

Российская академия наук  
Институт востоковедения

Л.С.ВАСИЛЬЕВ

# КУЛЬТЫ, РЕЛИГИИ, ТРАДИЦИИ В КИТАЕ



Москва

Издательская фирма  
«Восточная литература» РАН

2001

НАЦЫЯНАЛЬНАЯ  
БІБЛІЯТЭКА  
БЕЛАРУСІ

УДК 29  
ББК 86.3

*На переплете:*

Китайский лубок «Чадоподательница Гуаньинь».  
Из коллекции акад. В.М.Алексеева  
(Государственный Эрмитаж, ЛТ-5621)

**Васильев Л.С.**

**В19**    **Культы, религии, традиции в Китае. 2-е изд. — М.: Издатель-**  
**ская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. — 488 с.**  
**ISBN 5-02-018244-3**

Книга рассказывает о древнейших культах, верованиях и обрядах, о конфуцианстве, религиозном даосизме и китайском буддизме, об их развитии и взаимопроникновении в средние века, их переходе в устойчивые традиции, даже в наше время продолжающие играть столь большую роль, что без учета их — и без знания корней — едва ли можно полностью понять современный Китай.

**ББК 86.3**

Научное издание

*Васильев Леонид Сергеевич*

**КУЛЬТЫ, РЕЛИГИИ, ТРАДИЦИИ В КИТАЕ**

*Утверждено к печати*

*Институтом востоковедения РАН*

Редактор *Л.В.Матвеева*. Художник *Э.Л.Эрман*

Технический редактор *Л.Т.Михлина*

Корректоры *Г.В.Стругова, М.З.Шафранская*

ЛР № 020297 от 23.06.97

Подписано к печати 05.01.2001

Формат 60×90<sup>1/16</sup>. Печать офсетная

Усл. п. л. 30,5. Усл. кр.-отт. 30,5. Уч.-изд. л. 34,3

Тираж 3000 экз. Изд. № 7972. Зак. 1070

Издательская фирма «Восточная литература» РАН

103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

Отпечатано в соответствии с качеством предоставленного оригинал-макета  
в ППП «Типография «Наука» 121099, Москва, Шубинский пер., 6

ISBN 5-02-018244-3

© Л.С.Васильев, 2001

На протяжении долгих веков вся сфера духовной культуры человека, вся цивилизация формировалась под сильным влиянием религии. Изучение роли религии как социального феномена, генезиса религиозного сознания и его воздействия на поведение человека, формирования развитых религиозных систем, «великих религий», и их влияния на характер и закономерности эволюции различных цивилизаций издавна было в центре внимания ученых. Не вдаваясь в детальный разбор различных теорий и концепций, посвященных этой проблематике, остановимся на некоторых методологических принципах исследования и подхода к теме.

В трудах виднейших этнографов прошлого века, в том числе Э. Тэйлора и Д. Фрэзера [149; 163]<sup>1</sup>, религиозное сознание обычно рассматривалось как имманентно присущее человеку с незапамятных времен. При этом предполагалось, что сознание религиозного индивида, развиваясь по своим законам, со временем распространяется вширь, т. е. на все общество. Такая постановка вопроса, равно как и стремление выводить истоки религии из простого бессилия человека перед лицом грозных сил природы, явно недостаточна для решения сложной проблемы генезиса религиозного сознания [82, 37—68]. Во-первых, как раз на наиболее ранних этапах развития человеческого общества религиозные факторы играли сравнительно незначительную роль — некоторые специалисты считают даже возможным говорить о «безрелигиозной эпохе» [63]. Во-вторых, далеко не всегда религиозность является атрибутом наиболее отсталых, нищих и невежественных племен или слоев населения [82, 66—67]. Наиболее разработанный культ, вовлечение в массовые обрядовые действия больших коллективов населения и другие проявления религиозной активности, порой даже религиозного фанатизма, являются результатом не столько «бессилия человека» или «эволюции сознания религиозного индивида», сколько развития религии именно как социального феномена.

---

<sup>1</sup> Цифры в квадратных скобках означают номера изданий в приложенной к книге библиографии; цифры после запятой указывают страницы.

Религия и общество, религия в обществе — к этому по существу сводится вся суть проблемы, связанной с изучением религиозно-идеологических теорий и институтов. Такая постановка вопроса выдвигает на передний план социальную природу и социальную функцию религии. К. Маркс и Ф. Энгельс в своих трудах указывали, что «сознание» и «религиозное чувство» всегда были «общественным продуктом» [2, 3 и 25]. Это же имел в виду В. И. Ленин, когда он писал, что «гнет религии над человечеством есть лишь продукт и отражение экономического гнета внутри общества» [7, 146]. Оценивая социальную роль идеологии, марксизм определил сферу идей и институтов как надстройку, базисом которой являются социально-экономические отношения в обществе. Иными словами, идеология и связанные с ней институты в своей основе вторичны, производны от форм бытия человека, от характера его деятельности и связей. Это, однако, ни в коей мере не означает, что вторичность сферы идеологии адекватна ее второстепенности. Неверно считать эту сферу лишь постоянной функцией иных социальных явлений, возникающих и существующих вне ее и независимо от нее. Возможно, что предвидя возможность такого рода искажений, Энгельс в свое время специально подчеркнул, что идеи и институты имеют огромную силу и что, раз возникнув, они затем на протяжении длительного времени могут действовать как фактически самостоятельные факторы, оказывающие огромное влияние на развитие общества [6, 393—397].

Являясь существенным элементом социальной структуры, религиозная идеология постоянно находилась в тесной и взаимообусловленной связи со всеми остальными элементами этой структуры. Более того, религиозный элемент, действовавший после своего возникновения уже в качестве самостоятельной силы, в отдельные периоды истории общества не только заметно выступал на передний план, но и оказывался подчас определяющим, структурообразующим моментом, дававшим импульс для дальнейшего развития той или иной цивилизации. Чтобы убедиться в справедливости такой постановки вопроса, достаточно вспомнить, какую решающую роль в истории ряда народов и в судьбах нескольких великих цивилизаций сыграло возникновение и распространение христианства, ислама или буддизма<sup>2</sup>.

Эти три «мировые» религии, с течением времени распро-

---

<sup>2</sup> Быть может, А. Тойнби, который считает, что именно христианская церковь была той «куколкой», из которой вылупилась вся «западная цивилизация» [736, т. 1, 58—59], несколько преувеличивает роль христианства в истории Европы. Однако несомненно, что христианство в этой части света, равно как и буддизм и ислам в Азии и северной Африке оказали в свое время решающее воздействие на формирование путей и особенностей развития многих стран и народов.

странившие свое влияние на население большей части земного шара, были известны и в Китае, причем одна из них (буддизм) сыграла заметную роль в истории его средневековой культуры, а другая (христианство) оказала некоторое воздействие на судьбы страны в последние столетия. Вместе с тем, однако, не эти религии способствовали созданию мощной и влиятельной идеологической системы, которая на протяжении свыше двух тысячелетий определяла лицо китайской цивилизации. Такой системой, возникшей в самом Китае и игравшей на Дальнем Востоке и в ряде стран Юго-Восточной Азии роль четвертой великой мировой религии, было конфуцианство.

Как и все остальные мировые религии, конфуцианство возникло в условиях достаточно развитого общества и было реакцией на острый социальный и политический кризис, потрясавший общество и требовавший радикальных сдвигов. Позже, став официальной государственной идеологией, это учение оказалось достаточно крепким и гибким для того, чтобы сохранять в неизменности свои основные принципы и в то же время приспосабливать их к изменяющимся обстоятельствам. При всем том, однако, конфуцианство, как и вся возникшая затем под его эгидой религиозно-этническая система, заметно отличалось от остальных мировых религий как по существу, так и по форме. Эти отличия в своей совокупности сыграли решающую роль в придании китайской цивилизации ее уникального облика.

Два наиболее важных фактора обусловили существование этих отличий. Во-первых, относительная изоляция китайского очага цивилизации от других. Эта изоляция никогда не была абсолютной, а в глубокой древности значение ее было еще меньшим с точки зрения существования спорадических контактов и взаимовлияний. Однако она всегда сказывалась в том смысле, что складывавшиеся в Китае еще до нашей эры иерархия духовных ценностей, формы поведения, мышления и восприятия были в основном результатом спонтанной эволюции в условиях саморазвивающейся и саморегулирующейся системы. Во-вторых, длительность и непрерывность существования китайской цивилизации. В ее зрелом, сложившемся виде (начиная с Хань) она не раз подвергалась завоеваниям и нашествиям и испытывала разрушительные внутренние катаклизмы, но каждый раз преодолевала все невзгоды, сохраняя при этом полную преемственность языка, этноса, культуры и государственности.

Оба этих фактора, наряду с другими, аналогичными им, активно взаимодействовали с существовавшей в стране религиозно-этнической системой: оберегая ее от гибели, они вместе с тем питались ее соками и черпали из нее ту силу, которая на протяжении тысячелетий не раз позволяла поверженному

Китаю не только возрождаться из пепла, но еще и китаизировать своих противников. Результатом такого взаимодействия было создание и закрепление устойчивых элементов культуры, самобытных и нередко специфичных стандартов и стереотипов и, наконец, определенных национальных традиций. В чем наиболее характерные черты сложившейся таким образом системы религии, этики, стандартов и традиций и как преломлялось все это в сфере политики и социальных связей, в повседневной жизни народа? Рассмотрение этих и связанных с ними проблем чрезвычайно важно для уяснения сущности не только господствовавшей в Китае идеологической системы, но и всей китайской цивилизации в целом.

Религиозно-идеологическая система Китая, сформировавшаяся и получившая официальное признание в эпоху Хань, оказалась могучим и надежным орудием в руках социальных верхов. Возникнув как отрицание существующих норм и принципов (в этом она абсолютно идентична другим великим мировым религиям), система конфуцианской социальной философии и этики, претерпев определенную трансформацию, уже через несколько веков оказалась официальной государственной идеологией. Новый статус идеологии во многом изменил ее существо и функции. На смену критике существующих порядков пришел тезис о незыблемости их. Воспетые Конфуцием идеалы древности и полубогородные мудрецы и правители стали отныне играть роль авторитарного заслона, освящающего существующий порядок, который воспринимался теперь как практическое воплощение заветов старины. На передний план в официальной конфуцианской доктрине вышли те ее стороны и постулаты, которые способствовали созданию в стране устойчивости, стабильности, консервативности и которые стали надежным организующим и дисциплинирующим залогом порядка.

Новый статус официальной доктрины изменил и ее отношение к иным течениям мысли и религиозным представлениям. Правда, конфуцианство в силу ряда исторических причин оказалось не в состоянии полностью ликвидировать влияние соперничающих идеологий. Но оно сумело частично нейтрализовать их влияние, частично инкорпорировать их идеи и за счет своих соперников стать еще более сильным и жизнеспособным — пусть даже ценой потери своей первоначальной чистоты и приобретения явных черт эклектизма. Выработанная в ходе всех этих трансформаций религиозно-этическая система, имевшая уже сравнительно мало общего с гуманистическим настроением первоначального учения Конфуция, стала идейной основой чиновничье-бюрократической китайской империи и оказала огромное влияние на жизнь страны.

В решающем влиянии на всю сферу духовной (а частично и материальной) жизни народа роль официальной идеологии

в Китае была аналогична той роли, которую играли другие мировые религии, особенно христианство и ислам, тоже ставшие государственной доктриной ряда крупных государств. Однако официальная государственная идеология Китая, складывавшаяся и существовавшая в условиях отдаленного от других очага цивилизации и теснее других связанная с политической властью, с административно-бюрократическим аппаратом, неотъемлемым элементом которого она была [39; 203; 204; 612; 613], имела ряд особенностей, которые касались в первую очередь именно того, что вообще составляет специфику религии.

Прежде всего, это соотношение религии и морали. Если в других мировых религиях бесспорен примат именно религиозного начала, т. е. божества, мистической потусторонней силы, тогда как мораль, вся система этики — это нечто вторичное, производное, черпающее свой авторитет именно в божественном откровении, то в Китае картина была иной. Мистика и божественное откровение там уже с древности были замещены авторитетом легендарных древних мудрецов, в силу чего санкционированная этим авторитетом первоначально сложившаяся на базе норм обычного права система этики, обрядов и традиций вышла на передний план. Эту систему официальная идеология всегда ставила выше собственно религиозных верований и культов, которые нередко рассматривались лишь как примитивные суеверия, свойственные невежественной массе, но недостойные высокообразованных представителей социальных верхов. Иными словами, в Китае с древности мораль считалась первичной, а религия — вторичной, лишь сопутствующей выработанной конфуцианцами системе этики. В соответствии с этим формировался и характер религиозной концепции и вся иерархия духовных ценностей. Вопрос веры на протяжении всей истории страны никогда не имел большого значения — почитание того или иного из многочисленных божеств и визиты в те или иные храмы всегда были делом совести каждого китайца и всецело зависели от его выбора. Зато малейшее нарушение морали, пренебрежение к точно фиксированному церемониалу, ничтожное отклонение от выработанных веками и завещанных стариной традиций — все это сурово преследовалось и осуждалось общественным мнением и властями.

Другой специфически китайской чертой религиозно-этической системы был ее рационализм. В отличие от других мировых религий с их мистикой, метафизикой, культом сверхъестественного и гигантской фигурой верховного божества официальная идеологическая доктрина Китая выдвигала на передний план проблемы социальной политики и этики, т. е. задачу организации жизни в этом мире и стремление преобразовать порядки в стране в соответствии с санкционированными древ-

ними мудрецами представлениями об идеальном устройстве общества. Это значительно сместило акценты в системе религиозно-этических представлений. Не только в конфуцианстве, но даже и в даосизме, и в китаизированном буддизме метафизические спекуляции о сотворении мира или о загробной жизни играли достаточно скромную, второстепенную роль, а культ сверхъестественных сил так никогда и не смог затмить обожествленных героев и мудрецов, т. е. реальных исторических личностей и полулегендарных деятелей прошлого. Более того, именно факт реального существования деифицированного субъекта служил в глазах его почитателей дополнительным и чуть ли не обязательным элементом его обожествления. Не случайно едва ли не все божества и духи сложившейся в позднесредневековом Китае системы религиозного синкретизма получали подчас даже официально утверждавшуюся «биографию» с описаниями добродетельных поступков, якобы совершавшихся прототипом божества в реальной исторической действительности. К этому стоит добавить, что божества, духи и бессмертные обильного китайского пантеона ценились и почитались обычно не столько за их «чудесные» деяния, сколько за добродетели и соответствие тем выработанным веками этическим идеалам, которые считались нормой в Китае.

Результатом отчетливо выраженного примата рационального над эмоциональным в сфере взаимоотношений со сверхъестественными силами оказался весьма утилитарный подход к божествам и духам, что также является одной из характерных особенностей религиозно-этической системы в Китае. От своих многочисленных объектов культа, которым они поклонялись и приносили жертвы, почитатели обычно стремились получить прежде всего реальные и осязаемые выгоды. Это стремление в общем-то не чуждо и адептам иных религий. Однако, пожалуй, лишь в Китае взаимоотношения по принципу «do ut des» доводились до своего логического конца: в тех нередких случаях, когда божество манкировало своими обязанностями, ему предъявлялись официальные претензии. При этом существенно, что эти претензии направлялись в адрес соответствующего уездного или областного административного начальства, которое призывалось воздействовать на потусторонние силы и которое нередко действительно карало божество — в лице его идола — за его «прегрешения», например за длительную засуху, которую оно, несмотря на многократные просьбы и жертвы, не предотвратило.

Еще одной существеннейшей особенностью религиозно-этической системы Китая была ее организационная слабость и рыхлость. Не было ни концепции церковного прихода, ни духовной иерархии, ни института священников-пастырей с их проповедями, ни массовых обязательных молебнов. Вообще,



если не считать появившегося сравнительно поздно под влиянием буддизма монашества и оставить в стороне вопрос о религиозных тайных обществах, в Китае никогда не было сколько-нибудь заметной и отделенной от остального населения касты жречества, сословия духовенства. В системе государственных культов основные жреческие функции исполнялись чиновниками во главе с самим императором, считавшимся первосвященником. Церемониями, связанными с семейными культами, руководили главы семей и кланов. Местные культы, равно как и многочисленные магические и мантические обряды, в древности отправляли деревенские колдуны-шаманы, а позже — даосские маги и гадалки и представители местных властей. Лишь с возникновением монашества многочисленные храмы стали обслуживаться даосскими и буддийскими монахами. В целом же структура религиозных культов и обрядов была неотъемлемой частью государственной и общественной структуры страны, органически вливалась в нее, так что ни о каком противостоянии светского и клерикального начала не могло быть и речи. С одной стороны, это было залогом всегда существовавшей в стране религиозной терпимости, эклектической всеядности. Деификация новых божеств, духов и героев была очень легким делом, а включение того или иного из них во всекитайский пантеон зависело по существу исключительно от его популярности в народе. С другой стороны, это гарантировало как возможность постоянного государственного контроля за духовной жизнью народа, так и господствующее положение конфуцианской доктрины в идеологической жизни страны.

Все эти особенности религиозно-этической системы Китая содействовали тому, что собственно религия в условиях китайской конфуцианской цивилизации играла сравнительно небольшую роль и занимала достаточно скромное место в идеологии, духовной жизни и культуре страны. Решающая роль в жизни общества и определяющее место в сфере духовной жизни народа, которые в других цивилизациях занимали религиозные системы, в Китае выпали на долю конфуцианства, которое в этом смысле выполняло функции религии. Однако конфуцианство в отличие от других мировых религий с их идеей скорби, страдания, веры и утешения в загробной жизни было именно искусством жить. В центре внимания этой доктрины всегда стоял человек, коллектив, общество, устройство правильной и упорядоченной жизни на этом свете, сегодня, сейчас. Культ практической пользы, конкретного счастья, достигаемых прежде всего посредством внутренних добродетелей и постоянного самоусовершенствования, оказал огромное влияние на формирование духовной культуры, психического склада и национальных традиций китайского народа. Не разрыв и стена между человеком и божеством, миром

людей и загробным существованием, а, напротив, тесная взаимосвязь индивида и коллектива, микрокосма личности и макрокосма вселенной, простых смертных и божеств, равно как и основанный на этой связи идеал социальной и небесной гармонии, синтетического эклектизма, — вот характернейшие черты китайского восприятия мира [225; 247; 487а; 575; 620; 625; 626; 726; 807; 817].

Приоритет этики и социальной политики в идеологической структуре традиционного китайского общества способствовал созданию иной иерархии ценностей по сравнению, например, с европейской, складывавшейся под решающим воздействием христианства. На эту разницу обратили внимание уже первые европейцы, столкнувшиеся с китайской цивилизацией. Еще со времен венецианца Марко Поло (XIII в.), впервые познакомившего Европу с Китаем [92], эта страна стала привлекать к себе внимание европейцев, считавших ее, как и Индию, страной чудес и загадок, невиданной мощи и богатства. Культура и быт китайского народа, его культы и верования, религия и этика, социально-семейная организация и административно-политическое устройство впервые были обстоятельно описаны в многотомных сочинениях католических миссионеров, преимущественно иезуитов, активно действовавших в Китае в XVII—XVIII вв. [595; 621]<sup>3</sup>. Эти труды вызвали живейший интерес в Европе. Многие европейские просветители, в их числе Лейбниц и Вольтер, не только заинтересовались Китаем, но и восприняли описанные миссионерами конфуцианские принципы организации государства и общества как образец просвещенной монархии и царства Разума, за которые они выступали [55; 158, 139—168; 328; 460; 615]. Конечно, подобного рода восторженные оценки являлись в какой-то мере данью политической борьбе: выдавая описанные миссионерами идеальные формы за реальную действительность и абстрагируясь от искажений и деформаций, свя-

---

<sup>3</sup> Первые иезуиты прибыли в Китай еще в XVI в. На протяжении двух с лишним столетий несколько поколений этих миссионеров, среди которых были незаурядные личности, пытались закрепиться в Китае и распространить там христианство [385; 675]. По мнению некоторых сиологов, Китай с его эклектической мыслью, схоластикой конфуцианства и реляционализмом в отношении культов был, казалось бы, идеальным полем деятельности для иезуитов, которые просто не сумели реализовать все эти преимущества [675, 295]. На самом деле кардинальные различия в структуре мышления и иерархии ценностей приводили к тому, что часть «новообращенных» попросту кривили душой за те блага в нашей (а не в будущей!) жизни, которые предоставляли им миссионеры, тогда как остальные воспринимали христианство лишь как еще одну систему культов и верований, которую следовало принять наряду с уже существующими. Неудачи иезуитов вызвали прекращение их деятельности. Лишь со второй половины XIX в. новое поколение христианских миссионеров различного толка опять энергично принялось за христианизацию Китая, однако эффективность этого по-прежнему была незначительной.

занных с практическим воплощением этих форм в жизни, просветители пытались «воздействовать примером» на современных им европейских монархов. Неудивительно поэтому, что уже в те времена параллельно с безудержными восхвалениями Китая — особенно Лейбницем, которого считают «одним из истинно великих синофилов» [460, 87], — звучала и довольно резкая критика реальных порядков конфуцианского Китая. В частности, едко высмеял эти порядки, как и весь свойственный конфуцианству педантизм и авторитаризм, Д. Дефо [158, 151—153].

Эти две линии в оценке конфуцианского Китая продолжали сохраняться и позже, оказывая влияние и на позиции специалистов-синологов, одни из которых восхищались гуманизмом конфуцианства, его духом высокой морали и культом самоусовершенствования человека и общества, тогда как другие резко порицали конфуцианство за его консервативность и авторитаризм. Надо сказать, что позиции обеих сторон достаточно обоснованы, хотя многое здесь зависит от субъективного выбора акцента и критерия. В самом деле, устойчивый консервативный гуманизм с его фиксированными ценностями и культ вневременной морали, ограничивающие бесчеловечность, произвол и тиранию, вполне могут показаться предпочтительными, особенно в эпоху, когда легко рушатся моральные устои и гибнут миллионы человеческих жизней<sup>4</sup>. С другой стороны, мало привлекательного в доктрине, исходящей из того, что вся Истина уже постигнута, Вечный Порядок установлен раз и навсегда, и на долю благодарных потомков приходится лишь все заучить и действовать, как полагается.

По-видимому, в этом случае решение проблемы связано как раз с преодолением субъективного акцента и односторонности. Безусловно, высоко поднятые идеалы добродетели и справедливости, мудрости и гуманизма, создание уникальной в своем роде системы администрации и социальных отношений, при которой не происхождению, а знаниям, образованию, таланту и заслугам отдавалось официальное предпочтение, заслуживают внимания, уважения и подчас даже восхищения. Нет сомнений, что все это сыграло свою весьма положительную роль в истории китайской культуры, в расцвете гуманитарно-культурной ориентации [372, 192—193 и 227—231] традиционного китайского общества, в сильном ограничении тирании и произвола со стороны бесконтрольного деспота. Однако не следует забывать, что идеалы, как и вообще добрые намерения (которыми, как говорят, вымощена дорога

<sup>4</sup> Стоит в этой связи обратить внимание на то, что расцветшая в середине XX в. философия экзистенциализма кое в чем перекликается с такой постановкой вопроса, причем именно эта сторона философии привлекает к себе многих современных мыслителей и деятелей культуры Запада.

в ад), нередко сильно расходятся с созданной, казалось бы, на их основе реальной социально-исторической структурой. Другими словами, синолог обязан иметь в виду, что практическая реализация конфуцианских идеалов со временем привела к тому, что культ мудрости и справедливости выродился в догматизм, схоластику и авторитаризм, идеалы гуманизма оказались направленными против любого дуновения свободной мысли, а предпочтение знаниям и таланту на деле привело лишь к расцвету бюрократизма и социальных привилегий.

Хотя этот разрыв между идеалами и их практической реализацией был несомненным фактом, столь же бесспорным было и то, что религиозно-этические принципы и вся гуманитарно-культурная ориентация общества имели силу закона и оказывали существенное воздействие на жизнь страны, на всю систему социальных связей и политической администрации. Но отсюда следует, что любая попытка поставить в центр внимания изучение системы культов, религий и традиций Китая влечет за собой необходимость осмысления и оценки многих различных сторон традиционного китайского общества, анализа социальной структуры этого общества, механизма его динамики, взаимовлияний и взаимообусловленности. Практически это означает, что так или иначе должны быть затронуты едва ли не все стороны китайской культуры, существовавшей и развивавшейся на протяжении тысячелетий. Задача эта достаточно сложна, а успешное решение ее в немалой степени зависит от состояния изучения китайской цивилизации.

Пиетет перед древностью, преклонение перед высказываниями мудрецов, стремление к полной и тщательной фиксации всех событий — все это за долгие тысячелетия привело к появлению огромного, поистине необъятного количества первоисточников, содержащих самые разнообразные сведения о жизни страны и народа. Материалы о культах и обрядах, философских представлениях и примитивных суевериях, об образцах морали и добродетели, о божествах и мудрецах, монахах и сектантах, правителях и чиновниках, о семейно-клановых связях и административно-политическом устройстве страны и других сторонах китайского образа жизни содержатся в десятках специальных трактатов, в 24 династийных историях, в многотомных энциклопедиях, в собраниях канонических книг, комментариях к ним и в неисчислимом количестве других сочинений, включая художественную литературу и фольклор. Наиболее ценной частью всех этих первоисточников принято считать канонические собрания с комментариями, династийные истории и трактаты, в первую очередь древние, составленные еще до нашей эры. К ним в XX в. были добавлены еще и материалы археологии и эпиграфики,

аутентичность и достоверность которых ставят их в разряд источников высшего класса.

Все эти памятники, даже при условии несомненной их аутентичности и признанной достоверности сообщаемых сведений, имеют различное значение для изучения духовной культуры Китая и основных принципов китайской цивилизации. Их можно в этом смысле подразделить на ряд групп.

Источники первой группы — это «систематизированные» тексты, названные так Б. Карлгреном [524] потому, что в них уже в древности включались не столько описания реальных людей, фактов и событий, сколько рассуждения на тему о том, какими должны быть они в соответствии с теми представлениями, которые складывались и приобретали нормативный характер в ту эпоху. Конечно, это не значит, что тексты такого типа («Лицзи», «Чжоули», «Или») являли собой только социальные утопии. Совсем напротив, их материал в известной степени отражал реальные отношения в обществе. Но эти отношения подавались в сглаженном, идеализированном виде и приобретали характер стройной схемы, игнорирующей зигзаги реальной действительности. Публиковавшиеся много позже того времени, которое в них описывалось, «систематизированные» тексты как бы демонстрировали современникам и многочисленным поколениям потомков те идеальные формы бытия и взаимоотношений в обществе, которые следовало воспринимать в качестве эталона. И поскольку воспроизведенные в этих книгах образцы поведения и порядок взаимоотношений в общем-то основывались на древних нормах обычного права (хотя и модернизированных, приспособленных к новым условиям и потребностям), призыв следовать этим нормам и образцам делал свое дело. Канонизированные «систематизированные» своды правил социального поведения сыграли в истории конфуцианского Китая роль, аналогичную той, которую сыграли библейские заветы или заповеди Корана в истории христианских или исламских стран.

Близко к «систематизированным» текстам стоит вторая группа китайских источников — многочисленные трактаты, древнейшие из которых примерно одновременны с этими текстами и датируются предханьской эпохой. Одни из них, как приписываемый самому Конфуцию «Луньюй» или труд его крупнейшего последователя — «Мэн-цзы», по своей роли в истории страны и воздействию на формирование всех особенностей китайской цивилизации фактически идентичны «систематизированным» текстам. Другие, особенно неконфуцианского толка трактаты, в большинстве своем также представляющие систематическое изложение идей и позиций их авторов, сходны с «систематизированными» текстами по структу-

ре, но весьма отличны от них по значению, по роли и месту в системе духовных ценностей и институтов Китая. Наибольшую роль в этом плане сыграли некоторые даосские и легистские трактаты («Даодэцзин», «Чжуан-цзы», «Шанцзюнь шу», «Гуань-цзы», «Хань Фэй-цзы»), идеи и теории которых заложили основы онтологических и натурфилософских представлений, а также административно-бюрократической структуры императорского Китая. Значительно меньшее воздействие на характер и формы мышления, на формирование государственной и общественной структуры Китая оказали другие трактаты, в том числе и некоторые выдающиеся произведения древнекитайской мысли, как, например, «Мо-цзы».

К третьей группе важнейших источников следует отнести сочинения нарративного характера, хроники, исторические повествования. С точки зрения достоверности сообщаемого материала, отражения фактов реальной жизни и подлинных социальных связей описываемой ими эпохи эта группа источников наиболее предпочтительна. Однако и здесь необходимы оговорки. Во-первых, — за исключением сравнительно немногочисленных эпиграфических памятников, — собранные в таких сочинениях сведения являются обычно сообщениями из вторых, а то и из третьих рук, что сильно снижает их документальную ценность. Во-вторых, все они обычно несут на себе более или менее сильный отпечаток традиций, точек зрения и критериев оценки, принятых в эпоху жизни их авторов и санкционированных определенной системой взглядов, основы которой были сформулированы в канонических «систематизированных» текстах. Для лучшей характеристики источников этой группы их целесообразно разделить на несколько подгрупп.

Прежде всего, это древнейшие памятники типа «Чуньцю», «Шицзин» и «Шуцзин», в составлении или редактировании которых принимал участие сам Конфуций. Собранные в этих памятниках материалы несут на себе отчетливое влияние морализирующего начала. Вся заключенная в них сумма сведений как бы ставит своей целью отчетливо, даже навязчиво продемонстрировать читателю идеал добродетели и воплощение порока, достижения тех, кто шел «истинным путем», и бесславный конец избравших неверную стезю, — недаром эти три сочинения со временем стали первыми в ряду конфуцианского канона. Однако вместе с тем в этих сочинениях, прежде всего в «Шицзин», можно обнаружить и немало очень ценных материалов о жизни и быте простых людей, об обычаях, нравах и традициях того древнекитайского общества, которого еще не коснулась «морализирующая струя». В этом смысле показательно, что весь пафос позднейших комментаторов был направлен на то, чтобы «растолковать» отрывки из «Шицзин», «раскрыть» якобы заложенный в них аллегорический

смысл, тесно связанный с конфуцианскими нормами и критериями.

Вторая часть памятников этой группы — нарративные источники неконфуцианского толка, прежде всего «Гоюй» и «Чжаньгоэ». Морализирующий момент в этих памятниках тоже встречается — достаточно вспомнить непрерывные «поучения», на которых держится едва ли не вся канва повествования в «Гоюй». Однако материал изложен здесь в более свободной форме и содержит немало интересных сведений, почти не представленных в конфуцианских сочинениях (например, мифологические предания). Кроме того, в памятниках этого типа больше данных документального характера, даже элементов политической публицистики [33]. Третья часть памятников этой группы — династийные истории. По объему, сумме сообщаемых сведений, по структуре и жанру это особая и очень ценная категория источников. Компилятивный тип этих сочинений не исключает существования авторской позиции. Широта охвата материалов и проблем придает им энциклопедический характер. Основная ценность сведений — в их документальности, особенно когда речь идет о событиях времен данной династии, существовавшей обычно не более двух-трех столетий.

К источникам четвертой группы относятся сочинения специализированного характера, имеющие узкоконкретное, а то и прикладное значение. В эту группу тоже входят источники самого различного типа. Прежде всего, это сочинения даосского и буддийского канонов — произведения весьма специфического жанра. Здесь и переводные буддийские сутры, и сочинения китайских буддистов, в том числе мастеров чань-буддизма, и описания монахов-пилигримов о дальних странствиях, и сборники молитв и т. п. Даосский канон еще более разнообразен: в него включены трактаты о поисках бессмертия, о медицине и алхимии, жития святых и бессмертных, сборники мифологических преданий, рассказов о божествах и духах, пособий по магии, гаданиям и т. д. К источникам этой же группы стоит отнести и одно из сочинений конфуцианского канона — «Ицзин» — произведение философско-математического плана, древние триграммы и гексаграммы которого со временем стали одной из основ гадательной практики даосов. К группе специализированных сочинений относится и колоссальное количество текстов комментаторского характера. Традиция создания комментариев возникла еще в доханьскую эпоху, когда был составлен первый и наиболее известный из комментариев — «Цзочжуань», комментарий к «Чуньцю». «Цзочжуань» как историческое сочинение имеет самостоятельный характер. Его можно было бы даже включить в третью группу источников, к сочинениям которой он близок по стилю и характеру, если бы не его специфическая

прикладная структура комментария. В ханьскую и особенно послеханьскую эпоху комментариями обросли все древние сочинения, часть которых без комментария ныне просто невозможно понять — хотя при этом нет никакой гарантии, что комментарий, являющийся единственным ключом к пониманию текста, не искажает его.

К последней, пятой группе относятся сочинения свободного жанра — произведения художественной литературы, фольклора и т. п. Часть их тесно смыкается с источниками третьей, хроникально-исторической группы, как, например, романы «Троецарствие», «Речные заводы» [85; 171], другие — с сочинениями четвертой, специализированной группы, как, например, сборники типа «Соушэнь цзи», «Фэншэнь яньи», роман «Путешествие на запад», рассказы Ляо Чжая и др. [115; 152; 930; 939]. Большинство произведений этого жанра, хотя они считаются сочинениями, написанными одним автором, имеет достаточно сложную историю, обычно восходящую к бытовавшим в народе сказаниям, преданиям, повествованиям о духах, оборотнях, чудесах, героях, бессмертных и т. п. Эта народная фантазия, генетически связанная с древними верованиями и суевериями, воспринималась и обрабатывалась авторами художественных произведений и в новой аранжировке пускалась в широкое обращение, что в свою очередь оказывало влияние на формирование народного пантеона и легендарно-мифологических преданий, как это имело место, например, в случае с романом «Фэншэнь яньи». К числу произведений свободного жанра относятся также некоторые сочинения критического плана, демонстрировавшие явное несоответствие между декларациями конфуцианской морали и действительными поступками бюрократов и *шэньши* [151], воспевавшие столь не созвучное конфуцианским идеалам высокое чувство любви — не к правителю, а к женщине [168].

Наличие таких сочинений, при всей их немногочисленности, свидетельствует о том, что реальная жизнь китайского общества всегда была намного сложнее идеальной схемы т. е. того эталона, по которому должна была строиться жизнь в стране. Этого, кстати сказать, не сумели заметить и должным образом отразить в своих сочинениях миссионеры, первыми из европейцев охарактеризовавшие китайскую цивилизацию, результатом чего и была столь противоречивая реакция просветителей и других деятелей европейской культуры на эти сочинения. Компиляции миссионеров, положившие начало европейской синологии, были первой попыткой изучения отбора и систематизации данных различных китайских источников. Позже на этой базе сложилась солидная источниковедческая школа, в рамках которой систематизация данных источников в компилятивных трудах постепенно уступила место сначала точным переводам с комментариями, а затем



обстоятельным научным публикациям памятников. В соответствии с этим изучение китайских источников вне Китая можно подразделить на три последовательных этапа.

Первый этап — это период накопления данных о Китае, когда каждая новая компиляция, каждый весьма посредственно выполненный перевод того или иного из китайских источников были немалым вкладом в изучение Китая, в развитие синологии, в ознакомление мира с китайской цивилизацией и ее особенностями. Начало ему в Западной Европе положили сочинения католических миссионеров, в основном иезуитов. Чуть позже аналогичную роль в ознакомлении русских с Китаем сыграли публикации православных священников, прежде всего наиболее выдающегося из них — Н. Я. Бичурина (Иакинфа), длительное время проводившего в Пекине в составе Российской духовной миссии. Компиляции отцов-иезуитов или Бичурина сыграли немалую роль в синологии, заложив основы для ее развития.

Второй этап в изучении китайских источников охватывает вторую половину XIX и начало XX в. Это было время расцвета синологии. Именно к этому периоду относятся первые адекватные переводы различных китайских памятников в сочетании с необходимыми комментариями, элементами текстологического и исторического анализа. Из синологов, внесших наибольший вклад в решение этой сложной задачи, в первую очередь следует упомянуть англичанина Д. Легга, чьи капитальные переводы конфуцианских канонов, а также ряда даосских и буддийских сочинений [552; 554; 555; 557] до сих пор считаются образцовыми, переиздаются и являются настоящей книгой едва ли не каждого специалиста по истории Китая и китайской культуры. Кроме Легга в английской синологии этого периода немало сделал в области переводов китайских источников Г. Джайльс [424; 428], во французской, давшей в XIX в. ряд блестящих ученых, — Э. Био, Э. Шаванн, Ш. Арле, Л. Виже и ряд других крупных специалистов [218; 266; 267; 297; 463—465; 778—782], в немецкой, уделявшей этому значительно меньше внимания, — Р. Вильгельм [783—786], в голландской — де Гроот [450], наконец, в русской — В. П. Васильев, Н. Монастырев, А. И. Иванов, П. С. Попов [31; 65; 93—94; 109; 111]. В результате всей этой большой и серьезной работы ряда поколений синологов были переведены на европейские языки почти все основные сочинения конфуцианского классического канона, часть знаменитого труда Сыма Цяня «Шицзи» (первая из династийных историй), а также некоторые важнейшие древнекитайские трактаты, полностью или в выдержках. Кроме того, достоянием широкой научной общественности стали многие сочинения китайских буддистов, переведенные с китайского издания буддийского канона. Конечно, не все из переводов были достаточно

высококачественными. Однако в целом сделанная работа заслуживает большого уважения и высокой оценки.

Третий этап — современный, охватывающий последние десятилетия, начиная примерно с 20-х годов XX в. Для него характерны обстоятельные научные публикации китайских памятников, сопровождаемые не только комментариями и текстологическим анализом, но и серьезными исследованиями многих проблем, связанных с изучением текста, его авторства, времени и обстоятельств его появления. Разумеется, элементы такого исследования присутствовали и в переводах синологов предшествующего этапа, особенно в трудах таких мастеров, как Д. Легг и Э. Шаванн. Однако теперь такой подход к публикации памятников стал нормой, что, однако, не исключает появления переводов и иного плана, предназначенных для широкой публики и издающихся в упрощенном виде, без комментариев, с купюрами, а то и вовсе в форме пересказа [10; 140; 175; 210; 276; 296, 300; 335; 429; 590; 592; 661].

В отличие от второго этапа, когда в центре внимания синологов были прежде всего наиболее известные и важные сочинения конфуцианского канона, теперь на передний план вышла задача перевода главным образом трактатов, наиболее ценных памятников оригинальной китайской мысли. Правда, был переведен один из «систематизированных» текстов «Или» и сделан ряд новых переводов таких сочинений конфуцианского канона, как «Шицзин», «Шуцзин» и «Ицзин» [179; 187; 525; 641; 713 и др.]. Однако львиную долю внимания заняли все-таки трактаты. В их числе — почти все важнейшие легистские и даосские, трактат «Мо-цзы», буддийский трактат «Моу-цзы», древний трактат о военном искусстве «Сунь-цзы», а также множество других, более мелких, включавшихся в сборники, монографии и статьи синологов разных стран<sup>5</sup>. Параллельно с трактатами издавались и некоторые специализированные источники, в том числе переводы буддийских текстов [222; 302 и др.]. Среди синологов, внесших наиболее заметный вклад в переводы и изучение китайских памятников, следует назвать шведского сиолога Б. Карлгрена, голландца Я. Дайбендака, англичан Г. Дабса, А. Уэйли, А. Грэхэма, французов А. Масперо, П. Пеллио, П. Демьевиля, Э. Балаша, американцев Б. Уотсона и Чэнь Ин-ци. В СССР переводы и исследования трактатов издали Н. И. Конрад, Л. Д. Позднеева, В. М. Штейн, Ян Хин-шун, Л. С. Переломов. Некоторые сочинения изданы в переводах Ю. К. Щуцкого и А. А. Штукина. Ряд специальных источниковедческих иссле-

<sup>5</sup> См., в частности, № 69; 102; 107; 354; 355; 393; 428; 433; 548; 570; 579; 618; 627; 649; 754; 767; 810.

дований написан Н. Т. Федоренко, Р. В. Вяткиным, Ю. Л. Кролем, К. В. Васильевым, М. В. Крюковым.

Параллельно с переводами и исследованиями западных синологов развивалось источниковедение и в самом Китае. Если для средневековой китайской источниковедческой традиции было характерно комментирование, сочетавшееся с элементами филологического анализа, то с начала XX в. усилиями таких выдающихся ученых, как Ван Го-вэй, источниковедение в Китае было поставлено на научную основу. За последние десятилетия, особенно в 50-х и начале 60-х годов, в Китае было опубликовано большое количество источниковедческих работ, посвященных в основном изучению и переводу на современный китайский разговорный язык различных древних трактатов. В их числе — серия монографий, посвященных конфуцианским трактатам «Луньюй», «Мэн-цзы» и «Сюнь-цзы» [882; 995; 1009а; 1046], даосским «Даодэцзин», «Чжуан-цзы», «Ле-цзы» и «Хуай Нань-цзы» [829; 838; 843; 848; 884; 1015; 1045; 1057], а также «Хань Фэй-цзы», «Мо-цзы» и другим [828; 839; 864; 952 и др.]. Несколько специальных источниковедческих исследований было посвящено изучению канонов, в том числе буддийского и даосского [900; 917; 1007; 1023; 1032], ряд авторов уделили внимание изучению отдельных проблем, связанных со спорными вопросами текстов и другими источниковедческими проблемами [51; 193; 862; 909; 940; 1048 и др.]. Среди прочих китайских исследователей наиболее значительный вклад в изучение источников внесли Чжан Синь-чэн, Пи Си-жуй, Чэнь Го-фу, Чэнь Юань, Фэн Ю-лань, Жэнь Цзи-юй, Го Мо-жо, Тан Юн-тун, Гао Хэн, Ян Бо-цзюнь, Гуань Фэн, Цзяо Сюнь, Ли Тай-фэнь, Го Цин-фань и др.

За последние десятилетия в связи с бурным развитием синологии в Японии появилось немало количество источниковедческих работ, посвященных изучению китайских источников. Часть этих трудов касалась анализа даосских и конфуцианских сочинений [878; 946; 968; 970; 979], другие — изучения буддийских текстов, прежде всего сочинений сект «Цзинту» и «Хуаянь» [871; 876; 904 и т. п.].

Подводя итог краткому очерку истории изучения китайских первоисточников, следует заметить, что важнейшие из них уже достаточно хорошо изучены и введены в научный обиход. В первую очередь это касается источников первой и второй группы — сочинений конфуцианского канона и основных древних трактатов. К сожалению, в гораздо меньшей степени это относится к источникам третьей группы, особенно к династийным историям, из которых лишь две первые частично переведены Э. Шаванном и Г. Дабсом, тогда как остальные в лучшем случае представлены на европейских языках в форме публикаций отдельных глав, а то и более

мелких фрагментов. Переведена и изучена значительная часть сочинений буддийского канона, намного меньше — даосского. Из числа остальных источников четвертой и пятой групп изучены, систематизированы и переведены на различные языки, в том числе и на русский, многочисленные легенды, мифы и сказки, рассказы о духах и героях. Изданы также переводы всех китайских романов, множества пьес, стихов и т. д.

Эта солидная источниковедческая база послужила основой для создания многих сотен, даже тысяч серьезных научных исследований и сводных работ, десятков тысяч статей и заметок, посвященных различным конкретным вопросам истории и культуры Китая. Следует заметить, что до известного предела развитие научных исследований было как бы функцией успехов источниковедения. Сначала компиляции миссионеров являли собой своеобразный синтез сведений о Китае, будучи одновременно и переводом источников и изложением с первичной систематизацией материалов об истории и культуре страны. С середины XIX в. после первых успехов второго этапа в развитии источниковедения стали появляться синологические труды, опирающиеся на уже достигнутые результаты в изучении китайских источников. Иногда, как, например, в России, где развитие синологии после Бичурина было тесно связано с именем и трудами академика В. П. Васильева, новые публикации источников и специальные исследования и исторические труды, опиравшиеся на эти публикации, оказывались даже делом рук одних и тех же сиологов. Но тем не менее оба жанра уже отчетливо различались между собой: с одной стороны — публикации памятников, пусть даже с историческим введением, с другой — основанное на сумме всех изученных и опубликованных источников изложение материалов по отдельным проблемам. Прямая зависимость развития синологии от успехов в изучении и публикации китайских источников была достаточно заметна вплоть до начала XX в., т. е. до того времени, когда все основные сочинения конфуцианского канона и множество трактатов, равно как и другие источники были введены в широкий научный обиход. С этого времени прямая функциональная зависимость от количества публикаций источников уступила место новому качественному скачку в развитии синологии как науки.

Начало современного этапа в развитии синологии можно условно датировать 20—30-ми годами XX в. Именно в эти годы синология, как и многие другие науки, испытала серьезные изменения. Прежде всего подверглись пересмотру методологические основы подхода к изучению материалов и проблем. В СССР это было связано с победой марксистского материалистического мировоззрения, основные положения

которого побудили советских синологов обратить преимущественное внимание на социально-экономические проблемы истории Китая и попытаться вскрыть важнейшие закономерности развития китайского общества. Марксистский теоретический анализ самых глубоких основ социальной структуры общества оказал определенное влияние и на развитие социологической мысли на Западе, в том числе и на построения одного из признанных патриархов европейской социологии — Макса Вебера. Проведенный им социологический анализ традиционного китайского общества [770] оказал немалое воздействие на формирование в западноевропейской и американской синологии строго аналитического подхода к изучению проблем китайской цивилизации [712; 814]. Кроме того, важным изменением в развитии синологии было резкое увеличение числа специалистов и научных центров, расширение географического ареала. Больших успехов достигло изучение Китая в США и Японии, где возникли серьезные синологические школы. Само собой разумеется, что солидный вклад в изучение этих проблем внесла и китайская синология, первые успехи которой связаны с именами Ван Го-вэя, Лян Ци-чао, Ху Ши, Гу Цзе-гана, Ли Цзи, Лян Сы-юна, Дун Цзо-биня и ряда других.

Серия проблем, связанных с историей духовной культуры и идеологических систем Китая, ныне начинается с группы вопросов, касающихся генезиса китайской цивилизации, т. е. происхождения и ранних этапов ее развития. Внимание науки к этим вопросам было усилено после успешных археологических раскопок и находок в Китае за последние десятилетия [198; 200; 262—264; 278—280; 283; 317; 565—566; 914; 918; 926]. Специалисты подвергли тщательному изучению изделия из древнекитайской бронзы и надписи на них [196; 471—474; 519—523; 526—530; 551; 729; 768; 818; 842; 859; 860], древнекитайские изделия из нефрита и мрамора [517; 550; 682], а также обнаруженные при раскопках иньской столицы гадательные кости с надписями [167; 740; 978; 1029]. Все эти материалы позволили реконструировать историю древнейших эпох существования китайского народа и предшествовавших ему протокитайских племен, которая нашла свое отражение в ряде серьезных сводных трудов И. Андерсона, Ли Цзи, Г. Крила, Чжэн Дэ-куня, Чэнь Мэн-цзя, Чжан Гуан-чжи. Кроме того, отдельным вопросом, возникавшим в связи с изучением вновь найденных материалов, было посвящено большое количество специальных статей в научной периодике.

Изучение материалов археологии и эпиграфики и сравнительный анализ древних изделий привлекли внимание специалистов к проблеме связей и взаимовлияний древнейших китайских неолитических культур и иньской цивилизации бронзового века с аналогичными культурами соседних регио-

нов Евразии и даже Америки [220; 432; 470; 471; 475; 476; 587; 588; 630; 678; 679]. Параллельно с этим были подвергнуты тщательному изучению памятники древнекитайского искусства, особенно их ритуальная символика и семантика [281; 301; 374—377; 379; 518; 681; 751; 765; 766]. В результате всех этих работ, среди которых в первую очередь заслуживают внимания фундаментальные первоклассные исследования Б. Карлгрена, очень интересные, хотя и подчас чересчур рискованные в своих параллелях и далеко идущих выводах изыскания К. Хэнце и построения Р. Гейне-Гельдерна, многочисленные статьи Э. Эркеса, труды искусствоведов Б. Лауфера, Жун Гэна, М. Лера, Э. Констен, Ф. Аккерман и Ф. Уотербери, палеографов Чэнь Мэн-цзя, Ху Хоу-сюаня и Го Мо-жо, была открыта совершенно новая страница в истории китайской цивилизации.

Если система протоисторических и раннеисторических представлений, верований, обрядов и культов была реконструирована специалистами сравнительно недавно, то пришедшая ей на смену в эпоху Чжоу более развитая система религии и этики, которая и определила впоследствии характер, принципы и нормы китайской цивилизации, известна по меньшей мере со времен первых публикаций миссионеров. Изучение ее шло непрерывно на протяжении столетий. Возникновение и функционирование этой системы на ее ранних этапах, в эпоху Чжоу, наиболее полно представлено в серии специальных исследований М. Гране [436—443]. Зрелость этой системы — в ее освященных конфуцианством формах — показана во многих десятках и сотнях работ, написанных в разное время. Если говорить не о первичной систематизации материалов и оставить в стороне многочисленные труды описательного характера, то основная масса научных исследований, авторы которых подвергают серьезному анализу характер и структуру религиозно-этической системы Китая и ее роль в этой стране, приходится на современный период развития синологии, в основном на публикации послевоенного времени.

Синологическая литература, посвященная проблемам религии и этики, системы взглядов и образа жизни китайцев, основным принципам и нормам китайской цивилизации, обильна и многообразна. Даже далеко не полный список сводных трудов, специальных исследований и отдельных статей и заметок по этой тематике насчитывает многие сотни названий. Понятно, что это затрудняет задачу дать хоть сколько-нибудь полную характеристику историографии проблемы и ее основных ответвлений. В этой связи представляется наиболее целесообразным наметить лишь главные направления исследований и оценить наиболее значительные работы синологов, особенно тех из них, чьи идеи и концепции внесли

наибольший вклад в разработку темы. Говоря в общем плане, необходимо заметить, что из массы исследований подавляющая часть приходится на долю книг и статей, специально касающихся конфуцианства или дающих оценку религиозно-этической системе в целом. Буддизму, даосизму и народным верованиям и культам, системе религиозного синкретизма уделено несколько меньше внимания — что, впрочем, вполне соответствует их роли и месту в системе духовных ценностей, идей и институтов традиционной китайской цивилизации.

Изучение китайского буддизма на первых порах было лишь частью буддологии, развивавшейся в значительной мере благодаря усилиям русских буддологов — В. П. Васильева, С. Ф. Ольденбурга, Ф. И. Щербатского, О. О. Розенберга и др. [29; 32; 58; 123; 183; 184]. В общих работах о буддизме, которые написаны и изданы в Китае и в Японии, история китайского буддизма занимает обычно видное место [17; 303—305; 324; 423; 447; 716; 732; 955; 992; 993; 1021]. Параллельно со специальными буддологическими трудами уже со второй половины XIX в. стали появляться работы, посвященные именно китайскому буддизму — книги С. Биля, Д. Эдкинса, де Гроота и других [213; 370; 449—450; 459; 546]. Начиная с 20—30-х годов нашего века количество таких работ резко возросло, особенно в Японии, превратившейся с этого времени в первостепенный центр изучения китайского буддизма. В монографиях Д. Судзуки, Д. Цукамото, Е. Митихата и других японских буддологов были подвергнуты тщательному анализу проблемы истории китайского буддизма, его доктрины, тексты, учения отдельных сект [871; 876; 901; 904; 919; 955; 998—1000]. Серьезные монографии и сводные труды о китайском буддизме появились также и на китайском и западноевропейских языках. Среди них книги Тан Юн-туна, Жэнь Цзи-юя, К. Рейхельта, Э. Цюрхера, Чэнь Юаня, К. Чэня, Х. Уэлча и других синологов [273; 286; 560; 591; 667; 668; 774; 775; 781; 782; 799; 823; 869; 947; 948; 1030]. Собранные в этих сводных трудах материалы дополняются множеством конкретным вопросам истории возникновения и развития китайского буддизма — проблеме проникновения буддизма в Китай, его трансформации и китаизации, буддийским монастырям и монахам в Китае и т. п. Среди этих конкретных исследований преобладают небольшие статьи, хотя встречаются и обстоятельные монографии [663; 692; 700; 722].

Словом, количество работ о китайском буддизме довольно велико. Усилиями многих специалистов разных стран эта сторона истории идеологии, религии и всей духовной культуры Китая изучена достаточно хорошо. Конечно, это не значит, что все проблемы решены. Некоторые из них, как, например, проблема генезиса буддизма в Китае, по-прежнему нуждается

в дальнейших исследованиях. Однако изучение китайского буддизма в целом добилось немалых успехов.

По сравнению с буддизмом религиозный даосизм изучен значительно меньше. Можно назвать всего несколько специальных монографических исследований и сводных трудов, касающихся этой темы. Из них наибольшего внимания и наивысшей оценки заслуживает серия блестящих работ А. Масперо, опубликованных в посмертном издании его трудов [603; 607—609] и по праву ныне считающихся классическими. Кроме работ Масперо религиозному даосизму посвящены также книги Фу Цинь-цзя, Х. Уэлча, Гу Цзе-гана [772; 847; 959]. Религии даосов уделено внимание и в ряде изданий о даосизме вообще, в которых рассматривается как философский, так и религиозный даосизм [445; 746; 754; 878 и др.]. Наряду с этим отдельные проблемы и стороны даосской религии — в частности, генезис ее, история первых даосских сект и связанных с ними крестьянских движений, доктрина и пантеон божеств и духов, поиски бессмертия и т. п. — рассматриваются в различных небольших работах, по преимуществу в журнальных статьях [172; 172а; 177; 235; 315; 316; 325; 326; 430; 512; 564; 572; 629; 714; 773; 819; 832; 846; 935; 962; 963]. К этому перечню можно добавить еще работы, специально посвященные проблеме влияния даосизма на китайскую культуру [261; 583], и литературоведческие монографии, касающиеся влияния даосизма на формирование мировоззрения отдельных деятелей китайской литературы [170а; 188 и др.].

Эта сравнительная скудость имеет свои причины и объяснения. Нельзя, в частности, упускать из вида, что религиозный даосизм складывался не только и не столько на базе философии древних даосских мыслителей, интеллектуально стоявших на несизмеримо более высоком уровне, сколько на основе примитивных народных верований, обрядов, и суеверий, детальное изучение которых является предметом ряда специальных дисциплин — истории социальных утопий и сект, мифологии и фольклора, медицины, магии, мантики и т. п. Другими словами, сведения, касающиеся проблем даосской религии, разбросаны во множестве изданий, нередко не имеющих прямого отношения к собственно проблемам идеологии и религии в Китае. Если учесть это, то скудость литературы, посвященной религиозному даосизму как идеологической доктрине, окажется вполне понятной. Тем более что религиозный даосизм с начала II тысячелетия н. э. вошел в качестве основы в сложившуюся к этому времени грандиозную систему религиозного синкретизма.

Изучению этой системы, в рамках которой основная масса культов, обрядов и верований, так же как и львиная доля пантеона, были именно даосскими по происхождению, посвя-



щено довольно много специальных синологических работ. Пожалуй, первое место среди них по праву занимает фундаментальная 18-томная сводка А. Доре [339; 340], где собрано огромное количество очень ценных материалов о верованиях, суевериях, магии, мантике, божествах, духах, героях и т. д. Аналогичные своды материалов, хотя и в более скромных размерах и компактных формах, даны в компиляциях Л. Виже и Ш. Арле и в словарях Э. Вернера и Ч. Уильямса [464; 465; 776—778; 780; 792; 793]. Важно иметь в виду, что сводки такого типа могут служить лишь вспомогательным материалом, а сообщаемые ими сведения должны обязательно сопоставляться друг с другом и взаимно проверяться. Дело здесь не в том, что составители сводок работали недостаточно тщательно, а в том, что материалы источников, на которых они основывались, весьма противоречивы, подчас имеют ограниченный, локальный характер.

Наряду со сводками и словарями существует и некоторое количество монографических исследований системы религиозного синкретизма. Это в первую очередь серия статей В. М. Алексеева [11], книги Л. Ходоуса и К. Дзя [329; 480], в которых подвергнуты обстоятельному рассмотрению и серьезному анализу некоторые важные аспекты этой системы, дана оценка роли и влияния ее на жизнь народа. В этом смысле такие монографии практически смыкаются с группой серьезных обобщающих работ о всей религиозно-этической системе Китая, о китайских религиях в целом. Таких работ имеется довольно много. Разумеется, не все они равноценны. Однако большая часть их заслуживает серьезного внимания и высокой оценки. В первую очередь это относится к капитальным трудам де Гроота [452—454], особенно к главному из них [452], в шести томах которого собрано множество материалов и сделано немало выводов и обобщений, характеризующих систему китайских религий. Шеститомник де Гроота — одно из первых изданий такого типа. В XX в., особенно за последние десятилетия, вышло немалое количество других сводных работ, среди которых стоит отметить книги В. Грубе, Э. Паркера, У. Сутиллы, Д. Смита и других синологов [30; 47; 52; 96; 369; 436; 456; 543; 553; 597; 604; 644; 646; 652; 671; 708а; 709; 815; 817].

Обращает на себя внимание почти полное отсутствие работ на эту тему на китайском языке. Из числа китайских публикаций подобного плана — кроме работ, посвященных специально буддизму, даосизму или конфуцианству, как религиозно-философским доктринам, — можно отметить лишь сборники молитв и оберегов, описания чудес и легендарные предания, т. е. в основном пособия чисто практического предназначения. Видимо, объяснение следует искать в том, что в центре внимания специалистов, изучающих религиозно-син-

критические верования и суеверия, весь комплекс религиозной практики, находятся такие явления, анализ которых представляет преимущественный интерес именно с точки зрения иностранцев, изучающих различные сферы духовной культуры Китая, тогда как для самих китайцев в этих суевериях и обрядах мало такого, что заслуживало бы внимания и специального изучения.

Наибольшее количество работ, затрагивающих проблемы религии, этики и идеологических систем в Китае, приходится, как упоминалось, на долю конфуцианства. Эта тематика стихийно преобладала уже в самых ранних сочинениях миссионеров, ибо именно конфуцианские нормы, максимы, доктрины и принципы жизни прежде всего определяли характер и специфику той цивилизации, описание которой давалось в этих сочинениях. Однако длительное время конфуцианство как сумма идей и институтов, как реальный исторический феномен изучалось весьма поверхностно и недостаточно. Преобладали работы описательного характера, ставившие своей целью лишь познакомить читателя с определенными явлениями, формами и тенденциями. К тщательному и всестороннему анализу конфуцианства и его роли в истории и культуре страны синология пришла сравнительно недавно, после того как этап накопления и первичной систематизации всех важнейших сведений о китайской цивилизации был уже успешно пройден и на смену ему пришел современный этап изучения Китая с характерным для него уклоном в сторону серьезного социологического анализа и исследования структуры, функциональной взаимозависимости отдельных элементов и социальных связей традиционного китайского общества.

Наибольших результатов в изучении конфуцианства и его места и роли в истории китайской цивилизации добилась современная американская историография. Только за последние годы в США под редакцией и при участии А. Райта, Д. Фэйрбэнка, Д. Бодда, Д. Нивисона, Ч. Моора и других видных сиологов была издана серия специальных сборников, посвященных различным аспектам конфуцианства и его влиянию на образ жизни, склад ума, формы поведения, восприятия и социальной организации китайцев [232; 386; 387; 622; 625; 639; 650; 715; 797; 800; 803; 804]. Кроме того, американские синологи опубликовали множество работ, по преимуществу специальных монографий, в которых были подвергнуты детальному анализу отдельные стороны жизни конфуцианского Китая — проблема культурных и политических традиций и их влияния на современную ситуацию в стране, роль *шэньши* и бюрократического аппарата, семейно-клановая структура и социальная мобильность, эволюция самого учения и его модификации, прежде всего неоконфуцианство [228; 255; 259; 260; 293; 366; 392; 394; 408; 412; 485; 506; 539;

547; 580; 596; 670 и др.]. Среди этих исследований особого внимания заслуживают книги В. Эберхарда [357—367], в которых вскрывается механизм социальной мобильности и всей внутрисполитической жизни традиционного Китая, Чжан Чжун-ли и Фэй Сяо-туна о сословии *шэньши*, его положении в стране, источниках его доходов, Ч. Хаккера, Э. Кракке и Р. Марша о чиновничье-бюрократической структуре и системе цензората, М. Фрида и Лю (Ван) Хуэй-чжэн о принципах функционирования клановых связей и т. п.

Все эти издания, так же как и аналогичные публикации европейских синологов, внесли много нового в веками сложившиеся представления о китайской цивилизации, ее характерных чертах и особенностях, закономерностях и механизме ее существования и эволюции. Так, в работах маститого английского сиолога Г. Дабса [342—351] уделено большое внимание раннему конфуцианству, его трансформации — особенно в связи с учением Сюнь-цзы — и взаимоотношениям с религией. Дабс дал новую оценку личности Конфуция, подчеркнув преобладание в ней черт умелого, а подчас и беспринципного политика над чертами моралиста-резонера [349]. В несколько ином плане охарактеризовал Конфуция американец Г. Крил, серия работ которого о конфуцианстве и легизме позволила отделить первоначальные идеи философа от той доктрины, которая стала затем известна под именем конфуцианства и в становлении которой огромную роль сыграл легизм. Быть может, Конфуций в оценке Крила предстает в несколько идеализированном виде [313; 314; 319], однако сама тенденция, суть которой сводится к замене первоначальных гуманистических идеалов доктрины догматическими нормами, приспособленными к условиям данного общества и ставящими своей целью сохранять порядок и стоять на страже неизменности существующего строя, подмечена правильно и заслуживает внимания. В ряде работ Д. Бодда [223—232] выдвинута на передний план роль закона в китайском обществе, и показано, как обычное право и моральные заповеди конфуцианства были синтезированы с принципами легизма [232]. В книгах французского сиолога Э. Балаша [203; 204] убедительно продемонстрирована та огромная роль, которую сыграла бюрократическая система в существовании и длительном нормальном функционировании традиционного китайского общества.

Кроме перечисленных, за последнее время вышло из печати еще множество обстоятельных монографий и специальных статей, касающихся того же круга проблем. Ознакомление с ними показывает, что на современном этапе в развитии синологии на передний план закономерно вышли социально-культурные и социально-политические аспекты теории и практики конфуцианства, т. е. все то, что было самым непосредствен-

ным образом связано с формированием характера и форм существования традиционной китайской империи. Это не означает, однако, что собственно идейная сторона конфуцианской доктрины была — в отличие от институциональной — предана забвению. Просто изучение философии и этики конфуцианства, которое началось уже с первых лет существования синологии, а затем усилиями философов ряда поколений, в первую очередь таких, как А. Форке, Фэн Ю-лань, Р. Вильгельм, Хоу Вай-лу [401—404; 413—416; 786—789; 960—961; 963—965; 971; 975; 976], достигло значительных успехов, вынуждено было потесниться под натиском новых проблем. Тем не менее философская мысль конфуцианства продолжала изучаться. Ей уделялось должное внимание в сводных трудах и статьях Д. Нидэма, К. Дэя, Гу Хун-мина, Х. Накамуры, Т. Покоры, Ф. С. Быкова [28; 330; 536; 633; 634; т. II, 657—659]. Специально конфуцианству, как философской доктрине, были посвящены книги Я. Б. Радуль-Затуловского, У. Хаттори, Чжан Сяо-биня, Чэнь Да-ци и ряда других авторов [116; 968; 969; 1008; 1026], не говоря уже об огромном количестве изданий, посвященных китайскому гуманизму, духу китайского народа, принципам жизни Китая и т. п., в которых конфуцианская этика и философия конфуцианства занимают должное место. Особое место среди работ, посвященных конфуцианству как идеологии, занимают труды, касающиеся неоконфуцианства. Изучение этой модификации доктрины за последние годы привлекло к себе пристальное внимание специалистов и породило ряд новых теорий. С концепцией неоконфуцианства, как одного из моментов эпохи Возрождения, которую он видит в средневековом Китае, выступил академик Н. И. Конрад [70]. Неоконфуцианству посвятили свои работы де Бари, К. Чжан, Чжоу И-цзин [207; 209; 255; 291]. В серии серьезных статей Чэнь Ин-ци подвергнута детальному анализу философская мысль конфуцианства и тесно связанные с ней особенности мышления и представлений в Китае, как древнем, так и современном [250; 252—254].

Среди большого количества работ о конфуцианской теории и практике, о влиянии этой доктрины на культуру, принципы жизни и нормы взаимоотношений в Китае есть еще одна заметная и интересная группа книг несколько специфического характера. Это очерковые, а иногда и аналитические труды этнографического плана, принадлежащие перу сиологов китайского происхождения, живущих и работающих вне Китая. В этих изданиях, авторы которых со знанием дела описывают многие скрытые от глаз внешнего наблюдателя детали частной и семейной жизни китайцев, особенности их национального характера и психологии, формы социальных отношений, клановой или корпоративной солидарности, принципы мировоззрения и мирозерцания, ощущения и восприя-

тия и т. д., содержатся ценнейшие материалы для изучения культов, обрядов и традиций Китая [247; 274; 336; 353; 390; 489—492; 573—577; 808; 821]. Работы такого типа известны лишь на западных языках, что и понятно: они предназначены для читателей некитайского происхождения. Это, кстати, и обусловило некоторые общие для всех них черты, прежде всего стремление выдвинуть на передний план и представить в наиболее лучшем виде все наиболее специфические черты китайского образа жизни. В одних трудах, как, например, в книгах Сюй Лян-гуана, отличающихся строго аналитическим подходом к фактическому материалу, это проявляется менее заметно, в других, в частности в работах Линь Ю-тана, восхищение нормами и порядками, существовавшими в старом Китае и определившими существо китайской цивилизации с ее гуманитарно-культурной ориентацией, настолько очевидно, что становится навязчивым.

Судьбам традиционной китайской цивилизации в XX в. в синологии уделено пока сравнительно мало внимания, хотя число работ на эту тему в связи с политическими событиями последних лет увеличивается буквально на глазах. Авторы этих работ обращают внимание на преемственность политической мысли, идей и черт национального характера, на то, что конфуцианство и в XX в. еще далеко не изжило себя [515]. В этой связи стоит отметить, что приверженность к конфуцианству и постоянное стремление реформировать это учение либо от его имени выступать с системой реформ, требуемых новой эпохой, было своеобразной доминантой истории политической мысли Китая. В позднем средневековье с идеями такого рода выступали многие известные мыслители, например Хуан Цзун-си [208; 924]. На рубеже XX в. эти же идеи упорно отстаивал глава реформаторов Кан Ю-вэй [877], идеи и политические позиции которого детально исследованы в монографии С. Л. Тихвинского [142]. Пожалуй, только с Лян Ци-чао, этого более удачливого *alter ego* Кан Ю-вэя, внесшего немалый вклад в развитие современной китайской историографии [568; 896—898], линия на безоговорочную поддержку конфуцианской доктрины начала изменяться, приобретая черты, в чем-то сходные со знаменитым тезисом Сократа — «Платон мне друг, но истина дороже» [290, 292].

Проблема конфуцианства как национальной идеологии остро стояла и в первые годы республики, когда она была даже поставлена на обсуждение в парламенте, и позже, в том числе и после «Движения 4 мая», идейные вожди которого Чэнь Ду-сю, Ху Ши, Ли Да-чжао, Лу Синь и другие резко выступали именно против конфуцианства, как оплота реакции и консерватизма. В эти годы в Китае создавались общества в защиту «истинного», «чистого» конфуцианства, издавались монографии, ставившие своей целью обелить это уче-

ние [271; 820]. Политические события последних десятилетий тоже не сняли вопроса о конфуцианстве и связанных с ним традиций прошлого с повестки дня. Надежды, возлагавшиеся некоторыми синологами клерикального толка на трансформацию Китая по направлению к евро-американским стандартам в связи с воздействием на него западной цивилизации и «христианского мира» [455; 662; 757; 817], не оправдались. В то же время и социалистическое развитие Китая испытало столь серьезные деформации, что постановка вопроса о роли и воздействии конфуцианских традиций в наши дни отнюдь не кажется безнадежным анахронизмом. Во всяком случае в монографиях, изданных в 1965 г., можно встретить утверждения, что конфуцианство как традиционная китайская доктрина еще достаточно жизнеспособно, что его сила — в искусстве адаптации, в способности к регенерации и что оно еще может «занять свое место в новом культурном синтезе» [247, 18]. Словом, к проблеме интеллектуальной преемственности конфуцианского прошлого и современного Китая синологи относятся достаточно серьезно [561—563].

В заключение коротко об изучении идеологии и принципов жизни Китая в русской и советской историографии. Первый этап этого изучения, связанный прежде всего с именем и деятельностью Н. Я. Бичурина, в целом характеризовался компилятивными сводками и подчас даже примитивной апологетикой Китая, что было типичным в те времена для всей мировой синологии. С середины XIX в. на смену ему как закономерная реакция пришел критический анализ, порой даже скепсис и гиперкритицизм, шедшие бок о бок с тщательным научным исследованием различных сторон и аспектов китайской цивилизации. Научная критика китайских источников и сообщаемых ими сведений была большой заслугой академика В. П. Васильева, чьи труды в русской синологии наиболее характерны для этого этапа. Однако в конце XIX в. к такой критике примешивалось уже и навеянное политической европейской колониальной держав отношение к китайской цивилизации как к культуре отсталой страны — наиболее отчетливо такое отношение проскальзывает в монографии И. Коростовца [72]. Как бы ответом на это явились исследования С. Георгиевского [44—45] и книги А. Столповской [134—135], стремившихся подчеркнуть достоинства и преимущества китайской цивилизации, образа жизни китайцев, их национального характера. Начало XX в. отличалось уклоном русских синологов в сторону более тщательного монографического изучения отдельных сторон и аспектов китайской культуры. Среди работ выделяются книги А. И. Иванова, П. С. Попова [64—65; 109—111]. Эта же линия была продолжена русскими синологами, которые после революции жили в Харбине, — И. Г. Барановым, П. В. Шкуркиным и др.

Первые успехи советской синологии связаны с именем академика В. М. Алексеева, чьи исследования внесли большой вклад в изучение различных сторон духовной жизни Китая, в том числе китайских религий и конфуцианства. Изданные сравнительно недавно, многие работы Алексеева обратили внимание специалистов на те стороны религиозной системы Китая — прежде всего на типичный для средневековья религиозный синкретизм, — которые до той поры привлекали мало внимания, особенно среди советских сиологов. В 20—30-е годы основное внимание молодой советской историографии, в спорах и дискуссиях вырабатывавшей марксистскую методологию исторического анализа, было обращено в первую очередь на изучение социально-экономических процессов и связывавшихся с ними народных движений. Это было типичным и для многочисленной группы китаеведов, основная часть которых в те годы еще только начинала свою научную деятельность. Тем не менее большая группа специалистов, преимущественно ленинградцев, по-прежнему занималась изучением проблем истории китайской культуры. В их числе — Н. В. Кюнер, А. А. Петров, Ю. К. Щуцкий, К. К. Флуг, А. А. Штукин, Б. А. Васильев, Ю. Бунаков и многие другие. Научная деятельность большинства их была пресечена в 1937—1938 гг.

Примерно с середины 50-х годов советские синологи, в том числе и большой отряд представителей нового поколения, приступили к серьезному монографическому изучению важнейших проблем истории и культуры Китая. При этом все возрастающее внимание стало уделяться духовной культуре, философии и общественно-политической мысли, этнографическому изучению китайцев. Следует заметить, что детальное исследование серьезных проблем китайской философии и идеологии с позиций марксизма-ленинизма внесло большой вклад в развитие советской синологии. Однако это не значит, что работы отдельных авторов сразу же находили всеобщее признание и не вызывали споров и разногласий. Так, например, настойчивые попытки некоторых крупных советских исследователей, прежде всего Яи Хин-шуна и Л. Д. Позднеевой, обнаружить и подчеркнуть, даже превознести черты материализма и диалектики в древнекитайских философских теориях, особенно в даосизме, вызывают сомнения и возражения. Даже если согласиться с тем, что черты материализма и диалектики в этих доктринах действительно существуют, нельзя не признать, что одновременно в тех же трактатах можно найти еще больше проявлений идеализма и мистики. Вообще попытки четко подразделить древнекитайские трактаты на материалистические и идеалистические обычно терпят фиаско прежде всего потому, что в сфере онтологии и натурфилософии изложение взглядов обычно бывало весьма

туманным, допускающим самую различную трактовку, а в сфере этики и социальной политики водораздел такого рода провести еще трудней.

Споры вызывает и трактовка конфуцианства. Позиции Я. Б. Радуль-Затуловского, резко осуждающего эту доктрину [116], заметно противостоят взглядам В. А. Рубина, который в ряде статей аргументированно показал, что древнее конфуцианство не было реакционной конформистской концепцией. Роль такой доктрины в древности играл легизм [124; 125]. Для такой трактовки легизма дают основания и работы Л. С. Переломова, специально посвященные анализу этого учения [101; 102]. Споры вокруг оценки конфуцианства, даосизма и легизма, равно как и выдвинутая академиком Н. И. Конрадом теория о роли неоконфуцианства в средневековом китайском Ренессансе, которая также принята в синологии далеко не единодушно [126а; 178], свидетельствуют о том движении мысли, большим и серьезном научном поиске, без которых трудно ожидать от науки сколько-нибудь значительных результатов.

К анализу философско-идеологической мысли примыкают — в плане изучения культов, религий и традиций — и работы литературоведческого и этнографического плана. Мифология, фольклор и отражение в них религиозно-философских взглядов, быта, нравов и обычаев китайского народа рассматриваются в книгах и статьях таких советских специалистов, как Н. Т. Федоренко, Б. Л. Рифтин, Л. Н. Меньшиков, Э. М. Яншина [91; 120—122; 154—156; 194—195]. Много ценных материалов о культах, обрядах, быте, нравах и обычаях китайцев собрали и изучили советские этнографы, среди которых следует назвать имена Н. Н. Чебоксарова, М. В. Крюкова, Г. Г. Стратановича [98].

Предлагаемая вниманию читателя работа ставит главной целью показать, какие именно идеи и концепции сыграли решающую роль в формировании системы религиозно-этических взглядов и оказали тем самым определяющее влияние на характер, структуру и особенности китайской цивилизации. Эта задача, достаточно большая сама по себе, вынудила автора ограничиться только теми религиозно-идеологическими доктринами, которые сыграли существенную роль в процессе сложения религиозно-этической системы Китая, и оставить вне поля зрения некоторые другие (христианство, ислам, иудаизм и т. п.), воздействие которых на китайскую цивилизацию было незначительным.

Автор выражает признательность и благодарность редактору книги Л. П. Делюсину, а также Р. В. Вяткину, Ю. М. Гарушнянцу, Ю. А. Леваде, Л. Н. Меньшикову, Б. Л. Рифтину, Е. П. Сеницыну и другим специалистам, чьи советы, замечания и консультации оказали ему большую помощь в работе.



### РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ, КУЛЬТЫ И ОБРЯДЫ В ДРЕВНЕЙШЕМ КИТАЕ

Первые религиозные представления возникли у предков китайского народа очень давно, еще в эпоху древнего каменного века, палеолита. Раскопки археологов в пещере Шаньдиндун в Чжоукоудянь, близ Пекина, показали, что обитатели этой пещеры, жившие около 25 тыс. лет назад, окрашивали трупы покойников в красный цвет и украшали их специально обработанными камешками и раковинами [278, 35; 918, 23—28]. Хорошо известная специалистам окраска трупов в красный цвет — цвет крови — имела важный ритуально-магический смысл и была связана с идеей воскрешения, возрождения [469, 38; 513, 24—29]. Обычай окраски трупов свидетельствовал также о культурном единстве «шаньдиндунцев» с другими верхнепалеолитическими насельниками Евразии [432].

Вплоть до III тысячелетия до н. э. территория Северного Китая, колыбель древнекитайской цивилизации, лишь изредка посещалась отдельными группами верхнепалеолитических и мезолитических собирателей. Только около 5 тыс. лет назад эти группы были вытеснены в бассейне Хуанхэ оседлыми земледельческими поселениями высокоразвитой позднеолитической культуры Яншао. Происхождение этой культуры и этногенез яншаосцев, которые по праву считаются предками современных китайцев, пока неизвестны. В частности, следов неолитической революции, т. е. революционного перехода от присваивающего хозяйства к производящему, аналогичного тому, который протекал в Передней Азии около 8—10 тыс. лет назад [238], на китайской земле не обнаружено. Это вынуждены признать и специалисты, которые активно отстаивают теорию полной автохтонности китайской цивилизации [262, 105 и 138; 263; 264, 51—57]. В то же время есть веские основания полагать, что в процессе генезиса Яншао очень важную роль сыграли внешние контакты с другими очагами цивилизации Евразии, в первую очередь с родственными яншаосцам культурами расписной керамики [35; 37].

Культура Яншао уже со II тысячелетия до н. э. была вытеснена другой поздненеолитической культурой — Луншань, для которой были характерны знакомство с гончарным кругом, новые виды керамики (например, триподы типа *ли* на полых ножках в форме вымени), а также одомашненные вне Китая [220] породы скота (бык, баран) и новые виды культурных злаков. Как полагают некоторые специалисты, генезис этой культуры также был тесно связан с внешними влияниями [308, 95; 470, 105; 587, 46]. Разумеется, в процессе генезиса Луншань немалую роль, видимо, сыграла и трансформация отдельных черт культуры Яншао. Однако преувеличивать роль такого рода трансформации и сводить кардинальные изменения в форме или цвете керамики и в орнаменте к простой «игре вкусов» или к «прихотям моды» [98, 56; 262, 118] едва ли правомерно. Ведь археологам хорошо известно, что керамика и орнамент принадлежат к числу наиболее консервативных элементов культуры и что резкое изменение их почти всегда бывало связано с появлением новой культуры и новых этнических компонентов.

В середине II тысячелетия до н. э. поздний неолит бассейна Хуанхэ был сменен развитой бронзовой культурой Шан — Инь, этногенетические связи и культурный потенциал которой тоже свидетельствуют о гетерогенном характере ее компонентов [36; 389, 114—132; 566]. Иньская бронзовая культура довольно сильно отличалась от окружающих ее неолитических культур Северного Китая. Система религиозных представлений иньцев была весьма развитой и основывалась — по сравнению с эпохой неолита — уже на несколько иных принципах, о чем подробнее будет сказано ниже. Вступив в контакт со своими неолитическими соседями, осевшие в районе современного Аньяна иньцы сыграли решающую роль в процессе генезиса будущей китайской цивилизации.

После 1027 г. до н. э., когда формировавшееся иньское государство пало под ударами победоносного племени чжоусцев, достижения иньской культуры быстро распространились среди всего завоеванного чжоусцами населения Северного Китая. С эпохи Чжоу в древнем Китае резко убыстрился процесс колонизации соседних земель и ассимиляции проживавших там неолитических племен. В результате в состав чжоуского Китая было включено много народностей, говоривших на разных языках и имевших различные культурные и религиозные традиции. Процесс творческого усвоения и переработки всех этих разнородных культурных традиций и влияний как раз и был процессом синтеза китайской цивилизации. Этот процесс длился довольно долго [34]. Для основной части Китая он завершился примерно в середине I тысячелетия до н. э., когда на базе всех древних верований, культов, обрядов и традиций сложилась определенная сумма

духовных ценностей, которая позднее нашла свое отражение в учении Конфуция.

Древнейшие китайские религиозные представления и культы имели очень много общего с аналогичными явлениями у других народов. И лишь с течением времени и в результате интенсивного процесса интеграции культурных традиций различных племен и народов в специфических условиях отдаленного от других очага цивилизации сложилась именно китайская цивилизация с присущим только ей стилем. Такого рода процесс был, видимо, в той или иной степени характерен для генезиса всех вообще цивилизаций [308, 9]. В отношении Китая это признается даже такими синологами, как В. Эберхард, который вообще-то не склонен преувеличивать роль внешних культурных влияний [358; 361]. Для ряда других специалистов сложность и многосторонность взаимовлияний в процессе генезиса древнейших основ китайской культуры вне сомнений [220; 630; 734]. Наиболее четко эту идею выразил крупный специалист по истории древнекитайской культуры К. Хэнце. Он писал, что в протоисторические времена Китай был связан с другими народами на западе тысячами нитей и что только начиная примерно с эпохи Инь эта связь стала ослабевать и уступать место возникавшему собственному китайскому стилю [475, 204].

В системе наиболее древних китайских религиозных верований, сложившейся в ходе сложного процесса амальгамации разных культур, не могло не быть различных напластований. При этом древнейшие и наиболее примитивные пласты, например магико-тотемистические верования, длительное время сохранялись в виде реликтовых пережитков наряду с более развитыми обрядами и культами, свойственными по преимуществу уже цивилизованному обществу. В результате возникала сложная система разнородных верований, что вполне соответствовало не менее сложной социальной и этнической структуре древнего Китая.

## **Тотемизм**

Одним из древнейших пластов в системе древнекитайских верований был тотемизм<sup>1</sup>. Согласно определению советского этнографа Д. Е. Хайтуна, «тотемизм является религией возникающего рода и выражается в вере в происхождение рода

---

<sup>1</sup> Специальное исследование проблем тотемизма впервые было сделано одним из патриархов современной этнографии Д. Фрэзером [163]. Довольно полная сводка новейшей литературы о тотемизме дана Ю. И. Семеновым [127]. Чаще всего проблемы тотемизма исследуются на примере австралийских аборигенов, у которых тотемизм был основным видом религиозных представлений [13].

от предков, представленных в виде фантастических существ, полулюдей, полуживотных, полурастений, обладающих способностью реинкарнации. Родовая группа носит имя тотема, верит в родство с тотемным видом, почитает тотем, что выражается в полной или частичной его табуации» [164, 51].

Из данных археологических раскопок явствует, что ранние земледельческие племена Китая были знакомы с тотемистическими верованиями, доставшимися им в наследство от их древних предков, охотников и собирателей. На керамических сосудах из Мацзяяо (пров. Ганьсу) встречаются изображения черепахи и лягушки, подчас выполненные в довольно условной манере [200, 240 и илл. 183—185]. Изображение черепахи найдено и в росписи на яншаоском сосуде из Мяодигоу [914, илл. IX, № 1]. При раскопках в Баньпо было обнаружено немало керамических изделий с изображениями рыбы или диких козлов [926, 166—168]. Рельефные налеты в виде головы барана или птицы встречаются и на луншаньских сосудах [279, 208; 283, илл. XI, № 11].

Конечно, зооморфные изображения сами по себе не обязательно свидетельствуют о существовании именно тотемистических воззрений и верований. Такого рода изображения могут трактоваться и иначе. Известно, что долгое время проблема существования тотемизма в древнем Китае, несмотря на наличие зооморфных изображений, вообще не ставилась либо решалась в негативном плане [452, т. IV, 271]. Одним из первых эту проблему поставил известный немецкий синолог Э. Эркес [376]. Его поддержал этнограф В. Копперс [534]. Позднее в трудах сиологов, специально занимавшихся этой проблемой, существование тотемизма в древнейшем Китае было показано достаточно убедительно [138; 190; 837; 1042]<sup>2</sup>. Более того, подчас значение и роль тотемистических верований в древнем Китае сильно преувеличиваются. Едва ли прав, например, советский этнограф Г. Г. Стратанович, когда он почти каждое упоминание любого растения или животного в системе суеверий или мифологии древних китайцев воспринимает именно как свидетельство тотемизма [138]. Нет сомнения, что большинство таких упоминаний имело отношение к обычным анимистическим верованиям — не случайно эти верования сохранялись в Китае вплоть до недавнего времени. И все-таки древнейшие из всех такого рода упоминаний, в том числе и многие из древних зооморфных изображений, видимо, действительно были связаны именно с тотемистическими верованиями.

На некоторых сосудах из Баньпо нередко зооантропоморфные изображения, т. е. такие, в которых черты человека и жи-

<sup>2</sup> Насколько мне известно, ныне лишь один из специалистов-сиологов — К. Хэнце — оспаривает факт существования тотемизма в древнем Китае [472, 161—162].

вотного слиты всеедино. Это, например, фигурка человека-рыбы: огромная голова рыбы с лицом человека или человеческая голова с ушами-рогами в виде рыбок [926, 166—168]. Подобные фигурки, тесно связанные с представлением о реинкарнации, т. е. о возможности превращения человека в его тотем и обратно, явно свидетельствуют о том, что баньпосцы почитали рыбу в качестве своего предка-тотема.

О существовании тотемистических верований в неолитическом Китае говорит и обнаруженная в пещере Шакоунь скульптурная фигурка тигра. Фигурка моделирована очень условно: едва намеченные резцом контуры головы, напоминающей тигриную, и цилиндрическое тулово в вертикальном положении. Высказывалось предположение, что это могло быть изображением шамана в тигриной маске [196, 72]. Подобного типа изображения человеко-тигра встречались и в иньской пластике [279, илл. X; 281].

Важная особенность тотемизма — вера в право тотемных животных на брачные отношения с людьми своего тотема. Отголоски этих верований запечатлены, видимо, в одном из наиболее известных и великолепно выделанных иньских бронзовых сосудов. Этот сосуд, хранящийся в парижском музее Чернуччи, представляет собой своеобразную скульптурную группу: маленький испуганный человек в могучих объятиях тигрицы [301, илл. 10]. Ритуально-символический смысл изображения не вызывает сомнений, и это убедительно свидетельствует о существовании прочных традиций тотемизма в древнейшем Китае.

Письменные источники также сохранили немало свидетельств тотемистических верований народов древнего Китая. Известны, например, легенды о «чудесных» рождениях, перевоплощениях и т. п. Так, легендарный родоначальник иньцев Се якобы был рожден после того, как его мать проглотила яйцо божественной птицы [1040, IV, 5, III, № 303; 179, 461]; мать легендарного родоначальника чжоусцев родила его, наступив на след ноги божества [1040, III, 2, I, № 245; 179, 353]. В медведя превратился, согласно сведениям древних источников «Гоюй» и «Цзочжуань», Гунь, легендарный основатель династии Ся [844, 171; 989, т. XXXI, 1774]. Есть сведения (хотя и вызывающие споры специалистов) о превращении в медведя сына Гуня великого Юя во время его тяжелых трудов по обузданию водной стихии [190, 220; 195, 83; 524, 348; 1042]. К этому можно добавить, что явно тотемистическую окраску имели и встречавшиеся в надписях на иньских гадательных костях названия некоторых окружавших Инь племен: племя Собаки, Барана, Лошади, Дракона, Земли, Колдца и т. д. [166, 441—448; 1029, 269—312]. Некоторые данные свидетельствуют, что легендарная птица феникс тоже в свое время была племенным тотемом [694]. О тотемизме

говорят сохранившиеся в различных источниках имена древнекитайских предводителей — Шунь (мальва), его брат Сян (слон), его сподвижники Ху (тигр), Сюн (медведь) [376, 102]. Многочисленные материалы о тотемистических связях имелись и в древних преданиях о легендарных героях Китая, специально изучавшихся китайскими исследователями Вэнь И-до и Юань Кэ [190; 837].

Тотемистические традиции сохранялись в древнем Китае довольно долго и подчас даже культивировались, особенно в среде правящих кругов, обычно претендовавших на родство с божествами. Так, родоначальником рода Цинь, впоследствии (III в. до н. э.) объединившего Китай и возглавившего империю Цинь, была, по сообщениям Сыма Цяня, божественная птица [934, гл. 5, 85]. Такое божественное родство считалось, видимо, необходимым для любого претендента на высшую власть. Как отмечает Эркес [376, 102], когда выходец из крестьян Лю Бан стал ханьским императором, ему пришлось придумать себе тотем. Его предком-тотемом был официально объявлен дракон, причем была создана версия о чудесном зачатии с помощью дракона и о драконообразном облике, будто бы осенявшем Лю Бана при его рождении и в отдельные моменты его жизни [934, гл. 8, 148 и сл.].

Данных о тотемной табуации в древнекитайских источниках сохранилось немного. Встречаются упоминания о табуации медведя, фазана [376, 102]. Видимо, табуировался также и тигр. В источниках нет упоминаний об охоте на тигров, об убийстве их, зато есть масса свидетельств почитания тигра. Тигр, как гроза вредивших посевам кабанов, превратился со временем чуть ли не в объект специального культа. По свидетельству древнекитайского трактата «Лицзи» [888, т. XXII, 1197], в честь тигров на осенних празднествах совершались специальные обряды жертвоприношений.

## **Анимизм**

С переходом собирателей к земледелию роль тотемистических воззрений отошла на второй план, и они стали чем-то вроде пережитка. Оттесненные господствующими в земледельческом обществе анимистическими верованиями, тотемизм подвергся определенной эволюции и в конечном счете сам фактически слился с анимистическими культами. При этом тотемные наименования родов сохранились в виде пережитков, а священное значение животного-предка проявлялось либо в зооморфном облике какого-либо божества, либо в виде животного-атрибута, сопричастного божеству [89, 390].

Именно так обстояло дело в Китае в эпоху неолита, когда роль тотемизма была уже значительно более скромной, неже-

ли роль анимистических представлений, т. е. веры в многочисленных духов, в одушевленность сил природы. Анимизм<sup>3</sup> является одной из древнейших форм первобытных религиозных представлений [149]. Не зная законов природы, будучи слабыми и незащищенными перед грозными проявлениями ее сил, древние китайцы, как и любой другой народ на сходной ступени развития, одухотворяли и обожествляли эти силы, приписывали им разум и сверхъестественное могущество. Небо и земля, солнце и луна, дождь и ветер, звезды и планеты, горы и реки, даже отдельный камень, дерево, пруд, куст были в глазах древних одушевленными и разумными существами, чьей благосклонности надо добиваться, а гнева — опасаться.

Расшифрованные специалистами символические знаки на керамических сосудах неолитических земледельцев Китая показали, что анимистические верования являлись центральными в системе их религиозных представлений. Это и неудивительно. Земледельческие племена, для которых плодородие Матери-Земли, оплодотворяющая сила вовремя выпавшего дождя, защита посевов от ветра, бури или града и правильное исчисление (по звездам) времен года имели жизненно важное значение, — эти племена не могли быть равнодушными к взаимоотношениям с могучими и непостижимыми для них стихиями [468, 335]. Стремление как-то повлиять на силы природы, снискать их благоволение, вызвать дождь или определить время начала полевых работ находили свое выражение в определенном комплексе обрядов и ритуалов в честь Земли, Неба или других божеств и духов.

Комплекс анимистических верований и обрядов можно проследить на примере ритуальных символов и семантики росписи на многочисленных раскопанных в Китае неолитических сосудах. Изучая эти керамические сосуды, археологи заметили, что по типу и характеру узора, семантике орнамента между древнекитайскими изделиями и аналогичными предметами из других евразийских культур существует определенное сходство. Это сходство было отмечено даже теми специалистами, которые решительно отвергали мысль о возможности появления такого сходства в результате «инвазий», т. е. прямых внешних контактов [67, 248]. Предпринятые же учеными на разном материале попытки вскрыть ритуальную семантику и символику орнамента привели к тому, что полученные результаты тоже оказались идентичными. Параллель-

---

<sup>3</sup> Иногда анимизм подразделяют на собственно анимизм (веру в существование духов, управляющих объектами природы) и более примитивный этап анимизма — аниматизм, т. е. одушевление, «оживотворение» самих этих объектов [139, 126—187]. Такое деление, однако, не общепринято и вызывает возражения [162, 197—204].

ный анализ орнамента позволил и Б. А. Рыбакову на примере Триполья [126] и Э. Буллинг на примере Ганьсу [242] прийти к почти одинаковым выводам.

Суть этих выводов сводится к тому, что большинство элементов орнамента имеет отношение к космологическим символам: солярные знаки в виде кругов, лунные — в виде рожков-серпов, обегаящая спираль — символ небесного движения, бега солнца, может быть даже идеи времени, змеевидная спираль, символизирующая идею дождя, влаги и т. д. Эти выводы позволяют заключить, что космологические культы занимали важное место среди анимистических верований земледельцев неолита как в Китае, так и в других районах Евразии.

Кроме того, о существовании и, видимо, большой роли культа Неба и Солнца у неолитических земледельцев Китая свидетельствуют обнаруженные археологами ритуальные кольца и диски типа *би*, *хуань* и *юань*, обычно выделявшиеся из нефрита. Кольца и диски такого типа у протокитайцев, как и у некоторых их соседей, особенно в Сибири, где найдено немало аналогичных нефритовых изделий, что явно подтверждает наличие тесных культурных контактов в этом районе Евразии в неолитические времена [99, ч. I—II, 130, ч. III, 175—188; 587, 36], были предметами культа и обычно связывались с почитанием неба и солнца<sup>4</sup>.

Выводы и предположения, основанные на археологическом материале, подкрепляются и данными древнейших письменных источников, описывавших легендарные деяния героев и правителей доисторического прошлого. В главе «Яо дянь», которой открывается «Шуцзин», упоминается о том, что все великие мудрецы древности едва ли не более всего заботились о том, чтобы правильно исчислить время и в должный момент принести жертвы всем небесным божествам и земным духам [1041, т. III, 39—83; 525, 1—4]. Судя по всему, одной из важнейших функций легендарных правителей было наблюдать за небом, изучать движение солнца, луны и звезд, точно устанавливать дни летнего и зимнего солнцестояния, весеннего и осеннего равноденствия, определять число дней и месяцев в году.

В другой главе «Шуцзин», «Гао яо мо», тематически связанной с «Яо дянь» и продолжающей ее, упоминается о том, что именно солнце, луна, звезды и горы изображались

---

<sup>4</sup> Символика древнекитайских нефритовых колец, хорошо известных и широко применявшихся и позже, в Чжоу и Хань, обычно не вызывает сомнений у специалистов [377, 67; 550; 682]. В этой связи кажется странным ничем не аргументированное предложение Г. Г. Стратановича считать такие кольца чем-то вроде «зарисовки» обряда ритуальных игрщ мужчин и женщины на поле с целью добиться урожая [138, 67].



на ритуальных сосудах, т. е. на той расписной керамике, о которой говорилось выше<sup>5</sup>.

Анимистические космологические верования, деификация сил природы, характерные для неолитических протокитайцев, продолжали играть важную роль и в эпоху Инь. Из иньских надписей явствует, что иньцы просили у верховного божества Шанди и у своих предков воздействовать на духов неба, дождя, земли, реки и т. п. и обеспечить хорошую погоду, необходимый дождь, обильный урожай [167; 1029, 573—599]. О значительной роли анимистических представлений свидетельствует и характер орнамента на ритуальной иньской бронзе: спиралеобразные завитки («громовой» орнамент) играли центральную роль среди других орнаментальных мотивов и явно имели отношение к идее дождя, к просьбам о дожде.

В эпоху Чжоу анимизм в Китае получил еще более широкое распространение. Правда, он теперь уже не имел столь первостепенного значения, как прежде (на передний план выдвинулся культ обожествленных предков), однако в количественном отношении развитие его было несомненным. Видимо, это в первую очередь было связано с тем, что в состав империи Чжоу было включено огромное количество инородных племен с их анимистическими представлениями, которые в процессе синтеза древнекитайской цивилизации сливались воедино и подвергались определенной систематизации и унификации. В результате количество одушевленных явлений природы сильно возросло, хотя большая часть их имела лишь локальное значение: если некоторые культы, как культ великой горы Тайшань или р. Хуанхэ, практически уже в эпоху Чжоу приобрели всекитайскую значимость, то остальные анимистические культы были популярны лишь среди населения того или иного района.

Анимистический характер имели и древние культы отдельных видов растений (например, проса) и животных. Обожествление священных животных — дракона и феникса, единорога-цилиндя и черепахи, тигра — и наделение многих из них фантастическими чертами свидетельствует о протекавшем в Чжоу процессе слияния древних анимистических и тотемистических представлений в единую систему древнекитайских верований и суеверий. По данным древнекитайского источника «Чжоули», в представлении чжоусцев все духи имели, как правило, звериный облик: духи рек и озер воспринимались в виде птиц, духи гор и лесов — в виде животных кошачьей породы, духи холмов и возвышенностей — в виде пресмыкающихся, духи плодородных земель — в виде зверей с пышными меховыми шкурами [1014, т. XIII, 807—808].

<sup>5</sup> Эта фраза приведена в реконструированном Б. Карлгреном достоверном варианте текста «Шуцзин», состоящем только из аутентичных глав [525, 10—11].

Представляя духов различных сил природы, как и своих легендарных тотемных предков, в зверином облике, древние китайцы как бы устанавливали связи между силами неодушевленной природы, животным миром и душами своих покойных предков. В том, что такая связь действительно существовала в их умах и, более того, играла очень важную роль, убеждает знакомство с еще одним компонентом древнекитайской системы примитивных религиозных верований — с культом мертвых. Уже в яншаоских и луншаньских захоронениях археологи встретились с существованием развитого погребального обряда, отражавшего верования неолитических земледельцев Китая в загробный мир. В захоронения клали оружие умершего, орудия производства, одежду, утварь, немного пищи и т. п. Смысл этого обряда, хорошо известного всем народам, заключался в том, что умерший, покидая мир живых, не исчезал вовсе. Напротив, согласно принятым тогда представлениям его душа продолжала жить и после смерти.

Сравнительное изучение погребальных обрядов всех древнейших земледельческих народов Евразии показало, что в их основе лежала сходная система представлений, которая свидетельствует о культурном, и возможно, и генетическом единстве всей древней ойкумены [513, 57]. Этот важный вывод до сих пор обычно не распространялся на Китай, так как погребальные обряды неолитических насельников Китая были изучены недостаточно. Последние исследования позволяют считать, что и Китай в этом отношении не был исключением. Раскопанное в Баньпо поселение дало много ценных материалов о погребальном обряде. Прежде всего оказалось, что и в культуре Яншао — как и во всех остальных культурах расписной керамики Евразии — младенцев хоронили не на кладбищах, а под полом жилищ в керамических сосудах [926, 219—220] <sup>6</sup>. Кроме того, строго фиксированная ориентация покойников (в Баньпо — головой на запад) свидетельствует о том, что у яншаосцев, как и среди других народов,

<sup>6</sup> Такой обычай зафиксирован едва ли не во всех культурах расписной керамики Евразии [18; 89, 58, 302; 95, 142; 513, 44—46]. Пытаясь понять причины этого обряда, некоторые авторы предположили, что право быть захороненным на кладбище предоставлялось лишь полноправным взрослым членам рода, а несовершеннолетние были лишены его [98, 54]. Это предположение явно несостоятельно. Ведь среди захороненных на кладбище встречаются дети — самая богатая могила из обнаруженных в Баньпо принадлежала девочке трех-четырёх лет [926, илл. 173—174]. Видимо, захоронение очень маленьких детей, младенцев, вне кладбища явно имело какой-то ритуальный, возможно, очистительный смысл. Не исключено, что младенческой душе придавалась магическая сила, способная предохранять от бед и несчастий. Как сообщается в книге Э. Тэйлора, племена ведда в случае несчастий особенно ценили помощь духов малых детей [149, 349].

могло существовать представление о «стране мертвых», расположение которой обычно отождествлялось с прародиной<sup>7</sup>.

Погребальный обряд у протокитайцев свидетельствовал также и о том, что у них существовала вера в возможность реинкарнации, т. е. воскрешения, возрождения. Тесно связанная с тотемистическими представлениями, эта идея была знакома многим древним народам. В неолитическом Китае она нашла свое отражение в определенных моментах орнамента на погребальных сосудах. Первым на это обратил внимание шведский археолог И. Андерсон.

На погребальной утвари из неолитических захоронений в Ганьсу Андерсон обнаружил специальный узор (две параллельные зубчатые линии), который был им назван «символом смерти». Этот узор рисовался красной краской — в отличие от остального орнамента, выполненного в черном цвете, — и имел явное ритуально-символическое значение, восходящее к идее реинкарнации. По мнению Андерсона, красный цвет, т. е. цвет крови, животворящего элемента, убедительно свидетельствовал именно об этом [198; 199].

Дальнейшее развитие культ мертвых получил в эпоху Инь, когда на смену первобытному строю пришло общество, в котором социальное расслоение достигло уже значительных размеров. В пышных гробницах иньских правителей было найдено множество великолепных изделий из бронзы — утварь, оружие, украшения, боевые колесницы с лошадьми и, что особенно важно, большое количество сопребенных людей — жен, наложниц, возничих, приближенных, рабов. Все эти вещи и люди, которые при жизни служили правителю, должны были и после его смерти сопровождать хозяина в загробный мир.

Разумеется, в загробном мире, представлявшемся зеркальным отражением живого, существовало то же социальное расслоение. Не все иньцы отправлялись на тот свет в таком пышном сопровождении. Могила рядовых иньцев были снаб-

---

<sup>7</sup> Китайские археологи, раскопавшие могильник в Баньпо, присоединились к идее Э. Джеймса о том, что «страна мертвых» обычно в представлении многих племен ассоциировалась именно с западом, со страной заходящего солнца [513, 133]. Свою точку зрения они аргументировали тем, что и поныне среди некоторых национальностей в Китае бытуют такие взгляды [926, 219]. Возможно, так оно и было. Однако тот же Джеймс указывал, что гораздо чаще ориентация покойников бывала связана с представлением о том месте, где находилась прародина племени и куда души людей племени возвращались после смерти [513, 133—135]. Эта версия предпочтительней хотя бы потому, что она объясняет любую ориентацию захоронений. С этим объяснением согласуется и существование издревле известного китайского выражения «гуй си» («возвратиться на запад»), т. е. «умереть». О толковании этого выражения в смысле именно возвращения, а не просто «ухода» в «страну мертвых» специально говорил, как об одном из свидетельств западного происхождения древнейших предков китайцев, Г. Е. Грум-Гржимайло [53, 35].

жены лишь несколькими сосудами и орудиями, а также небольшим количеством пищи и других самых необходимых вещей. Но не только этим культ мертвых в обществе Инь отличался от культа мертвых в предшествовавшую ему эпоху неолита. Гораздо важнее другое отличие, логическое развитие которого со временем, в эпоху Чжоу, превратило культ мертвых предков в центральный пункт всей религиозно-этической системы Китая.

По представлениям иньцев, их правитель-ван, будучи старшим в родо-племенном коллективе, по смерти не только сохранял, но и увеличивал свое могущество. Становясь вместе со своими предками в длинный ряд во главе с легендарным первопредком и верховным божеством Шанди, покойный отныне приобретал власть над всем миром духов и мог оказывать заметное влияние на жизнь сородичей. Именно ему, покойному предку-вану, а также его многочисленным предшественникам во главе с Шанди и приносили иньцы обильные жертвы с просьбой обеспечить их благосостояние или дать разумный совет. Все многочисленные духи сил природы, включая самых первостепенных и значительных, как духи дождя или солнца, находились по сравнению с предками в подчиненном положении. Иными словами, обожествленные предки во главе с легендарным первопредком уже в Инь стали почитаться выше всего и практически заменили собой столь характерных для других развитых земледельческих народов великих богов.

Эта трансформация культа мертвых в эпоху Инь может быть объяснена различными причинами. Не исключено, что важным импульсом было обособленное положение сравнительно немногочисленного коллектива иньцев, попавших в среднюю часть бассейна Хуанхэ в результате ряда миграционных передвижений [525, 20—26; 934, гл. 3, 57] и окруженных в этом районе гораздо более многочисленной и зачастую враждебной к ним «варварской» периферией. Возможно, что именно вследствие такого положения у иньцев выработалось стремление подчеркнуть примат своей этнической общности и, в первую очередь, своих великих предков, чья помощь в условиях враждебного окружения представлялась необычайно важной.

Чжоусцы заимствовали иньские культурные и духовные традиции и распространили их на территорию Северного Китая. Культ мертвых предков в Чжоу продолжал играть столь же важную роль, как и в Инь. Более того, в эпоху Чжоу был уже разработан иерархический церемониал, строжайшим образом предписывавший объем и качество жертв, полагавшихся предкам каждого из правителей царств и княжеств и божественным предкам самого императора. Согласно сведениям, зафиксированным в «Лицзи», виднейшие представители

чжоуской родовой знати имели право на определенное количество храмов в честь их предков [888, т. XX, 569]. Принесение жертв в этих храмах было регулярной и очень важной церемонией, ценившейся, во всяком случае в отношении императора, наравне с принесением жертв в честь Неба и Земли.

Возросшее значение культа предков привело в эпоху Чжоу к созданию теории о существовании души, отделенной от брэнного тела, а также о тех функциях, которые на эту душу возложены. Так, из сообщения «Цзочжуань» (7-й год Чжао-гуна) явствует, что уже в середине I тысячелетия до н. э. каждый человек считался обладателем двух душ — материальной *по*, которая появляется в момент зачатия<sup>8</sup>, и духовной *хунь*, возникающей лишь с рождением человека, как бы входящей в него с его первым вздохом [989, т. XXXI, 1778]. Материальная душа *по* со смертью человека уходит вместе с ним в землю, превращаясь в дух *гуй*. Именно этой душе, точнее духу *гуй*, необходимы для продолжения нормального существования все те предметы, которые кладутся в могилу. Если этих предметов достаточно, а родственники и потомки покойного регулярно приносят в виде жертвоприношений новые, то душа *гуй* спокойна и радостна. Если же нет — она может озлобиться и причинить немало вреда не только нерадивым потомкам, но и ни в чем не повинным людям. Этим, в частности, объясняются истоки той повышенной заботы каждого китайца о своем мужском потомстве, которая на протяжении тысячелетий была столь характерной для этой страны.

Духовная душа *хунь*, в отличие от *по*, в момент смерти человека покидает его и возносится к небу, превращаясь в дух *шэнь*. В этом, по свидетельству «Лицзи», проявлялось различие между телесной и духовной субстанцией человека [888, т. XXV, 1944]. Со временем такого рода противопоставление легло в основу деления духов на злых (*гуй*) и добрых (*шэнь*), сохранившегося в народных верованиях до наших дней. Особое внимание к духу *шэнь* было уже в древности, причем считалось, что именно эта душа, попадая на небо, становится там чем-то вроде посредника между людьми и сверхъестественными силами. Соответственно с приписанными этой душе важными функциями сфера ее распространения оказалась достаточно ограниченной. Простые люди вообще не имели души *шэнь* (или она играла крайне незначительную роль). Знатные после своей смерти имели душу *шэнь*, действо-

---

<sup>8</sup> Некоторые синологи предполагают, что душа *по* в какой-то мере отождествлялась со спермой [518, 6—7; 707, 173]. Во всяком случае заслуживает внимания, что в Китае возраст человека обычно исчислялся именно с момента его зачатия, что делало его, по сравнению с нашими представлениями, почти на год старше.

вавшую на небе в зависимости от ранга ее обладателя на протяжении жизни одного или нескольких поколений [436, 77—78]. И только сам великий правитель, прямой потомок божественного Шанди, имел право, насколько можно судить, едва ли не на вечное пребывание на небе в качестве духа *шэнь* [52, 99—100]. Впоследствии эти правила несколько видоизменились, и духами *шэнь* подчас оказывались обычные люди, но далеко не все, а, как правило, незаурядные, проявившие себя в чем-либо и обожествленные после смерти.

Таким образом, в древнем Китае обителю мертвых считались и земля и небо. Исторически более ранней из них была, безусловно, земля. Специально изучавший этот вопрос Э. Эркес подчеркивал, что именно земля вначале была «богиней смерти», а душа *гуй* считалась эквивалентом термина *гуй* (возвращаться) со смыслом «умереть», «возвратиться в землю» [379, 192—194]. Земле, как «богине смерти», приносились и человеческие жертвы. Жертвами ей считались, например, павшие в бою. На алтаре земли, *шэ*, приносили в жертву и осужденных на казнь, как об этом сказано в главе «Гань ши» в «Шуцзин» [1041, т. III, 238; 525, 19—20].

Представление о небе, как о местопребывании душ мертвых предков, возникло, видимо, лишь в эпоху Инь и было тесно связано с иньским культом предков. Иньцы, а затем и чжоусцы отправляли душ своих предков по их смерти на небо представляли в виде полета птицы. Более того, как полагает Ф. Уотербери, внимательно изучавшая этот вопрос, саму душу *хунь* (*шэнь*) иньцы и чжоусцы нередко изображали в виде птицы [765, 84]. Это означало, что не только силы природы и легендарные предки-тотемы, но и души ближайших умерших предков, т. е. в конечном счете весь мир духов, воспринимался древними китайцами преимущественно в облике различных животных.

## **Кульг плодородия и размножения**

Загадка плодородия, таинство рождения занимали умы людей еще с эпохи первобытности. Стимуляция плодородия и размножения как самого человека, так и средств его существования (животных и растений) была едва ли не важнейшим из сознательных действий древнейшего человека. Естественно, что при этом древние искали помощи у своих могущественных покровителей. У одних народов это были великие боги, у других — многочисленные духи, у третьих — могущественные обожествленные предки.

В ранних земледельческих обществах культ плодородия и размножения, связанный прежде всего с культом женского и мужского начала, имел особо важное значение.

Раскопки свидетельствуют о том, что неолитические земледельцы Китая, так же как и другие племена евразийских культур расписной керамики, знали и высоко ценили раковины каури. По форме напоминавшие вульву, эти раковины морского происхождения были широко распространены в древнем мире и везде были прежде всего символом женской плодovitости (а уж во вторую очередь также и дорогим амулетом или даже мерилом ценности, наиболее ранним эквивалентом денег). Раковины каури с их специфической формой «врат рождения» рассматривались в качестве жизнеутверждающего элемента и часто воспроизводились в орнаментике [24; 513, 148]. К этому можно добавить, что в орнаменте на китайских неолитических сосудах изображения раковин каури встречаются весьма часто.

Наряду с использованием раковин каури о культе женского начала среди земледельцев-яншаосцев говорят и другие факты. Правда, в древнекитайских поселениях, в отличие от стоянок других сходных культур, не найдены столь характерные женские керамические статуэтки со стеоатопигией. Однако, по мнению ряда авторов, аналогичную роль символа плодovitости женщины-матери и матери-земли в искусстве яншаоских племен играли в обилии встречавшиеся в росписи на сосудах изображения треугольников. Как было отмечено в работах Г. Рид, треугольник во всех обществах древности всегда был символом именно женского начала. Поэтому главным в найденном Андерсоном «символе смерти», зубчатые линии которого наносились красной краской, Рид считала именно «женский» треугольник, символизировавший идею воскрешения и возрождения и связанный также с идеей плодородия земли [678; 679].

Культ женского начала у любого земледельческого народа обычно всегда сосуществовал с аналогичным культом мужского начала. Это и понятно: идея размножения и плодородия могла развиваться лишь как представление о жизненной важности слияния обоих начал. В неолитическом Китае археологами найдены изображения, напоминающие фаллосы. Кроме того, наличие фаллических символов подтреугольной формы дало основание Б. Карлгрёну предположить, что Рид не совсем права, связывая все изображения треугольников только с женским началом. Сам Карлгрён в специальной работе убедительно показал, что и в иньском и чжоуском Китае решительно преобладал именно мужской фаллический культ и что все элементы этого культа в графике действительно восходили к знакам подтреугольной формы [518].

Своеобразный спор между Рид и Карлгрёном едва ли может быть решен, если не обратить внимание на различие материалов, которыми оперируют обе стороны. Г. Рид имела дело с материалами неолитической эпохи, Б. Карлгрён — с

данными эпох Инь и Чжоу. Видимо, оба правы в своих выводах, но каждый в пределах своей эпохи. Не вдаваясь в подробности, стоит сказать о том, что в неолитических культурах Китая, где, судя по многим имеющимся данным, господствовали матрилинейные формы организации родового коллектива, культ женщины-матери и матери-земли был очевидно главным. Поэтому, видимо, женский символ играл центральную роль в искусстве и ритуале, а его атрибутами могли быть и каури и треугольники. С эпохи Инь многое изменилось. Господство патрилинейных форм в иньском обществе не подлежит сомнению, а культ мужских предков уже далеко превзошел все остальные культы. Естественно, графические символы той же подтреугольной формы (к тому же начертанные уже не на керамике, а на бронзе, причем самими иньцами, иньскими письменами) могли иметь совершенно другую исходную основу, быть иного происхождения. Вот почему следует полностью согласиться и с Б. Карлгреном в его трактовке треугольных знаков эпохи Инь.

Разумеется, и в Инь и в Чжоу женские символы по-прежнему имели хождение. Однако значение их было уже второстепенным. Раковина каури, равно как и ее имитации в камне и бронзе, постепенно утрачивала свое ритуальное значение и все более приобретала характер мерила стоимости, т. е. денег, а с появлением в Чжоу новых форм металлических денег раковины каури вообще исчезли из употребления. Вместе с этим символом окончательно ушла в прошлое исключительная роль женского начала в китайском культе плодородия. Вместо того на передний план все более определенно стали выступать как мужское начало, так и идея гармонического взаимодействия и плодотворного слияния обоих начал, мужского и женского.

Как явствует из данных «Гоюй» и многих песен «Шицзин», в начале Чжоу главной формой культа были большие праздники в честь плодородия. Весной, когда природа оживала после зимней спячки и пробуждались силы, способствовавшие плодородию и размножению, сам чжоуский правитель-ван совершал торжественный обряд первовспашки, после чего его приближенные и представители от общин совместными усилиями вспахивали ритуальное поле [34, 151 и сл.]. Это был сигнал к началу весенних полевых работ. После окончания вспашки устраивались празднества и пиры. Эти праздники нередко начинались с обряда инициации, в результате которого выросшие за год юноши и девушки получали право считаться взрослыми. По традиции, восходящей, видимо, к весьма отдаленным временам, сущность обряда сводилась к торжественному одеванию шапки на голову юноши и к закалыванию волос «взрослой» заколкой у девушки. К числу атрибутов взрослого мужчины относился также



пояс с костяной иглой [1040, I, 5, VI, № 60; 179, 78]. Обряды инициации в древнем Китае уделялось очень большое внимание. В знатных семьях, в среде чиновничества этот обряд был разработан до мелочей, которые соблюдались неукоснительно. Детальному описанию всех совершаемых в этом обряде церемоний и приготовлений, всех способов проведения обряда в различных ситуациях посвящены две первые главы «Или» («Книги о церемониях и этикете») [873, т. XV, 9—55; 713, ч. I, 1—17 и 260—264].

Из песен «Шицзин» явствует, что крестьянские юноши и девушки, прошедшие обряд инициации, в дни весенних праздников, разбившись на пары, довольно весело и непринужденно проводили время. Специально изучавший любовно-брачные отношения, матримониальные обряды и праздники в древнем Китае французский синолог М. Гране [437; 439; 441—443] подчеркивал, что любовные нормы и брачные обычаи в раннежюуском Китае, особенно в среде простого народа, крестьянства, во многом основывались на традициях, восходивших к далекому прошлому и сильно отличавшихся от конфуцианских норм поведения более позднего времени. Песни «Шицзин» и исследования М. Гране позволяют заключить, что в древнейшие времена свободное общение мужчин и женщин в период весенних празднеств было естественным и обычным. Собственно, именно с целью подобрать себе пару по вкусу и устраивались эти празднества.

Судя по песням «Шицзин», весенние любовные игры не заканчивались свадьбами. Время свадеб наступало только осенью, когда отмечался второй праздник плодородия, который обычно бывал много богаче и пышнее весеннего. Горы смолоченного зерна, откормленные быки и бараны, обилие пищи и вина, торжественные жертвы в честь предков и божества земли, благодарение всевозможных духов — все это сливалось в единый и могучий праздник всеобщей радости и веселья. Важное место на осенних праздниках плодородия занимали и многочисленные ритуальные пляски и магические обряды, в том числе в честь тигров и котов, которые считались покровителями посевов (они уничтожали кабанов и мышей, вредивших посевам).

## **Трансформация религиозных верований в Инь и Чжоу**

Знакомство с эволюцией форм культа плодородия в древнем Китае заставляет уделить особое внимание проблеме трансформации религиозных верований и представлений в период становления цивилизации и государственности в Китае (Инь и начало Чжоу). Когда идет речь о трансформации религиозных верований первобытных коллективов в связи

с объединением их в рамках вновь возникающего государства, важно обратить особое внимание на две стороны. Во-первых, это слияние в рамках нового единого целого множества гетерогенных верований, обрядов и традиций (примерно одного и того же плана (но сильно различавшихся конкретными формами)). Во-вторых, это возникновение на основе этих гетерогенных верований новых культов, обрядов и традиций, соответствующих новым социальным и политическим условиям существования молодого государственного образования.

Тотемизм и анимизм, культ женских и мужских предков, культ плодородия и размножения — все это древнейшие слои религиозных верований в Китае, генетически восходящие к эпохе неолита. И если многие из этих верований и культов, нередко приняв характер суеверий, продолжали существовать в системе китайских религиозных представлений и в последующие века, то к числу основных причин этого следует отнести и то обстоятельство, что на протяжении всей древней истории Китая шел непрекращавшийся процесс ассимиляции все новых некитайских племен и народов с их неолитическими культурными традициями. Вливаясь в состав чжоуского, а затем и ханьского Китая, эти племена оказывали заметное влияние на формирование китайской цивилизации и в то же время были той свежей струей, которая постоянно оживляла постепенно угасавшие древние ритуалы и культы. Разумеется, это оживление было одновременно и обновлением, так как взаимодействие сходных между собой верований и культов вело не только к их слиянию, но и к синтезу некоторых новых форм и явлений.

Одним из направлений этой трансформации было постепенное сложение некоторых основных и общих для всех верований норм, принципов и культов, которые по мере формирования китайского этноса и цивилизации становились в той или иной степени свойственными всей стране и всему народу. Это не означало, что в чжоуском, ханьском и тем более послеханьском Китае уже не было локальных различий в культах, обрядах и верованиях крестьян. Напротив, такие различия существовали и сохранялись. Однако теперь это уже были лишь второстепенные различия, локальные варианты в рамках единого общего целого. Само же это целое, по-прежнему опиравшееся на старые пласты древнейших религиозных верований неолита, продолжало существовать и пользоваться немалым влиянием среди народа. Таким образом, древнейшие пласты религиозных верований — сначала в рамках религиозного даосизма, а затем в форме «народной религии» в системе средневекового религиозного синкретизма — дожили в трансформированном виде вплоть до недавнего времени. Однако значение этих древнейших форм верований, начиная с Инь и особенно с Чжоу, заметно уменьшилось.

Приход на смену первобытным неолитическим коллективам сначала развитого общества Инь с характерной для него цивилизацией бронзового века (городская жизнь, письменность, сложная социальная структура и т. п.), а затем военно-политического объединения Чжоу с его системой вассальных полусамостоятельных государств и еще более сложной социальной иерархией, сочетавшейся с заметной этнической стратификацией [363, 4, 19—24], кардинальным образом изменил условия существования китайцев. Объединение в рамках единого политического образования большого количества разнородных коллективов и создание на этой основе новых форм социальной структуры, возникновение государства — все это настоятельно требовало возникновения новой системы духовных ценностей и идеологических концепций.

Ф. Энгельс писал о том, что божества каждого отдельного народа были национальными богами и что их власть не переходила за пределы опекаемой ими территории, «по ту сторону которых безраздельно правили другие боги» [4, 313]. Процесс консолидации множества племен и народов нередко сопровождался превращением отдельных таких «национальных» божеств, обычно божеств племени-гегемона, во всеобщих богов, автритет которых признавался всеми племенами, вошедшими в состав данного политического объединения. Понятно, что такого рода трансформация старых племенных божеств в новых богов складывавшихся государств происходила не сразу. В ходе этой трансформации новые формы религиозных представлений вступали во взаимодействие со старыми, так что результатом синтеза было постепенное становление многослойной структуры религиозных представлений. В древнем Китае этот процесс взаимодействия вновь возникавших верований и культов со старыми, бывший существенным элементом более общего процесса генезиса всей древнекитайской цивилизации, протекал на протяжении ряда веков. Складывавшиеся в ходе этого процесса новые формы религиозных представлений долгое время продолжали быть двойственными и противоречивыми по своему характеру. С одной стороны, они были еще родо-племенными, т. е. тесно связанными с интересами коллектива племени-завоевателя, племени-гегемона. С другой — претендовали и на более широкое, общегосударственное значение. Типичным в этом плане был культ верховного божества иньцев Шанди.

## **Верховное божество Шанди**

Из истории древних обществ известно, что в эпоху становления государств и появления сильной центральной власти обычно возникали могущественные боги [409]. Эта моно-

теистическая по своему характеру тенденция в тех условиях являлась вполне закономерным отражением в «мире богов» важных событий, которые совершались в мире людей [66, 56]. По словам Энгельса, «единный бог никогда не мог бы появиться без *единого царя*» [5, 56]. При этом, как правило, земной повелитель объявлял себя «божественным» и нередко связывал свое происхождение непосредственно с богом.

Нечто подобное произошло и в Китае. Правда, группы могущественных богов, которые олицетворяли бы собой те или иные силы природы (как это было, например, у греков), в Китае не возникло. Но на небосклоне многочисленных больших и малых духов в Китае с эпохи Инь появилась новая яркая звезда первой величины, божество высшего ранга — Шанди. Данные многочисленных иньских гадательных надписей свидетельствуют о том, что именно Шанди был главной и последней инстанцией в мире сверхъестественных сил, что от его милости, от его решения в конечном счете зависело поведение всех остальных духов. Ему, Шанди, повиновались духи ветра и дождя, облаков и грома. От того, прикажет ли он вовремя выпасть дождю или, напротив, прекратить льющиеся с неба потоки, предотвратить бурю, избавить поле от града зависела, по представлениям иньцев, их судьба. Победа над врагом, успешная борьба с несчастьями и болезнями, удачная охота и даже благополучное разрешение от бремени супруги вана — все это тоже было в компетенции Шанди [978, ч. 1, 24—42]. Словом, Шанди считался главным верховным божеством, которому на небе так же беспрекословно должны были подчиняться все остальные духи, как на земле все люди подчинялись воле иньского правителя-вана.

Близость Шанди и иньского вана не ограничивалась, однако, лишь аналогией их функций. В представлении иньцев Шанди был не только верховным божеством, главой всех потусторонних сил, но и ближайшим родственником самих иньцев, их легендарным родоначальником и покровителем, предком-тотемом [317, 183; 689, 4; 690, 347—358]. Именно он, Шанди, приняв облик божественной птицы (ласточки), чудесным образом зачал сына, который и стал, по верованиям иньцев, родоначальником этого племени. Легенда о чудесном рождении предка иньцев Се зафиксирована уже в более поздних источниках Чжоу. Однако из самих иньских надписей хорошо известно, что все умершие ваны, которые считались прямыми потомками Шанди по старшей линии, после своей смерти тоже именовались почетным титулом *ди* и становились в мире духов ближайшими помощниками и сотрудниками своего легендарного первопредка Шанди [978, ч. 2, 89—96]. Иными словами, термин *ди*, соответствовавший понятию «божественный», «священный», использовался в Инь

для обозначения всех покойных правителей, а термин Шанди, «высший *ди*», для обозначения «высшего божества», одновременно воспринимавшегося в качестве верховного главы племени, его первопредка.

Итак, легендарный тотемный предок племени Инь стал первым и высшим божеством, чья власть в мире богов и духов считалась абсолютной. Само по себе это слияние в одном лице великого бога и божественного предка встречалось нередко и в условиях формирования цивилизованных обществ бывало довольно обычным явлением. Необычность была в другом. Если в древнем Египте и в некоторых других государствах древнего Востока великий бог, хотя он и считался предком правителя, рассматривался прежде всего и главным образом именно как бог, как великая сверхъестественная сила, то в иньском Китае Шанди, хотя он и считался верховным божеством, рассматривался прежде всего именно как предок<sup>9</sup>. Это не очень заметное на первый взгляд смещение акцента сыграло на самом деле в истории китайской культуры огромную роль.

В отличие от многих других древних народов, иньцы сблизили, фактически даже слили воедино культ высшего божества с культом своих умерших предков. С одной стороны, это слияние привело к чудовищному гипертрофированию самого культа предков, превратившегося в Китае со временем в основу основ всей религиозно-этической системы. С другой стороны, это привело к потере в культе Шанди многих из тех специфических черт, которые характерны именно для культа великого бога. Пышная обрядовость, обилие жертв, торжественность ритуалов — все это было сконцентрировано уже в Инь на культе предков, как далеких, так и ближайших. В результате культ Шанди оказался только первым среди равных и при всем его огромном значении в Инь и в начале Чжоу так и не превратился в культ великого бога, который имел бы много храмов и жрецов и пользовался бы всеобщим молитвенным поклонением.

В условиях древнего Китая культ Шанди остался культом родо-племенной знати, видевшей в Шанди своего предка. Поэтому культ Шанди, как и культ других родовых предков в Китае, имел скорее рациональный, нежели эмоциональный характер. Как полагал французский синолог Э. Био, чжоусцы воспринимали Шанди как олицетворение справедливости [217, 346]. Шанди не столько молились, сколько просили

<sup>9</sup> Специфический статут Шанди ставил многих сиологов в тупик в связи с проблемой монотеизма в древнем Китае. Некоторые авторы видели в Шанди прежде всего бога и полагали, что концепция монотеизма была знакома иньцам и чжоусцам [206, 3—27; 248; 733]. Другие подходили к этому более осторожно, считая, что «концепция Шанди содержала в себе зерна этического (? — Л. В.) монотеизма» [708, 434], или говоря об «идее бога» [709, 112—132].

у него как у покойного родственника-покровителя помощи и поддержки. Взаимоотношения правителя с Шанди всегда базировались, в сущности, на обычных человеческих чувствах (стремление понравиться, задобрить, опасение прогневать, необходимость информировать и т. п.), но ни в коем случае не на каких-либо мистических непостижимых связях. Да и сам Шанди, в отличие от великих богов других народов древности, не был ни олицетворением какой-либо идеи (милосердия, любви), ни персонификацией какой-либо силы природы. Он был покойным предком. Но именно как предку ему и приписывалась огромная власть над всем миром духов, которые как раз и ведали всеми потусторонними силами.

Таким образом, культ Шанди у иньцев был лишь кульминационной точкой культа предков. Эта очень своеобразная форма почитания верховного божества была заимствована и сохранена победившими Инь чжоусцами. Чжоусцы не только переняли у Инь идею о божестве-первопредке, но и присвоили Шанди себе, объявив его своим предком. В одной из песен «Шицзин» [III, 2, I, № 245] упоминается о том, что мать легендарного чжоуского родоначальника Хоуцзи (Князь-просо) забеременела после того, как наступила на след великана, т. е. Шанди. В другой песне [III, 1, I, № 235] рассказывается, что сам великий Ди (Шанди) приказал мудрому чжоускому правителю Вэнь-вану взять власть (у Инь) и что будто бы все предки и потомки Вэнь-вана (как это прежде было с иньскими покойными ванами) обитают на небе рядом с Шанди, справа и слева от него. Другими словами, поэтическая легендарная традиция победителей-чжоусцев превратила иньского Шанди в предка-тотема Чжоу.

Култ Шанди пользовался в раннечжоуском Китае столь же высоким авторитетом, что и в Инь. В ранних песнях «Шицзин» и в «Шуцзин» о Шанди говорилось много и часто. Из них явствовало, что Шанди все видит и слышит, все чувствует и понимает, все знает и контролирует, что Шанди может одобрять и гневаться, что он непостоянен и переменчив и т. п. Все это убеждает в том, что верховное божество Шанди и в начале Чжоу было еще популярным и всемогущим. Однако с течением времени это влияние и значение культа Шанди постепенно начало ослабевать. Наряду с Шанди в аналогичных с ним функциях все чаще выступало Небо (*тянь*).

## Култ Неба

Судя по данным «Шицзин» и «Шуцзин», Небо и Шанди длительное время сосуществовали и взаимозаменяли друг друга в представлениях чжоусцев. Чжоусцы приписывали им

одни и те же функции и равно считали верховной божественной силой. Этот параллелизм позиций и акций Неба и Шанди в Чжоу (в Инь этого не было) долгое время вызывал споры исследователей, искавших причины столь странного дублирования высших функций. Выказывались различные предположения, например, что Небо — это и есть Шанди или что Небо — это «местожительство» Шанди и т. п. [457, 3—14; 651, ч. 1; 709, 116; 733]. Наиболее интересна и правдоподобна в этом споре позиция американского синоведа Г. Крила, который предположил, что некогда земледельцы-чжоусцы поклонялись Небу как верховному божеству. После завоевания Инь они нашли, что иньский верховный бог Шанди в общем соответствует их Небу, в результате чего они и идентифицировали Небо и Шанди, как это проделывали, скажем, римляне с греческими богами [317, 342].

Гипотеза Крила, однако, не может объяснить того обстоятельства, что сначала чжоусцы не только признали культ Шанди, но и восприняли его как свой. И только много позже, спустя несколько веков, на место Шанди выдвинулось Небо. Быть может, это следует объяснить тем, что потребовалось время, пока чжоуское представление о верховном божестве (Небо) окончательно не вытеснило иньское (Шанди)? Но ведь между этими представлениями не было борьбы. Они мирно и параллельно сосуществовали, пока наконец Небо окончательно не заменило Шанди. Видимо, здесь сыграло свою роль другое.

Как и Шанди, Небо было верховной божественной силой. Подобно Шанди, оно обладало свойством карать непокорных и нерадивых, награждать послушных и достойных, покровительствовать мудрым и честным. Но в то же время оно стало и заметно отличаться от своего предшественника — Шанди. Шанди был предком-божеством, родственным иньцам (а затем и чжоусцам), радевшим в первую очередь именно о них, своих прямых потомках. Правда, он тоже изредка гневался на людей и даже наказывал их за проступки. Но это было лишь родственным, отеческим внушением. В общем и целом Шанди был весьма пристрастным покровителем своих потомков, скорей даже доверенным лицом их сравнительно небольшого коллектива там, на небесах. И это вполне соответствовало той сравнительно скромной роли и тому довольно незначительному месту, которые были отведены на земле родоплеменным коллективам иньцев и чжоусцев.

С образованием могущественного государства Чжоу и сложением китайской цивилизации положение изменилось. Теперь уже не небольшой племенной коллектив, а огромный конгломерат различных народов сплавлялся в единое целое. Аналогичный процесс, естественно, должен был протекать и в потустороннем мире. Этот процесс, как упоминалось, мог

пойти по линии усиления значения и могущества племенных богов, которые могли стать общегосударственными. В Китае, однако, произошло несколько иначе. На смену верховному божеству небольшого родо-племенного коллектива пришло само Небо, принявшее на себя функции всеобщего верховного божества. Культ Шанди стал понемногу исчезать — он постепенно растворялся в культе предков, приобретавшем все больший вес среди всех слоев китайского населения (функции предка-покровителя в локальном или семейном масштабе стали исполнять эпоимические семейно-клановые предки).

Таким образом, культ конкретного верховного божества Шанди, воспринимавшегося в качестве тотемного первопредка и достаточного в условиях сравнительно небольшого и единого родо-племенного коллектива, в новых условиях большого разноплеменного государства как бы разделился на два. То самое слияние культа высшего божества с культом умерших предков, которое было столь характерным для религиозной системы иньцев, теперь перестало существовать. На смену ему пришли два различных культа — культ предков, имевший теперь уже характер почитания преимущественно ближайших, конкретных предков, и культ Неба. Этот новый культ Неба, хотя и генетически был связан с культом Шанди и функционально во многом походил на него, представлял уже совершенно иное явление. В отличие от предка-покровителя Шанди Небо выступало в качестве абстрактной регулирующей силы, было олицетворением разума, целесообразности и высшей справедливости<sup>10</sup>.

В полном соответствии со всем уже выработавшимся стилем древнекитайской цивилизации культ Неба не приобрел в чжоуском Китае ничего сверхъестественного или мистического. Напротив, обожествление Неба, пришедшего на смену Шанди, с самого начала имело несколько рационалистический характер. Даже тот факт, что Небо в представлении чжоусцев ассоциировалось с некоей верховной всеобщностью, стоявшей над земным миром (мир земной, т. е. Китай, назывался Поднебесной, *тянь-ся*), и то, что чжоуский правитель по традиции теперь уже считался не потомком Шанди, а «сыном Неба» (*тянь-цзы*), — даже все это не придавало культу Неба заметного мистического оттенка. Все отчетливо представляли, что «сын Неба» — это не более как аллегория, как символ подчиненности земного правителя высшим небесным силам, ему покровительствующим.

Культ Неба с этого времени стал важнейшей прерогативой и обязанностью китайского императора. Он один имел

---

<sup>10</sup> Некоторые авторы приходят к выводу, что Небо было все-таки выше Шанди [426, 16; 690, 343]. Иногда эту же мысль выражают в иной форме, считая, что, слившись с Небом, Шанди превратился из первопредка в высшее всеобщее божество [708, 436—437].



право и должен был отправлять все обряды этого культа в полном объеме. А отправление этих обрядов всегда в Китае считалось делом первостепенного государственного значения. В свою очередь «веления» Неба стали считаться законом для страны, «воля» Неба — священной, а признаки небесной активности (хорошая погода или засуха, благоприятный водный режим или наводнение, а также затмения, кометы и т. п.) — свидетельством одобрения или гнева Неба<sup>11</sup>. Иными словами, взаимоотношения страны (точнее — императора) с Небом на протяжении многих сотен, даже тысяч лет всегда оставались в Китае тем фокусом, в котором сходились все важнейшие связи населения страны с миром сверхъестественного, с миром богов и духов<sup>12</sup>.

## Культе Земли

Третьим универсальным и общепризнанным культом великой божественной силы в иньско-чжоуском Китае был культ Земли. В отличие от первых двух, оформление которых произошло в сравнительно недавние, «исторические» времена и было связано с процессом консолидации китайского народа, сложения китайского государства и цивилизации, культ Земли был более близок к тем ритуалам и обрядам в честь Матери-Земли, которые практиковались еще в эпоху неолита. Кроме того, культ Земли не был и не мог быть культом аристократическим, свойственным исключительно или в первую очередь лишь родо-племенной верхушке племени-победителя. Связанный с идеей земли, территории, а также с идеей плодородия и размножения, этот культ имел очень широкое распространение и наряду с культом предков считался в древнем Китае важнейшим. Известно, что алтари в честь предков и в честь земли в древности располагались рядом (справа и слева от вана). Как сообщается в «Шуцзин», именно на этих алтарях принес благодарственные жертвы после победы над Инь чжоуский У-ван [1041, т. III, 367]. Согласно записям «Шуцзин», между культом предков вана и культом Земли уже в раннечжоуское время существовало своеобразное разделение труда. Обращаясь к своим подданным, чжоуский ван говорил: «Если будете повиноваться — награжу вас в храме предков, если же нет — будете принесены в жертву на алтаре

<sup>11</sup> Как заметил в одной из своих работ английский синолог Г. Дабс, уже со времен Чжоу-гуна (XI в. до н. э.) стало считаться правилом, что только один правитель-ван приносит жертву великому божеству, и что только это божество (Шанди-Небо) имеет право судить вана [350, 227—234].

<sup>12</sup> Культ Неба в древнем, да и в более позднем Китае никогда не был культом бога Неба. Небо воспринималось в качестве великой абстрактной силы и не имело персонафицированного облика, как это нередко случалось в религиях других древних народов.

шэ (земли). И жены и дети ваши тоже» [1041, т. III, 238; 525, 19—20].

Таким образом, культ Земли, как и тесно связанный с ним культ мертвых, уходит своими корнями в глубокую древность. Для неолитического Китая, как упоминалось выше, были характерны матрилинейные традиции. Видимо, у протокитайцев в то время не было сомнений в том, что Мать-Земля — божество женское. Однако уже с начала Инь положение стало изменяться. Для Инь с его характерными и отчетливо выраженными патрилинейными традициями женский характер божества земли был уже отнюдь не столь бесспорен и очевиден. Более того, с эпохи Инь божество земли в Китае все более отчетливо начинает приобретать черты мужского божества, получившего наименование *шэ*. Наряду с *шэ*, однако, продолжали использоваться термины Хоу-ту, который нередко отождествляется исследователями с понятием «богиня земли», и *ди*, обычно противопоставлявшийся *тянь* (небу).

Запутанные и очень неопределенные взаимоотношения между божествами *шэ* и Хоу-ту, а также сам принцип использования тех или иных терминов, значение обозначавшихся ими понятий до сих пор служат объектом спора специалистов. Одни склонны считать эти термины идентичными, другие противопоставляют их друг другу, наделив соответственно мужским и женским обликом [518, 10—20]. Не исключено, что появление различных терминов объясняется тем, что иньский и тем более чжоуский Китай представлял собой сложный этнокультурный комплекс, составленный из различных элементов, каждый из которых имел свои представления, культы и термины. В этом случае понятно и дублирование терминов и неясность в различении их функций.

Как бы то ни было, но факт остается фактом: в иньском и раннечжоуском Китае было по меньшей мере два термина для обозначения божества земли. Исторически более ранним был, возможно, культ богини Хоу-ту [690, 315]. В «Цзочжуань» (15 г. Си-гуна — 645 г. до н. э.) именно этот термин противопоставлен небу, Хуан-тянь [989, т. XXVIII, 552], что может быть воспринято как отражение древнейших представлений эпохи неолита. Позже, однако, культ Хоу-ту не только уступил место мужскому божеству *шэ*, но и, по свидетельству «Цзочжуань» (29 г. Чжао-гуна — 513 г. до н. э.), фактически «превратился в *шэ*», т. е. слился с распространившимся в Чжоу культом божества земли *шэ* [989, т. XXXII, 2153].

Таким образом, материалы источников свидетельствуют о том, что и культ Земли в иньском и чжоуском Китае претерпел ту же трансформацию от ведущего женского начала к мужскому, которая была столь характерна для той эпохи и которую мы уже наблюдали на примере трансформации

культы плодородия и размножения. Древние представления при этом в ряде случаев надолго сохранялись в качестве пережитков, что и было причиной дуализма функций божеств, обозначавшихся разными терминами.

Уже с Инь в Китае довольно прочно утвердилось почитание именно *шэ*, графическое изображение которого (как и терминов предков) восходило к мужскому фаллическому символу. Однако в то время культ Земли был еще тесно связан с другими родовыми культами и воспринимался иньцами сквозь призму их главного культа Шанди. С эпохи Чжоу почитание *шэ* и вообще культ Земли в Китае все больше стал принимать характер территориального культа. В чжоуском Китае в тесной связи с общей картиной административно-политической и территориальной организации страны сложилось несколько различных, иерархически организованных культов *шэ* — *ван-шэ*, *да-шэ*, *го-шэ*, *хоу-шэ*, *чжи-шэ*, *шу-шэ*. Все они, по свидетельству «Лицзи», различались объемом и предназначением [888, т. XXV, 1915]. Одни служили символом единства всего государства или отдельного царства, удела, другие были культом того или иного аристократического правящего рода, третьи — культом небольшой сельской деревни-общины.

В рамках каждого из этих культов совершались специальные строго разработанные обряды в честь божества земли, т. е. покровителя данной территории — от всей страны до небольшого района. С различной степенью пышности и тщательности, в зависимости от значения культа, на небольшом холме близ деревеньки, в центре уезда или возле столицы царства и империи возводили квадратный в плане приподнятый над землей алтарь, вокруг которого со всех четырех сторон в строго определенном порядке высаживались различные сорта деревьев — туя, катальпа, каштан, акация. В центре алтаря — каменный обелиск или деревянная табличка, иногда с надписью. Регулярно, весной и осенью, на алтаре каждого такого *шэ* совершались торжественные обряды жертвоприношений [269; 436, 70—71; 674, 35]. В деревнях эти обряды совпадали с весенними и осенними праздниками плодородия и занимали центральное место в них. В центрах уделов и столицах царств и всей страны эти обряды имели еще большее значение. По мере усиления роли территориально-административных связей и политических отношений в чжоуском Китае такие *шэ* (особенно главное — *го-шэ*) становились олицетворением территориального единства, религиозно-символическим выражением его нерушимости. Известно, что ритуалы в честь *го-шэ* обставлялись очень пышно и торжественно, превращаясь во всеобщий праздник, принимать участие в котором приглашались иногда и правители соседних царств [844, 52].

Ритуалы в честь главных *шэ*, т. е. в честь богов-покровителей территорий царств и всей страны, всегда были очень важным делом. Некоторые из таких обрядов подробно описаны в источниках. Как явствует из сообщения «Гоюй», этот торжественный обряд обязательно исполнял сам правитель царства или всего Китая. За пять дней до начала весны (за тщательностью этого подсчета внимательно следили специально выделенные чиновники) выполнявший функции первосвященника чжоуский ван вместе с помогавшими ему чиновниками-жрецами отправлялся в «покои воздержания», где он в течение нескольких дней постился и совершал обряды. Затем в назначенный день начала весны ван выходил на специальное ритуальное поле и после принесения жертвы и ритуального возлияния вина в честь *шэ* собственноручно проводил на поле первую борозду. Затем на этом же поле работали сановники и чиновники. Заканчивали пахоту специально отобранные крестьяне. После окончания работ на ритуальном поле, урожай с которого предназначался, как правило, для различных жертвоприношений, начиналось всеобщее пиршество [844, 5—7].

Считалось, что после вспашки божество земли *шэ* как бы переселялось на поля, где оно и должно было провести все лето, строго выполняя свои обязанности. Осенью после сбора урожая божество столь же торжественно возвращалось обратно, на свой алтарь. Именно во время этой осенней церемонии устраивались обильные пиршества, праздники с обрядовыми плясками, ритуалами, свадьбами молодых, жертвами в честь добрых духов и т. д.

Божество земли — это покровитель урожая и территории. Иногда функции эти разделялись и тогда покровителем территории считался *шэ*, а урожая — *цзи* (букв. «просо»). Впрочем, часто эти термины употреблялись в устойчивом сочетании — биноме *шэ-цзи*. Важно подчеркнуть, что в чжоуском Китае божество земли играло и политическую роль. Разрушить алтарь *шэ*, особенно *го-шэ*, означало погубить царство. И наоборот. Родное *шэ*, как и предки, всегда должно было помогать в трудную минуту. Чжоуские правители, начиная с У-вана, всегда в дни больших битв и решающих испытаний имели с собой в своей боевой колеснице дощечки с алтаря предков и с алтаря *шэ*. На алтаре *шэ*, как и на алтаре предков или в храме Неба, иногда совершались важные государственные церемонии — награждение, вручение инвеституры, заключение союза, принесение клятвы, даже казнь важных преступников.

Таким образом, культ Земли стоял как бы посередине между родо-племенными аристократическими культами Шанди и Неба, выступавшими в новых условиях складывающейся цивилизации и государственности в качестве всеобщих и

высших по отношению ко всему населению страны, и многочисленными локальными верованиями и культурами основной массы населения, генетически восходившими к древним анимистическим и тотемистическим представлениям. Различия между первыми (высшими) и последними были в чжоуском Китае настолько существенными, что они явились основанием для деления М. Гране всей религиозной структуры на две — религию аристократов и религию крестьян [436]. Едва ли такое деление целиком верно: многие ритуалы, как культ предков или божеств земли (*шэ*), были по существу общими как для верхов, так и для низов общества. Однако в идее Гране есть и рациональное зерно. Оно заключено в том, что уже в религиозных представлениях Инь и Чжоу можно выделить два различных слоя, соответствовавших двум разным пластам системы религиозных верований древнего Китая. С одной стороны, это древнейшие верования, магические обряды и культы, которые с течением времени все больше вырождались в систему суеверий, надолго сохранивших свое влияние в народе. С другой, новые божества и культы, характерные уже для развитого общества и государства.

Этим двум хронологически и стадияльно различным пластам системы древнекитайских религиозных представлений соответствовали и формы отправления важнейших религиозных обрядов и ритуалов. Первой и древнейшей из этих форм, характерной для наиболее ранних анимистических и тотемистических представлений протокитайцев, была магия, тесно связанная с шаманством.

## **Магия и шаманы**

Магия принадлежит к числу наиболее ранних форм религии и имеет немалое количество конкретных разновидностей и специфических особенностей [144; 145; 147]. Иногда магию называют «практической стороной» религиозного мировоззрения [62]. Существует немало теорий, пытающихся объяснить причины происхождения магических приемов и особенностей мышления (Л. Леви-Брюль о пралогическом мистическом мышлении — 83; Д. Фрэзер о некоторых чертах, будто бы сближающих магию с наукой — 163).

Магия с древнейших времен и до недавней поры играла очень большую роль в системе китайских религиозных институтов. В отличие от довольно сухих по форме и весьма рационалистических по характеру культов и ритуалов, господствовавших среди иньско-чжоуской аристократии, магия с ее мистикой и эмоциональностью всегда гораздо больше отвечала религиозным потребностям простого народа, прежде всего крестьянства. Наглядность, необычность и непостижимость магических обрядов всегда пользовались по-

пулярностью, причем именно с магическим воздействием на объекты потустороннего мира китайцы на протяжении всей истории связывали свои надежды на хорошую погоду, дождь, благосостояние и т. д.

Отправление магических обрядов всегда было функцией специальных колдунов-шаманов, первых и наиболее примитивных представителей служителей культа. Институт шаманов, связанный с практикой магиго-тотемистических представлений, возник еще в среде палео- и мезолитических собирателей и охотников. У большинства развитых земледельческих народов в связи со становлением новых космологических культов и возникновением могущественных богов примитивные колдуны-шаманы потеряли свое значение и уступили место гораздо более образованным и влиятельным жрецам, образовавшим могущественные касты и игравшим огромную роль в жизни общества. В древнем Китае ни великих богов, ни касты жрецов не возникло, а влияние колдунов-шаманов, напротив, сохранялось очень долго.

Шаман выступал прежде всего как посредник между миром людей и миром духов. При помощи различных магических обрядов, ритуальных плясок и музыки, песен и заклинаний он должен был обратиться на себя внимание духа и добиться от него желаемого. Существовала большая и строго разработанная практика магических обрядов и колдовства. До мелочей была продумана и техника самого ритуала, весьма сильно варьирувавшая в зависимости от цели и характера магического акта.

Для успеха своих действий шаман или шаманка нередко обряжались в шкуры тотемного животного и в таком виде пытались «переволотиться» в своего легендарного предка-тотема и тем самым вступить с ним в контакт. В неолитических культурах Китая можно найти следы подобных ритуалов. Как уже упоминалось, фигурка с головой тигра из пещеры Шакоунь была, возможно, изображением именно такого ряженого шамана. Возможно также, что и некоторые из изображений человеко-рыбы на баньпоских сосудах тоже были не только символами тотема, но и изображениями ряженого шамана. С помощью ритмических звуков и изнурительной пляски шаманы доводили себя до изнеможения, а затем впадали в транс — именно в этот момент и должно было происходить их непосредственное общение с духами [605, 53; 689, 13, 31—34; 753]. В эпоху Чжоу подобного рода магические акты нередко эволюционировали в целые театрализованные действия. Одним из них был упоминавшийся уже ритуал на осеннем празднике в честь покровителей урожая тигров и котов. Во время этого праздника-обряда ряженные шаманы изображали этих животных. Аналогичную роль играли шаманы при подготовке к охоте [236; 237, 28—29].

Кроме общения с духами в задачу шаманов входил также контакт с душами умерших<sup>13</sup>. В «Цзочжуань» приводится следующий рассказ. Тело умершего наследника правителя царства Цзинь было каким-то образом потревожено в могиле. Вскоре после этого один из сановников царства повстречался с душой покойника, которая рассказала, что с ней дурно обошлись и что она уже пожаловалась всемогущему Ди (Шанди), попросив у него, чтобы царство Цзинь было передано царству Цинь. Царство Цинь, заключила свою речь душа, будет в награду за это приносить ей положенные жертвы. Испуганный сановник стал увещевать душу принца, ссылаясь на то, что жертвы душам покойников могут приносить только их родственники и что если это будут делать чужие — всему народу Цзинь не миновать большой беды. Поколебленная в своем решении душа принца обещала поразмыслить еще и подать Ди другую просьбу. Вслед за тем она попросила, чтобы через семь дней у западных стен города ее ожидал шаман, который сможет увидеть ее и вновь переговорить с ней [10-й год Си-гуна — 989, т. XXVIII, 528—529; 552, т. V, 157]. Поверье в то, что шаман действительно может увидеть душу умершего и установить с ней связь, существовало в Китае довольно долго, вплоть до недавнего времени.

Магико-тотемистические обряды и контакты с духами и душами были обычным делом шаманов. Но главным и наиболее важным их делом, которое фактически оправдывало существование института шаманов в древнейшем Китае, не знавшем великих богов, олицетворявших отдельные силы природы, были магические ритуалы, связанные с анимистическими культами и прежде всего с культом тех сил природы, которые имели отношение к идее плодородия и размножения. Исторически именно эти ритуалы имели наибольшее значение для земледельческого коллектива. И отправляли этот ритуал женщины-шаманки.

Главенствующая роль женщин в раннеземледельческих обществах с матрилинейными традициями уже сама по себе оправдывала ведущую роль именно шаманок. Это обстоятельство еще более подкреплял тот факт, что именно женщине и следовало — согласно представлениям древних земледельческих народов с матрилинейными традициями — играть основную роль в тех магических ритуалах, которые главной своей целью имели стимулировать плодородие и отражать идею размножения. Такие женщины-шаманки как бы изображали жриц великой Матери-Земли, причем их роль становилась особенно заметной тогда, когда необходимо было вы-

---

<sup>13</sup> Как отмечал в одной из своих статей Э. Эркес [382], труп умершего в древнем Китае наделялся магическими свойствами, а сам культ предков носил заметный отпечаток шаманства.

звать дождь и оплодотворить землю. В этот момент и выходили на поле раздетые догола шаманки.

Этот магический обряд принадлежит к числу очень распространенных во всем мире, как в древности, так и в сравнительно недавнее время. Специально изучавший этот вопрос Э. Шэфер указывал, что и в древнейших земледельческих обществах Месопотамии и в современных странах (идет ли речь о крестьянах Трансильвании или о неграх банту) такого рода обряд был хорошо известен и практиковался довольно часто [688, 175—184]. Легендарные предания свидетельствуют о том, что этот обряд существовал и в доисторическом Китае: один из вариантов легенды об одновременно вышедших десяти солнцах, иссушавших все живое, повествует о том, как шаманка Нюй-чоу в темном платье была выставлена под палящие лучи солнца и погибла [190, 177—178 и 383—384].

Более определенные сведения о существовании ритуала выставления шаманок имеются в иньских надписях. Согласно собранным Чэнь Мэн-цзя данным, в Инь существовал специальный ритуал *чжи*, исполнение которого сопровождалось ритуальным воплощением демона засухи *хань-бо*, имевшего женский облик. Этого-то демона и изображали жеицины-шаманки, в частности упоминавшиеся в иньских записях Фан, Ян, Фань [1027, 565]. Иньские традиции были восприняты чжоусцами, которые тоже не только практиковали этот обряд, но и возвели его в ранг централизованно регулируемого ритуала. Согласно «Чжоули» [1014, т. XIII, 949], в чжоуском Китае существовали специальные чиновники *чжибоши*, которые были ответственны за проведение церемонии выставления шаманок в случае засухи.

Выполнение обряда было весьма нелегким делом, нередко прямо-таки мучительным и чреватым гибелью. Стоя под палящими лучами солнца, на выжженном поле, нагие или одетые в темное платье женщины как бы обрекали себя на жертву злобному духу и не смели роптать. Более того, если простое выставление в течение ряда дней не помогало, тогда прибегали к крайним мерам — шаманку сжигали, принося ее в жертву все тому же неуемному духу засухи. Такого рода ритуальное сожжение, или самосожжение, с целью прекращения засухи существовало, видимо, с незапамятных времен. Как можно понять из сообщения «Цзочжуань» (21 г. Си-гуна), в чжоуском Китае такие изуверские обряды в VII в. до н. э. вызвали уже резкие протесты со стороны чиновников и осуждались как варварские [989, т. XXVIII, 574; 552, т. V, 179—180]. Правда, это не мешало тому, что ритуальное самосожжение периодически практиковалось и позже, в том числе и в эпоху Хань [688, 138—143].

В иньском Китае шаманки, видимо, играли еще по традиции главенствующую роль в магических обрядах. Сам тер-



мин *у*, соответствовавший в иньских надписях понятию «шаман», относился лишь к женщинам-шаманкам. Только с Чжоу появился параллельный термин *нань-у*, мужчина-шаман, и еще термин *си* с тем же значением [1002]. Можно полагать, что с эпохи Чжоу мужчины-шаманы в магических обрядах занимали уже равноправное с женщинами место. Существовало даже определенное разделение труда: женщины-шаманки специализировались на обряде выставления, мужчины — на обрядах, связанных с экзорцизмом, т. е. изгнанием болезней и бесов. Кроме того, как явствует из материалов «Чжоу-ли», мужчины в случае траура приглашались для исполнения обрядов перед правителем-ваном, а женщины — перед его супругой [1014, т. XIII, 949—950]. Позже, примерно с эпохи Хань, мужчины подчас начинали даже вытеснять женщин-шаманок в их «исконной» функции: сохранилось упоминание о попытке одного шамана в конце I в. н. э. подвергнуться самосожжению в целях спасения от засухи — только выпавший дождь спас его от смерти [688, 138—139].

К числу магических приемов относились не только контакты с духами или обряды ритуального выставления. Данные ряда изображений, сохранившиеся с древности (равно как и в более поздние времена), говорят о том, что магический смысл, видимо, имело в глазах древних китайцев слияние мужского и женского организмов [751]. Видимо, корни этого рода эротической магии восходят к тотемизму. Впоследствии, особенно в связи с появлением и разработкой концепции о силах *ян* и *инь* и теорий даосизма и буддизма (в форме таитризма), эротика стала занимать видное место в ритуальных догматах и обрядах отдельных даосско-буддийских сект.

В заключение следует сказать, что магия и шаманство, генетически восходящие к древнейшим слоям китайских религиозных верований, равно как и связанные с ними древнейшие неолитические культы, имели очень много общего с аналогичными явлениями у других древнейших земледельческих народов Евразии и отражали ту эпоху генезиса китайской цивилизации, когда протокитайцы, по словам К. Хэнце, еще «тысячами нитей» были связаны с другими народами близких к ним неолитических культур. Несколько иной характер имели другие, более развитые формы отправления религиозных обрядов.

## **Мантика и гадатели**

Насколько всю систему верований иньцев можно считать переходным этапом от древнейших культов к системе религиозных представлений развитого общества, настолько и

очень типичную для иньцев систему мантических (гадательных) обрядов можно рассматривать как переходную, сочетавшую в себе и элементы древней магии, и элементы более поздних ритуалов. Гадательные обряды тем отличаются от близких к ним обрядов магических, что они преследуют цель узнать о событиях, а не вызвать их [144, 15]. Судя по находкам археологов, обнаруживших гадательные кости при раскопках стоянок культуры Луншань, мантические обряды были известны в Китае еще в эпоху неолита. Однако в иньском Китае эти обряды заняли уже центральное место во всей системе ритуалов [167; 1029].

Смысл гадательных обрядов в иньском Китае заключался в том, что с помощью специально разработанного и очень сложного ритуала гадатель добивался от божества, в первую очередь от Шанди, ответа на те жизненно важные вопросы, которые постоянно интересовали иньцев. Техника обряда была примерно такова. На лопаточной кости животного (обычно барана) или на панцире черепахи гадатель в строго определенном для данного случая порядке наносил несколько углублений. Затем на кости или панцире выцарапывалась надпись, содержащая вопрос. Вопрос обычно формулировался таким образом, чтобы можно было получить однозначный ответ (да, нет, согласен, не согласен). Затем с помощью специально нагретой бронзовой палочки углубления на кости прижигались. По трещинам на обратной стороне гадатель (иногда им был сам правитель-ван) узнавал, точнее интерпретировал результат гадания [167, 109—110].

Должность гадателя в Инь была весьма важной и ответственной. От того, как будет сформулирован вопрос, какая задача будет поставлена перед духом, зависело очень многое. Вот почему иньские гадатели принадлежали к совсем иной категории людей, чем колдуны-шаманы. Это были прежде всего грамотные люди, в сущности первые из китайцев, овладевшие очень сложной и трудной для графического воспроизведения иероглифической, скорей даже пиктографической, системой письменности [317, 191—192]. Кроме того, они должны были быть ближайшими сподвижниками и помощниками вана, хорошо разбиравшимися во всех тех проблемах, которые стояли и могли встать перед складывавшимся иньским государством [317, 190; 1029, 279—280]. Число иньских гадателей было не столь уж велико: по некоторым данным, на протяжении трех столетий было 117 гадателей, имена которых зафиксированы в иньских гадательных надписях [279, 22]. По сути дела, иньские гадатели были первыми представителями высокой социальной прослойки жрецов-чиновников, которая уже в Чжоу была типичной и играла столь большую роль как в государственно-административной, так и в религиозно-этической жизни страны.

Практика гадания для решения важных жизненных вопросов сохранялась и в Чжоу. Согласно материалам «Шуцзин», для разъяснения неясного и сомнительного следовало назначать гадателей и проводить гадание по панцирю черепахи и стеблю тысячелистника<sup>14</sup>. Всего должно быть семь гадателей (пять — по панцирям, два — по стеблям). Существовало даже своего рода разделение труда: одни гадатели выступали в функции оракулов-интерпретаторов, толковавших результаты гадания, другие — в роли аналитаторов, согласовывавших данные различных оракулов [380]. Роль последних была, видимо, наиболее ответственной, так как в их задачу входило не только выбрать нужный результат, но и согласовать его с волей и желаниями вана, его сановников и всего народа. Из приведенной в главе «Хун фань» схемы явствует, что авторы «Шуцзин» призывали в случае разногласий между желаниями разных групп общества и результатами гаданий отдавать определенное предпочтение все-таки данным гаданий, особенно по панцирям [1041, т. IV, 418—423; 525, 32—33].

В Инь и в начале Чжоу мантические обряды занимали важное место и в политической и общественной жизни. Без обряда гадания — точнее, без апелляции к мнению предков и Шанди, не обходилась ни одна сколько-нибудь важная акция, будь то переселение, объявление войны, закладка нового города и т. п. В «Шуцзин» рассказывается о том, как свое решение переселиться на новые места иньский ван Пань Гэн аргументировал ссылкой на результаты гадания [1041, т. III, 303; 525, 20]. Аналогичный обряд гадания провел и чжоуский правитель в связи с его решением создать в районе Лояна новое поселение Лои [1041, т. IV, 523—524; 525, 48].

С течением времени значение мантических обрядов постепенно менялось. С одной стороны, в связи с развитием общих теоретических концепций о роли Неба и предков в жизни общества их роль как политического инструмента снижалась. Иными словами, элемент случайности и неуверенности в правильности решения (что и заставляло прибегать к авторитету гадания) постепенно отходил на второй план, уступая место общепризнанным и санкционированным традицией стереотипам, выработавшимся почти для каждого важного случая. С другой стороны, мантика из политического инструмента в руках правителя постепенно превратилась в менее значимый, но гораздо более широко распространенный метод решения

<sup>14</sup> Способ гадания по стеблю несколько отличался от гадания по костям и панцирям и сводился к анализу расположения черточек на рисунке стебля. Как полагают специалисты, именно эти черточки и их комбинации легли впоследствии в основу триграмм и гексаграмм, которые составили суть специальной гадательной книги «Ицзин», многие века бывшей важнейшим орудием производства в руках многочисленной армии китайских гадателей [52, 111].

многочисленных частных проблем. В этом смысле мантика начала сближаться с магией и стала обслуживать гигантскую и все возрастающую сферу суеверий.

Едва ли можно перечислить все те конкретные случаи, когда китайцы (как в древности, так и в недавнее время) прибегали к гаданию и гадалеям. Правильнее сказать, что эта практика твердо вошла в жизнь каждого и играла в ней немалую роль.

Широкое распространение уже в древнем Китае получило, например, толкование снов [711]. В одной из песен «Шицзин» [II, 4, V, № 189] повествуется о том, как ван увидел во сне медведей и змей, а гадалец растолковал этот сон в том смысле, что у вана будет много сыновей и дочерей. В другой песне [II, 4, VI, № 190] упоминается, что заснувшим пастухам приснились стаи рыб и толпы людей, множество змей и соколов. Призванный для объяснения сна гадалец сказал, что рыб и людей в столь большом количестве следует воспринимать как предвестника плодородного года, а змей и соколов — как символ увеличения рождаемости. Как видно из этих примеров, направление толкования снов в древности во многом совпадало с желаниями, которые были у тех, кто обращался к гадалею. Впрочем, так было не всегда.

С течением времени практика гадания совершенствовалась, гадалцы обрести все новыми пособиями, книгами, астрологическими картами и т. п. [1014, т. XIII, 903—908]. Уже к концу Чжоу гадание в древнем Китае представляло собой хорошо оснащенную отрасль деятельности, которой занимались часто из поколения в поколение многие тысячи специалистов. Соответственно и рекомендации гадалцев становились более разнообразными и сложными. Так, например, когда в конце III в. до н. э. императору уже находившейся тогда на краю гибели империи Цинь, Эр Ши-хуану, приснился тревожный сон (белый тигр загрыз его пристяжную лошадь), гадалец заявил, что этот сон — результат козией злого духа р. Цзин-шуй, который требует жертв. Гадалец потребовал, чтобы Эр Ши-хуан, после соответствующей процедуры поста и очищения, утопил в реке четырех белых коней [934, гл. 6, 121—122].

Кроме толкования снов большую роль в деятельности древнекитайских гадалцев уже в Чжоу стала играть геомантия (*фэн-шуй*), адепты которой создали тщательно разработанное учение о том, где и когда, кому и на каких землях надлежит строить дом или храм, гробницу или часовню. При этом весьма строгой регламентации подлежало буквально все: и размер постройки, и форма ее, и высота, и ориентация окон и дверей, и даже день начала строительства. Эти регламентации своими корнями восходят по крайней мере к началу Чжоу: согласно некоторым данным, уже в то время

существовали правила, по которым простые смертные должны были погребаться в равнинных местах, знатные — на холмах, а императоры — на вершинах гор [373, 62]. Даже если эти правила не очень строго выдерживались (возможно, чаще всего над гробницей правителя возводили более или менее заметный искусственный холм — один из таких холмов до сих пор величественно возвышается над гробницей императора Цинь Ши-хуанди близ современной Сиани), они обязательно принимались к сведению. Совершался обряд гадания, и геомант выносил свое решение. И это решение гадателя, которое базировалось на авторитете древних гадательных книг, в первую очередь «Ицзин», всегда играло роль императива. Без помощи геоманта в Китае уже с эпохи Чжоу практически не возводилась ни одна более или менее значительная постройка — особенно если речь шла о доме, храме или гробнице зажиточных людей, дороживших своим благополучием и заинтересованных в процветании своих потомков.

К помощи гадателей древние китайцы обращались и во многих других случаях, например при совершении брачных обрядов. Судя по песням «Шицзин» [I, 5, IV, № 58; III, 1, II, № 236], юноша перед женитьбой прибегал к помощи гадателя, даже сам великий Вэнь-ван перед заключением брака совершал мантический обряд. К гадателю обращались и тогда, когда неизвестно было родовое имя наложницы. Как известно, в Китае издревле строго соблюдалось правило родовой экзогамии, и вплоть до наших дней браки между однофамильцами запрещались. В «Лици» специально указывалось, что в случае, если подлинное имя девушки по каким-либо причинам не могло быть выяснено, вопрос о возможности брака с ней решал опять-таки обряд гадания [888, т. XIX, 83]. С течением времени обряд гадания стал важнейшей частью всего свадебного ритуала для каждого китайца.

Если мы попытаемся теперь проследить эволюцию мантических обрядов и их роли в древнейшем Китае, то окажется, что в Инь мантика играла очень важную, ведущую роль в делах всего общества. Позже эта роль стала ослабевать, а сами мантические обряды из первостепенных по значению государственных ритуальных актов превратились в довольно обычный и широко распространенный ритуал, который имел отношение в основном к сфере суеверий. Соответственно и гадатели из государственных чиновников-жрецов высокого ранга стали служителями культа, в какой-то степени даже слившимися с шаманами-магами. Эта эволюция необычайно показательна: с одной стороны, она свидетельствует о том, что мантика, сыграв определенную роль в создании новых форм религиозных отправлений, уже вскоре после начала Чжоу почти целиком стала на службу суеверий, с другой стороны, она лишний раз показывает, что для развитого

и гетерогенного в этнокультурном отношении общества с его иерархическим государственным устройством примитивные формы отправления ритуалов уже явно не подходили.

### **Жрецы-чиновники и жертвоприношения**

В раннечжоуском обществе магия вынуждена была уступить ведущее место иной форме отправления культов. Этой формой в условиях Китая оказались ритуалы жертвоприношений Небу, Земле, предкам и духам. Сам по себе институт жертвоприношений не представлял собой ничего особенного или специфически китайского. Он существовал еще в глубокой древности и всегда был важным элементом всех прочих религиозных обрядов. Жертвоприношения считались главным средством для того, чтобы угодить и умиротворить духов, снискать их расположение и поддержку, укротить их разрушительную силу. Если о характере и формах жертвоприношений в эпоху неолита науке известно пока немного, то для эпохи Инь данных более чем достаточно. Из обстоятельной монографии Чэнь Мэн-цзя явствует, что иньцы наряду с гаданиями совершали обряд принесения жертв своим богам и предкам. Собственно, обряд гадания не мог обходиться без этого: жертва была как бы платой за хорошее расположение предка или духа. Нередко на самих гадательных надписях фигурировали упоминания о тех жертвах, которые были принесены [1029, 597—598].

Как можно понять из иньских материалов, обряды жертвоприношения обычно совершались теми же лицами, что и гадание. Среди них были высшие жрецы-чиновники, а порой даже и сами правители-ваны. Видимо, в Инь еще не произошло разделения функций между гадателями и жрецами других категорий — во всяком случае, такое разделение (если оно уже и существовало) было тогда еще мало важным, ибо и та и другая категория служителей культа занимали весьма почетное место в обществе, принадлежали к его элите. Позже, с начала Чжоу, положение стало меняться. Жрецы-гадатели постепенно теряли свой высокий статус, тогда как жрецы-чиновники, напротив, с течением времени поднимались все выше, заняв уже в чжоуском Китае положение важного звена в системе государственного аппарата.

Статус жрецов-чиновников в древнем Китае настолько необычен, что на нем стоит остановиться подробнее. Прежде всего, никто из них, как правило, не имел ничего общего с жрецами, которые столь хорошо известны историкам на примере большинства других стран древнего Востока. Они не были ни служителями каких-либо храмов великих божеств, имевших автономное влияние, ни членами какой-либо приви-

легированной касты (наподобие, например, касты брахманов в Индии). Все эти жрецы-чиновники были прежде всего служителями государственного аппарата и являлись жрецами (как и чиновниками) лишь постольку, поскольку занимали в этом аппарате соответствующую должность. О природе и характере таких должностей красноречиво говорят уже одни только заголовки из такой известной древнекитайской книги, как «Чжоули» [218; 1014]. Даже если предположить, что число таких жрецов-чиновников, ведавших тем или иным культом, праздником, ритуалом и т. п., в «Чжоули» преувеличено, все равно в принципе статус и наименование должности их были именно такими [689]. Теряя должность, жрец-чиновник переставал быть и тем и другим.

Важно отметить, что «духовное» начало в смешанном статусе таких служителей отнюдь не превалировало над светским. Собственно, для этого не было оснований. Ведь «духовные», жреческие, функции в дни торжественных ритуалов исполняли практически все сановники и чиновники во главе с самим правителем, выполнявшим обязанности первосвященника. Более того, исполнение этих функций было важным элементом именно системы управления, т. е. всего того, ради чего существовал весь многочисленный и разветвленный государственный аппарат в чжоуском Китае. В этом смысле можно сказать, что слияние жреческих и чиновничьих функций в одном лице было не только не противоречивым, но напротив, чрезвычайно гармоничным явлением. Даже те из жрецов-чиновников, которые исполняли, казалось бы, чисто жреческие функции (в их обязанности могла входить, например, задача следить за наступлением весны или организовывать и готовить ритуал и т. п.), отнюдь не считали себя в какой-либо мере «священниками». Напротив, они воспринимали эти свои функции как важный элемент управления страной.

Возникнув в начале Чжоу вместе со всем чжоуским государственным аппаратом, такие жрецы-чиновники являлись главными и единственными служителями тех важнейших государственных и общественных культов, которые стали играть особо видную роль именно с Чжоу. Речь идет, в первую очередь, о культах Шанди, Неба, Земли и аристократических предков (т. е. предков правителей империи, отдельных царств и уделов чжоуского Китая). Отчасти это же касалось культов некоторых наиболее важных местных божеств и духов гор, рек и т. п. В условиях древнего Китая отправление всех этих культов жрецами-чиновниками во главе с аристократами-правителями во многом обусловило тот рационалистический оттенок, который, в отличие от мистики, магии и мантики, уже в начале Чжоу имел верхний пласт в системе религиозных верований древних китайцев.

Этот пласт уже с начала Чжоу затронул не только систему верований аристократии, как то полагал М. Гране. Конечно, главную роль в нем играли те важнейшие культы, которые отправлялись прежде всего правителями и их чиновниками, как в столице всей страны, так и в многочисленных столицах различных царств и уделов, которых в Чжоуском Китае вначале насчитывалось несколько сотен. Однако и на местах, в деревеньках-общинах, уже с середины Чжоу сложились свои местные культы, возникшие и формировавшиеся под влиянием главных культов. В первую очередь это относится к культу предков и к культу местного божества земли *шэ*. В пределах небольших деревень эти культы отправляли уже не жрецы-чиновники, а представители населения, как правило из наиболее старых и уважаемых глав семей, которые обычно именовались *сань-лао* (трое старейших). Институт *сань-лао* еще недостаточно изучен, и функции их не совсем ясны. Иногда деятельность *сань-лао* тесно сплеталась с деятельностью деревенских шаманов. Однако в функции *сань-лао* входило, видимо, прежде всего отправление тех культов и обрядов, которые были связаны с общегосударственной системой ритуалов и генетически принадлежали к верхнему пласту.

Центральным моментом всех культов этого верхнего пласта было жертвоприношение, а своеобразную религиозную, точнее, эмоциональную, значимость этому обряду придавал тщательный, до мелочей продуманный и очень строго соблюдавшийся церемониал. В обязанности жрецов-чиновников в дни ритуалов в честь Шанди, Неба, Земли или предков правителя входили заботы о подготовке храма или алтаря, о расставлении ритуальной утвари, о подборе животных и предметов для жертвоприношения, о создании условий для соблюдения поста, омовения, облачения и т. д. Строгое соблюдение церемониала считалось важнейшим делом — не случайно в «Шуцзин» то и дело говорится об этом. Так, в главе «Ло гао» подчеркивается, что «ван должен быть тщательным в жертвоприношениях, регулировать обряды и ритуалы, дабы не было путаницы» [1041, т. IV, 546]. В другой главе, «Гао цзун жужжи», упомянуто, что не следует «быть фамильярным» с духами [1041, т. III, 344]. А в главе «Вэй цзы» выдвинуто обвинение против иньцев в связи с их аморальностью — они «воровали жертвенных животных и употребляли их в пищу», не страшась возмездия [1041, т. III, 350].

Жертвоприношения бывали многих видов и разрядов. Дун Цзо-бинь установил, что в иньской системе ритуалов — и, как он полагал, соответственно в тесно связанных с ритуалами политических течениях в правящей верхушке иньцев — было по меньшей мере две различные школы, которые исследователь назвал «консервативной» и «прогрессивной».



Борьба между ними шла на протяжении долгих десятилетий, причем в аспекте самих ритуалов различие сводилось к тому, что для старой «консервативной» школы был характерен хаос и беспорядок в обрядовости и церемониале, тогда как для новой «прогрессивной» школы — организация, унификация, упорядоченность [740]. Основных ритуалов в старой школе Дун Цзо-бинь насчитал 18, в новой, практика ритуалов которой была значительно проще, — 8 [740, 96].

В эпоху Чжоу, как о том убедительно свидетельствуют материалы «Лицзи», количество обрядов и ритуалов резко возросло. Только терминов, обозначающих разные виды ритуалов и жертвоприношений в честь предков, богов и духов, можно насчитать в чжоуских книгах несколько десятков. При этом каждый из этих терминов обозначал особый ритуал, сопровождавшийся своим, специально для него разработанным церемониалом. Один церемониал был для ритуалов правителя, другой — для владельцев царств и уделов, третий — для деревенек-общин.

Основными объектами жертвоприношения издревле было все самое лучшее, самое ценное. Как правило, это были лошади и быки определенной масти и возраста, в ритуалах рангом пониже — бараны, свиньи, собаки и куры. Важную роль в системе жертвоприношений играло зерно разных сортов, особенно просо. Из проса выделяли вино, которое тоже занимало видное место среди изысканных блюд, предлагавшихся вниманию богов, предков и духов. Предназначавшиеся для жертвоприношений продукты и животные всегда были отличного качества. Отборные животные откармливались на специальных богатых пастбищах, пища и вино изготавливались из проса, выращенного на особом ритуальном поле, обрабатывать которое следовало в первую очередь и особо тщательно. Жертвенная пища и все остальное угощение богам, духам и предкам подавались на великолепных блюдах и в сосудах из нефрита и бронзы, причем количество и качество предлагаемых даров находилось в строгом соответствии со значением божества или знатностью предка. Особенно обильные жертвы приносились Шанди, Небу, Земле и императорским предкам.

Жертвоприношения совершались либо в специальных храмах, либо на алтарях под открытым небом. С жертвенными продуктами тоже поступали по-разному. Их либо топили, сжигали, закапывали в землю, либо торжественно поедали на сопровождавшем ритуал пиршестве после формального предложения в качестве жертвы. Кровью жертвенных животных, которая считалась священной и обладавшей большой магической силой, участники жертвоприношения мазали губы (когда приносили клятву), а также различные ритуальные предметы — барабаны и колокола, предназначавшиеся

для изгнания злых духов, или черепашии панцири, использовавшиеся для гаданий.

Если в эпоху Инь еще не было строгой закономерности в использовании жертвоприношений [317, 201—203], то в Чжоу выработался уже жесткий порядок. Так, жертвы в честь предков правителя поедались его многочисленными потомками, а также раздавались родственникам, приближенным и чиновникам в строгой зависимости от их ранга. Этот акт имел и политический смысл: если при этой раздаче кого-либо обходили, это служило поводом для конфликта. Известно, что когда в такой ситуации был обойден служивший у князя философ Конфуций, последний счел этого достаточным поводом для отставки. Жертвы духам земли и воды в чжоуском Китае обычно закапывали, топили и сжигали. Только в дни торжественных празднеств весной и осенью эти жертвы съедались участниками пиршества вместе с жертвами в честь предков.

Особо следует сказать о человеческих жертвоприношениях. Иньские надписи говорят о том, что в ту далекую эпоху принесение в жертву в честь предка или духа десятков, а то и сотен пленных иноплеменников было обычным делом. О том же свидетельствуют и данные археологии, зафиксировавшие захоронения иньских ванов с десятками и сотнями сопогребенных людей. С начала Чжоу ритуальное принесение людей в жертву стало осуждаться и почти полностью прекратилось. Известно, однако, что некоторые правители царств и в Чжоу прибегали к этому изуверскому виду жертвоприношений. Так, в царстве Цинь, которое в ту пору слыло в чжоуском Китае «полуварварским», в 621 г. до н. э. вместе с умершим правителем Му-гуном было захоронено 177 человек, в том числе 3 видных сановника. О страшной смерти этих мужественных воинов рассказано в одной из песен «Шицзин», осуждающий пафос которой явно свидетельствует о том, что в то время подобные явления рассматривались в Китае уже как явный анахронизм и осуждались как варварские [I, II, VI, № 131; 179, 158—159; 934, гл. 5, 93].

И действительно, раскопки чжоуских захоронений подтверждают факт (подчас все-таки ставящийся под сомнение [49, 126]) отказа от практики человеческих сопогребений в Чжоу. Однако в то же время существовали иные формы человеческих жертвоприношений — например, казни политических противников. Как сообщает «Цзочжуань» (19 г. Си-гуна — 641 г. до н. э.), в царстве Сун был принесен в жертву земле, т. е. казнен на алтаре *шэ*, схваченный сунцами правитель царства Цзэн [989, т. XXVIII, 568]. В 532 и 531 гг. в царстве Чу были совершены человеческие жертвы, казни осужденных в честь земли и духа горы Ган [317, 207]. Наконец, человеческие жертвы приносились и в отдельных местных

культмах, принимавших изуверскую форму. Так, в «Шицзи» рассказывается о том, что на рубеже IV—III вв. в одном из уездов царства Вэй еще существовал обычай ежегодно приносить в жертву духу Хуанхэ, Хэ-бо, красивую девушку, предназначавшуюся ему в невесты. Пышно разодетую жертву на царственно разукрашенном деревянном ложе пускали по реке после торжественной ритуальной церемонии. Проплыв несколько сотен метров, девушка обычно тонула, и жертва считалась принятой [934, гл. 126, 1988—1989].

Обряд принесения жертвы уже в чжоуском Китае превратился в доминирующую форму отправления религиозных культов. Вытеснив магические и мантические обряды за пределы складывавшейся в то время «официальной» религии и предоставив им в основном сферу суеверий, обряд жертвоприношения стал центральным и наиболее важным. Этот обряд всегда сопровождался соответствующим церемониалом и внешним ритуальным обрамлением — праздничной одеждой, утварью.

### **Церемониал и ритуальная утварь**

Наиболее ранние материалы, подробно описывающие весь церемониал в различных ритуалах, зафиксированы в надписях на бронзе [842; 280, 297 и сл.], в «Шуцзин» и «Шицзин». Еще больше сведений (хотя уже в значительной мере относящихся к более позднему времени, к концу Чжоу) есть в «Лицзи», где рассказывается о всех типичных и характерных чертах древнекитайских ритуалов, о динамике церемониала, об условиях принесения жертвы, о празднествах в честь этого священного акта и т. п.

Судя по песням «Шицзин», центральное место в системе ритуалов занимал церемониал в связи с жертвоприношениями в честь предков. Как правило, такие празднества совершались с большой пышностью и после тщательных приготовлений. Со специальных ритуальных полей собирали зерно, из него изготавливали пищу и вино. Затем закалывали отборных животных и в специальных сосудах из великолепной бронзы готовили мясо. После всей этой подготовительной работы совершался сам обряд принесения жертвы. В обряде принимали участие, строго по старшинству, все мужчины данного семейно-кланового коллектива. В качестве «принимавшего жертву» выступал обычно внук покойного предка, в честь которого совершался ритуал. После торжественного жертвоприношения пища и вино ставились на стол и все родственники покойного принимались за пир. Пиршество сопровождалось музыкой, танцами, пением, даже спортивными упражнениями вроде стрельбы из лука. Понятно, что к концу пира уже мно-

гие его участники не вполне владели собой. Не случайно в песнях «Шицзин» упоминалось о том, что после чрезмерного потребления вина пирующие шатались, путали обряды, нарушали приличия и вообще вели себя неподобающим образом [II, 7, VI, № 220].

В этой связи вообще очень интересно поставить вопрос о роли вина в ритуальных церемониях древнего Китая [870]. Как писал Г. Крил, вино у всех древних народов было обязательным атрибутом ритуальных церемоний; видимо, влияние алкоголя на состояние человека в какой-то степени связывалось с религиозно-мистическими моментами [317, 200]. В Китае тоже потребляли вино уже с древности. В Инь, судя по данным чжоуских книг, в первую очередь «Шуцзин», потребление вина во время жертвоприношений достигало угрожающих размеров. Многие главы «Шуцзин» прямо обвиняли иньских ванов в том, что они — особенно последний из них, Чжоу, — погрязли в пьянстве, погубили страну и лишились трона. Едва ли главы чжоуской книги в этом вопросе можно считать безусловным и беспристрастным авторитетом. Однако характерно, что те же главы, апеллировавшие к авторитету Вэнь-вана, сурово предупреждали против пьянства и чжоусцев. Им внушалось, что от пьянства проистекают великие беды, что вино при жертвоприношениях следует пить в меру, ибо это вызывает негодование Неба. В своем суровом гневе против пьяных «Шуцзин» доходит до того, что призывает строго наказывать их, вплоть до смертной казни [1041, т. IV, 493—504]. Эти филиппики «Шуцзин», видимо, сыграли свою роль<sup>15</sup>.

Ритуальные церемонии и обряды всегда тщательно подготавливались. Детальное описание всех связанных с этим забот и последовательности действий занимает несколько глав в «Лицзи» [888, т. XXV, 1903—2009; 554]. Для ритуалов и обработки жертвенных продуктов использовались самые лучшие, специально изготавливавшиеся для этого орудия и

---

<sup>15</sup> Уже в чжоуском Китае потребление вина стало строго ограничиваться. В гневных поучениях и речах различных мудрецов и авторитетов все чаще сквозило осуждение пьяных и сентенции о том, что пьянство — большой порок. Решительная критика в сочетании с более поздними жесткими конфуцианскими запретами сыграла свою роль и оказала влияние на характер употребления вина в Китае. Конечно, любители этого зелья не переводились никогда и история Китая сохранила немало упоминаний о пьяных оргиях императоров и их приближенных, о буйном веселье подвыпавших гуляк. Однако практика употребления вина среди простого народа была сведена до минимума. Вино применялось лишь при жертвоприношениях и во время больших праздников, причем в очень умеренном количестве. Оно употреблялось в подогретом виде (речь идет о вине из проса или риса, а не о виноградном). Сосудами для хранения и разливания вина со временем стали те самые чайники, которые были затем заимствованы в Европе, где их стали употреблять для заварки чая.

предметы утвари — ножи, топоры, разнообразные сосуды из высококачественной бронзы, лучших сортов нефрита и т. п. Все эти древнекитайские изделия, по праву именуемые ритуальными, очень хорошо известны археологам и искусствоведам. Они заметно отличаются от обычных великолепной выделкой, обильным и любовно исполненным орнаментом (резьба, гравировка, художественное литье и т. п.), обрамлением самыми ценными материалами (нефритовые рукояти, инкрустация).

Древнекитайская ритуальная утварь, особенно изделия из бронзы и нефрита, многократно и тщательно изучалась специалистами [196; 462; 472—473; 519—523; 526—528; 530; 550; 588; 682; 729; 768; 818; 859; 860]. Наиболее ценной и часто употреблявшейся частью ритуальной утвари были бронзовые сосуды. Замечательно выделанные, украшенные тонким резным орнаментом или выпуклым рельефом, эти сосуды не имеют себе равных ни по качеству, ни по количеству, ни даже по значению их в жизни общества. Древнекитайские бронзовые сосуды использовались во время обрядов и ритуалов для самых различных надобностей. В одних сосудах приготавливали пищу для жертвоприношений и торжественных пиршеств, другие служили для изготовления вина, в третьих пищу и вино подавали на стол. Отдельно существовали сосуды для вина, для ритуального омовения и т. д. По данным Йеттса, всего насчитывалось около 30 различных типов сосудов [818, т. 1, 43—51]. Однако среди этого многообразия типов и форм отчетливо выделялись несколько наиболее важных, игравших центральную роль в торжествах и ритуалах. Именно на этих-то сосудах (типа *дин*, *гуй* и др.) чаще всего встречаются надписи, которые обычно помещались на внутренней стенке или дне сосуда, снаружи украшенного богатым орнаментом. Эти надписи по большей части ритуального характера. Однако наряду с упоминаниями о ритуалах и жертвоприношениях, о храмах и предках в надписях на древнекитайских бронзовых сосудах имеется немало сведений и о других сторонах жизни, что делает эти надписи — нередко имевшие характер инвестируры, т. е. записи о заслугах и дарованном их владельцу праве на те или иные земли и их население, — необычайно ценным источником.

Наряду с сосудами очень важную (тщательно описанную в различных древнекитайских источниках) роль в ритуальных церемониях играли некоторые другие изделия из бронзы (топоры, ножи для разделки жертвенных животных, черпаки для раздачи жидкой пищи или вина, колокола, барабаны и другие музыкальные инструменты и т. п.). Все они также изготовлялись из высококачественной бронзы и снабжались богатой отделкой, украшениями, орнаментом, надписями. Изделия из бронзы, как и различного рода поделки (кольца,

диски, кубки, украшения, ящички и т. п.) из нефрита всегда играли в Китае роль не только драгоценных вещей, но и священных предметов с ритуальным значением.

## **Ритуальная символика**

Проведенное многими исследователями специальное изучение древнекитайской бронзы и нефрита показало, что в конкретных условиях Китая изделия из бронзы и нефрита играли, как правило, роль, которую во многих других древних цивилизациях играла каменная скульптура и другие ритуальные иконографические изображения. В древнекитайской религии, как и в религиозных представлениях любого другого народа древности, ритуальная символика занимала очень важное место. Однако характер ритуальной символики в древнем Китае заметно отличался от того, что мы находим у других народов.

Если в древнекитайской религии, как уже было показано выше, почти не существовало великих антропо- или зооморфных богов, олицетворявших определенную идею, силу природы и т. п. (как то было, например, в Египте, Двуречье, Индии, Риме, Греции), а одухотворению и обожествлению подлежали сами эти силы и идеи, то неудивительно, что в ритуальной иконографии преобладали не персонифицированные божества, а более или менее абстрактные символы. С глубокой древности все магическое и сверхъестественное (а позднее также и вполне рациональные абстракции — пожелания долголетия, счастья, детей, чинов) облекалось в сложные (порой даже чересчур) символические одежды. Отсутствие персонифицировавших ту или иную идею или силу природы богов, равно как и вообще второстепенная роль мистики и примат рационализма в древнекитайской системе религиозных верований, привели к тому, что именно абстрактная символика стала играть центральную роль в ритуальной иконографии древних китайцев. Иными словами, не боги солнца, земли, неба или дождя, а сами эти одухотворенные явления природы в виде соответствовавших им символов изображались на ритуальных рисунках и орнаментах.

Эта важная особенность нашла свое отражение в сфере древнекитайского искусства и привела к тому, что свободного от ритуальной символики искусства в древнем Китае почти не было. Дошедшие до нас памятники древнекитайского искусства, в первую очередь изделия из бронзы и нефрита с рисунками и орнаментом, обязательно несли смысловую нагрузку, связанную с ритуальной символикой. Символично бывало все — и форма, и тип сосуда, и семантика рисунка, рельефа или орнамента, даже мелкие детали декора.

Семантика ритуальных символов была очень богата и разнообразна. Как и на неолитической керамике, геометрические мотивы орнамента на бронзовых сосудах (треугольники, ромбы, круги, спирали, зигзаги, меандры и т. п.) символизировали различные силы природы — солнце, облака, дождь, гром. С различными анимистическими и тотемистическими верованиями были связаны многие изображения зверей и птиц, выполненные в рисунке или рельефе как в реалистической, так и в условной манере [281]. Символический смысл имели и отдаленные детали декора и сама композиция изображения. В сложном и кажущемся на первый взгляд случайным и бессистемным узоре росписи на сосуде все отдельные элементы несли семантическую нагрузку и служили в конечном счете созданию законченной и хорошо осознанной ритуально-символической композиции.

В рамках этой композиции находили свое точное место все божества и духи, совокупность которых во главе с предками и первопредком Шанди играла столь важную роль в верованиях древних китайцев.

Генетические корни такого рода символики древних китайцев восходят к глубокой древности. Выше уже упоминалось о том, что ритуальная семантика символов на неолитических сосудах Китая и других регионов Евразии была по существу идентичной. В ряде исследований, посвященных проблеме семантики и распространения в древнейшую эпоху некоторых важнейших символов (солярный круг, свастика), указывается, что распространение этих символов было связано с их общезначимостью [352; 589]. При этом древние варианты знака свастики трактуются либо как символ женского плодородного начала, либо как идея слияния двух противоположных принципов — жизни и смерти, положенная позже в основу дуалистических концепций [589, 11—19].

Авторы таких работ довольно единодушно склоняются к мысли, что все древнейшие народы Евразии при формировании своих наиболее ранних онтологических представлений черпали из единого источника [352, 342; 589, 24]. Видимо, раньше всего теоретическое осмысление символики и разработка дуалистической концепции произошли на Ближнем Востоке [589, 9; 822]. Значительно позже все это появилось в Китае — не случайно отдельные авторы пытаются сблизить санскритское «тео» и «дью» («бог», «небо») с «тянь» и «дао», бывшими, как известно, основными религиозно-философскими категориями в древнем Китае [352, 338]. К этому можно добавить, что даже в работе Го Мо-жо упоминается о возможной генетической связи древнекитайского термина *ди* (Шанди) с однозначным ему древневавилонским термином «правитель», обозначавшимся очень сходным иероглифическим знаком [50, 28]. Наиболее обстоятельно эта теория

заимствования идеи разработана швейцарским исследователем Г. Золлингером, который из шумерско-аккадской дуалистической концепции (активное и пассивное начало, *рам* и *рем*) путем весьма сложных аналогий и ассоциаций выводит истоки древнекитайской дуалистической концепции *инь-ян* [822].

Более лаконично о некитайском происхождении дуалистической концепции *инь-ян* говорится и в некоторых других работах [589, 25].

Проблема генезиса древнекитайской дуалистической концепции о силах *инь* и *ян* остается пока недостаточно ясной [26; 27; 897; 1028; 1055 и др.]. Имеющиеся данные позволяют обнаружить истоки этой концепции лишь в материалах середины I тысячелетия до н. э., хотя есть основания полагать, что зародыши дуалистических представлений существовали и раньше. В тесной связи с общим процессом трансформации религиозных верований и культов в Чжоу дуалистическая концепция о силах *ян* и *инь* заняла видное место в религиозно-философских спекуляциях древних китайцев<sup>16</sup>. При этом с самого своего появления эта концепция, детально разработанная в сочинениях философа IV—III вв. до н. э. Чжоу Яна (чьи труды дошли до наших дней лишь в отрывках из других сочинений), исходила из того, что противоположные силы *инь* и *ян* должны не противоборствовать, а гармонически сливаться и взаимодействовать, и что только достижение гармонии и слияния может содействовать процветанию всего сущего<sup>17</sup>. В соответствии с этим в китайской символике, а затем и в мифологии силы *инь* и *ян* стали со временем олицетворяться в виде связанных друг с другом пар, отражающих соответственно женское и мужское начало. К числу древнейших таких парных символов относятся, по мнению Б. Карлгрена [518, 39—40], каури (женское начало) и нефрит (мужское). Видимо, символика этой пары была связана с древними культами плодородия и размножения, и в частности с фаллическим культом. Эта древняя символика сохранилась и позже: в иньских и чжоуских изделиях из бронзы дуализм мужского и женского начала очень часто иконографически изображался

<sup>16</sup> Параллельно с концепцией *инь-ян* в древнем Китае сложилась и получила распространение связанная с ней концепция о пяти первоэлементах (земля, вода, огонь, металл, дерево), взаимодействие и кругооборот которых воспринимались как важный момент мироздания [357]. Перенесенная в сферу политики и этики, эта теория способствовала установлению тесных связей между представлениями о природе и обществе [1055] и со временем стала играть важную роль в формировании некоторых историко-философских представлений в древнем Китае [70, 54—88].

<sup>17</sup> Эта особенность древнекитайских религиозно-философских воззрений в современной синологии подчас считается одной из основ той древнекитайской системы взглядов, которая в некоторых трудах получила наименование «синизма» [311; 330, 7—15].



в виде фаллусообразных выступов и вувьвообразных овалов<sup>18</sup>.

Формирование дуалистической концепции *инь-ян* нашло свое отражение и в ритуальной символике, связанной с иконографическими изображениями Неба и Земли, которые в Китае уже по крайней мере с Чжоу считались соответственно олицетворением мужского и женского начала [535, 26]. Иконографическим символом Неба были кольца и диски из нефрита, символом Земли — так называемый *цзун*.

Двойственный характер божества Земли в древнем Китае, воспринимавшегося и в мужском, и в женском обличье, отразился и в ритуальной символике. С одной стороны, исследователи фиксируют, что символом Земли, мужского начала, служил фаллический столб [377; 518], *чжу*. С другой стороны, в своих взаимоотношениях с Небом Земля в конечном счете, видимо, выступала все-таки как женское начало. Как хорошо известно, в более позднее время в Китае символом Земли всегда был квадрат, противостоявший кругу, как символу Неба.

Вот эта-то двойственность и отразилась в интерпретации символического смысла *цзуна*. *Цзун* изготовлялся из нефрита и состоял из двух частей — толстой квадратной пластинки с цилиндрическим отверстием посередине и цилиндрической палочки, вставлявшейся в это отверстие. Семантика изделия довольно недвусмысленна и явно отражает идею оплодотворения. Эта идея, в свою очередь, есть не что иное, как соединение сил *ян* и *инь*, т. е. в конечном счете Неба и Земли. Но если так, то Небо должно быть мужской силой, а Земля — женской. Видимо, именно таков и был смысл этого символа *цзун*. Однако некоторые исследователи считают, что палочка в *цзун* — это символ Земли (вариант фаллического столба), а квадратной формы утолщенная пластинка — лишь «крышка» [518, 32]. В свете изложенного выше представляется более верным считать, что в форме *цзуна* отразилась в несколько трансформированном виде древняя идея о женском характере божества Земли. Ритуальный характер и смысл обеих частей *цзуна* достаточно ясен, и едва ли можно считать пластинку лишь покрытием для символа. Обе части *цзуна* в равной мере несут символическую нагрузку, а квадратная форма «крышки» вполне определенно переключается с традиционным восприятием символа Земли в виде квадрата. Вот

---

<sup>18</sup> Некоторые специалисты оспаривают предположение Карлгрена о признании выступов на бронзовых сосудах фаллусообразными символами. Так, К. Хэице полагает, что эти выступы символизировали дома, предназначенные для душ мертвых [473, т. I, 35—54], а Лерой-Дэвидсон склонен видеть в них бутылкообразные рога, символизирующие почитаемое животное [551]. Однако аргументы этих специалистов представляются недостаточно убедительными.

почему следует согласиться с теми авторами, кто считает эту «крышку» чем-то вроде «влагалища Земли» [377, 65—66].

Итак, даже наиболее видные из числа древнекитайских божеств — Земля и Небо — в ритуальной иконографии отображались в виде абстрактных символов, олицетворявших лишь связанную с культом Земли и Неба идею. Тем более это относится к многочисленным божествам и духам более мелкого ранга. Однако, если основную массу символов, встречаемых в древнекитайской ритуальной иконографии, сравнительно легко отождествить с теми или иными божествами и духами обширного пантеона древних китайцев, то несколько сложнее обстоит дело с иконографическим изображением верховного главы этого пантеона — Шанди.

### **Проблема иконографии Шанди.**

#### **Маска тао-те**

В древнекитайском пантеоне Шанди был единственным богом в общепринятом значении этого слова. Находясь посередине между миром абстрактно-символических одухотворенных идей и сил природы, с одной стороны, и миром вполне конкретных и антропоморфных предков — с другой, Шанди должен был отличаться и от тех и от других. Как легендарный тотемный первопредок, он не мог быть просто «идеей», которая, подобно Небу, олицетворялась бы геометрическим символом. Но в качестве верховного божества и повелителя всех сил природы Шанди не был и обычным антропоморфным предком. Облик Шанди, особенно если учесть его тотемную роль, должен был восприниматься его потомками в виде какого-либо антропотериоморфного монстра, который сочетал бы в своем лице черты человека и тотемного животного. При этом черты тотемного животного в облике Шанди обязательно должны были все-таки олицетворять и силу, и величие, и верховенство легендарного Шанди.

Конечно, все эти рассуждения о гипотетическом облике Шанди остались бы малоубедительными, если бы не некоторые данные, которые позволяют заключить, что иконография Шанди не только существовала, но и играла в системе древнекитайского искусства роль, которая соответствовала положению Шанди в мире богов и духов.

Отображению в иконографии (особенно на бронзе) ритуальных символов всех божеств и духов, т. е. всех «идей» и сил природы, придавалось большое значение. Каждый из мира сверхъестественных сил занимал свое строго определенное место и находил свое отражение в иконографии в виде того или иного символа. Не может быть сомнения, что и верховное божество Шанди должно было иметь какой-то экви-

валент в иконографии. Более того, Шанди должен был играть в этой иконографии ведущую роль.

Почему же современная наука еще не сумела отождествить какое-либо из известных ей иконографических изображений именно с Шанди? Видимо, здесь большую роль играет консервативная инерция, связанная с традицией. Долгое время считалось, что изображение Шанди, как и вообще антропоморфных идолов, в древнем Китае было табуировано. В доказательство обычно ссылались на зафиксированную еще в Чжоу легенду о том, как один из иньских ванов, У И, попробовал было создать деревянное изображение Шанди. Как говорилось в легенде, дерзкий У И стал весьма панибратски обращаться с идолом, за что его постигла кара: разряд молнии поразил его вместе с идолом. Эту легенду обычно приводят для объяснения причин отсутствия скульптурной иконографии в древнем Китае. Действительно, скульптурных иконографических изображений известно пока очень немного (хотя археология время от времени все-таки дает новые доказательства их существования в виде рельефных изображений, в основном на тех же бронзовых сосудах). Однако они все же существовали преимущественно в виде деревянных антропоморфных скульптур [375].

Эти скульптурные фигурки, по мнению Э. Эркеса, предшествовали в глубокой древности тем деревянным дощечкам, которые уже в Чжоу обычно помещались на алтаре и были символом души того умершего предка, чье имя было на них начертано. В доказательство Эркес ссылается на существование дощечек, на которых имелись некоторые антропоморфные рисунки. Правда, оппонент Эркеса Б. Карлгрен полагает, что появление антропоморфной символики на дощечке-символе души покойного предка было лишь наивной импровизацией более позднего времени, когда дощечкам вдруг стали приделывать глаза и уши. Но если это так, то следовало бы ожидать победы этой «наивной импровизации». На деле же получилось наоборот. С эпохи, зафиксированной в «Лицзи» (середина Чжоу), и вплоть до самых последних веков на алтарях безраздельно господствовали безличные деревянные таблички с именами покойных предков. Следовательно, в споре, видимо, более прав Эркес [377], который видит тенденцию эволюции в постепенной замене «идолов» безличными табличками.

Спор о существовании в древнейшем Китае практики изготовления деревянных антропоморфных идолов нельзя, однако, считать законченным — для этого слишком мало данных. Во всяком случае можно сказать, что такие идолы едва ли были распространены достаточно широко. Но даже если оставить в стороне вопрос об этих идолах, остатки которых ныне невозможно обнаружить, проблема иконографии Шанди

не снимается. Пусть практика изображения Шанди в виде антропоморфного идола и не привилась в древнем Китае. Значит ли это, что не существовало иной формы иконографического изображения этого высшего божества в ритуальном искусстве иньцев и чжоусцев? Достаточно задать этот вопрос, чтобы убедиться, что такое изображение могло и даже должно было существовать.

Специалистам по истории, археологии и искусству древнего Китая очень хорошо известно одно изображение, которое в наиболее ценных и важных художественных изделиях встречается особенно часто и занимает самое видное, центральное место в орнаменте. Это — маска *тао-те*, обычно являющаяся центром композиции орнамента на ритуальных бронзовых сосудах, а также некоторых наиболее известных изделиях ритуального характера из камня (нефрит, мрамор и т. п.). Маска исполнена в плоском или выпуклом рельефе и изображает, как правило, голову чудовища-монстра с огромными круглыми выпуклыми глазами, мощными надбровными дугами и крупными разветвленными рогами, обычно изогнутыми в затейливые спиралеобразные изгибы. Маска имеет ряд модификаций: то это выполненная в реалистическом стиле устрашающая морда монстра со свирепо разинутой пастью, то лишь часть лица с глазами и рогами, то изображенный в весьма условной манере фрагмент геометризованной личины. Иногда маска снабжена туловом дракона, змеи, тигра, изредка — даже телом человека. При всех ее модификациях главные элементы маски — огромные и очень выразительные глаза в виде больших выпуклых округлостей и рога являются обязательными.

Описанию маски *тао-те*, трактовке ее смысла и ритуального предназначения посвящена немалая литература. Не вдаваясь в детали, остановимся лишь на главных выводах исследователей. Во-первых, все они сходятся на том, что уже в конце Чжоу, когда маска впервые была описана и названа в китайской литературе, подлинный смысл ее был неясен самим китайцам. Назвав маску именем *тао-те* (букв.: обжора, чудовище-пожиратель), китайские авторы приписали ей антропофагические наклонности. Считалось (и это объяснение впоследствии укрепилось в литературе), что древние мастера изображали этого монстра на видном месте в иконографии с целью устрашить человека и напомнить ему об умеренности, воздержании (основная добродетель конфуцианства), внушить ему отвращение к обжорству и т. п. [860, 111—112]. Таким образом, смысл изображения и название маски, видимо, не были связаны между собой. Во-вторых, почти все исследователи согласились на том, что маска *тао-те* имела ритуальное значение, была элементом иконографии и каким-то образом относилась к системе древнейших религиозных ве-

рований иньцев и ранних чжоусцев. Одни ученые считали эту маску символом дракона, другие — быка, третьи — тигра [301, 26—28; 474, 33; 518, 41]. Иногда даже генетически возводили ее к ближневосточным рисункам голов льва — некоторые из них действительно напоминают отдельные модификации *тао-те* [476, 253]. Те специалисты, которые занимались проблемой *тао-те* более тщательно, предложили ряд интересных, иногда довольно правдоподобных гипотез. Так, в работах Э. Констен говорится о том, что иньцы и чжоусцы видели в маске олицетворение Силы, Мощи, может быть даже Земли или Дао [374, 17—33]. Правда, по ее мнению, *тао-те* едва ли лично был получателем тех жертв, которые приносились. В его функции, возможно, входило лишь отгонять (своим свирепым видом? — Л. В.) злых духов при церемонии жертвоприношения [301, 26—30]. В ряде книг К. Хэнце выдвинуто даже предположение, что маска *тао-те*, судя по ее ведущей роли в орнаменте, должна была играть главную роль в верованиях, но что эта роль не отражена в древних текстах и потому неизвестна. В одной из ранних своих работ Хэнце пришел к выводу, что *тао-те* — это божество, связанное с луной [471, 17—26 и 107—109], позднее он предположил, что *тао-те* — это высшее божество иньцев [472, 160]. Это предположение очень похоже на истину. С ним перекликается и мнение американского синоведа Ш. Каммана, считающего, что маска могла символизировать «небесного бога», т. е. Шанди или Небо, хотя это и не очень вероятно, поскольку в добуддийском Китае не было обычая изображать богов [245, 198—199]. Словом, несмотря на множество теорий и попыток объяснить смысл маски, «все еще неясно, что она собой представляет» [529, § 17].

Итак, подлинное значение ритуальной маски, игравшей столь видную роль в иньской и раннечжоуской иконографии, было неизвестно самим китайцам во второй половине I тысячелетия до н. э. В то же время современные исследователи убеждены в том, что в Инь и в начале Чжоу эта маска должна была иметь отношение к ритуалам, к какому-либо божеству или обожествленному животному и должна олицетворять собой идею Силы, Могущества и т. п. В связи с этим отметим два важных момента. Прежде всего, главным элементом маски были всепроницающие огромные глаза. Во всех древнекитайских текстах, упоминающих о Шанди, на первом месте всегда идет речь о том, что Шанди «все видит» и «все знает». Иными словами, способность видеть, следить, наблюдать и вовремя вмешиваться считалась в Инь и в начале Чжоу едва ли не важнейшей особенностью (и обязанностью!) Шанди. Понятно, что эта важная особенность, если бы она отражалась в иконографии, не могла ассоциироваться иначе, как с большими, направленными в упор на тебя глазами.

Второе замечание касается общего облика *тао-те*. Выше упоминалось, что маска-личина имела ряд звероподобных вариантов, а в ряде случаев также сопровождалась туловом, чаще всего животных. Однако известно и несколько изображений, на которых маска *тао-те* органически соединялась с туловищем человека. Несколько таких изображений описал в свое время О. Карлбек [517]. Один из описанных им монстров, вырезанный на приобретенном Карлбеком мраморном сосуде из Аньяна, — это человек, лицо которого заменено огромной маской *тао-те* с очень большими разветвленными рогами. Аналогичные этой фигуре антропоморфные изображения встречаются изредка и в бронзе. В частности, среди ряда человеческих личин, встречающихся на древнекитайских бронзовых сосудах, есть несколько таких, у которых особо выделены и специально подчеркнуты глаза и головы которых украшены рогами<sup>19</sup>. Выделение глаз и прибавление рогов (даже в виде выступов) явно говорят о том, что данное антропоморфное лицо не было портретом, а являлось иконографическим изображением существа, важнейшими атрибутами которого были именно рога и глаза. Этим существом, как известно, был тот, кто изображался в виде маски *тао-те*.

Все эти соображения убеждают в том, что маска *тао-те* в древнекитайской ритуальной иконографии как раз и была изображением Шанди, точнее — символом Шанди [747]. В самом деле, место маски в ритуальной иконографии и во всем изобразительном искусстве Инь и начала Чжоу строго соответствует роли Шанди в системе верований той эпохи. Более того, сама эпоха распространения и господства в иконографии (особенно на бронзе) маски *тао-те* по времени полностью совпадает с периодом интенсивного культа Шанди — примерно с VIII в. до н. э. и Шанди и *тао-те* быстро сходят со сцены (Шанди вытесняется Небом, а мотив *тао-те* в искусстве заменяется другими орнаментальными мотивами, характерными для стилей «Среднего Чжоу» и «Хуай» [522]). И, наконец, сам териоантропоморфный облик маски, особенно в тех случаях, когда черты человека в личине и тулове монстра вполне заметны, убедительно свидетельствует о том, что в виде *тао-те* изображались тотемные предки. Практика представления и изображения древних героев и предков в виде полулюдей-полуживотных была широко распространена и в более поздней мифологии древнего Китая [190].

<sup>19</sup> Одна из таких личин с рогами представляет крышку на бронзовом сосуде в форме чайника. Ф. Уотерберн пришла к выводу, что крышка — личина божества, но не Шанди, а родоначальника чжоусцев Хоуцзи [766]. Другая подобная антропоморфная маска с рогами-выступами в виде подтреугольных возвышений приведена в книге Ф. Аккерман [196, илл. 64]. Следует добавить, что деревянные идола-охранители с рогами и длинным следуемым языком были известны в Южном Китае (царство Чу) в середине I тысячелетия до н. э. [681].

## Религиозные традиции и брачно-семейные нормы и обряды

Как и в эпоху неолита с ее влиянием культа плодородия на характер взаимоотношений между людьми, так и в иньско-чжоуском Китае с его концепцией гармонического слияния сил *инь* и *ян* и культом преимущественно мужских предков едва ли не все отношения в обществе (семейные, социальные, политические, экономические) всегда рассматривались прежде всего сквозь призму господствовавших тогда религиозных норм. Это, разумеется, не исключает того, что сами эти нормы менялись под воздействием ряда факторов как экономических, так и социально-политических.

С распадом родовых связей в иньском и тем более чжоуском Китае преобладающими стали семейно-клановые, в современной историографии их иногда именуют патронимическими [78; 102]. В рамках деревень-общин *ли* (по преимуществу большесемейных) тенденция к сепарации малой индивидуальной семьи стала заметной не ранее середины I тысячелетия до н. э. [34, 97—104; 40]. В знатных семьях *ши*, выделявшихся из среды правящей родовой верхушки, процесс становления семьи шел быстрее, а сама организация этих семей в форме большого клана стала со временем той нормой, на которую впоследствии всегда ориентировались в Китае. Особенно отчетливо видно это на примере обрядов и норм, которые были связаны с брачными отношениями.

В общинной деревне брачно-семейные отношения регулировались древними традициями. Для крестьянских парней и девушек даже в Чжоу, судя по песням «Шицзин», любовные встречи и свободный выбор мужа или жены были нормой. Именно любовь, свободный выбор любимого служили в то далекое время прочным цементом супружеской жизни. И именно о любви, любовном томлении, сердечной близости, стремлении к любимому говорят многие лирические строки песен. Собирая сливы, девушка поет о любимом, ждет свидания с ним [I, 2, IX, № 20; 179, 29]. Двое пришли на свидание, встретились на лесной опушке, рядом с убитой ланью [I, 2, XII, № 23; 179, 32]. Робкий и застенчивый юноша воспекает нежность и красоту любимой [I, 3, XVII, № 42; 179, 55]. Тоскует юноша, ожидая встречи, не видя своей любимой рядом с другими девушками [I, 7, XIX, № 93; 179, 113]<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Подобной лирикой наполнены многие песни «Шицзин», что, кстати, доставило позже немало хлопот и забот конфуцианским комментаторам, усердно старавшимся «облагообразить» тексты песен, придать им иной смысл, найти в них аллегорическое изображение любви к государю, старшему и т. п. Эту особенность комментариев к «Шицзин» верно подметил и оговорил еще академик В. П. Васильев [31]. Учитывая это, переводчик «Шицзин» на русский язык А. Штукин сумел увидеть в песнях и удачно передать их истинный смысл, их подлинное звучание.

Сам брачный обряд обычно оформлялся с помощью сватов [I, 8, VI, № 101; I, 15, V, № 158; 179, 122—123 и 191]. Существовали сговор-помолвка, венчание. Но сохранялась и свобода выбора молодых вплоть до самой последней минуты. В одной из песен говорится о невесте, которая отказывается жениху, ссылаясь на свое право сделать это до того, как последний обряд (т. е. венчание) будет совершен [I, 2, VI, № 17; 179, 26].

Одним словом, знакомство с песнями «Шицзин» позволяет заключить, что среди простого народа еще были очень крепки древние традиции родового строя. Женщины и девушки обладали немалыми правами и еще не рассматривались в качестве придатка патриархальной семьи. Ни о неравных браках, ни о насилии над волей женщины, ни о слезах о погубленной родителями любви в песнях нет упоминаний. Высокое положение крестьянской девушки и женщины, ее право на свободный выбор своей судьбы,— все это имело тесную генетическую связь с древними культами плодородия и размножения, с наивно-тотемистическими представлениями о решающей роли женщины в воспроизводстве рода.

В знатных семьях уже с начала Чжоу положение было несколько иным. Сильные патриархальные тенденции, а также все возрастающая в развивавшемся раннеклассовом обществе роль обязательных ритуалов и политических соображений во многом изменили положение женщины. Прежде всего это отражалось на ее праве свободного выбора мужа.

Во-первых, число знатных кланов было довольно ограниченным. Еще более сказывалось на выборе правило родовой экзогамии и традиционно сложившиеся законы обязательного брака. Известно, например, что представители двух наиболее знатных чжоуских родов Цзян и Цзи заключали браки почти исключительно только между собой. Наконец, очень важную роль в деле брачных связей играли политические соображения. В условиях непрекращавшихся междоусобных войн, временных союзов и клятвенных договоров родственные связи правителей уделов и их приближенных имели огромное значение. Эти связи, естественно, скреплялись брачными узами. Разумеется, все это очень серьезно ограничивало свободу выбора девушки и вынуждало ее подчиниться воле отца и силе обстоятельств. Тем самым была заложена основа несвободного брака по воле родителей, который на протяжении почти трех тысяч лет был затем нормой для Китая.

Другой важной особенностью возникавших в начале Чжоу многочисленных знатных семей была их полигамная организация. Поскольку семья с самого своего зарождения в Чжоу была строго патриархальной, а ее цементирующей основой стал культ мужских предков, то забота о мужском потомстве стала превращаться в центральный импульс этой семьи. Гла-



ва такой семьи — строго в соответствии с его рангом, степенью знатности, положением в обществе и состоянием — мог иметь и, как правило, имел целый гарем. Гарем обычно состоял из главной жены, нескольких «второстепенных» жен, группы наложниц. Как правило, в число персонажей гарема входили и обслуживавшие дом служанки и рабыни, занимавшие в гареме наиболее низкое положение. Со временем возникли и были зафиксированы в источниках даже специальные нормы, регулировавшие число женщин в гаремах разных представителей знати. Так, например, чжоуский император должен был иметь главную жену-императрицу, трех «второстепенных», девять жеи «третьего» и двадцать семь «четвертого» ранга, восемьдесят одну наложницу. Понятно, что эти числа, как и вся связанная с ними схема, — лишь условность, но в ней находили свое отражение подлинные отношения. Императорский гарем в Китае всегда состоял из очень большого количества женщины, причем отношения в гареме и визиты туда императора строго регулировались специальными нормами, за исполнением которых ревностно следили особые дворцовые служительницы (позже их роль стали выполнять евнухи).

Главой женщин в доме считалась старшая, главная жена, власть которой была очень велика. В ее функции входило распоряжаться хозяйством и регулировать жизнь многочисленной женской половины дома. Именно она могла разрешить той или иной женщине отлучиться к родным, проведать отца и мать [I, 1, II, № 2; 179, 11]. Поскольку наладить отношения между женщинами было делом нелегким, а унять человеческие эмоции и страсти — еще труднее, гарем обычно тщательно охранялся от постороннего вмешательства. В одной из песен «Шицзин» есть такие строки:

Как о гареме нашем есть молва —

Ее поведать я бы не могла.

Когда б ее поведать я могла —

Как было б много и стыда и зла!

[I, 4, II, № 46; 179, 59]

И действительно, стремление снискать благоволение хозяина, зависть и ревность всегда были спутниками гаремной жизни. Не случайно в одной из песен поется от имени забытой жены, что муж к ней охладел, а наложницы мужа ненавидят ее [I, 3, I, № 26; 179, 36].

Правила родовой экзогамии породили в знатных семьях широко применявшуюся практику сорората, согласно которой вместе с торжественно и официально просватанной главной женой в дом мужа приезжали в качестве жен и наложниц ее младшие сестры и иные младшие родственницы [1040,

I, 3, XIV, № 39; I, 5, III, № 56; 179, 51—52 и 72—73]. Судя по контексту песен и по данным некоторых других древнекитайских источников, главные жены обычно бывали заинтересованы в том, чтобы иметь в своем доме (т. е. в гареме мужа) не чужих, а своих. Соответственно и младшие сестры просватанной в главные жены старшей сестры по традиции предпочитали попасть в дом ее мужа, а не в чужой, где старшей над ними могла бы оказаться чужая им женщина. В одной из песен [I, 2, XI, № 22; 179, 31] явно сквозит жалоба сестер на то, что старшая сестра не взяла их с собой. Этот обычай сорората, специально исследованный М. Гране [442], был одной из характернейших черт брачно-семейных отношений в древнем Китае.

Итак, положение женщин в знатных патриархальных семьях уже в начале Чжоу было более незавидным, чем в деревнях. Не имея свободы выбора, во многом завися от воли родителей, прежде всего отца, девушка из такой семьи уже в то далекое время лишилась той свободы, которой по традиции еще пользовались ее сверстницы из среды простого крестьянства. Как будет показано ниже, впоследствии именно такой стала судьба всех китайских женщин.

Из всего этого, однако, не следует, что все знатные женщины были лишь бесправными затворницами гарема. Напротив, положение жены и ее влияние в доме и во всем уделе было немаловажным. Женщины из знатных семей, чья родня имела большое политическое влияние и вес, нередко сами становились важным фактором в обществе, в политике [640]. Они активно вмешивались в дела царства, выступали во главе различных интриг и заговоров, умело плели сети против своих противников. Особенно это проявлялось в тех случаях, когда речь шла о выборе наследника.

Дело в том, что официально в чжоуском Китае (да и впоследствии) не существовало обязательного принципа майората. Обычное право предусматривало почтение к старшему сыну, который чаще всего и назначался наследником и хранителем главной ветви родового культа (*да-цзун*). Однако это было необязательным. Воля отца при выборе наследника была решающим фактором и считалась священной, а отец мог назначить своим преемником любого из многих его сыновей. Вот здесь-то и играли немалую роль активная позиция, ловкость, политическое влияние или просто обаяние той или иной жены, даже любимой наложницы.

В начале Чжоу, когда еще только вырабатывались строгие традиции патриархальной семьи, положение женщин в знатных семьях было в целом достаточно влиятельным, а в отдельных случаях давало даже повод для злоупотребления предоставленными им правами. В источниках более позднего времени, прежде всего в «Цзочжуань», сохранилось не-

мало интересных сведений о вольном, двусмысленном и даже открыто неприличном, вызывающем поведении многих знатных женщин, особенно вдов. Написанные с позиций строгих конфуцианских принципов, эти рассказы с возмущением повествуют о том, что женщины могли свободно покидать дома своих мужей, встречаться с другими мужчинами и даже изменять мужьям. В эпизоде, записанном под 599 г. до н. э., «Цзочжуань» передает рассказ об одной вдове, которая умудрилась находиться в недозволенной связи одновременно с правителем царства и двумя его сановниками. Все трое бражничали в ее доме и даже непристойно шутили насчет того, на кого из них похож сын этой женщины. Разгневанный сын вдовы (который на самом деле был от ее покойного мужа, сановника этого царства) убил правителя, и «Цзочжуань» не осуждает его за это [989, т. XXIX, 901—902; 552, т. V, 308].

Разумеется, все эти вольности и непристойности, которые уже с позиций авторов «Цзочжуань» воспринимались лишь как яркий образец разврата и распущенности нравов, на самом деле были лишь закономерным пережитком более ранних традиций, тесно связанных с древними обрядами и культурами, с ритуальными обычаями родового строя.

### **Религиозные обряды в социально-политической жизни страны**

Не только в жизни семьи, но и в жизни общества и государства обряды и ритуалы играли первостепенную роль. Эта роль не ограничивалась тем, что все чиновники нарождавшегося государственного аппарата во главе с правителем-ваном время от времени выполняли функции жрецов и отправляли важнейшие ритуалы. Роль религиозных обрядов и ритуалов была шире: можно сказать, что вся общественная и политическая жизнь чжоуского Китая всегда была теснейшим образом связана с системой верований и культов, ритуалов и обрядов. Все важные политические акты, все существенные события обязательно сопровождались торжественными ритуалами и сложным церемониалом. Остановимся для примера на одном из таких ритуалов, игравшем первостепенную роль в древнем Китае. Речь идет об обряде инвеституры.

Этот важный обряд имел огромное значение в чжоуском Китае. В сущности как раз посредством обряда инвеституры в стране формально регулировалась вся сложная политическая жизнь гигантской гетерогенной лоскутной «империи». Все родственники и приближенные чжоуского вана, все подчинившиеся ему родовые вожди и главы уделов из представителей иных родов и племен получали право владеть их уделами и занимать их важные посты (равно как и наследовать

их предшественникам) только после того, как они прошли через этот обряд. Следует сказать, что существованию и практике этого обряда во многом обязана и современная наука: именно необходимость фиксирования обряда инвеституры в каком-либо документе вызвала к жизни изготовление ритуальных бронзовых сосудов с надписями, сообщавшими о правах и авуарах их владельца. Известно, что значительная часть, около трети, ныне существующих чжоуских бронзовых сосудов с надписями была в свое время вручена их владельцам в связи с торжественным актом инвеституры [842; 996]. Как следует из данных наиболее развернутых надписей (например, на сосуде «Да юй дии»), торжественная процедура утверждения наследника умершего владельца удела проходила обычно в царском храме, т. е. в храме вана или его предков, сопровождалась пышным церемониалом и сводилась в конечном счете к обстоятельному перечислению заслуг умершего, обязанностей его преемника и всех тех наград, вещей, земель и людей, во владение которыми отныне вступал иновник торжества (русский перевод надписи см. 166, 450).

Аналогичный, но еще более пышный и торжественный обряд совершался и при восшествии на престол нового вана, наследника умершего правителя чжоусцев. В «Шуцзин», например, приводится обстоятельный рассказ о вступлении на трон Чжао-вана (X в. до н. э.). Сначала подробно говорится о болезни его отца, Кан-вана, и о приказе умирающего правителя его приближенным с требованием беречь молодого наследника и помогать ему во всем. Затем повествуется о том, как после смерти вана чиновники двора, ведавшие траурной процедурой, торжественно встретили Чжао-вана, ввели его под охраной сотни отборных дружинников в главный зал родового храма. Здесь вдоль стен храма были уже в строгом порядке расположены ритуальная утварь — нефритовые диски и кубки, жертвенные одежды, приспособления для жертвоприношений (ножи, сосуды для омовения, украшения), а также различное оружие — топоры, луки и т. п. Вдоль главной парадной лестницы в своих лучших выходных одеждах выстроились приближенные вана и его охранники. Наконец, празднично облаченный новый ван входит в зал. Зачитывается документ с изложением воли покойного вана, после чего Чжао дважды кланяется, принимает сосуд с вином, пригубляет вина и приносит жертву. Вслед за ваном пробуют вино его приближенные и затем церемония оканчивается [1041, т. IV, 659—677; 525, 69—74].

Ритуальная церемония инвеституры, сопровождавшаяся обязательными богатыми жертвоприношениями и обильными пиршествами, играла роль очень важного политического акта, сущность которого как бы навеки освящалась именно ритуальным характером процедуры. Акт инвеституры вместе

с тем строго фиксировал социальный статус того или иного знатного лица, его место в сложной иерархии общества. Закрепление этого места посредством инвеституры накладывало на каждого из прошедших через этот акт определенные обязательства, прежде всего выражавшиеся в его вассальной зависимости (чаще всего необременительной, а иногда и чисто формальной) от его сюзерена. Согласно традиции, правители царств обязаны были раз в несколько лет являться с официальным визитом и точно фиксированными подарками (скорей данью) ко двору вана. В свою очередь к этим правителям с аналогичными визитами являлись вассальные им владельцы уделов, расположенных на территории их царств. Каждый визит также имел тщательно разработанный ритуал и сопровождался церемониями и жертвоприношениями.

Все политические акты иного порядка — будь то дружественные визиты аристократов друг к другу, собрание родственников того или иного правителя, заключение союза и т. п. — тоже обязательно сопровождалось ритуальными обрядами и жертвоприношениями. В своей интересной статье, специально посвященной анализу тех текстов, где говорится о процедуре заключения союзов и о сопровождавшем эту процедуру обряде принесения клятвы, А. Масперо приводит немало ценных материалов об этом [602]. Из них, в частности, явствует, что клятве придавалось особо серьезное значение в том случае, если она приносилась в порядке ритуальной церемонии и сопровождалась обрядом жертвоприношения. При этом нередко жертвенной кровью животного заключавшие клятву смазывали губы или иные ритуальные предметы. Считалось, что после этого клятва становится нерушимой, а нарушение ее равносильно святотатству. Такого рода тесная связь религиозных ритуалов и политических актов всегда была характернейшей чертой в древнем Китае.

Такова в самых общих чертах сложная и многогранная картина религиозных верований, культов, ритуалов и обрядов в древнейшем Китае. Гетерогенные и генетически сильно различавшиеся между собой древнейшие китайские религиозные представления и институты прошли длительный процесс развития, и лишь постепенно, все время приспособляясь к тем условиям, в которых протекал процесс сложения китайской цивилизации, они слились в нечто более или менее цельное, единое. Эта-то синтезировавшаяся в чжоуском Китае система древнейших ритуальных взглядов, норм и традиций затем и легла в основу той идеологии, которая складывалась в Китае во второй половине I тысячелетия до н. э. и которая впоследствии стала известной под именем конфуцианства. Разумеется, конфуцианство не было простым переложением прошлого. Конфуцианская идеология по своей сути стала очень сильно отличной от системы ранних верований и культов.

### РАННЕЕ КОНФУЦИАНСТВО. ПРИНЦИПЫ, КУЛЬТЫ, ОБРЯДЫ

Сложившиеся в чжоуском Китае религиозно-этические и социально-политические идеи и институты, которые на тысячелетия определили существо, характер и формы социальной структуры, государственного устройства, идеологии, психологии, словом, всего «китайского образа жизни», принято именовать конфуцианскими. Основы этой грандиозной системы этики, политики, идей и культов были заложены еще в начале Чжоу, задолго до Конфуция [969, 30—97]. Сам Конфуций подчеркивал, что он не «создавал», а лишь «передавал» потомкам традиции великих мудрецов древности. «Я передаю, а не создаю. Верю в древность и люблю ее»,— сказано в сборнике изречений и бесед Конфуция «Луньей» [890, 134; 111, 36]. Однако, поскольку именно Конфуцию принадлежит заслуга строгого отбора и внедрения важнейших норм и традиций раннечжоуского Китая, их называют конфуцианскими.

Как же возникло и формировалось конфуцианство? Что составляло суть этого учения и в чем была его сила? Что позволило этой идеологии сыграть столь выдающуюся роль или, говоря словами одного из исследователей конфуцианства Ч. Аллана, «в чем секрет влияния Конфуция на почти треть человечества на протяжении 2300 лет?» [197, 15]. Почему на протяжении свыше двух тысяч лет слово «конфуцианский» было почти синонимом слова «китайский» [353, 71]?

Из истории известно, что все великие идеологии и религии обычно возникали в периоды великих кризисов и социальных сдвигов и были знаменем и платформой выдвигавшихся на авансцену новых социальных сил. В этом смысле конфуцианство не составляет исключения. В сложный период истории Китая оно сыграло роль великого социального интегратора, способствовавшего сплочению страны, упрочению ее будущего.

Конфуцианство как учение, как осознанная и четко сформулированная доктрина оформилось в середине I тысячелетия

до н. э., т. е. как раз в ту сложную эпоху социально-экономических сдвигов и административно-политических перемен, когда многое из старых норм и традиций уходило в прошлое и подлежало замене новыми идеями и институтами, свойственными уже вполне развитой социальной структуре.

## Конфуций и его время

Конфуций (Кун-цзы, 551—479 гг. до н. э.) родился и жил в период резкого обострения социально-политических конфликтов. Возникшее вскоре после завоевания 1027 г. до н. э. военно-политическое объединение (империя) Чжоу, которое положило начало консолидации различных племен в единую народность и тем способствовало созданию единой древнекитайской цивилизации, к этому времени уже распалось на части и фактически перестало существовать. На арену политической борьбы выступило несколько крупных независимых государств (царств), ожесточенно боровшихся за гегемонию. Постоянные междоусобные войны царств, сопровождавшиеся аннексиями и разделами более слабых и укреплением сильных, были важным, но не единственным фокусом политической жизни той эпохи. В каждом из царств и многочисленных существовавших наряду с ними более мелких полуассальных княжеств активно действовали две противоположные тенденции, центробежная и центростремительная. Представители влиятельной родовой аристократии, которые обычно были и видными сановниками или военачальниками, стремились захватить в свое личное владение более крупный удел, расширить его границы, стать как можно более независимыми от правителя. С другой стороны, правители, опираясь на еще только формировавшийся бюрократический аппарат, укомплектованный из представителей неродовитого сословия служивых (*ши*), стремились обуздать сепаратизм своих вассалов и ограничить их могущество, основанное на традиционных клановых связях.

Политические неурядицы и непрерывная междоусобная борьба протекали на фоне серьезных социально-экономических сдвигов. На место старой родовой и большесемейной общины пришла сельская, территориальная. Территориально-административные связи и основанная на них социальная структура раннеклассового общества все более теснили патриархально-родовые традиции. Традиционные формы присвоения прибавочного продукта большого коллектива в пользу родовой верхушки все более явно приобретали характер открытой эксплуатации труда общинников. Увеличивался налоговый гнет, возрастала сумма трудовых и воинских повинностей крестьян. Все более заметными становились бази-

ровавшиеся на социальном и имущественном неравенстве сословные различия.

Социальные, экономические и политические факторы в общем и целом действовали в одном направлении: они разрушали веками сложившиеся патриархально-родовые нормы и пытались противопоставить им новые, соответствовавшие изменившимся условиям жизни. Понятно, что в ходе ломки устоявшихся традиций решительной переоценке подвергались и многие морально-этические критерии прошлого. В жестокой борьбе за богатство и власть отбрасывались восходившие к родовым связям прошлого идеалы взаимного уважения и братской солидарности сородичей. На смену им шли убийство и подкуп, шантаж и предательство, злоба и жестокость. Как явствует из древнейшей хроники «Чуиньцю», принадлежавшей, по преданию, кисти самого Конфуция и описывавшей события VIII—V вв. до н. э., правители и их родственники, аристократы и сановники, в безудержной погоне за властью и влиянием не останавливались ни перед чем, вплоть до убийства своих близких, в том числе и отцов [989; 93; 94; 552, т. V; 499, 22]. По мнению некоторых специалистов, появление в этой обстановке Конфуция и конфуцианства имело огромное значение: возникла новая сила, занявшая великое место в истории Китая [858, 8].

Царство Лу, где родился Конфуций, было одним из наиболее развитых и типичных для этой эпохи. В начале VI в. до н. э. власть правителя-гуна Лу пришла в упадок и царство было фактически поделено между тремя влиятельными родственниками гуна и сановниками царства — Мэи, Цзи и Шу. Каждый из них правил своей частью царства и имел свою армию, свой штат чиновников и даже свои формы и нормы налогообложения и повинностей. У одного из этих сановников служил отец Конфуция, один из многочисленных потомков захудалой боковой ветви древнего аристократического рода [516, 40].

Уже в раннем детстве Конфуций лишился отца и воспитывался матерью, которая также вскоре умерла. Получив образование, он в возрасте 19 лет женился и был назначен на свою первую должность хранителя амбаров. С этого началась служебная карьера Конфуция. Прослужив ряд лет в различных должностях у правителей разных царств, он ушел со службы и занялся обучением юношества. Слава об уме, обширных познаниях, педагогических способностях нового учителя широко распространялась по стране. К Конфуцию со всех сторон стекались жаждавшие знаний ученики — и все они находили радушный прием: «Я никому не отказывал в обучении, начиная с тех, кто приходил ко мне со связкой вяленого мяса» [890, 138]. И действительно, среди насчитывавшихся по традиции 3 тыс. учеников и 72 наиболее видных последователей



Конфуция были и отпрыски знатных семей, и простолюдины, и бедняки. Постепенно школа Конфуция приобрела большое влияние в древнем Китае, многие из его учеников заняли крупные должности в системе бюрократической олигархии различных древнекитайских царств.

Но если в качестве учителя и воспитателя юности Конфуций действительно преуспел и получил признание, — не случайно его называют первым китайским просветителем, — то с осуществлением предлагавшихся им реформ все обстояло иначе. Правда, время от времени Конфуций получал чиновничью должность в том или ином царстве и иногда даже имел возможность проверить на практике кое-какие из своих взглядов, провести отдельные реформы. Но тем не менее административная деятельность Конфуция не увенчалась успехом. Предложенные им реформы не встретили поддержки правителей и сановников. Слишком уж разительно взгляды и предложения реформатора противоречили реальной обстановке, ее возможностям и тенденциям.

В самом деле, основной пафос учения Конфуция был направлен на решительное осуждение пороков современного ему общества. Бедствия простого народа, продажность и алчность чиновников, междоусобные распри аристократов и правителей, отказ от древних традиций и моральных устоев — все это вызывало резкую критику философа. Объективная обстановка побуждала Конфуция выступить с новыми взглядами и реформами. Однако для того, чтобы это отрицание получило моральное право на существование и необходимую социальную силу, оно должно было опираться на признанный авторитет. И Конфуций нашел такой авторитет в полупоупендарных образцах глубокой древности.

Стремление опираться на древние традиции с целью противопоставить их современности и таким образом воздействовать на современников в нужном направлении знакомо истории многих обществ. Однако особенностью конфуцианства было то, что это стремление было с первых же шагов гипертрофировано и со временем фактически превратилось в самоцель. Пиетет перед древностью, когда все правители, по Конфуцию, были мудры и умелы, чиновники бескорыстны и преданны, а народ благоденствовал, уже через несколько веков после смерти философа стал одним из основных и постоянно действующих импульсов общественной жизни страны.

Трагедия самого Конфуция как социального реформатора, так и не сумевшего осуществить свои идеалы, но заложившего основы для их процветания в будущем, исторически и логически вполне закономерна. Предлагавшиеся им идеи в то время неизбежно должны были восприниматься как социальная утопия и анахронизм. Знакомясь с его учением, современники прежде всего убеждались в том, что он зовет их назад, к «зо-

лотому веку прошлого». Быть может, иногда эти призывы выглядели убедительно и вызывали должный отклик. Однако в целом такой призыв в то время был явно несвоевременным. Общество успешно развивалось по пути отрицания тех идеалов родового строя, о которых столь очевидно сожалел Конфуций. И поэтому правители относились к его идеалам скептически, тем более что они сознавали, что апелляция к древности была не самоцелью, а лишь средством для критики существующего порядка.

При всем том, однако, во взглядах Конфуция с самого их возникновения было заложено то рациональное зерно, которое со временем дало пышные всходы. Как это ни парадоксально, но как раз те стороны учения, которые высоко превозносили полузабытые традиции далекого прошлого и резко противопоставляли их «распущенности» современного общества, оказались наиболее удобными и приемлемыми для создания весьма стабильной и жизнеспособной социальной структуры через несколько веков после смерти философа. В новых условиях взгляды философа и его идеалы, основанные на консервации норм древности, оказались необычайно подходящими для теоретического обоснования сложившегося социального строя в Китае. Конечно, далеко не все в учении Конфуция было в неизменном виде взято на вооружение в последующие века. Многие были изменены, кое-что отброшено или модифицировано настолько, что по существу превратилось в свою противоположность. Зато внешняя оболочка, форма, в которую были облечены мысли, убеждения и предложения философа, не только была сохранена в неприкосновенности, но и, освященная авторитетом древности и мудрости, стала со временем вполне отчетливо доминировать над содержанием учения.

## **Социальный идеал Конфуция**

Обратимся теперь к анализу учения философа, в первую очередь к его социальной этике, игравшей во взглядах Конфуция первостепенную роль. Выступая с критикой своего века и высоко ставя века минувшие в качестве образца, Конфуций создал на основе этого противопоставления свой идеал совершенного человека, *цзюнь-цзы*. Высокоморальный цзюнь-цзы должен был отличаться двумя основными достоинствами — гуманностью и чувством долга. Понятие гуманность (*жэнь*) трактовалось философом весьма расширительно и включало в себя такое великое множество достоинств и добродетелей, что редко кто из современников Конфуция, вплоть до его ближайших учеников и последователей, удостоивался чести называться гуманным. Так, некто Мэн У-бо спросил Конфуция,

можно ли считать гуманными его учеников Цзы Лу и Цю. Философ ответил, что первому из них можно доверить управлять целым царством, второму — уделом в 1000 дворов. Однако прямого ответа на вопрос о гуманности обоих Конфуций, как следует из текста «Луэньюй», так и не дал: «Гуманен ли он, я не знаю» [890, 92].

Гуманность, по Конфуцию, значила очень многое. Она предполагала сдержанность, скромность, ум, доброту, беспристрастие, чувство справедливости. Гуманный человек должен был выше всего ставить гуманность в строгом смысле этого слова, т. е. прежде всего любовь к людям; он должен быть лишен эгоистических помыслов и все свои силы и способности отдавать на благо других. Гуманность — это то, чего не надо искать. Стоит лишь захотеть, и она будет рядом с тобой [890, 150]. Словом, принцип *жэнь* символизировал ту совокупность совершенств, ту идеальную норму взаимоотношений между людьми, которые были взяты Конфуцием в качестве образца и которыми в основном обладали древние мудрецы и герои [890; 964].

Гуманными в представлении Конфуция были великие правители древности Яо, Шунь и Юй, рассматривавшиеся впоследствии в Китае в качестве эталона истинно добродетельного императора [418], один из первых правителей чжоусцев Вэнь-ван, мудрец Чжоу-гун. Образцом гуманного человека был и самый любимый, но рано умерший ученик Конфуция Янь Хуэй, который довольствовался чашкой риса и ковшом воды в день, жил в отвратительной конуре, но всегда был весел и доволен. Как сказано в «Луэньюй», сердце Янь Хуэя всегда было полно любви к людям [890, 118, 120]. Что же касается живых людей, современников философа, то здесь его оценки, как упоминалось, были необычайно строги. Гуманность для него была высшей оценкой человека, высшей степенью добродетели. Характерно, что и про себя самого Конфуций говорил: «Что касается высшей мудрости и гуманности, то разве я осмелюсь претендовать на это?» [890, 152].

Будучи великой совокупностью высших добродетелей, гуманность по Конфуцию не была равна христианскому всепрощению и самоуничтожению. Напротив, на вопрос о том, следует ли воздавать добром за зло, Конфуций возразил: «А чем же тогда платить за добро?» И, как сообщает «Луэньюй», заключил: «Платите добром за добро, а за обиду воздавайте по справедливости» [890, 320].

Второй стороной обязательных качеств *цзюнь-цзы* было то, что в учении Конфуция получило наименование *и*, т. е. долга. Долг в его учении — это прежде всего моральное обязательство, которое человек в силу своих добродетелей и совершенств сам накладывает на себя. Долг должен быть продиктован внутренней убежденностью в том, что следует по-

ступать именно так, а не иначе. Долг резко противостоит низкой материальной выгоде: «Благородный муж думает о долге, низкий человек заботится о выгоде» [890, 82]. Понятие *и* трактовалось философом столь же расширительно, как и *жэнь*.

Существовало множество оттенков и аспектов различных проявлений чувства долга. Однако основное сводилось примерно к следующему. Человек долга должен быть прежде всего верным и преданным. Не покладая рук и не жалея себя, он должен служить верой и правдой своему государю, отцу, старшему. Человек долга всегда обязан стремиться к совершенствованию. Всю свою жизнь он должен учиться, стараясь постичь мудрость древних, которые одни только обладали *дао*, т. е. истиной.

Гуманность и долг в учении Конфуция были неотъемлемы друг от друга. Именно сочетание обоих этих достоинств давало человеку возможность стать *цзюнь-цзы*. О том, каким должен был быть *цзюнь-цзы*, в «Луньей» говорится очень много. Благородный человек должен быть честным и искренним, прямодушным и бесстрастным. Он должен все видеть и все понимать, быть осмотрительным в речах, осторожным в делах. В сомнении — справляться, в гневе — обдумывать поступки, в выгодном предприятии — думать о честности. В юности он должен избегать вождения, в зрелости — ссор, в старости — скряжничества. Высший человек безмятежен и свободен; он безразличен к еде, богатству, жизненным удобствам и материальной выгоде. Всего себя он посвящает высоким идеям, служению людям, поискам истины. Постигнув истину утром, он «может спокойно умереть» вечером [890; 111; 17, ч. 2, 52 и сл.].

Именно к такому идеалу, учил Конфуций, должен стремиться всякий. И только тот, кто все превзойдет и во всех отношениях преуспеет, станет настоящим *цзюнь-цзы*, будет живым примером для всех. Иными словами, в учении Конфуция «благородный человек» — это умозрительный социальный идеал, воплощавший в себе все добродетели и предназначавшийся в качестве назидательного образца для далеко не столь «добродетельных» современников философа. Чем больше людей будет стремиться стать такими, чем ближе подойдут они к идеалу, тем лучше.

Сформулированный таким образом социальный идеал, столь резко противостоявший во времена Конфуция ординарной действительности, впоследствии сыграл огромную роль в Китае. Однако многое в нем изменилось. Если искренним субъективным стремлением Конфуция было создать идеал гуманного, добродетельного и гармонично развитого человека, то с течением времени в учении конфуцианства на передний план вышла не суть, а лишь внешняя форма, проявляв-

шаяся преимущественно в виде демонстрации преданности к старшим, уважения к порядкам древности и т. п. Многочисленные последователи философа, слепая преданность которых каждому слову великого учения мудреца сильно способствовала превращению его учения в закостенелую догму, стали видеть в идеале *цзюнь-цзы* не столько выражение внутренней ценности свободно избравшего свою судьбу человека, сколько внешнее оформление благопристойности в обществе.

В средневековом Китае постепенно сложились и канонизировались определенные нормы и стереотипы поведения каждого человека, строго в зависимости от занимаемого им места в системе сословной иерархии. Эти нормы и стереотипы надолго и прочно вошли в жизнь и быт китайцев. В любой момент жизни, на любой случай, в счастье или несчастье, в горе или радости, при рождении и смерти, назначении на службу или поступлении в школу — словом, всегда и везде существовали строго фиксированные и обязательные правила поведения [532]. Уже в эпоху Хань был составлен подробный свод этих правил внешней учтивости и церемоний — трактат «Лицзи», своеобразный компендиум конфуцианских норм. Правила эти были тем многочисленней и сложней, чем более высокое положение в обществе занимал человек, чем ближе он обязан был подойти к идеалу *цзюнь-цзы*.

Разумеется, эти правила затрагивали в основном лишь внешние проявления чувств — в виде соответствующей учтивости, необходимых выражений, церемоний, поклонов, подарков, соболезнований и т. п. Предполагалось, что внутреннее состояние человека соответствует внешне проявлявшимся чувствам.

Однако это было не обязательным. Более того, в отдельных случаях подлинные чувства вообще не принимались в расчет: важно было не то, что ты думаешь и чувствуешь на самом деле, а то, что ты должен чувствовать и думать в данной ситуации — сообразно общепринятым представлениям о моральном, достойном, необходимом.

Такова была эволюция учения Конфуция о социальном идеале, *цзюнь-цзы*. Будучи модифицированным и умело приспособленным к условиям централизованной монархии с ее мощным бюрократическим аппаратом, это учение сыграло огромную роль в истории Китая и его культуры. На протяжении многих веков социальный идеал Конфуция оказывал влияние на отношения в обществе и в немалой степени определял манеру поведения конфуциански образованных чиновников-*шэньши*, являвшихся в сущности монополистами в области грамотности и образования. Следует заметить, что сходную эволюцию претерпевали и некоторые другие стороны учения философа.

## Социальный порядок по Конфуцию

Социально-этические взгляды Конфуция тесно сплетались, сливались с его политическими идеями [390, 248]. Сконструированный им социальный идеал был одной из важных основ того социального порядка, который, по мнению Конфуция, следовало бы установить во всей Поднебесной. Важнейшим средством для обеспечения такого порядка была политика: «выпрямления имен» (*чжэн-мин*), суть которой сводилась к тому, чтобы явления и вещи целиком соответствовали тому смыслу, который вложен в их наименование. Эта политика нашла конкретное выражение в знаменитом изречении из «Луньюй»: «Пусть отец будет отцом, сын — сыном, государь — государем, подданный — подданным» [890, 271]. Другими словами, пусть все в этом мире встанет на свои места, все будут знать свои права и обязанности и делать то, что им положено. Только такая реорганизация способна обеспечить порядок. Только в обществе, построенном на таких началах, не будет ни цареубийств, ни отцеубийств.

Не следует думать, что новое общество мыслилось как нечто вроде социальной утопии типа первобытного коммунизма. Совсем напротив. Сам философ и его последователи единодушно сходились на том, что в обществе всегда были и будут две основные категории людей — верхи и низы, т. е. те, кто думает и управляет, и те, кто трудится и содержит своим трудом таких управителей. Как известно, Конфуций всегда противопоставлял благородных *цзюнь-цзы* «мелким» и «низким» *сяо-жэнь*. Хотя это противопоставление в первую очередь имело моральную окраску, выражая разницу между высокообразованными и добродетельными *цзюнь-цзы* и невежественными *сяо-жэнь* [964], практически оно базировалось на вполне очевидной социальной основе. Сам Конфуций как-то заметил, что можно встретить *цзюнь-цзы*, лишенного гуманности, но нельзя найти *сяо-жэнь*, который бы обладал ею [890, 303]. Это означало, что человек, обладавший добродетелями, неизменно должен был принадлежать к верхним слоям «управителей», а не к массе управляемых. Еще более отчетливо мысль о делении общества на управляемых и управителей выражена в трактате «Мэн-цзы» [913, 219; 109, 91].

Такой социальный порядок Конфуций считал вечным и неизменным: всех легендарных вождей и предводителей глубокой древности он не воспринимал иначе, как «правителей», «чиновников» и «министров». Это подразделение всего общества на «народ» (это понятие включало в себя ряд сословий, но в основном крестьян) и «управителей» в общем и целом соответствовало социальной структуре той эпохи, в которую жили Конфуций и его последователи [40]. Более того, такое:

деление сохранило свою силу и во многом определило лицо китайского общества и в последующие века.

Такому представлению о структуре общества соответствовали и взгляды Конфуция на организацию управления. Революционным по своему значению было выдвижение в его учении на передний план сословия служилого чиновничества, которое в середине I тысячелетия до н. э. уже заняло видное место в административно-политическом устройстве ведущих и наиболее развитых чжоуских царств. Несмотря на то что сам Конфуций и его крупнейший и наиболее известный последователь Мэн-цзы<sup>1</sup> очень сочувственно относились к наследственной родовой знати<sup>2</sup>, для них было совершенно очевидно, что эта прослойка исторически обречена. А для того чтобы государство могло нормально функционировать, чтобы «государь был государем», а «отец — отцом», необходимо было укрепить и как следует оснастить центральную власть. Содействовать этому, по мнению конфуцианцев (да и многих из их противников, как, например, представителей ожесточенно соперничавшей с конфуцианством школы легистов-законников *фа-цзя*), мог только крепкий государственно-бюрократический аппарат, уже зарождавшийся и набиравший силы в середине I тысячелетия до н. э. Вопрос только заключался в том (и в этом была основа расхождения между конфуцианцами и легистами), из кого именно следует комплектовать такой аппарат. И здесь мы снова возвращаемся к конфуцианскому *цзюнь-цзы*.

По мысли Конфуция, основным критерием, на базе которого общество делилось на верхи и низы, должно было быть не знатное происхождение или имущественное положение, а образовательный ценз. Место наверху заслуживал тот, кто был человеком моральным, совершенным, мудрым, гуманным, кто стремился познать истину и знал чувство долга. Высокие моральные качества, которые прививались человеку в результате соответствующего обучения и воспитания, служили свое-

<sup>1</sup> Мэн-цзы (372—289 гг. до н. э.) считается наиболее крупным конфуцианцем после Конфуция. Живший в эпоху еще более очевидного социального кризиса, нежели то было во времена Конфуция, Мэн-цзы с еще большей яростью обрушивался на современные ему порядки, с гневом обличал «недобродетельных» правителей и их чиновников, выступал в защиту погрязших интересов народа и требовал восстановления «справедливых» норм эксплуатации (десятины). Мэн-цзы внес немало нового в идеологию конфуцианства. В частности, он утверждал, что человек по своей натуре добр, добродетелен и что только влияние среды, «недобрые» внешние условия портят его. Деятельность Мэн-цзы и написанный после его смерти трактат («Мэн-цзы») сыграли огромную роль в деле дальнейшего развития и распространения конфуцианства в Китае [913; 109; 335; 995].

<sup>2</sup> В «Мэн-цзы» [913, 290; 109, 124] сказано: «Управлять государством нетрудно. Для этого нужно не обижать знатные фамилии. К кому хорошо относится знать — того будет любить все царство. Кто любим царством — того полюбит и вся Поднебесная».

образным «пропуском» наверх. Этот путь наверх не был закрыт ни перед кем. Человек любого происхождения (за «связку вяленого мяса») мог стать учеником философа, получить сумму необходимых знаний и тем самым оказаться подготовленным поступить на службу, занять официальный пост. Чиновничий аппарат царств уже во времена Конфуция и еще более в последующие века успешно комплектовался за счет таких *цзюнь-цзы*, столь же успешно продававших свои знания и не останавливавшихся перед тем, чтобы время от времени менять своих покровителей, идти туда, где больше платят. Не случайно в «Луньюй», где добродетели постоянно противопоставлялась выгода, говорилось о том, что «нелегко найти человека», который, проучившись три года, не стал бы «стремиться к жалованью» [890, 162].

Итак, согласно мысли Конфуция, каждый мог и должен был стремиться стать высокоморальным *цзюнь-цзы*. Однако фактически становились и могли стать *цзюнь-цзы* далеко не все. На практике социальный порядок конфуцианства со временем свелся к тому, что все те, кто посвятил свою жизнь учению и постижению мудрости древних, тем самым, невзирая на социальное происхождение, уже как бы противопоставили себя простому народу. Получив образование и соответствующее воспитание в конфуцианском духе, эти немногие становились надежной опорой того порядка, к неизменности которого призывали впоследствии официальные идеологи конфуцианства. Попав в касту таких *цзюнь-цзы*, т. е. образованных чиновников, человек оказывался практически отделенным от народа едва ли не самой трудно преодолимой преградой — «стеной иероглифов». Именно эта стена и определяла социальное положение человека. Не случайно уже в обряднике «Лицзи» было специально оговорено, что *ли* (обряды, церемонии и все то, к чему имеют отношение «благородные» *цзюнь-цзы*) не распространяются на простой народ, так же как и грубые телесные наказания не должны распространяться на благородных *цзюнь-цзы* [888, т. XIX, 126; 554, т. I, 50].

Характерной чертой выработанного Конфуцием и его последователями социального порядка было то, что конечной и наивысшей целью управления провозглашались интересы народа [337, 17]. О народе, учил Конфуций, всегда заботились, не щадя своих сил, великие Яо, Шунь и Юй, Вэнь-ван и Чжоугун. В защиту интересов народа нередко выступал и сам Конфуций. Когда его бывший ученик Цю стал управителем большого удела и получил печальную известность введением непосильного налогового гнета, Конфуций громко заявил: «Он не мой ученик!», — и открыто призвал выступить против него. Эта знаменательная фраза приведена в «Луньюй» [890, 246] и повторена в «Мэн-цзы» [913, 302], что подчеркивает позицию философа. В еще более яркой и завершенной форме концеп-



ция приоритета народа нашла свое выражение в известном тезисе Мэн-цзы о том, что из трех важнейших основ, на которых зиждется общество, на первом месте стоит народ, на втором — божества земли и зерна и лишь на третьем — государь [1913, 573].

При всем том интересы народа, даже по мысли Конфуция, не имели ничего общего с демократией, т. е. с народовластием, с участием народа или его представителей в управлении страной. Управлять страной могли и должны были лишь соответствующим образом подготовленные «управители», а народ обязан был довериться их опыту и знаниям. В «Лунью» есть знаменательная в этом отношении фраза: «Народ необходимо заставлять идти должным путем, но не следует объяснять, почему» [890, 161; 111, 45]. Эта фраза достаточно красноречиво свидетельствует о том, что и сам философ и тем более все его последователи полагали, что истинные интересы народа доступны пониманию лишь образованных *цзюнь-цзы*, которые одни только могут знать, что именно нужно народу и в чем состоит его благо.

Еще одной важной особенностью конфуцианского социального порядка был примат традиции и обычного права над писанным законом. К кодифицированному законодательству Конфуций относился резко отрицательно. Когда в царстве Цзинь в 513 г. до н. э. едва ли не впервые в Китае некто Фань Сюань-цзы выплавил для государя сосуд с выгравированными на нем статьями закона, философ решительно осудил это новшество, объявив, что оно противоречит традициям и не приведет к добру. Уж лучше бы, завершил свою мысль Конфуций, цзиньцы повнимательней отнеслись к древним законам Тан Шу (основателя царства Цзинь) и неукоснительно следовали им [«Цзочжуань», 29 г. Чжао-гуна, — 989, т. XXVII, 2154; 552, т. V, 732]. Осуждая подобные новшества, которые по сути своей были призваны отрицать милые сердцу Конфуция древние нормы, философ одновременно с огромным уважением отзывался о нормах обычного права и о традициях, которые в его глазах как раз и являлись единственно верным и нужным законом (*дао*): «В государстве, где царит *дао*, стыдно быть бедным и занимать низкое положение; в государстве, где нет *дао*, стыдно быть богатым и знатным» [890, 163].

Таким образом, Конфуций отстаивал такой социальный порядок, который зиждился бы на традициях старины и осуществлялся кастой специально подготовленных для этого управителей. Разумеется, в своем чистом виде этот социальный порядок в Китае никогда так и не был осуществлен. Сформировавшаяся в Хань империя, провозгласившая конфуцианство своей официальной идеологией, многое взяла от легизма с его формами организации управления и писанным

законом. Однако при всем том многие принципы управления китайской империей были заимствованы именно у Конфуция и конфуцианцев. В частности, нормы обычного права в Китае никогда не уступали по своему значению кодифицированному законодательству. Традиционные принципы конфуцианства требовали от государя основывать правление на добродетели и справедливости. Государь должен был выбирать своих чиновников и министров из наиболее образованных, способных и преуспевающих ученых-конфуцианцев. Чиновники должны были превышать всего блюсти неизменные идеалы и не за страх, а за совесть выступать против любых новшеств, отклонений и реформ, от кого бы они ни исходили. Простой народ обязан был уважать порядок, почитать старших и строго соблюдать заветы древних мудрецов, в первую очередь самого фактически обожествленного Конфуция.

Пиетет перед великими мудрецами древности, якобы владевшими истиной, *дао*, являлся своеобразной квинтэссенцией всего конфуцианского учения. Строго говоря, все это учение было всегда повернуто лицом назад, к «доброму старому времени». Не впереди, не в будущем, неведомые дали которого не могут предвещать ничего хорошего и достойного внимания, а именно в древности, в прошлом был «золотой век», который всегда должен служить образцом. Древние мудрецы все знали и умели, все постигли и решили, все установили и придумали. Их превзойти невозможно, это было бы просто кощунством. Их мудрость нужно тщательно изучать, об их деяниях постоянно размышлять. При этом и изучение и размышление должны быть строго ориентированы в нужном направлении, ибо бесконтрольное мышление могло бы привести человека к бог знает каким выводам. Не случайно сам Конфуций писал о том, что учение без размышления — напрасный труд, но и размышление без учения, т. е. без постоянного изучения мудрости авторитетов, вещь опасная [890, 31].

Социальная этика и политика играли очень важную роль в учении Конфуция. Однако и то и другое было самым тесным образом переплетено с системой чисто религиозных культов, верований и обрядов. Правда, механизм этого переплетения был весьма своеобразным и сильно отличался от того, что характерно для многих других религий. В этой связи заслуживает внимания часто поднимаемая исследователями проблема «конфуцианство и религия». Религия ли конфуцианство? Если нет, то что же это? Если да, то в чем и насколько отличается оно от настоящей религии? Решая эту проблему, одни авторы безоговорочно считают конфуцианство религией и подчеркивают в нем именно религиозное начало [8, 254; 541; 542; 708, 433], другие более осторожно говорят об этом, обращая внимание на то, что до Конфуция в Китае религия играла немалую роль и что это оказало влияние на Конфуция

[351; 571; 593; 771, 33—50], третьи резко выступают против того, чтобы считать конфуцианство религией [73, 87; 275, 25—28; 415, 3; 584, 94]. В отдельных работах вопрос ставится шире. Их авторы либо склонны считать, что, хотя конфуцианство не было религией в собственном смысле слова, оно играло роль религии [817, 59—60], либо подчеркивают, что конфуцианство — более чем религия [821, 25]. Словом, имеется в виду, что, если даже это учение и можно назвать религией, оно сильно отличалось, как система, от ряда других широко известных религий [660, 9]. И едва ли не главное из этих отличий заключалось в специфическом соотношении морали и религии в конфуцианстве.

### **Мораль и религия по Конфуцию**

Социально-политические позиции Конфуция, сконструированный им социальный идеал, равно как и абсолютное преклонение перед авторитетом великих древних мудрецов, оказали решающее воздействие на формирование всей религиозно-этической концепции конфуцианства. Это нашло выражение в том, что в Китае, в отличие от многих других цивилизованных обществ, со времен Конфуция и на долгие века был установлен и неукоснительно соблюдался отчетливо осознанный примат морали над религией. На все чисто религиозные проблемы китайцы обычно смотрели сквозь призму морали, в самой религии они видели не столько мистику, метафизику и теологические рассуждения, сколько прагматическую мораль, имевшую самое непосредственное отношение к жизни людей [817, 36—41]. Если в других странах мораль всегда воспринималась как нечто подсобное, производное от основных религиозных догматов, если среди других народов мораль была религиозна прежде всего, то о Китае можно сказать обратное: в Китае религия была моральной, т. е. подчиненной тем традициям и нормам, которые были возвеличены и канонизированы конфуцианством. В этом смысле можно понять точку зрения тех ученых, которые вообще не склонны считать идеологическую систему конфуцианства религией.

В самом деле, с точки зрения ортодоксальной теологии конфуцианство менее всего похоже на религию. Ведь в любой из религий на первом месте всегда стоят метафизические спекуляции о потусторонних силах, сверхъестественных явлениях, чудесах и т. п. Любая из известных религиозных систем воздействует не на разум, а на чувство человека, поражая его воображение, подчиняя его рассудок. Жрецы религии всегда составляют могущественную касту посвященных и резко противопоставляют себя остальным именно потому, что они яко-

бы постигли нечто непознаваемое или просто недоступное обычному человеку.

Не то в конфуцианстве. Правда, в ряде работ отмечается, что и Конфуцию, и Мэн-цзы были не чужды элементы метафизики, что и мистика, и теизм были свойственны раннему конфуцианству [351; 571; 593; 701; 771, 80—92]. Однако все это, безусловно, стояло на втором плане. Этическое начало в учении Конфуция с самого начала резко возобладало над религиозным. Разум, рациональное в человеке и его мышлении было поставлено на огромную высоту: именно мудрость, ум мудреца, в сочетании с его добродетельностью, которая опять-таки производна от его мудрости, превратилась в вершину, к которой всегда следовало стремиться. Чувства же, эмоции человека были сильно принижены и ослаблены. Чувства следовало подавлять, как нечто низменное, неподконтрольное разуму, инстинктивное и потому не очень надежное [77, 20 и сл.]. В первую очередь это касалось самых сильных чувств — таких, как любовь. Не случайно Конфуций как-то с горечью заметил: «Увы! Я не видел, чтобы добродетель любила так же, как красоту!» [890, 340]. Откровенный примат рационального над эмоциональным вел к тому, что все религиозные отправления, в том числе и основные конфуцианские культы, становились придатками этико-политической идеологии Конфуция. Однако если судить по тем функциям, по той роли, которую играло конфуцианство на протяжении всей китайской истории, то нельзя не прийти к выводу, что в конкретных условиях Китая конфуцианство было, тем не менее, основной и ведущей формой религии. Впрочем, религия эта была весьма своеобразной. Если по влиянию на умы, по значению в истории страны и даже за ее пределами конфуцианство можно сравнить с самыми известными и великими мировыми религиями, то по своей религиозности это явление было очень специфичным.

Строго говоря, к проблемам религии, как таковой, — если иметь в виду ее метафизику и мистику или систему алогических обрядов и суеверий — конфуцианство относилось весьма прохладно, порой даже вообще отрицательно. Сам Конфуций весьма скептически относился к примитивным верованиям в различных духов, столь широко распространенным в его время в Китае. На вопрос своего ученика Цзи Лу, как следует служить духам, он ответил: «Мы не умеем служить людям, как же можем мы служить духам?» [890, 243]. Когда философ заболел и другой его ученик Цзы Лу предложил вознести мольбу к духам с просьбой о его выздоровлении, Конфуций усомнился в том, будет ли от этого прок. Цзы Лу ответил, что с такими мольбами к Небу и Земле вообще-то обращаются (т. е. что можно надеяться на благожелательный результат). На это философ возразил: «Я уже давно возношу

мон молитвы». Как поясняет комментарий, эта последняя фраза Конфуция означает, что вся его деятельность — это единая великая молитва и что в пользу специальной апелляции к духам в связи с болезнью он не очень-то верил [890, 152].

Конфуций, указывается в «Луньюй», не любил говорить о сверхъестественном и о духах [890, 146]. Он избегал также говорить о судьбе и о предопределении, видимо, не желая парализовать волю человека, ограничивать его возможности и его влияние на собственную судьбу и жизнь людей. Показательно, что, когда его спросили, что такое смерть, философ ответил: «Мы не знаем, что такое жизнь; как же можем мы знать, что такое смерть?!» [890, 243].

Следует, однако, заметить, что скепсис Конфуция по отношению к религиозным верованиям проявлялся в основном лишь в сфере суеверий, т. е. тех взглядов, которые имели отношение к низшему пласту религиозных представлений древности и были распространены в основном в народе. Так, например, философ едко высмеял одного сановника царства Лу за то, что тот держал в специальном помещении своего дома большую черепаху и приносил ей жертвы, как божеству [890, 101]. И это несмотря на то, что черепаха наряду с некоторыми другими животными всегда считалась в Китае священной и издревле была объектом благоговейного почитания. В то же время к тем обрядам, ритуалам и культурам, которые имели отношение к верхнему пласту древнекитайских религиозных верований, Конфуций относился всегда с очень большим почтением.

Значит ли это, что Конфуций был все-таки религиозен, как на этом настаивают некоторые авторы [708, 433], но что религиозность его была избирательной? Трудно ответить на этот вопрос однозначно. Дело в том, что на все важнейшие и имевшие большое общественное и воспитательное значение ритуалы, обряды и культы философ всегда смотрел прежде всего с позиций своей социальной этики, о безусловном примате которой в его учении уже говорилось. В главе 3 «Луньюй», в основном посвященной проблемам религиозного церемониала, содержатся интересные данные об этом. Вот некоторые из них:

§ 10. Конфуций сказал: «При жертвоприношении *ди* (великий обряд в честь Шанди. — Л. В.) после совершения церемониала возлияния мне уже не хочется смотреть далее». Комментарий добавляет, что смысл фразы в том, что вторая часть обряда обычно совершалась небрежно, с нарушением должного церемониала, и что именно это было невыносимо для Конфуция.

§ 11. Конфуция спросили о смысле жертвоприношения *ди*. Он ответил: «Не знаю. Но для того, кто знает, управлять Под-

небесной было бы столь же легко, как взглянуть на это» (он показал ладонь).

§ 12. Приноси жертвы предкам так, как если бы они сами присутствовали при этом. Приноси жертвы духам так, как если бы они сами были здесь. Конфуций сказал: «Если я лично не участвую в обряде жертвоприношения, то это равносильно тому, что я вовсе не совершил обряда жертвоприношения» [890, 50—53; 111, 15; 552, т. I, 22—23].

Из этих и многих близких к ним по смыслу изречений философа легко заключить, что главным для него был не мистический смысл религиозных культов, а их обрядовая сторона, церемониал сам по себе. Другими словами, к религиозным церемониям Конфуций относился не как к чему-то таинственному и сверхъестественному, а как к акции большого воспитательного значения, напоминающей о долге вежливости к памяти предков и об обязательной для каждого почтительности к миру потусторонних сил. В этом отношении очень характерна беседа философа с его учеником Цзай Во о том, почему необходим трехлетний траур по родителям. Как явствует из беседы, главной причиной столь длительного срока траура было, по словам Конфуция, то обстоятельство, что дитя до трех лет не сходит с рук родителей, которые все силы и все внимание отдают малому ребенку, за что последний и должен потом их уважить [890, 380].

В этой сентенции Конфуция с особой силой проявился рационализм его учения. Этот рационализм ставился философом очень высоко и порой достигал таких размеров, что граничил с откровенным цинизмом. В специальном исследовании, посвященном политической карьере Конфуция, Г. Дабс показал, что это был умелый политик и ловкий дипломат, искушенный в политической игре. Конфуций был не только моралистом, как он подчас предстает в позднейшей традиции, но и политиканом, который ради успеха задуманного дела порой не останавливался перед тем, чтобы принести в жертву свои убеждения и нормы морали [349]. Когда во время своих странствий по стране он попадал в различные переделки и бывал вынужден давать ложные клятвы, то, оправдываясь перед учениками, упрекавшими его в попрании его же собственных принципов, Конфуций ссылался на то, что вынужденным клятвам духи не внемлют. Как-то после своего свидания со славившейся своим развратным поведением Нань-цзы, женой Лин-гуна, правителя царства Вэй, Конфуций на подобные же упреки отвечал: «Если я поступил неправильно, пусть меня покарает Небо» [890, 131].

Рационализм и примат морали над религией, скептическое отношение к миру сверхъестественного и исключительное внимание к этико-политическим и социальным проблемам нередко дают основание для выводов об атеизме Конфуция. Едва

ли с этим можно согласиться. Конфуций не был атеистом. Тем более нельзя считать атеистами Мэн-цзы и других последователей философа. Все они в конечном счете признавали существование и важную роль, исключительное влияние верховной божественной силы, регулирующей мирские дела и поступки людей. Такой верховной божественной силой было Небо. Однако культ Неба, как и вся система религиозных взглядов чжоуского Китая, был настолько реформирован конфуцианством, что приобрел совершенно новые, не свойственные ему прежде черты.

## **Небо и государь в учении Конфуция**

Как упоминалось, культ Неба в чжоуском Китае постепенно вытеснил более древний культ Шанди, а само обожествление Неба с первых же шагов приобрело несколько рационалистический оттенок. В отличие от предка-покровителя Шанди Небо выступало в виде абстрактной регулирующей силы и было олицетворением разума, целесообразности, высшей справедливости. Конфуций и конфуцианцы еще усилили эти рационалистические черты культа Неба, превратив его в своеобразный символ верховного божественного порядка, в главный регулятор Вселенной, центром которой, естественно, считался Китай. При этом — в полном соответствии с общим духом и основной направленностью учения — конфуцианство почти совсем исключило из сферы своих интересов отношение к Небу, как к элементу великой Природы, натурфилософского Бытия и т. п. Небо воспринималось конфуцианцами лишь в качестве основной пружины социальной жизни, верховного регулятора человеческих отношений на земле. Соответственно были выработаны и нормы взаимоотношений людей с Небом.

По традиции, свято соблюдавшейся и возвеличенной конфуцианством, главным агентом социального организма в его общении с Небом выступал правитель, государь. Верховный правитель Китая, «сын Неба», не только почитался в качестве родо-племенного главы и первосвященника чжоусцев, но и выступал в виде посредника между миром людей и миром богов и духов. Усилиями конфуцианцев «сын Неба» был возвеличен еще более. С течением времени он превратился в фактически единственного носителя божественной благодати и оказался на положении полубога. Как и прежде в общении с Шанди, он был единственным, кто имел право непосредственно общаться с Небом, совершать обряды и приносить жертвы в его честь.

Санкционированный конфуцианцами культ государя привел к тому, что начиная с Хань император в Китае всегда был наделен почти божескими почестями. Согласно разрабо-

танным конфуцианством принципам, нет большей доблести для подданного, чем служить императору, беспрекословно повиноваться ему, быть беспредельно преданным правителю. Показательно, что даже термин *чэнь*, который в Инь и в начале Чжоу соответствовал понятию «подданный», «сподвижник», к середине Чжоу приобрел иной оттенок, сохранившийся и впоследствии, — «ваш слуга», «ваш покорный раб». И сам государь, высоко вознесенный конфуцианством, стал как бы олицетворением государства. Как отмечается в некоторых работах, в китайской политической мысли никогда не развивалась идея о государстве, как абстракции, о государстве вне государя, как то было характерным для Европы [660, 56—67]. Преданность государству означала лояльность по отношению к государю, к династии. Государь в конфуцианском Китае был господином его подданных, «отцом Отечества». Однако, как и всякий отец в учении Конфуция, он имел не только права и почести, но и обязанности, причем немалые.

Будучи по форме деспотией, правление китайского императора официально ограничивалось конфуцианским учением о добродетели и освященными нормами обычного права [731, 172—185]. Каждый шаг и поступок императора, его одежда, пища, жены, гарем, слуги и колесницы, приемы и выезды — буквально все, до самых мелочей, было строжайшим образом регламентировано. И что особенно важно и заслуживает внимания, все эти многочисленные обязательные ритуалы непременно опосредствовались волей Неба, божественным порядком, якобы строго-настроено предписанным всем государям Поднебесной и идущим еще от великих древних правителей, мудрость и заветы которых свято чтут и хранят окружающие государя ученые-конфуцианцы.

На тот случай, если бы государь все же пренебрег всеми церемониями и попытался править самолично и самовластно, а не при помощи министров-конфуцианцев, конфуцианство выработало свой знаменитый тезис о переменчивости божественного небесного мандата. Согласно этому тезису, небесный мандат, *мин*, на право управления Поднебесной вручается Небом только высокодобродетельному правителю и безжалостно отбирается у государя недобродетельного. Другими словами, делая ошибки, император тем самым терял право управлять [337, 17]. Значительная часть отредактированного и интерполированного Конфуцием текста «Шуцзин» была посвящена иллюстрации именно этого крайне важного для конфуцианства положения. Во многих главах этой древней книги говорится о том, что Небо в свое время отняло свой мандат на правление Поднебесной у ставших распущенными и недобродетельными последних правителей легендарной династии Ся и отдало его мудрому и добродетельному иньскому Чэн Тану. То же самое повторилось и несколько веков спустя, ко-



гда опять-таки «развратный и недостойный» последний иньский ван Чжоу Синь был лишен Небом власти, переданной «справедливому, добродетельному и мудрому» чжоускому Вэнь-вану.

Эта доктрина о переменчивости мандата, существовавшая, возможно, еще до Конфуция [725, 198; 1054, т. I, 171], должна была сыграть роль грозного предостережения в адрес нерадивых, алчных и жестоких правителей. Конфуций и конфуцианцы способствовали усилению авторитета учения о мандате [725] — и в этом, по мнению Г. Дабса, проявился теизм Конфуция, который со временем забылся [351]. Во всяком случае, начиная с эпохи Хань, когда конфуцианство стало официальной государственной идеологией, тезис о непостоянстве небесного мандата превратился в один из краеугольных камней социальной политики конфуцианцев. В руках окружавших императора конфуцианских советников и министров оно стало оружием необычайной силы: учение о переменчивости небесного мандата висело над головой каждого из китайских правителей, как своеобразный дамоклов меч. Оно предупреждало императора от любых попыток что-либо изменить или исправить в Поднебесной. Ссылками на волю мудрого Неба, которое «бдительно следит» за поведением государя, консервативные китайские конфуцианцы запугивали любого императора, пытавшегося было стать на путь реформ.

Практически этот бдительный надзор ревнителей старины осуществлялся прежде всего посредством специальных наблюдений за «волей Неба», проявлявшейся в небесных предзнаменованиях. Эти наблюдения были функцией придворных астрономов, важная политическая роль которых особенно возросла с эпохи Хань. Как показали в специальных исследованиях Г. Биленштейн и В. Эберхард, все «небесные предзнаменования» — затмения солнца и луны, появление комет, стихийные бедствия и т. п. играли в руках опытных конфуцианских придворных роль могучего орудия запугивания и шантажа [215; 365]. Так, в периоды правления абсолютно «добродетельных» ханьских императоров (Гао-цзу или Вэнь-ди) не только не были зафиксированы некоторые затмения, но не была даже замечена яркая комета Галлея (163 г. до н. э.). В то же время небесные явления меньшего масштаба выпячивались и старательно обыгрывались в другие периоды, например в годы правления узурпировавшей власть императрицы Люй-хоу, когда эти явления использовались в качестве грозных небесных предупреждений. Отсюда следует, что с помощью нарочитого выпячивания или замалчивания небесных явлений, всегда воспринимавшихся в виде грозного предупреждения Неба, конфуцианцы подвергали косвенной критике деяния неугодных им правителей. Такая критика с помощью «небесных предзнаменований» со временем стала нормой

в Китае. Китайские источники полны сообщений о том, как в годы стихийных бедствий, невзгод, небесных знамений и т. п. китайские императоры, вполне сознававшие свою ответственность за деяния, вызвавшие «гнев Неба», шли в храмы, приносили обильные жертвы и униженно каялись в своих прегрешениях<sup>3</sup>.

Бывали, однако, в истории Китая случаи, когда такого рода «косвенная критика» не помогала, когда какой-либо самовластный император стремился освободиться от мелочной опеки и удручающего однообразия социального порядка конфуцианства и править по своему усмотрению. В поисках поддержки такой император, как правило, обращался к своему ближайшему окружению (евнухи, родственники, родня жен, советники и т. п.), подчас весьма влиятельному, и стремился противопоставить его могущество традициям конфуцианских чиновников [770, 138—141]. Момент наибольшего обострения такого рода спорадических столкновений приходится на эпоху Мин (XIV—XVII вв.), когда в правящем стане разгорелась ожесточенная борьба конфуцианцев и евнухов. Некоторые историки видят в этой борьбе проявление всегда существовавшего противостояния легистских и конфуцианских тенденций в рамках синтезированной легистско-конфуцианской политико-административной структуры Китая [504, 21; 712, 357].

## Небо и «революция»

Открытый конфликт императора с его конфуцианским окружением вел к тому, что на смену косвенной критике в форме ссылок на «небесные предзнаменования» приходила критика прямая.

Вначале это были многочисленные протесты со стороны чиновничества. Еще Конфуций, отвечая на вопрос Цзы Лу о том, как следует служить государю, ответил, что нужно быть искренним и правдивым и смело говорить в лицо правителю о его недостатках и ошибках [890, 318]. Эта заповедь была хорошо усвоена его последователями и со временем превратилась в освященную традицией могучее орудие. Практически это нашло свое отражение в неотъемлемом праве, даже обя-

---

<sup>3</sup> Идея об ответственности правителя за все невзгоды и бедствия народа восходит к глубокой древности. Еще в «Шицзин» [1040, III, 3, IV, № 258; 179, 389—391] говорилось о покаяниях и мольбах государя в связи с большой засухой. Позже эта идея об ответственности монарха была развита конфуцианцами и получила силу традиции. Если несчастья обрушивались на всю страну — должен был каяться государь, если на какую-то часть ее (область, уезд), — каяться в прегрешениях и бичевать себя за грехи обязан был местный начальник, чиновник. Интересно заметить, что значительная часть этого покаяния совершалась публично, на людях, в виде специальных обрядов.

занности чиновников сурово критиковать государя и его «нерадивых» министров за малейшее отступление от принятых норм. В средневековом конфуцианском Китае возник даже специальный институт цензоров, назначавшихся из влиятельных царедворцев и осуществлявших нечто вроде прокурорского надзора. В их задачу, прежде всего, входило строго следить за тем, чтобы все в стране шло, как подобает. При малейшем отклонении от норм в силу вступали неписанные законы консервативной критики, в пределах которой любой чиновник, а тем более цензор, был обязан указать правителю на его неверные действия. Это право считалось священным, и начиная с Тан, VII—IX вв. [353, 350], многие цензоры осуществляли его не за страх, а за совесть. Даже если в период наиболее обостренных отношений между чиновничеством и двором, как это было, например, в эпоху Мин, такой доклад грозил смельчаку смертью, это его не останавливало. Чиновник, написав резко обличительный доклад, спокойно готовился к смерти и нередко бывал казнен. Как правило, он умирал с гордо поднятой головой, с сознанием выполненного долга. Ведь долг, т. е. священные конфуцианские принципы, на которых зиждилась вся китайская культура на протяжении веков и тысячелетий, был для него дороже всего, даже самой жизни. Понятно, что и все окружающие, как правило, высоко оценивали подобный поступок опального чиновника. В хрониках подробно и сочувственно описаны многие случаи такого рода социального героизма<sup>4</sup>.

Протесты чиновничества обычно имели немалую общественную силу и, несмотря на следовавшие за ними казни наиболее «строптивых», нередко заставляли государя пересмотреть свои решения, изменить политику. Однако главным импульсом, двигавшим при этом государем, был не столько страх перед «бунтом чиновников», сколько опасение более серьезных социальных потрясений. Дело в том, что согласно все тем же священным традициям конфуцианства, в случае, если настойчивые увещания не помогали, правоверные конфуцианцы считали себя вправе апеллировать к массам. Здесь

---

<sup>4</sup> Авторы некоторых работ склонны видеть в цензorate выражение демократического протеста или стремления к серьезным реформам [130; 574]. В исследованиях Ч. Хаккера [504; 506], напротив, отмечается, что системе цензоров не следует считать ни орудием в руках деспота, ни институтом общественного мнения. Главной обязанностью цензоров было сохранение конфуцианских норм и традиций [506, 296]. Разумеется, что при этом цензоры выступали как бы «от имени народа», против «недобродетельного правителя». Не исключено, что подчас некоторые их предложения и рекомендации, как это показано в монографии Л. В. Симоновской [130], имели характер реформ, которые могли бы на самом деле несколько улучшить положение народа. Однако нельзя забывать, что в любом случае такого рода программы имели своей конечной целью лишь упрочить тот социальный порядок, который оказывался под угрозой вследствие «недобродетельных» акций правителя.

мы подходим к одному из наиболее оригинальных и интересных пунктов конфуцианства — к освящению права народа на «революцию», на восстание против недобродетельного правителя.

Впервые этот важный тезис выдвинул Мэн-цзы. Основываясь на принципе о непостоянстве небесного мандата, о существовании добродетельных и недобродетельных правителей, Мэн-цзы сформулировал идею о том, что закосневших в своих пороках правителей следует изгонять и можно даже убивать [913, 86; 109, 32; 552, т. II, 43; 335, 163—166]. Отсюда вытекало, что народ (суверенитет которого Мэн-цзы ставил выше всего) имеет право на восстание против недобродетельного правителя и тирана и что посредством именно такого восстания должна осуществиться предначертанная Небом смена мандата, *гэмин* (этим термином и в современном китайском языке обозначается понятие «революция»), т. е. передача мандата в руки истинно добродетельного правителя. Недобродетельного же правителя, по мнению Мэн-цзы, вообще нельзя считать правителем. Когда его спросили, как он относится к убийству одного из таких правителей (Чжоу Синя, последнего правителя Инь, по традиции считавшегося в конфуцианской историографии олицетворением порока и распутства), он ответил, что это было не убийством правителя, а лишь уничтожением злодея и негодяя [913, 86]. Со времен Мэн-цзы право народа на «революцию» стало рассматриваться как священная обязанность [806, 612].

Такая «революционность» конфуцианства в свое время, в XVII—XVIII вв., потрясла впервые познакомившихся с ней из сочинений миссионеров европейских просветителей, которые увидели в китайской империи чуть ли не воплощение идеи «просвещенной монархии» с народовластием и демократией [158, 139—168]. Вскоре, однако, эти заблуждения рассеялись. Специалисты-синологи довольно быстро заметили, что конфуцианская «революция» в корне противоположна тому, что обычно подразумевается под этим понятием. Это не восстание против существующих принципов, а напротив, выступление в защиту священных принципов, кем-то попранных. Чтобы оттенить эту разницу, английский синолог Т. Медоус предложил даже переводить термин *гэмин* словом «восстание», «мятеж» (но не «революция»), что подчеркивало направленность движения не против принципов, а против личностей. Он писал: «Из всех народов, достигших определенного уровня цивилизации, китайский — наименее революционный и наиболее мятежный» [617, 25]. Иными словами, китайская «революция», как отмечал русский теолог С. Глаголев, консервативна по характеру и прямо противоположна европейской: она ставит своей целью не разрушение старого, а восстановление разрушенного [47, 9].

Но если даже принять во внимание, что по своему содержанию и направленности конфуцианская «революция» более похожа на консервативную реакцию, своеобразную контрреволюцию в интересах защиты всего старого, все-таки важно иметь в виду, что сам по себе факт апелляции к массам в столь важном вопросе оказывал и свое положительное влияние. Прежде всего, тезис о «революции» постоянно напоминал правителям, что они, несмотря на их полубожественный статус, все-таки слуги общества, слуги народа, который один только обладает верховным суверенитетом в Поднебесной. Одним словом, воля народа — это и есть воля Неба, т. е. «глас народа — глас божий». Это откровенное предпочтение суверенитета народа, выразителями интересов которого конфуцианцы, естественно, считали себя, и недвусмысленные угрозы в адрес строптивых правителей вызывали недовольство со стороны последних. Известно, например, что в позднем средневековье один из императоров издал даже специальный эдикт (который, впрочем, вскоре был отменен), открыто осудивший Мэн-цзы за его теорию «революции» и неуважение к правителям.

Апелляция к массам, прикрытая опять-таки ссылками на волю Неба, считалась последним, крайним средством воздействия на отступивших от конфуцианских принципов правителей. Однако даже в этих крайних случаях дело, как правило, ограничивалось лишь угрозами. История Китая не дает ни одного примера сознательного призыва конфуцианцев к восстанию против правителя. И все же, несмотря на это, угроза «революции» вовсе не была пустой и ничем не подкрепленной декларацией.

Как известно, история Китая богата народными восстаниями, причем именно в этой стране такие восстания нередко заканчивались победой восставшего крестьянства, которое возводило из своей среды нового, своего, «крестьянского» императора. Вот этот-то момент всегда и использовался конфуцианцами. В начале новой династии по традиции они составляли историю предшествующей. В этих династийных историях победоносное крестьянское восстание, как правило, представлялось закономерной карой Неба за грехи последних представителей предшествующей династии. И новый правитель, таким образом, получал из рук конфуцианцев законное освящение своей власти, т. е. мандат Неба, а вместе с ним и всю апробированную веками систему управления страной с ее теорией (конфуцианское учение) и практикой (схема администрации и образованные конфуцианские чиновники).

Ни один из захвативших престол императоров новой династии, не исключая даже императоров-чужеземцев, попадавших на китайский трон в результате завоевания, не поколе-

бался принять эту столь удобную для него и столь тщательно разработанную, продуманную до мелочей конфуцианскую систему управления страной (тем более, что никакой альтернативы у него, как правило, не было). Так, династия за династией, все китайские императоры получали мандат Неба, узаконивали свою власть, становились «сыновьями Неба» и управляли страной с помощью конфуцианской бюрократии [203, 157—159]. А поскольку такая смена династий происходила не столь уж редко, примерно раз в два-три столетия, то неудивительно, что страх перед возможной немилостью Неба и сменой мандата в результате «революции» был далеко не напрасным. И угрозы конфуцианцев, стращавших строптивого императора гневом Неба и народной «революцией», как проявлением небесной воли, тоже были не совсем пустыми словами. Кстати сказать, верой в эту «небесную волю» в немалой степени следует объяснить тот факт, что во многих крестьянских восстаниях в Китае обычно принимали участие представители конфуцианских ученых — *шэньши*, нередко игравшие руководящую роль в таких движениях.

Таким образом, культ Неба в истории Китая усилиями конфуцианцев претерпел весьма серьезные изменения и примерно с начала нашей эры уже во многом отличался по существу и функциям от древнего поклонения Шанди и Небу. Чисто сакральная, теистическая сторона этого культа, имевшая первостепенное значение в древности, постепенно отошла на второй план [351]. Конечно, это по-прежнему был важнейший культ в Поднебесной, культ первостепенной государственной важности, отправлявшийся в его полном объеме исключительно самим императором, «сыном Неба». Как и раньше для отправления этого культа предназначались самые величественные храмовые здания. В Чжоу и Хань это был специальный храмовый комплекс Мин-тан, выстроенный к югу от столицы [888, т. XXIII, 1373—1397; 710], в более поздние времена — специальный храм Неба, который и поныне являет собой один из наиболее значительных архитектурных памятников Пекина. По-прежнему огромное внимание уделялось внешнему декоруму, до предела усложненному и до мелочей расписанному церемониалу. И все же эта чисто религиозная сторона культа Неба, кстати непосредственно затрагивавшая лишь очень небольшой круг родственников императора и его высших чиновников, играла второстепенную роль. На передний план в жизни империи, всего китайского народа выступили социально-политические и социально-этические функции культа Неба, его роль верховного регулятора, действующего на основе принципов добродетели, целесообразности, справедливости, стабильности. Эти социально-политические функции культа Неба в Китае стали на долгие века орудием в руках конфуцианства и служили

средством влияния на поступки всех людей, особенно власть имущих, правителей. Вот почему, несмотря на все величие и даже обожествление государя в качестве «сына Неба», в условиях конфуцианского Китая был важен не столько он сам, как личность, сколько те порядки, которые он собой олицетворял. Государь в Китае всегда был символом государства.

## Кульг предков

Если культ Неба, по конфуцианскому учению, во многом определял принципы политической структуры и государственного устройства, то решающее влияние на весь характер китайской общественной структуры, на формирование социальных отношений в стране оказал другой важнейший возведенный конфуцианством культ — культ предков. Значение и влияние этого культа в истории и культуре Китая настолько велико и всеобъемлюще, что многие специалисты не без оснований считают его основным видом религии в Китае, отличительной особенностью всей китайской цивилизации.

Корни культа предков, известного многим народам, уходят в древний культ мертвых. В иньском и раннечжоуском Китае этот древний культ мертвых получил очень большое развитие и постепенно трансформировался в обстоятельно разработанный и обставленный торжественными ритуалами культ родовых предков. Особенно пышно и торжественно отправлялся этот культ в честь старших родовых предков, родоначальников основной линии данного родо-племенного коллектива, — именно с почитанием родовых предков был связан и культ верховного божества Шанди в Инь и в начале Чжоу.

Сам характер культа родовых предков в Инь и в начале Чжоу говорит о том, что отправление этого культа было в основном делом знати, родовой аристократии. Чем знатней был человек, чем ближе стоял он к покойному или живущему еще вану, тем большую роль в его жизни и в его служебных обязанностях играло все то, что было связано с культом предков. Раннечжоуские источники сохранили очень много материалов о формах культа предков, о предназначавшихся для этого храмах, о ритуале и церемониале обряда. В аристократических семьях и кланах, и прежде всего в клане вана, этот культ отправлялся торжественно и величественно. В первые века Чжоу, как это видно из ряда надписей на бронзе [842], для каждого из покойных ванов возводился специальный храм, в котором и совершались жертвы в его честь. Позже был установлен точный регламент: согласно правилам, зафиксированным в «Лици», в клане вана имелось семь храмов предков (один из них был посвящен родоначальнику и всем древним предкам, а шесть остальных — ближайшим

предшественникам вана, три — его четным предкам, *чжао*, другие три — нечетным, *му*). Вся эта система, получившая наименование *чжаому*, была довольно сложной. Данные «Лицзи» на этот счет неясны и несколько противоречивы, что вызывает и споры исследователей [888, т. XX, 569; т. XXV, 1911 и 1998; 34, 91—93; 78, 142—145]. Во всяком случае, система семи храмов у вана, пяти храмов у представителей наследственной владетельной знати и трех или одного храма предков у отпрысков знатных родов (в зависимости от степени их знатности) свидетельствует о большом внимании, которое уделяли почитанию умерших предков в среде чжоуской аристократии.

Всем этим покойным предкам регулярно приносились жертвы, в их честь совершались торжественные обряды, для участия в которых обычно собирались многочисленные сородичи. В «Шицзин» красочно описываются такие торжества, когда в дом к главе старшей ветви культа съезжаются его родственники. В торжественной обстановке совершаются обряды жертвоприношений, которые сопровождаются песнями, танцами, пантомимой. Затем все собравшиеся садятся за стол, подаются обильные яства, рекой льется вино, после пира проводятся игры и состязания [1040, II, 1, VI, № 166 и III, 2, II, № 246; 179, 206—207, 356—357]. Во время обряда жертвоприношения старший в роде сам совершает основные обряды и лично благодарит предков за их благодеяния, просит не забыть потомков в будущем.

Центральную роль в торжественном обряде жертвоприношения должен был играть сам покойный предок, точнее, замещавший его мальчик, обычно старший внук покойного. Считалось, что дух покойника на время жертвоприношений вселялся в его внука. Поэтому в день жертвоприношения старший в роде — обычно отец мальчика — с поклоном и почтением подносил заместителю предка все полагавшиеся предкам жертвенные яства. Мальчик отвеживал их и возвещал благоденствие и долголетие всем потомкам. На другой день после торжественного обряда жертвоприношения предкам мальчика, игравшего роль заместителя предков, специально чествовали в одном из притворов храма. Окруженный радостными и уважительными сородичами и с сознанием хорошо исполненного долга он с удовольствием вкушал обильное угощение [1040, III, 2, IV, № 248; 179, 360—361].

Сравнительно простой, даже несколько наивный культ родовых предков был значительно видоизменен конфуцианством, придавшим ему глубокий смысл, превратившим этот культ в первую и наиболее важную обязанность каждого китайца. В традиционном культе предков Конфуций и его последователи увидели одну из главных возможностей практического осуществления того социального порядка и соци-



ального идеала, которые составляли основную суть их учения. Но для того чтобы законы культа предков стали универсальными, необходимо было господствовавшие до того по преимуществу в знатных семьях и кланах традиции сделать нормой для всего населения страны. С этой целью Конфуцием было разработано учение о сыновней почтительности, *сяо*.

## Учение о *сяо*

Важнейшая заповедь конфуцианства, которую буквально с молоком матери впитывал в себя каждый китаец на протяжении свыше двух тысячелетий, заключалась в том, чтобы быть почтительным к родителям. Это само по себе вполне закономерное и безобидное требование морали и этикета, знакомое, кстати, едва ли не всем развитым религиозно-этическим учениям («чти отца и мать свою»), было поднято конфуцианцами до необычайного уровня и затмило собой все прочие отношения в обществе. Согласно взглядам Конфуция, для человека нет ничего важнее *сяо*, т. е. сыновней почтительности. «*Сяо* и *ди* (здесь *ди* в мысли „любовь младшего брата к старшему“.— Л. В.) — это основа гуманности» [890, 4]. Отвечая на вопрос, в чем главный смысл *сяо*, в чем должно проявляться сыновнее благочестие, Конфуций как-то сказал: «Ныне почтительность сводится к тому, чтобы быть в состоянии прокормить родителей. Но ведь собак и лошадей тоже кормят. И если отбросить благоговейное почтение, то в чем же тогда будет разница?» [890, 26]. Осудив таким образом бытовавшие в народе обычные формы взаимоотношений между родителями и их (взрослыми) детьми, философ в другом своем ответе на тот же вопрос более детально разъяснил суть *сяо*: «Служить [родителям] согласно правилам *ли*, похоронить их по правилам *ли* и приносить им жертвы по правилам *ли*» [890, 25].

Что же касается «правил *ли*», то главный смысл их в этом плане — полное и абсолютное послушание. Всестороннее описание всех обязанностей и достоинств почтительного сына занимает немалое место в «Лицзи». Согласно «правилам *ли*», уважать родителей и беспрекословно повиноваться им, всю жизнь заботиться об отце и матери и постоянно угождать им, услуживать, почитать их вне зависимости от того, насколько они заслужили это почтение, — таковы священные обязанности сына. Образцовый и почтительный сын зимой должен согреть постель своих родителей, а летом заботиться об охлаждении ее. С вечера он должен заботиться о том, чтобы обеспечить все необходимое для отдыха родителей утром. Уезжая куда-либо из дома, этот взрослый чело-

век, сам отец семейства, обязан сообщить своим родителям цели и сроки вояжа и заручиться их согласием [888, т. XIX, 40—43].

Смысл «правил *ли*», касающихся *сяо*, сводится также к тому, что сын всегда остается сыном, т. е. человеком социально и юридически неполноправным, не принадлежащим самому себе. На какой бы высокой должности он ни находился, какими бы важными делами ни занимался, по смерти отца или матери он обязан (и это не только санкционировалось, но и ревностно соблюдалось властями) выйти в отставку и соблюдать трехлетний траур. В своем собственном доме этот человек не имел права не только принимать важные решения, но даже регулировать раздачу пищи за столом. Все это — прерогатива его отца, как бы дряхл он ни был. До смерти родителей жизнь человека целиком в их распоряжении. Пока они живы, гласит одна из заповедей «Ли-цзи», он не имеет права поклясться другу умереть вместе с ним или за него [888, т. XIX, 45].

Кульτ сыновнего благочестия начиная с эпохи Хань был официально поддержан и строго осуществлялся на практике. Быть почитательным сыном — первая заповедь добродетельного человека и лояльного гражданина. Не случайно под номером 2 в трактате «Луньюй» приводится изречение одного из учеников Конфуция, суть которого сводится к тому, что человек, отличающийся сыновней почитательностью и братской любовью, не станет роптать на власть имущих и тем более не осмелится поднять мятеж против них [890, 3]. Это изречение абсолютно точно отражает подлинный социальный смысл учения Конфуция о *сяо*: чем больше и глубже дух покорности и почитательности, послушания и безволия в семье, тем с более покладистыми и послушными гражданами будет иметь дело государство. Не удивительно, что конфуцианское учение о *сяо* стало одной из основ государственной политики в Китае.

Именно в этом плане следует оценивать и те материалы, которые убедительно говорят об огромном, подчас самодовлеющем значении *сяо* в системе социальных отношений в Китае. Священные заповеди *сяо* намеренно культивировались на протяжении веков. Считалось, что при осуществлении того, что требует от него *сяо*, человек не должен останавливаться ни перед чем. Даже самые опрометчивые и дерзкие поступки прощаются почитательному сыну, если его к этим поступкам вынудило *сяо*. Так, в одном из эпизодов из жизни древнего Китая рассказывается, как правитель царства под страхом тяжелого наказания, потери обеих ног, запретил своим сановникам пользоваться его колесницей и как один из его приближенных, узнав о тяжелой болезни матери, не колеблясь нарушил этот запрет. Узнав о

причине непослушания, правитель не только не наказал ослушника, но и похвалил его.

Почтение к родителям и официальное признание обязательности этого чувства доходило в Китае до крайних пределов. Еще в «Луньюй» упоминается следующая весьма поучительная беседа. Один из аристократов спросил Конфуция, следует ли считать примером честности и прямоты тот факт, что, когда один человек украл барана, его сын стал свидетельствовать против него. На это Конфуций заметил, что в его местах прямоту и честность видят в ином, а именно в том, что отец покрывает сына, а сын — отца [890, 291]. Базируясь на этом тезисе философа, официальное законодательство в Китае, как правило, запрещало детям свидетельствовать в суде против их родителей. И этот запрет, основанный на культе *сяо*, обычно не нарушался.

Почтительный сын должен был чтить своих родителей при любых обстоятельствах. Каким бы злодеем и убийцей ни был родитель, сын не только не смел перечить или мешать ему в его злодеяниях, но не мог даже громко и резко упрекать его за недостойное поведение. Свято памятуя заповедь мудреца: «Служа родителям, следует мягко увещевать их, если не внемлют — увеличь почтительность, но не прекращай увещевать, накажут тебя — не ропщи» [890, 83], почтительный сын мог только терпеливо и неустанно в самом уважительном тоне униженно просить своего родителя вести себя как подобает. Его уделом было лишь скорбеть о недобродетельном отце.

Полная покорность воле родителей — непреложный закон. Отец всегда был полновластным хозяином в семье, он мог абсолютно бесконтрольно распоряжаться ее имуществом и всеми домочадцами. В голодные годы, а они бывали нередко, в Китае всегда считалось нормальным и естественным продать ребенка, а то и жену, дабы прокормить родителей. Иногда с этой же целью бедняк продавал и себя. При этом право отца и матери на жизнь детей не только не вызывало протестов, но, напротив, считалось само собой разумеющимся. Китайский фольклор богат красочными эпизодами, повествующими о подвигах почтительных детей, об их самопожертвовании во имя жизни и здоровья родителей. Многие такие примеры зафиксированы в классическом каноне «Сяоцзин» и в официальных источниках, другие собраны в специальных сборниках (в частности, в сб. «24 истории *сяо*»). Вот некоторые из них.

— Ханьский император Вэнь-ди во время трехгодичной болезни матери «не раздевался и не смыкал глаз», лично готовил кушанья и лекарства — причем то и другое подавал после того, как отведал сам.

— Мачеха одного из учеников Конфуция любила своих

двух сыновей, но плохо относилась к пасынку. Узнав об этом, отец хотел развестись с ней, но почтительный сын возразил: «Пока мать в доме, один сын страдает, если ее не будет, все три сына станут одинокими». Узнав о благородстве пасынка, мачеха раскаялась и изменила свое отношение.

— Рано оставшись сиротой, некто Дин Лань сделал деревянные статуэтки отца и матери и стал служить им, как живым. Жена его решила посмеяться и стала колоть иглой пальцы статуэток. Вдруг из деревянных пальцев потекла кровь, из глаз — слезы. Дин развелся с женой.

— Один бедняк в эпоху Хань не мог прокормить мать: она вынуждена была делить свою порцию пищи с малолетним внуком. «Продадим сына, — сказал он жене, — ведь сына мы можем иметь другого, а матери другой не будет». Продали. Как-то бедняк копал яму и выкопал сосуд с золотом. На сосуде надпись: «Небо награждает тебя за сяо».

— Восьмилетний У в эпоху династии Цзинь (III—V вв.) в летние ночи давал комарам напиток его крови и никогда не отгонял их — боялся, что в противном случае комары беспокоят его родителей.

— Некий Ван при династии Вэй (III в.) знал, что его мать при жизни очень боялась грома. Каждый раз, когда раздавались раскаты грома, он бежал на могилу матери и, проливая слезы, говорил: «Не бойся, матушка, я здесь» [44, 410—416; 234; 481, 694—702].

Поистине неисчислимое количество подобных историй можно встретить и в других аналогичных сборниках и в сочинениях более серьезного жанра, в том числе и в династических историях и энциклопедиях. Притчи, свидетельствующие о высоком значении сяо, получили в средневековом Китае чрезвычайно широкое распространение, стали буквально хрестоматийными и были с детства известны каждому китайцу. При этом встречающиеся подчас в рассказах о сяо натуралистические подробности отнюдь не шокировали публику. Вот, например, рассказ о том, как некий Цан в голодный год, дабы спасти умирающего отца, отрезал от себя кусок тела и приготовил из него бульон для больного [44, 407]. Такого рода рассказ обычно воспринимался лишь как символ героического подвига самопожертвования во имя священного сяо.

На протяжении длительной истории Китая культ сяо всегда был одним из центральных и важнейших по значению. Некоторые специалисты считают сяо первым этическим принципом в Китае [487, 415]. Универсальность его, обязанность следовать его заветам для всех, от императора до последнего бедняка, действительно превратила сяо в своеобразную религию. Мифы и легенды, поэмы и драмы, исторические повествования и официальные документы — все они

всегда воспевали образцы сыновней почтительности, призывали брать пример с наиболее преуспевших в этом.

## Культ семьи и клана

Разработанный и возвеличенный конфуцианцами до предела культ *сяо* не только усилил значение древнего культа предков, но и изменил его характер. Из благодарного духа, который за небольшую плату в виде жертвоприношений был обязан заботиться о своих потомках, умерший предок теперь превратился в грозного семейного деспота, который в обмен на свое милостивое благоволение потомкам буквально требовал от них постоянной заботы и внимания, полных отчетов об их деятельности, регулярных и обильных жертвоприношений. И эта забота о процветании умерших предков, о неуклонном удовлетворении всех их потребностей и даже предудреждении желаний превратилась в важную составную часть культа *сяо* и во многом определила весь характер и строй жизни в китайской семье. Проще говоря, культ предков и культ *сяо* создали в Китае подлинный культ семьи, равного которому, пожалуй, не было нигде.

Древнекитайская семья — категория сложная, восходящая к патриархально-родовым отношениям первобытной эпохи. В неолитическом Китае, так же как и в Инь и в самом начале Чжоу, едва ли вообще существовали семьи как самостоятельные социальные и хозяйственные ячейки. Парные брачные ячейки в ту пору были неотъемлемой частью более крупных социальных и хозяйственных объединений (род, родовая община, большесемейная община). Как уже говорилось в первой главе, примерно с начала Чжоу в Китае стали формироваться семьи, вначале преимущественно среди знати. Позже, к эпохе Конфуция, моногамная семья уже стала обычной в Китае среди всех слоев общества (хотя в знатных семьях моногамия по-прежнему не соблюдалась).

Описанная выше организация знатной семьи послужила Конфуцию образцом, который наиболее полно удовлетворял требованиям культа предков и принципа *сяо*. В своих многочисленных высказываниях Конфуций и его последователи создали культ большой нерасчлененной семьи с всевластием отца-патриарха, игравшего в семье роль государя в миниатюре. Как известно, философ любил сравнивать семью и государство; кто добродетелен в семье, тот хорош и для государства, кто не может управиться с семьей — тому не под силу и управлять государством и т. п. Иными словами, конфуцианцы рассматривали патриархальную семью как «микрокосм порядка в государстве и обществе» [801, 4]. Базируясь на сложившихся в знатных семьях нормах обычного

права, конфуцианство провозгласило именно эти нормы эталоном и всячески способствовало укреплению и сохранению нерасчлененной семьи. Разумеется, сохранение или распадаение такой семьи отнюдь не зависело только от стремления следовать идеалам конфуцианства. Существовали серьезные причины экономического порядка, которые содействовали или препятствовали организации большой патриархальной семьи.

Практически влияние конфуцианских норм и традиций на организацию семей в Китае сводилось к тому, что при наличии благоприятных экономических условий стремление к совместному проживанию близких родственников, как правило, преобладало над сепаратистскими тенденциями отдельных парных ячеек [489].

Култ предков и патриархальные традиции обусловили священное право отца-патриарха на все имущество семьи. До смерти отца ни один из его многочисленных сыновей не имел права на долю этого имущества и уже по одной этой причине не мог отделиться и вести самостоятельное хозяйство. Все сыновья и их жены (так же как и жены, наложницы и незамужние дочери главы семьи) были обязаны проживать в родительском доме и вносить лепту в его процветание. Поэтому для более или менее зажиточной китайской семьи всегда было характерным совместное проживание большого количества представителей нескольких поколений — сыновей с их женами, внуков, часто тоже уже женатых, и правнуков хозяина дома. Членами семьи нередко считались и те служанки и рабыни, которые принадлежали главе семьи или его сыновьям и обычно выполняли всю тяжелую работу по дому. Наконец, в таких семьях на правах «бедных родственников» могли жить и обедневшие сородичи, которые подчас фактически были батраками. Таким образом, в рамках отдельной семьи, бывшей довольно типичной низовой социальной ячейкой китайского общества, часто проживало и вело совместное хозяйство несколько десятков человек.

Такая семья, как правило, существовала в качестве неразделимой социальной ячейки вплоть до смерти ее главы, отца-патриарха. После этого она обычно делилась соответственно числу сыновей. Интересно, что, несмотря на отчетливо выраженную тенденцию к укреплению большой семьи с ее крупным хозяйством, в истории Китая так никогда и не был выработан столь известный на Западе принцип майората, согласно которому все имущество отца достается старшему сыну. Некоторые исследователи связывают этот факт с весьма характерным для всей китайской истории стремлением к эквализации земли, т. е. к тому, чтобы каждый владел хотя бы небольшим, но своим участком. Этот принцип,

находивший свое отражение то в извечных мечтах об осуществлении системы *цзин-тянь*, то в попытках сверху ввести ту или иную систему равных наделов, то (наиболее часто) в лозунгах восставших крестьян, сказался и на принятой в Китае традиционной системе наследования [353, 343—344]. Так, для средневекового Китая было характерным деление имущества (земли в первую очередь) умершего отца поровну между всеми его сыновьями. Это была норма, и свобода завещания в этом случае была ограниченной — только свое личное имущество отец мог завещать по своему выбору [916, 119]. Закон этот действовал весьма строго; в случае, если кто-либо из взрослых сыновей умирал до смерти отца, его дети, т. е. внуки главы семьи, получали при разделе долю своего отца и опять-таки делили ее поровну между собой [794, 59]<sup>5</sup>.

Принцип эквализации земли и связанные с ним естественные тенденции к хозяйственной самостоятельности неизбежно рождали центробежные силы в семье. Казалось бы, в таких условиях очень нелегко сцементировать большую семью и создать прочные клановые традиции. Тем не менее на протяжении всей многовековой истории Китая силы сцепления между родственниками, потомками общего предка — прародителя, оказывались настолько значительными, что, как правило, одолевали центробежные тенденции.

Начиная с эпохи Конфуция, а может быть и с еще более древних времен, большая семья и влиятельный клан были идеалом для китайцев. Однако далеко не всегда легко было достичь этого идеала. Как правило, большой и влиятельный клан был характерен для аристократических семей и иных зажиточных слоев общества, тогда как бедняки практически были лишены такой возможности хотя бы потому, что их многочисленные дети чаще вымирали, чем вырастали и умножали количество членов семьи [228, 43—44; 547, 16]. Аристократические кланы, заметно ослабевшие к концу Чжоу и почти лишившиеся своего былого влияния в Хань, продолжали, тем не менее, существовать и даже играть весьма заметную роль в жизни общества и в первые века нашей эры. В конце Хань, когда центральная власть ослабла, а сепаратистские тенденции на местах усилились, многие из таких кланов фактически контролировали целые уезды

---

<sup>5</sup> Эквивалентом майората был в китайских условиях принцип примогенитур, первородства [366, 34—35; 493, 12], хотя и он практиковался далеко не всегда и не везде. Сущность его сводилась к тому, что старший сын, обычно считавшийся продолжателем семейного культа предков и главой семейно-клановой группы, при разделе отцовского имущества имел некоторые привилегии. Они могли выражаться в получении большей доли (иногда даже двойной) наследства, в праве на проживание в отцовском доме, на владение храмом предков с храмовой землей, доход с которой предназначался для нужд культа [44, 145—149; 490, 114].

и имели огромное количество слуг и клиентов, из которых при случае можно было скомплектовать военные дружины. Такого рода могущественные кланы нередко открыто противостояли центральной власти [485, 17—20; 581, 77; 758]. С эпохи Тан в тесной связи с укреплением центральной власти и выдвиганием на передний план конфуцианской бюрократии влияние этих кланов стало уменьшаться, а сами аристократические кланы начали постепенно сходить на нет, уступая место кланам иного типа.

Эти новые кланы были в основном кланами сословия *шэньши*, т. е. образованных конфуцианцев, чиновников-бюрократов и землевладельцев, которые во II тысячелетии н. э. стали играть исключительно важную роль в истории китайского государства и общества. Соответственно расширилась социальная база клановой системы. Да и сама семейно-клановая структура, основанная на древних конфуцианских принципах, с этого времени получила свое наибольшее распространение. Как показывают специальные исследования, этому во многом способствовало распространение неоконфуцианства, стимулировавшего возрождение ряда древних полузабытых конфуцианских традиций и в первую очередь конфуцианских семейно-клановых [581; 742].

Изучению семейно-клановой структуры средневекового Китая, особенно во II тысячелетии н. э., посвящено немало специальных исследований [366; 394; 410; 489—493; 531; 544; 545; 547; 580; 581; 624; 728; 790; 791; 816; 903; 916]. Как явствует из них, обычно основой клана становилась разросшаяся семья какого-либо из удачливых чиновников или иных зажиточных людей. Культ предков и прочие конфуцианские традиции способствовали единству семьи и заставляли даже по смерти ее патриарха всех ставших теперь уже фактически самостоятельными главами семей сыновей покойного признавать власть и авторитет главного из них (обычно, хотя и не обязательно, старшего брата), ставшего отныне главой клана из нескольких семей. Такой клан получал наименование *цзу*, тогда как его боковые ответвления, возглавлявшиеся каждым из остальных братьев, обычно назывались *фан* (субклан). Грани между субкланами считались не особенно существенными [492, 63—65], важнее было то, что объединяло их в единый клан. В рамках одного клана все братья и их сыновья длительное время продолжали ощущать свою неразрывную связь друг с другом и с основной линией их кланового культа, возглавлявшегося старшим в клане. Все эти многочисленные родственники по отцу или деду, а то и прадеду и прапрадеду, регулярно собирались вместе, принимая участие во всех важных клановых ритуалах, устраивавшихся в родовом храме и связанных прежде всего с культом предков.



Обычно это длилось на протяжении трех-четырех поколений. За это время, исчислявшееся примерно в столетие, многое менялось. Нередко носитель основной линии культа беднел, его семья проживала накопленное прежде, а его имущество, будучи разделенным между многочисленными внуками и правнуками, теряло свои внушительные размеры. Соответственно падало влияние и значение основной линии культа [366, 264], мог приходиться в запустение и храм предков. Параллельно с этим некоторые из носителей боковых ветвей культа (боковые *фаны*) могли, напротив, разбогатеть. Тогда боковой *фан* расцветал, и все разраставшиеся от него новые дочерние ответвления считали уже его своим главным, основным клановым культом. Другие потомки носителя первоначального культа также чаще всего беднели, порой оказываясь в ряду самых обычных крестьян. Поскольку у них при этом не было возможности иметь свой клановый культ с храмом, они по традиции продолжали числиться членами боковой ветви кланового культа какого-либо из сородичей, кому больше повезло в жизни и кто сумел основать и поддерживать свой культ, ставший теперь клановым [353, 344; 366, 34—35 и 264—265; 490, 4; 493; 580; 816, 132].

Авторы ряда исследований, посвященных изучению клановой системы в Китае, обращают особое внимание на крепость клановых связей, особенно на юге страны, где нередко целые деревни населялись представителями одного клана [493, 14—30]. Кланов такого рода представляли собой очень могущественные организации, имели немалую общую (клановую) собственность, политические и юридические привилегии. Руководящая элита в таких кланах обладала большой властью и пользовалась непропорционально большой долей доходов от общей собственности [410, 127]. Рядовые члены клана находились в зависимости от старших и были обязаны строго соблюдать все нормы и правила, за нарушение которых следовали наказания [580, 25—46].

Выступавший в сношениях с внешним миром в качестве единого целого, в виде большого коллектива родственников, такой клан вносил немалые коррективы в социальную структуру китайского общества. В самом деле, о каких социальных антагонизмах может идти речь в кругу близких или даже не очень близких, но подчеркивающих свою близость родственников? <sup>6</sup> Конечно, среди этих родственников есть

<sup>6</sup> Следует оговориться, что в средневековом Китае отнюдь не все население было организовано в систему крупных и могущественных кланов. В китайском обществе, как и в любом другом, были и отверженные, и нищие, и безродные, и малосемейные. Более того, среди низшей, наиболее бедной прослойки крестьян малосемейные преобладали, ибо существование большого количества детей и нетрудоспособных в такой семье было просто экономически невозможным. Чуть подросших детей, особенно девочек, удаляли из семьи (чаще всего продавали). Словом, бедняки чаще

старшие и богатые, есть младшие и бедные, — что тут особенного? Сегодня разбогатела и поднялась вверх одна ветвь клана, завтра ее сменит другая, но обе они заботятся об интересах клана, о всех его членах. И именно эта сторона в представлении воспитанных в духе конфуцианской преданности семье и клану китайцев всегда выходила на передний план. Этому способствовали и особенности внутренней организации клана, его традиции. Важную интегрирующую роль играла, в частности, взаимопомощь в рамках клана и возникший примерно с XI в. обычай оставлять часть земель клана в качестве неделимого фонда с целью использовать его в случае необходимости для помощи нуждающимся членам клана (на свадьбу, получение образования и т. п.). Возникший в клане Фань, этот обычай затем широко распространился повсюду.

Примат клановых связей между близкими и довольно далекими родственниками над всеми другими видами социальных связей в обществе приводил к тому, что богатые родственники обычно умело использовали свое положение руководителей клана и свое богатство для довольно беззащитной эксплуатации сородичей и еще большего увеличения своего богатства<sup>7</sup>. Естественно, что такое переплетение социальных и семейных уз было на руку зажиточным слоям населения, которые и были наиболее ревностными хранителями священных заповедей конфуцианства. Вот почему на протяжении всей истории Китая столь важную роль играл конфуцианский тезис о том, что вся Поднебесная — это лишь единая большая семья. С одной стороны, такое расширительное толкование понятия «семья» имело своей определенной целью представить все общество в виде коллектива «родст-

---

всего оставались вне кланов [412, 97]. Неудивительно поэтому, что в Китае, как показывают данные исследований, число членов семьи в среднем было равно пяти [489, 555]. Однако тенденция к увеличению семьи, к совместному проживанию близких родственников всегда существовала и всегда питалась институтами и обычаями культа предков. Вот почему, достаточно было судьбе улыбнуться какому-либо из числа самых безродных и отверженных бедняков, как он уже через несколько поколений мог оказаться почитаемым главой большого клана из десятков кровных родственников, его прямых потомков.

<sup>7</sup> Характерный пример такого клана, подлинная генеалогия которого исчисляется десятками веков, а число членов — десятками тысяч, является собой клан рода Кун, потомков Конфуция. Известно, что и в наши дни на Тайване благополучно здравствует Кун Дэ-чэн, 77-й прямой потомок Конфуция. До народной революции этот Кун был очень богатым землевладельцем. Кроме него в Цюйфу (пров. Шаньдун), близ могилы и храма Конфуция, проживало и проживает по меньшей мере несколько десятков тысяч других Кунов, не прямых потомков Конфуция. Многие из них еще недавно были слугами, арендаторами или домочадцами своего знатного сородича. Они тоже очень гордились родством с Конфуцием, но это родство не давало им ничего, кроме обязанности преданно трудиться на благо главы родового культа клана Кун [43, 89; 984, 17—20].

венников», спаянных воедино теми же неразрывными узами, что и члены семьи. С другой стороны, эта аналогия как бы оправдывала иерархичность и авторитарность семейной системы в Китае [670, 28—30].

Культ семьи в Китае обусловил ее огромную притягательную силу. Где бы ни был китаец, куда бы ни забросили его случайности судьбы, везде и всегда он помнил о своей семье, чувствовал свои связи с ней, стремился возвратиться в свой дом или — на худой конец — хотя бы быть похороненным на семейном кладбище. Как отмечают некоторые исследователи, культ семьи сыграл свою роль в ослаблении других чувств обычного китайского гражданина — его социальных, национальных чувств [515, 61]. Другими словами, в старом конфуцианском Китае человек был прежде всего семьянин, т. е. член определенной семьи и клана, и лишь в качестве такового он выступал как гражданин, как китаец.

## Семья и брак

Система конфуцианских культов оказала решающее влияние на соотношение семьи и брака в Китае. Спецификой конфуцианского Китая было то, что не с брака, не с соединения молодых обычно начиналась семья. Наоборот, с семьи и по воле семьи, для нужд семьи заключались браки. Семья считалась первичной, вечной. Интересы семьи уходили глубоко в историю. За благосостоянием семьи внимательно наблюдали заинтересованные в ее процветании (и в регулярном поступлении жертв) предки. Брак же был делом спорадическим, единичным, целиком подчиненным потребностям семьи.

Согласно культу предков, забота об умерших и точное исполнение в их честь всех обязательных ритуалов было главной обязанностью потомков, прежде всего главы семьи, главы клана. Собственно говоря, в глазах правоверного конфуцианца именно необходимостью выполнения этой священной обязанности было оправдано само появление человека на этом свете и все его существование на земле. Если в прошлом, в иньском и раннечжоуском Китае, духи мертвых служили опорой живых, то согласно разработанным конфуцианцами нормам культа предков и сяо все должно было быть как раз наоборот. В этом парадоксе, пожалуй, лучше всего виден тот переворот, который был совершен конфуцианством в древнем культе мертвых.

Но если главная задача живых — это забота об убогтворении мертвых, то вполне естественно, что весь строй семьи, все формы ее организации должны быть ориентированы таким образом, чтобы лучше справиться с этим главным

и почетным делом. Вот почему считалось, что первой обязанностью всякого главы семьи и носителя культа предков, служащего как бы посредником между покойными предками и их живущими потомками, является ни в коем случае не допустить угасания рода и тем не навлечь на себя гнев покойных. Умереть бесплодным, не произвести на свет сына, который продолжил бы культ предков — это самое ужасное несчастье не только для отдельного человека и его семьи, но и для всего общества. В Китае всегда существовали поверья, что души таких вот оставшихся без живых потомков (и, следовательно, без приношений) предков становятся беспокойными, озлобляются и могут нанести вред не только родственникам, но и другим, посторонним, ни в чем не повинным людям. Для таких бездомных душ в определенные дни в Китае даже устраивались специальные поминки, чтобы хоть как-то убажить их и утихомирить их гнев. Однако еще со времен Конфуция хорошо известно, что жертвы, принесенные чужой рукой, — это не настоящие жертвы<sup>8</sup>, в лучшем случае жалкий паллиатив. Эти жертвы не могут как следует успокоить разгневанных предков.

Неудивительно, что в таких условиях каждый добродетельный отец семейства, как почтительный сын и потомок своих высокочтимых предков, был обязан прежде всего позаботиться о потомках. В его задачу входило произвести на свет как можно больше сыновей, женить их сразу же по достижении ими брачного возраста и дожидаться внуков. Только после этого он мог умереть спокойно, зная, что в любом случае и при любых обстоятельствах непрерывность рода и неугасающий культ предков им обеспечены. Вот именно с этой, пожалуй, даже исключительно с этой целью и заключались браки в старом Китае. Судя по «Шицзин», в доконфуцианском Китае вопросы любви, брака и создания молодых семей решались так же, как и у многих народов. Не сразу конфуцианский культ предков и примат этики и рационального изменили все это. Прошел ряд веков, на протяжении которых энергично осуществлялись конфуцианские призывы к воспитанию чувства долга и обузданию эмоций во имя священного культа предков, сян и семьи, прежде чем во все сословия, главным образом в среду простого народа, проникли выработанные традицией среди аристократии и закрепленные затем конфуцианцами в качестве обязательного эталона отношения к семье и браку. Навсегда отошли в прошлое деревенские праздничные обряды и простор для естественных чувств молодых людей. Отошли на задний план

---

<sup>8</sup> В одной из бесед «Луньюй» сказано, что приносить жертвы чужим духам — лицемерие [890, 41], в другой Конфуций упоминал, что если он лично не приносит жертвы — то это все равно, что вовсе не приносить их [890, 53].

эмоции, чувства. Семья стала основываться не на чувстве, а на выполнении религиозных обязанностей [134, 235]. Брак же стал рассматриваться как важное общественное дело, как дело прежде всего большого семейного и кланового коллектива.

Итак, брак рассматривался прежде всего как ритуальный обряд, служащий делу увеличения и укрепления семьи и являющийся тем самым средством успешного служения предкам. В соответствии с этим и вся процедура выбора невесты и заключения брака, как правило, не была связана ни с влечением молодых друг к другу, ни даже со знакомством их. Вопрос о браке был делом семьи, прежде всего ее главы. Именно он на специальном семейном совете, часто при участии многочисленной родни, решал вопрос о том, когда и кого из сыновей женить, из какой семьи взять невесту. Это решение обязательно принималось с согласия предков, у которых испрашивалось благословение на брак. Только после того как покойные предки семьи и клана изъявляли свое согласие — для чего проводился специальный обряд жертвоприношения и гадания, — отец жениха посылал в дом невесты дикого гуся — символ брачного предложения<sup>9</sup>.

Женитьба сына всегда считалась очень важным делом, ради которого не жалели ни сил, ни средств, влезая подчас в неоплатные долги. Прежде всего, в случае благоприятного ответа от родителей невесты следовало преподнести им подарки и получить документ, удостоверявший год, месяц, день и час рождения девушки. Затем этот документ, равно как и документ о рождении жениха, отдавали гадателю, который путем сложных выкладок устанавливал, не повредит ли брак благополучию жениха и его семьи. Если все было в порядке, снова начинались взаимные визиты, происходил обмен подарками, заключался брачный контракт и назначался, с согласия невесты, день свадьбы.

В этот день празднично наряженную в красное невесту, причесанную еще по-девичьи, в паланкине приносили в дом жениха. Весь свадебный выезд тщательно оберегался от злых духов: против них выпускали специальные стрелы, на грудь невесты одевали обладающее магической силой бронзовое зеркало и т. п. В доме жениха в честь невесты запускали ракеты-шутихи, затем в момент встречи невесте и ее родне

<sup>9</sup> Вся необычайно сложная процедура брачных церемоний в знатной семье зафиксирована в одной из книг конфуцианского канона «Или» [873, т. XV, 97—168; 713, т. I, 18—41]. В средневековом и особенно позднесредневековом Китае брачная процедура обросла многими дополнительными деталями. Однако в основе ее по-прежнему лежали конфуцианские заповеди «Или» и «Лици». Обряды и ритуалы, связанные с брачными церемониями и годные на все случаи жизни, подробно описаны в ряде специальных трудов [80; 306, 35—76; 338, 65—112; 479; 693; 778, 450—511; 1024; 1056, 1—71]

(а также и многочисленным собравшимся, в том числе нищим, от которых откупались по заранее достигнутой договоренности) раздавали подарки. Жених и невеста вместе кланялись Небу и Земле, совершали еще ряд обрядов и поклонений. Им подносили две рюмки вина, связанные красным шнурком. Угощали пельменями. Все это имело свой смысл, все было полно глубокой символики — и поклоны, и слова, и даже пища (пельмени, например, символизировали пожелание множества детей), и изображения вокруг. Наконец, основные обряды окончены. Жених удалялся, а невеста совершала необходимый туалет, в частности причесывалась уже как замужняя женщина. После этого молодые отправлялись в спальню.

На следующий день все поздравляли молодых, гости и родня приглашались на пир. И лишь после того как все торжественные обряды были окончены, жена специально представлялась свекрови, под начало которой она отныне поступала, и всей мужниной родне. Через несколько месяцев она также представлялась предкам мужа в храме предков и принимала участие в обрядах жертвоприношений. Теперь она уже по-настоящему становилась женой и членом семьи (до этого ее еще можно было возратить родителям — в случае, если бы она, например, оказалась поражена каким-либо недугом)<sup>10</sup>.

## Женщина в семье

Результатом выработанных конфуцианством традиций культа предков, *сяо*, семьи и клана было приниженное положение женщины<sup>11</sup>. Не говоря уже об обществе в целом, в рамках которого женщина вообще никогда не воспринималась как самостоятельная социальная единица и за редчайшими исключениями (правление императриц, например) не могла проявить своей индивидуальности, в своей собственной семье женщина всегда занимала неравноправное, приниженное положение. Нежеланный ребенок в семье своего отца, всегда жаждавшего сыновей, девочка уже с раннего возраста отчетливо ощущала свою неполноценность. С юных

<sup>10</sup> Таков обычный брачный ритуал в средней китайской семье. В более бедных семьях все бывало несколько проще. Как правило, значительно упрощался ритуал и свадебный церемониал и в тех весьма нередких случаях, когда брачные церемонии совпадали с периодом траура по ком-либо из многочисленных старших родственников жениха, а также в дни траура по царственным особам. В этом случае свадьбу играли на скорую руку, красный цвет меняли на черный или зеленый, а сама невеста на другой день после свадьбы облачалась в траурные, белые, одежды.

<sup>11</sup> Сводка материалов о положении женщин в Китае содержится в ряде специальных трудов [61; 289; 448; 640, 744].

лет старше, прежде всего мать, готовили ее к замужеству, внушали ей правила приличия и долг повиновения старшим и мужу. С вступлением в силу конфуцианских норм культа предков и с распространением этих норм в народе девушки уже не могли, как их сверстницы в начале Чжоу, чувствовать себя свободно и непринужденно, знакомиться и общаться с людьми, в том числе с юношами своего возраста. Напротив, они, как правило, всю свою юность проводили на женской половине дома отца и ни в коем случае не должны были даже близко подходить к чужим мужчинам.

Примат чувства долга, правил приличия и священных этических обязанностей с ранних лет начисто вытравлял из души девушки всякие смутные мысли, эмоциональные порывы, связанные с эротическими влечениями. Как только девушка достигала брачного возраста, ее родители начинали заботиться о том, чтобы выдать ее замуж. Остальное было делом сватов. Выход замуж для китайки считался одной из ее обязанностей, едва ли не главным ее предназначением в жизни. Естественно, что при этом не играл особой роли субъект брака — будущий муж. Ведь в конце концов совершенно неважно, кто именно будет твоим мужем. Важно лишь, чтобы ты вышла замуж в хороший дом и честно исполняла с юности внушенные тебе обязанности хорошей жены и послушной невестки и снохи.

После замужества женщина навсегда покидала дом отца и переходила на положение жены-служанки в дом мужа. Семья мужа становилась для нее главной и единственной, свекор — отцом, свекровь — матерью. И это не только на словах: правила приличия буквально обязывали замужнюю женщину любить свекровь сильнее, чем своих родителей. В случае смерти свекрови она была обязана глубже переживать горечь утраты и даже дольше носить траур, чем в случае смерти родителей. Попав в дом мужа, женщина оказывалась под всевластным контролем, а часто и под тиранией свекрови, возглавлявшей женскую половину дома<sup>12</sup>. При этом она, как правило, не смела и пикнуть в свою защиту. Специальные правила поведения обязывали ее терпеливо сносить все побои и издевательства свекрови. Если же она не выдерживала и вступала с нею в открытый конфликт, ее муж обязан

---

<sup>12</sup> Жена всегда должна была оставаться в женской половине дома мужа и не показываться на глаза чужим людям или гостям. Конечно, суровые правила этики были тем категоричней, чем больше было условий для их соблюдения: в зажиточных семьях это было безусловным законом, в простых крестьянских домах — правилом, соблюдению которого желательно. Считалось неприличным проявлять какой-либо интерес к обитателям женской половины дома даже в том случае, если мужчины этого дома тебе близки и хорошо знакомы. В крайнем случае исключение может быть сделано лишь для матери, да и то справиться о ее здоровье следовало в какой-либо благообразной инносказательной форме [46, 114].

был решительно стать на сторону матери и приказать жене повиноваться. Если это не помогало, муж обязан был примерно наказать жену, дабы ей в другой раз было неповадно нарушать порядок. Это было «последним предупреждением», после которого в случае нового конфликта муж имел право и даже должен был изгнать свою непокорную жену, чья позорная и несчастная доля становилась еще более жалкой и незавидной.

Правила культа предков и семьи заранее ставили мужа и жену в неравноправное положение. Жена служит средством процветания семьи, продолжения рода, но носителем линии рода в любом случае остается мужчина. Вот почему мужчина не обязан соблюдать правила единобрачия, тогда как женщина обязана. Жена не только не могла быть неверной (для нее это было в условиях конфуцианского Китая социальным самоубийством), но она не имела права даже на ревность. Проявление чувства ревности со стороны жены считалось настолько неприличным и противоречащим принятым нормам, что такую жену муж имел право выгнать. Впрочем, справедливости ради следует сказать, что мужья обычно учитывали силу человеческой природы и подчас не очень реагировали на незначительные проявления ревности между женщинами своего дома — лишь бы дело не доходило до неприличных эксцессов.

Молодая жена занимала в доме мужа (точнее, свекра) подчиненное положение, нередко больше напоминавшее положение служанки, чем жены. Она обязана преданно обслуживать свекровь, следить за домом, выполнять нелегкие работы и т. п. Только после рождения сына ее положение в доме заметно улучшалось. Она приобретала большую уверенность, чувствовала свое существование оправданным, свои функции выполненными. Если рождалась девочка — дело хуже. Притеснения со стороны свекрови усиливались, к ним прибавлялись раздражение, подчас даже побои разочарованного мужа.

Если жена почему-либо на протяжении ряда лет не рожала сына, муж не только имел право, но даже обязан был, опять-таки во имя интересов семьи и культа предков, взять вторую жену или наложницу. Второй брак обычно совершался почти с такими же церемониями, что и первый, причем многие столь же охотно отдавали своих дочерей в качестве вторых жен, как и первых. Однако положение второй жены в доме было еще хуже, чем первой. Как правило новая, более молодая жена попадала под начало не только свекрови, но и рано постаревшей и подурневшей первой жены. На долю новой жены приходилась вся наиболее тяжелая часть женской работы, ее притесняли очень жестоко. Только в случае рождения желанного сына ее положение могло не-



много выправиться. Однако занять место первой жены, если только муж не развелся с ней или не свел ее в могилу упреками и побоями, она так и не могла.

Еще тяжелее было положение наложниц [289]. Их брали, разумеется, только в богатые семьи, где они одновременно являлись и служанками. Отдавали, а чаще продавали своих дочерей в наложницы только бедняки. Попав в богатый дом, эти бедные женщины вообще были лишены какого-либо правового статуса и фактически становились полурабынями. Спасти их опять-таки могло только рождение сына. Но и то не всегда. Известно немало случаев, когда старшая, первая, жена просто отбирала у наложницы ее сына и объявляла его своим, оформляя этот акт в официальном порядке. И все-таки рождение сына было единственным, что могло помочь наложнице в доме, сделать ее не только более свободной и полноправной, но иногда и весьма значительной персоной. Из истории Китая известны случаи, когда любимые наложницы императоров добивались устранения своих соперниц и назначения своих сыновей наследниками престола<sup>13</sup>.

### **Супружеская любовь, вдовство и развод**

Проблема роли и места женщины в китайской семье в условиях конфуцианского культа предков тесно соприкасается с вопросом о любви, прежде всего о супружеской любви в старом Китае. В ряде трудов неоднократно отмечалось, что романтической любви не было места в китайской системе семьи и брака [228, 44; 490, 237; 491, 38], что китаец никогда не преклонялся перед женской красотой, не считал женских капризов и желаний чем-то существенным, что рыцарское отношение к женщине незнакомо в Китае [46, 122]. В этих замечаниях немало от истины. Вместе с тем было бы неправильным полагать, что суровый пуританский аскетизм конфуцианства сумел начисто и до конца вытравить из людей все человеческое, т. е. все присущие человеческой душе эмоции, непосредственно рождающиеся чувства, в том числе и одно из первых и самых сильных чувств — любовь. Нужно сразу же оговориться, что конфуцианцы преуспели в «исправлении» самого понятия и термина «любовь», каковой в конфуцианском Китае обычно применялся к обозначению

---

<sup>13</sup> Один из наиболее известных примеров связан с именем императора династии Цин Цяньлуна (1736—1795). Его мать была простой наложницей, в юности — актрисой, т. е. представительницей «подлой» профессии. Став императором, Цяньлун издал специальный указ, запретивший женщинам становиться актрисами. С тех пор в китайском театре стало принято исполнять женские роли актерами-мужчинами [56, 117].

горячих чувств по отношению к родителям, старшим, императору, наконец, к родным и детям и едва ли не в последнюю очередь — к женщине.

И все-таки, несмотря ни на что, любовь в Китае всегда была. Ее воспевали в своих стихах и поэмах знаменитые поэты. О ней много говорилось в романах и драмах. Любовный сюжет стоял даже иногда в центре подобных повествований [168]. Не меньшую роль играла любовь и в реальной жизни. О знаменитой красавице Ян Гуй-фэй, опьянившей своей красотой влюбленного в нее императора и тем едва не приведшей к гибели империю, впоследствии слагали легенды. Словом, романтическая любовь, хоть может быть и не в такой степени, как у некоторых других народов, культивировалась и была хорошо известна и в конфуцианском Китае. Но все дело в том, что, за исключением очень редких случаев, любовь и супружество в Китае были совершенно разными вещами, как правило, не имевшими между собой общего.

Начать с того, что при заключении браков, как было показано выше, не могло быть и речи о каких-либо иных чувствах, кроме чувства долга и обязанности повиноваться воле родителей и блюсти интересы семьи. Браки заключались между чужими друг другу людьми, и о любви в таких случаях даже не упоминалось. Более того, считалось просто неприличным связывать столь важное дело, как женитьбу сына, с таким легкомысленным чувством, как любовь к женщине, влечение к красоте. Разумеется, при благоприятном стечении обстоятельств могли случаться браки по любви. Но это бывало редко [487, 420]. Как правило, жених и невеста не говорили о любви и не претендовали на нее. Брак считался тем полезнее и надежнее, чем прочнее были связывающие супругов узы. Однако эти узы должны были держаться не на любви или тяготению к красоте, а на все том же чувстве долга, обязательств перед семьей, предками, обществом.

Конечно, могут быть женщины красивее твоей жены, в каких-то отношениях лучше нее. Но вечно искать чего-то нового, постоянно стремиться к какому-то неосознанному идеалу — это не дело. Такое стремление способно сыграть лишь деструктивную роль и в жизни человека, и в судьбах семьи. Вот почему для тебя именно твоя жена, если она хорошо воспитана, покорна, сознает чувство долга и т. д. и т. п., должна быть вершиной гармонии, идеалом. Как полагают некоторые, идеал женщины в Китае — это «домашняя жена», жена, живущая для мужа [536, 101—126]. Относясь к браку с таких позиций и нормально, удовлетворяя свои инстинкты, человек тем самым способствует достижению гармонии действующих в нем самом сил. Отсюда и вывод:

проблема выбора супруга, т. е. главный момент в том, что обычно именуется любовью и составляет ее суть, вообще не должна вставать. Есть лишь проблема оптимальных отношений с доставшимся тебе супругом, которая обычно и решалась достаточно успешно в китайском браке [44, 319—324]. Как жених, так и, особенно, невеста твердо осознавали такой порядок и связанные с ним обязательства и обычно не имели никаких претензий к судьбе. Впервые увидевшись друг с другом в день свадьбы, они с должной серьезностью и ответственностью относились к своим новым супружеским обязанностям. В этом смысле весьма показательны, что для китайского фольклора не характерны столь частые и типичные у других народов мотивы жалобы девушки на брак с нелюбимым, на замужество без ее согласия и т. п.

Любовь мужа была и счастьем жены и защитой ее от системы конкубината [536, 110]. Иногда любовь приходила — и тогда брак был радостным и счастливым. В других случаях обходились без нее. Для женщины, запертой в своем доме, этот жребий был роковым, и изменить свою судьбу она не могла. Все ее счастье заключалось в детях, в сыновьях. Если не было и их — она была просто несчастным, отверженным существом и нередко довольно быстро сходила в могилу. Иное дело мужчина. Обычно он имел право более или менее свободного выбора второй жены и тем более наложниц. Выбирая их по своему вкусу, в соответствии со своими чувствами и наклонностями, мужчина мог найти простор для своих чувств и даже встретить настоящую любовь. Именно эта любовь и воспевалась потом в поэмах и легендах о красавицах-наложницах или бедных конкубинках, ставших знатными дамами и даже императрицами.

Итак, для мужчины был обязательным лишь первый брак, к которому проблема любви, как правило, не имела отношения. Все его остальные связи с женщинами рассматривались уже как необязательные, считались элементом удовольствия или развлечения (разумеется, речь идет о богатых мужчинах, бедняки имели лишь одну жену и только в крайнем случае, под угрозой умереть без мужского потомства, могли взять в дом еще одну женщину, что было для бедняка не таким уже легким и простым делом). В соответствии с этим для удовольствия и развлечения богатых мужчин в средневековом Китае, по крайней мере с эпохи Тан, существовали специальные «кварталы развлечений», как, например, знаменитый «Северный квартал» (Бэй-ли) в Чанани. Здесь посетителей встречали изящные и неплохо образованные женщины, нередко владевшие искусством сочинять стихи, танцевать и даже вести серьезные беседы на отвлеченные темы. Эти изысканные китайские куртизанки-гетеры, которые обычно набирались еще девочками и проходили специальную под-

готовку, пользовались большой популярностью среди конфуцианцев-шэньши, особенно тех, которые массами приезжали в столицу для сдачи очередных экзаменов [744, 171—184]. Куртизанки-гетеры были как бы высшим слоем среди обычных проституток, которых в средневековом Китае было очень много во всех городах страны. В эпоху Сун, судя по данным специальной работы, посвященной описанию Ханчжоу, имелось большое количество публичных домов, в том числе и существовавших на государственные субсидии для обслуживания солдат [744, 230—231]<sup>14</sup>.

Как видно из всего приведенного выше, вдовство для мужчины не составляло проблемы. В случае необходимости он просто женился во второй и третий раз, заводил себе наложниц. Если умирала жена, то любой мужчина, даже в самой бедной семье, вдовцом не оставался. Считалось даже нормальным для какого-либо купца, много времени проводящего по своим делам вне дома, иметь другую жену. Словом, мужчина ни при каких обстоятельствах не должен был оставаться без женщин. Иное дело — женщина. Очутившись в доме мужа, она уже принадлежала другой семье. Если у нее не было детей, она, оставшись молодой вдовой, формально имела право снова попытаться выйти замуж. Это так нередко и происходило, хотя официально не поощрялось, а обычаями даже осуждалось. Вдова более почтенного возраста, особенно обремененная детьми, замуж вторично обычно не выходила. Она посвящала свою жизнь семье мужа, его родителям и детям. Это считалось нормой. В том случае, когда столь же добродетельно поступала молодая вдова и особенно, если она добровольно совершала самоубийство, такое ревностное следование обычаям нередко отмечалось официальным поощрением: близ дома, где жила такая женщина, после нескольких десятков лет стойкого и добродетельного вдовства воздвигалась специальная арка или стела с надписью, прославлявшей достоинства и верность женщины [338, т. I, 110—112].

Следует заметить, что еще большее одобрение и поощрение в конфуцианском Китае встречали те случаи, когда не-

---

<sup>14</sup> Проституция как профессия известна в Китае издавна. Проститутки обычно происходили из деклассированных элементов, почему-либо оказавшихся вне семьи. Нередко ими становились также девочки, продаваемые их родителями-бедняками в голодные годы. Статус проститутки признавался официально. При этом важно отметить, что между проституткой и наложницей была громадная пропасть (хотя и те и другие зачастую происходили из одних и тех же социальных слоев и только случайность судьбы определяла их статус), которая разделяла китайских женщин на две группы: преданных и верных жен и наложниц, с одной стороны, и проституток, с другой. Прелюбодеяние, развратное поведение девиц и тем более замужних женщин в китайском обществе было редким явлением и обычно считалось одним из тягчайших пороков и преступлений [171].

веста, случайно оставшаяся соломенной вдовой из-за внезапной смерти жениха, изъявляла согласие войти в его дом и остаться там на всю жизнь, преданно служа родителям суженого в память о покойном. Этому, как правило, была особенно рада семья мужа, так как в этом случае душа молодого покойника была более спокойна. Забота об обеспечении рано умерших мальчиков женами заходила настолько далеко, что родители таких мальчиков нередко специально искали дома, где были умершие девочки, и после проведения упрощенного брачного обряда соединяли этих детей супружеским союзом.

Если в Китае всегда бывало определенное количество вдов, то отличительной особенностью его, как и многих других стран Востока, было отсутствие в его обществе старых дев. Любая женщина рано или поздно выходила замуж или, в крайнем случае, становилась наложницей. Незамужних женщин, как правило, не было [573, 138]. Разумеется, исключительные обстоятельства (вдовство, сиротство и т. п.) иногда ставили женщин вне семьи, т. е. вне общества. Именно из среды таких женщин рекрутировались гетеры, проститутки, актрисы и прочие женщины «подлых» профессий. Одним из таких исключительных обстоятельств был и развод.

Женщина и здесь была поставлена в неравноправные, неблагоприятные условия. Как бы тяжела ни была ее доля в семье, как бы ни тиранила ее свекровь и ни бил муж, права на развод она не имела. Да ей и некуда было податься. Если в случае невыносимых издевательств обезумевшая женщина все-таки бежала из дома мужа, ее, как правило, возвращали обратно. В редких случаях семья ее отца или брата брала ее сторону и разрешала вернуться домой. Но понятно, что и тогда ее судьба была незавидной. Зато мужчина имел право на развод. Правда, традиции обычного права и фиксированные нормы культа предков не поощряли использования этого права, разрушавшего брачно-семейные отношения. Поэтому на практике такое право осуществлялось редко, однако угроза развода тем не менее всегда висела тяжелым камнем над женщиной, вынуждая ее быть покорной и безропотно повиноваться.

Официальное законодательство в средневековом Китае предусматривало следующие формальные основания для развода: бесплодие жены, ее развратное поведение, непочтительное отношение к свекрам, склонность к болтовне и сплетням, воровство (в пользу дома своих родичей), ревность и дурная болезнь. Кроме того, традиции обычного права давали мужу право на развод и еще в ряде случаев: если жена окажется не девицей, если она станет командовать мужем и даже если она попытается покончить жизнь само-

убийством или бежать из дома. Однако есть и несколько обстоятельств, когда ни при каких условиях развода быть не могло. Во-первых, если жена носила траур по ком-либо из старших родственников мужа. Во-вторых, если у нее нет родителей. И в-третьих, если семья разбогатела после того, как она вошла в дом мужа. Во всех этих случаях ни одна из законных причин для развода, кроме прелюбодеяния, да и то в том случае, если жена будет застигнута на месте преступления, не может иметь силы [80, 61—65; 1024, 45—46].

## **Дети в семье. Младшие и старшие**

Все интимнейшие вопросы супружеской жизни в Китае решались всегда на уровне семьи, т. е. были предметом детального обсуждения большого семейно-кланового коллектива, часто апеллировавшего при этом к мнению покойных предков. Это и понятно. Ведь главная цель брака — обеспечить продолжение рода, решить проблему детей, и потому вопрос о том, рождаются они или нет и почему, никак не являлся прерогативой только мужа и жены и деликатной интимной проблемой. Наоборот, это была важная и перво-степенная проблема большого коллектива, заинтересованного в усилении семьи и клана.

Дети, о появлении которых заботилась вся семья,— это были главным образом сыновья. Еще в песнях «Шицзин» упоминалось о том, что новорожденного мальчика клали на нарядную циновку и давали ему в руки богатые игрушки, всячески его ублажая, тогда как родившаяся девочка лежала в углу дома на куче тряпья и забавлялась обломками глиняных сосудов [II, 4, V, № 189]. Такое различное отношение к сыну и дочери не только сохранилось, но и значительно усилилось в рамках конфуцианского культа предков.

Рождение сына всегда было большим праздником в семье. Вся многочисленная родня приносила младенцу и его матери подарки, обычно полные символики, с пожеланиями новорожденному богатства и должности, счастья и славы, учености и долголетия. Праздник в доме отмечался особо обильными жертвоприношениями в честь предков, духа домашнего очага и всех местных богов и духов. Бабушка новорожденного обычно сама приносила жертвенные продукты в местный храм в честь бога-покровителя данной местности. Еще один праздник — в 100-й день появления мальчика на свет [306, 23—29; 643]. В этот торжественный день отец, следуя записанным еще в «Лицзи» обычаям [888, т. XXII, 1276—1281], давал ребенку имя и совершал обряд пострижения.

За здоровьем мальчика тщательно следили. Для этого приносили специальные (откупительные) жертвы злым духам, духам болезней и т. п. Нередко маленького мальчика одевали в одежду девочки — авось злой дух не разберется и не польстится на него. Воспитывали мальчиков и девочек в раннем детстве совместно, на женской половине дома. Затем, следуя древним правилам «Лицзи», их разделяли: «В семь лет мальчик и девочка уже не ели вместе и не сидели на одной циновке» [888, т. XXII, 1283]. Девочку чуть ли не с семи-восьми лет начинали поиемному готовить к замужеству, внушать ей правила поведения и повиновения мужу и старшим. Мальчика обычно всегда старались отправить в школу, выучить, вывести «в люди». Для этого с шестисемью лет его отдавали учителю, который на протяжении многих лет, с утра и до вечера, без перемен, выходных и каникул, вбивал в головы учеников заключенную в конфуцианских книгах премудрость.

Книжное воспитание дополнялось домашним. Мальчика с юных лет воспитывали по канонам и обычаям «Лицзи», а в позднее средневековье — по «Чжуцзы цзяли» («Домострою Чжу Си», XII в.), вобравшему в себя все важнейшие обряды «Лицзи» [463]. Главным в этом воспитании было глубокое постижение всей конфуцианской этики с ее обилием церемоний, с ее требованиями безусловного повиновения и почитания старших. И это теоретическое и практическое познание этики и изучение церемоний шло без всякой скидки на возраст. Как отмечается в трудах специалистов, в том числе китайских, детей в Китае никогда не рассматривали как какую-то особую, специфическую категорию людей с присущими ей своими запросами и потребностями [490, 239]. Правда, на все детские забавы смотрели несколько снисходительно, но всерьез их не принимали. Мальчиков (как и девочек на женской половине дома) учили перенимать все привычки, правила поведения, традиции взрослых, учиться вести себя как взрослые, имитировать взрослых [489, 556]. Показательно, что в китайском изобразительном искусстве эта тенденция отношения к ребенку отражена очень рельефно и хорошо знакома каждому, кто обращал внимание на практику изображения детишек на китайских свитках: все ребячьи лица обычно нарисованы как лица маленьких взрослых, а не как детские.

Конечно, природа брала свое. Дети в Китае, как и во всем мире, оставались детьми, со всеми своими детскими забавами, развлечениями, играми [435, 84—90]. И тем не менее такое воспитание приносило свои плоды. Дети стремились как можно скорей вырасти, стать старше, научиться всему, что положено, быть «как взрослые». Это желание обычно для детей во всем мире. Однако в Китае в условиях

господства культа предков оно было во много раз более сильным и заметным, чем где-либо. И объяснялась эта разница, помимо всего прочего, различием в положении младших и старших как в семье, так и в обществе в целом.

Из сформулированных еще Конфуцием «пяти отношений», которые должны были регулировать социальную структуру семьи и общества (отношение сына к отцу, подданного к государю, жены к мужу, младшего к старшему и друга к другу), только одна форма отношений (последняя) строилась на равных основах. Все четыре остальных были отношениями низшего к высшему, младшего к старшему. Отношения сына к отцу, жены к мужу, подданного к государю в общем ясны — это отношения подчинения и зависимости, беспрекословного повиновения и послушания. Несколько иной характер имели отношения четвертой категории — между младшим и старшим в семье<sup>15</sup>, а в более расширительном смысле — между младшими по возрасту, чину, положению и старшими в обществе, в жизни.

Эта группа отношений не была связана ни с беспрекословным повиновением, ни с обязательным подчинением младшего старшему. Однако и они накладывали на младших столько обязательств и неперенных почтительных церемоний, что быть младшим иногда, видимо, становилось просто невозможным. Речь идет не просто об элементарной этике — уступить место или дорогу старику, сойти с колесницы при встрече со старшим по чину или отвесить глубокий поклон своему учителю (это был обязан сделать даже сам император). Цепь обязательных церемоний сковывала младшего много крепче. Так например, на любой вопрос старшего младший должен был, униженно кланяясь, отвечать с упоминанием о своей некомпетентности судить об этом. Правила «Лицзи» предусматривали, что младший не должен сидеть на одной циновке со старшим, ему не следует в присутствии старшего (а как это характерно для нормального мальчишки, подростка!) ни кричать, ни показывать пальцем, не отвлекаться в другую сторону, ни даже смотреть своему собеседнику в лицо. Младший не должен поло-

<sup>15</sup> В китайской системе родства, сложившейся еще задолго до Конфуция и впоследствии законсервированной конфуцианством, очень большую роль играло различие между поколениями. Речь идет не только о разнице между поколениями отца и сына — здесь разница бесспорна, она зафиксирована в «Лицзи»: «Если у людей не существовало бы правил взаимоотношений, отец и сын могли бы иметь одних и тех же товарищей!» [888, т. XIX, 32]. Но большое значение имела также разница между младшими и старшими братьями. Не случайно стереотипными выражениями в китайской лексике и этике являлись фразы «отцы и старшие братья» и «сыновья и младшие братья». Противопоставление этих двух групп родственников друг другу уходит своими корнями в древность и имеет под собой весьма реальную основу, особенно среди тунгусо-маньчжурских народов [14, 415 и сл.].



жить в рот кусок или выпить глоток за обедом раньше старшего. В ответ на оклик старшего он обязан не просто отозваться, но встать и почтительно подойти к нему. Младший не смеет даже поправить старшего в том случае, если последний проявил незнание или некомпетентность в своем суждении [888, т. XIX, 40, 69—79].

Словом, на младшего в доме и в обществе накладывался нелегкий груз обязательных условностей, которые своей тяжестью иссушали его истинное «я», лишали его уже с раннего детства обычных, свойственных природе человека искренних чувств и непосредственных реакций и обязывали его делать все так, как полагается. Такая система этического воспитания подрастающего поколения давала очень неплохие результаты. Господство этического начала, примат рационального над эмоциональным, в сочетании со строго разработанными и неуклонно применявшимися догматами и обрядами всех конфуцианских культов (прежде всего культа предков, *сяо* и семьи) — все это способствовало формированию покорных, преданных и почтительных граждан. Более того, есть все основания заключить, что именно конфуцианская система обязательных норм и обрядов, конфуцианское воспитание молодых, младших, позволили китайскому обществу достичь весьма высокого морального стандарта. Есть основания полагать, что едва ли еще в какой-либо из развитых и культурных стран мира был достигнут столь высокий уровень морали и такой ничтожный процент аморального (разврата, преступности, пьянства и т. п.), как в Китае. Однако все это давалось очень нелегкой ценой. За высокий моральный стандарт общество платило столь же высоким уровнем консервативного застоя, культа неизменности обычаев и привычек, культа безусловной мудрости древних и старших.

Неудивительно, что в таких условиях каждый младший, молодой, чуть ли не с первых лет своей жизни стремился как можно скорей вырасти, стать взрослым и старшим. Причем не столько для того, чтобы скорей проявить свою самостоятельность, индивидуальность и т. п., сколько для того, чтобы уже не только быть обязанным перед всеми старшими в доме и обществе, но и самому получать заслуженную возрастом долю внимания и уважения. Различие между положением младшего и старшего и санкционированные конфуцианскими традициями обязательное почтение к старшему, повиновение его слову и т. п. привели к появлению в Китае подлинного культа стариков. Этот культ, тесно связанный с культом предков и производный от него, не имеет себе равных в истории других цивилизованных народов.

Начало культу стариков положил Конфуций, всячески стремившийся подчеркнуть мудрость людей прошлого и зна-

чение уважения к годам. Мэн-цзы в своем трактате писал о том, что старикам следует давать шелковые одежды и кормить их мясом [913, 33—35]. В «Лицзи» немало говорится об удобствах и заботах, которыми должны быть окружены старики, особенно преклонного возраста, восьмидесятилетние и старше [888, т. XIX, 33—37, т. XXII, 1267—1268]. С течением времени культ стариков во всей стране получил большое развитие и признание. Люди, доживавшие до почтенного возраста, пользовались всеобщим уважением и почитанием. Наиболее глубокие старцы, особенно те, кто невзирая на свой возраст продолжали учиться и пытались сдать государственный экзамен на должность, пользовались официальным поощрением и нередко награждались специальными императорскими указами [259, 23]. Безусловный примат старшего по возрасту перед младшим признавался и санкционировался властями. При прочих равных условиях на государственной службе предпочтение отдавалось старшему. Регулярными императорскими указами в эпоху Хань раз в несколько лет всему мужскому населению страны присваивался очередной ранг, так что старший по возрасту даже официально оказывался на более высокой ступеньке социальной лестницы<sup>16</sup>.

На примере культа стариков лучше, чем в других случаях, видно, как на передний план в конфуцианских традициях со временем выступала формальная сторона. Если для Конфуция главная ценность стариков была в том, что они помнили «добрые старые времена» и являлись живыми носителями и хранителями традиций прошлого, «мудрости» древних, то с течением времени характер культа стариков заметно изменился. В стариках почитались их возраст, их старшинство. Право на уважение других давали именно прожитые годы, так что любой старик, совершенно независимо от его ума, знаний и даже морального стандарта, априори являлся объектом почтения со стороны более молодых. Не удивительно, что в таких условиях молодые стремились как можно скорее стать старыми. Интересно напомнить, что европейцев в старом Китае всегда удивлял столь непривычный для Запада обычай: признать кого-либо старше своих лет значило сделать ему очень приятный комплимент.

---

<sup>16</sup> В исследовании С. Нисидзима [636, 79—86] говорится о том, что 8 низших рангов из 20 в сложившейся в Хань чиновничье-нерархической системе присваивались всему мужскому населению страны. Эта раздача очередных рангов происходила раз в несколько лет и обычно приурочивалась к каким-либо торжественным событиям. Таким образом, за несколько десятков лет жизни старые люди могли достичь высших (7-й—8-й) рангов, тогда как младшие в той же деревне имели лишь низшие ранги. Это вело к тому, что даже официально старшие по возрасту крестьяне стояли на несколько более высокой социальной ступени по сравнению с младшими исключительно благодаря преимуществам своего возраста.

Культ стариков был очень тесно связан с культом предков и *сяо*, однако в одном отношении между этими родственными культурами возникало некоторое этическое и логическое несоответствие. Дело в том, что быть старшим и даже старым — почетно и приятно. Но ведь за старостью неизбежно следует смерть. И если твои родители стареют — значит они скоро умрут. А для хорошо воспитанного в духе *сяо* человека даже сама мысль о смерти его родителей просто невыносима. Вот почему правила приличия, зафиксированные в «Лицзи», требуют, чтобы почтительный сын в разговоре с родителями никогда не употреблял слова «старый» и не напоминал отцу и матери об их возрасте и возможной близкой кончине [888, т. XIX, 43]. Это считалось неэтичным. На эту тему в сборнике 24 поучительных историй о *сяо* существовало даже одно весьма любопытное повествование, которое свидетельствует о том, что едва ли не любое из проявлений *сяо* при желании и излишнем рвении могло быть доведено до абсурда, но тем не менее поставлено последующим поколениям в пример в качестве эталона.

Некий Лай-цзы, живший еще в чжоуском Китае в царстве Чу, отличался настолько высоким уровнем *сяо*, что вплоть до 70-летнего возраста надевал на себя пестрое платье, ходил в коротких детских штанишках и резвился, как малое дитя. Все это делалось для того, чтобы не напоминать любимым родителям об их почтенном возрасте. Как-то он нес воду, поскользнулся и упал. Но и лежа на земле в очень неудобной позе и, видимо, испытывая боль от ушибов. Лай-цзы опять-таки стал принимать забавные позы и изображать ребенка, дабы позабавить родителей [44, 411; 72, 485]. Скорей всего, эта история — легенда. Но она достаточно красноречива и весьма точно характеризует подлинный уровень культа *сяо* в старом Китае.

Итак, старикам в Китае, и прежде всего старикам-родителям, всегда желали долгих лет жизни. Сам культ долголетия и поисков бессмертия, секреты которого стали чуть ли не центральным пунктом возникшего в начале нашей эры религиозного даосизма (о котором пойдет речь в четвертой главе), был фактически рожден этим стремлением жить как можно дольше и как можно больше пользоваться приятными преимуществами своего почтенного возраста. И все-таки рано или поздно жизнь человека обрывалась.

## **Смерть. Первые погребальные обряды**

Смерть старшего, особенно отца семейства, носителя родового культа, его погребение, траур по нему и жертвы в его честь были в старом Китае одним из главных моментов конфуцианского культа предков.

Обряды и церемонии, связанные с этим, были детальнейшим образом разработаны и описаны еще в ранних конфуцианских канонах «Или» и «Лицзи». Позже они обросли многими деталями и некоторыми нововведениями (связанными, например, с появлением буддизма и особой ролью буддийских монахов в спасении души умершего, — об этом будет сказано в главе о буддизме), но в основе своей именно эти древние обряды на протяжении тысячелетий служили образцом, которому старались следовать все китайцы.

Несмотря на то что напоминание о смерти считалось неэтичным, забота о покойнике начиналась обычно задолго до его смерти, причем рационалистически мыслящие конфуцианцы-китайцы не видели в этом ничего неприятного для себя. Если речь шла об императоре, — ему загодя строили пышную гробницу. До наших дней в окрестностях Пекина возвышается 13 величественных холмов — гробниц императоров династии Мин, правивших Китаем в XIV—XVII вв. С еще большей пышностью была в свое время воздвигнута гробница первого циньского императора, объединителя Китая Цинь Ши-хуанди. Эта гробница строилась несколько десятилетий и, судя по данным «Шицзи» [934, гл. 6, 118], представляла собой роскошный подземный дворец, заполненный редкими изделиями и драгоценностями. Расположенный близ современной Сиани величественный холм с этой гробницей еще не раскопан современными археологами.

Большие подземные усыпальницы, целые семейные склепы сооружались и другими знатными семьями. Некоторые из таких подземных мавзолеев были раскопаны археологами, а извлеченные из них произведения искусства сыграли немалую роль в изучении древнекитайской культуры (вспомним, например, замечательные барельефы из гробницы семьи У в Шаньдуне, датируемые эпохой Хань). Но не только знатные и богатые семьи, даже семьи со средним достатком считали своим долгом позаботиться о достойном погребении покойников, особенно старших, глав семьи и клана.

Важной частью этой заботы являлось изготовление или приобретение гроба. Этот очень существенный элемент погребального обряда стал широко практиковаться уже в предханьском Китае, когда захоронение в гробу стало нормой. В дальнейшем приобретение гроба превратилось в обязательный и наиболее ревностно соблюдаемый обычай. Гроб обычно заранее приобретали или изготовляли в семье, глава которой достигал почтенного возраста. Подарить отцу семейства или его главной жене в день шестидесятилетия гроб считалось одним из самых приятных сюрпризов. Старик с большой радостью принимал этот подарок, помещали его в одной из комнат дома и тщательно следили за его сохранностью. Гроб этот, предназначавшийся для сохранения

тела покойника после его смерти, всегда был предметом забот как старших, так и младших членов семьи. Ежегодно его покрывали добавочным слоем шпаклевки и лака, так что год от года он становился все тяжелее и прочнее, все более непроницаемым и годным для сохранения тела. Этот гроб на протяжении всего времени его пребывания в доме всегда рассматривался как важная часть имущества того или иного из старших членов семьи. Имея собственный гроб, человек уже был спокоен за будущее: он знал, что и после смерти тело его будет сохранено. Восходящие к наивнототемистическим представлениям глубокой древности о возможности реинкарнации стремления сохранить тело покойника в целости в условиях культа предков приобрели особый смысл. В Китае считалось, что несоблюдение этого обычая пагубным образом сказывается на посмертном существовании души умершего и может причинить не только неисчислимы бедствия его потомкам, но и беспокойство другим. Вот почему даже самые отъявленные негодяи и закоренелые преступники содрогались при мысли, что им могут отрубить голову, или, что еще хуже, изуродовать все тело (четвертование и т. п.). Эти виды казни всегда считались самыми ужасными [594, 145—146]. Преступники нередко слезно молили, а их родственники платили немалые деньги за то, чтобы заменить такую казнь более почетной и достойной — удушением, например. В крайнем случае они просили разрешения после казни вновь приставить голову к туловищу и захоронить казненного в «целом» виде. И такое разрешение тоже ценилось не дешево и давалось не всякому. Известно, в частности, что отцеубийцам в этом случае отказывали<sup>17</sup>.

Култ тела приобретал особое значение, после того как умерший признавался покойником. Это тоже не было простой констатацией факта. Зафиксированные еще в «Лицзи» [888, т. XXIV, 1823—1892] правила обращения с покойником требовали, чтобы сразу же после того, как человек умер, старший из его родственников, обычно его старший сын, совершил первый важный обряд, обращенный к душе покойного: обливаясь слезами, почтительный сын горестно молил душу покойного вернуться обратно в тело горячо любимого отца. Этот призыв повторялся трижды, и только после того, как на возвращение души надежд уже не оставалось, покойник признавался действительно мертвым. Сразу же вслед за этим следовала серия специальных обрядов, ставивших своей целью сохранить тело от разложения и вплоть до захоронения регулярно и почтительно предоставлять покойни-

<sup>17</sup> За отцеубийство и даже за намерение убить кого-либо из родителей (как известно, в Китае процессуальные нормы рассматривали преступный замысел как само преступление) [635, 117—118] виновных подвергали мучительной казни с обязательным рассечением тела [44, 420].

ку в его доме все то, на что он, как старший в семье и клане, был вправе рассчитывать. Первым был обряд облачения<sup>18</sup>. Все члены семьи умершего с момента смерти в доме соблюдали глубокий траур. Первые три дня вообще не полагалось ничего есть, сильные ограничения в еде оставались и в остальное время траура. Женщины распускали волосы, расстегивали платье, снимали обувь, головные украшения, подвески и т. п. В доме закрывали все цветное и блестящее, на долгое время все домочадцы умершего отказывали себе в радостях и увеселениях. Даже спать члены семьи умершего в первые дни после смерти обязаны близ гроба, чуть ли не на земляном полу или на соломе, с куском земли под головой.

После совершения первых обязательных погребальных обрядов дом покойника был открыт для посетителей. Все друзья и многочисленные родичи покойного обязаны посетить умершего и выразить соболезнование его семье. Если покойный когда-либо служил, занимал официальный пост, почтить его память и выразить соболезнование семье приходили также и представители властей, вплоть до самых высокопоставленных начальников (в зависимости от ранга и положения умершего). Как правило, все приходившие с визитом соболезнования совершали обряд поклонения перед гробом и произносили небольшие речи, не жалея слов и красок для описания заслуг и добродетелей усопшего.

Процесс прощания с покойником, оплакивания его, посещений и соболезнований длился довольно долго, иногда несколько недель. Все это время гроб с телом находился в доме на самом видном месте и весь распорядок жизни домо-

---

<sup>18</sup> Тело обмывали и тщательно обряжали, прокладывали шелковой ватой, бинтовали и т. п. В рот клались семена специального растения, предохраняющие от разложения. Это — обряд малого облачения. После этого покойник, в зависимости от его чина и положения в обществе, оставался на столе еще в течение нескольких дней (не более трех-семи). Затем совершался обряд большого облачения и положения в гроб. Сначала еще раз тщательно обрабатывалась внутренняя и внешняя поверхности гроба, затем покойника облачали в его одежды (в древности, по строгим ритуалам, полагалось одеть на него чуть ли не все его одежды), закутывали в большое одеяло и клали в гроб. Затем гроб покрывали крышкой и основательно шпаклевали все пазы. Вместе с покойником в гроб клали его мелкие вещи, в том числе драгоценности, иногда книги. Рядом с гробом располагали обильные угощения — питье, яства, воскурения, благовония. Регулярно несколько раз в день сыи покойного совершал обряд кормления: вино и чай наливали в соответствующие чаши, рис накладывали в блюдо. Затем совершали поклон, и считалось, что покойник принял пищу. На следующий раз все это убиралось, и умершему предлагалось новое угощение. При этом в доме звучала веселая музыка, несколько не нарушавшая общего состояния глубокого траура: эта музыка предназначалась для увеселения души усопшего (той, что осталась при теле). Понятно, что этой душе не с чего было предаваться печали, и она должна была получать все самое лучшее.

чадцев был организован так, чтобы покойник чувствовал себя как можно лучше. До тех пор пока тело не погребено, усопший продолжал еще по традиции считаться как бы живым: его кормили, чествовали, всячески ублажали. Предполагалось, что в это время тело еще способно воспринимать и ощущать все земное<sup>19</sup>.

Но и после окончания необходимого срока прощания с телом похороны следовали отнюдь не сразу. Нередко гроб с телом выносили во двор, и там, под специально сделанным шатром, он мог лежать долгие недели и месяцы, иногда даже годы. Во-первых, эта задержка диктовалась традицией: согласно «Лицзи» [888, т. XX, 566], государя полагалось хоронить через семь месяцев после кончины, аристократов высшего ранга — через пять, остальных рангов — через три. Во-вторых, вопрос обычно упирался в экономические затруднения. Погребальный обряд, захоронение, поминки, иногда и приобретение могильной земли — все это стоило немалых денег, которые подчас добыть было нелегко. Особенно часто эта нехватка сказывалась в тех случаях, когда социальное положение семьи требовало от нее более богатых и пышных похорон, нежели то позволяли ее финансы. Такие случаи были нередки, особенно в семьях *шэньши*, еще не сдавших полный цикл экзаменов и не имевших должности [151, 68—69]. Необходимо было мобилизовать все ресурсы, обратиться за помощью к родне, поставить вопрос на собрании членов клана. На это требовалось время.

## Похороны и траур

Весь обряд похорон своей главной целью преследовал облегчить вход душе покойника в мир духов, снабдить эту душу в новом для нее мире всем необходимым, причем на уровне, достойном памяти и заслуг покойного. Для этого в специально назначенный наконец день похорон начиналась следующая серия погребальных обрядов. Все домочадцы и родственники умершего выстраивались в определенном порядке перед гробом и начинали рыдать и причитать, еще раз прощаясь с покойником. Затем все делали несколько глубоких поклонов, после чего старший сын и наследник умершего главы семьи становился на колени, возжигал курения, совершал обряд возлияния жертвенного вина и, обращаясь к отцу, произносил молитву-отчет, в котором подробно говорилось о всех обстоятельствах, обрядах, визитах, соболезнованиях, церемониях и решениях, связанных с его смертью и погребением. Иногда

<sup>19</sup> Согласно официальному законодательству эпохи Цин (XVII—XX вв.), если в доме умершего случался пожар и труп сгорал, нерадивый сын покойного подлежал за это казни, как за отцеубийство [44, 420].

в этой же церемонной речи содержалось нечто вроде извинения за то, что вот теперь, да еще без согласия покойного, придется выносить его из его же собственного дома.

Затем, как бы получив согласие умершего оставить его дом и переехать в новый, т. е. в специально подготовленную для него могилу, нередко довольно богато обставленный склеп с саркофагом, все собравшиеся переходили к следующему обряду — выносу тела. Тело, т. е. гроб, устанавливали на специальные носилки-балдахин, иногда имитировавший формы дома с крышей, стенами и т. п., и похоронная процессия начиналась. В строго определенном порядке в этой процессии принимали участие и близкие покойного, и его родня, и друзья, и специально нанятые плакальщики, и изгонявшие злых духов экзорцисты-шаманы, и заботившиеся о душе покойника буддийские монахи и т. д. Похоронную процессию сопровождали певцы, танцоры, музыканты, причем звучала отнюдь не траурная музыка. Напротив, все представления певцов и танцоров, все музыкальные мелодии ставили своей целью усладить душу покойника, порадовать его. И все сопровождающие гроб относились к этому как к должному: на их печальное настроение эти атрибуты веселья никак не влияли.

Когда похоронная процессия заканчивала свой путь и подходила к месту погребения, носилки опускали. Все снова выстраивались вокруг гроба, снова рыдали и причитали, после чего гроб опускали в могилу. На этом погребальный обряд считался законченным [более подробно о деталях этого обряда см.: 44, 32—35; 338, т. I, 198—216; 452, тт. II и III; 1056, 72—289]. С этого момента на передний план в культе умершего выходили траурные обряды.

Соблюдение траура по умершим родственникам было неременной обязанностью каждого из членов большой патриархальной семьи, иногда даже целого клана родственников. Траур был важной особенностью культа мертвых еще в доконфуцианском Китае. Конфуцианский культ предков во много раз усилил его значение, превратил его в обязательный ритуал, манкировать которым на протяжении многих веков, даже тысячелетий считалось делом недопустимым, безнравственным. В классическом пособии по обрядам и ритуалам «Лицзи» проблеме траура уделены многие сотни страниц, целые главы. В них подробнейшим образом рассматривается, кто, сколько и по какому из своих многочисленных родственников обязан справлять траур. Длительность и интенсивность траурных обрядов градуировались в зависимости от степеней родства и свойства, а также от личности умершего.

Самый долгий траур, продолжавшийся три года, справлялся по умершим родителям, отцу и матери. Траур по другим старшим родственникам был несколько короче, еще короче — по умершим братьям, тем более сестрам. Соответственно



варьировалась и строгость траура. Наиболее полным и строгим траур должен был быть опять-таки в случае смерти родителей (для сыновей наложниц к числу «родителей» обычно прибавлялась и первая жена отца). Не только в случае смерти, но даже во время болезни отца или матери почтительный сын, указывается в «Лицзи», не должен ни причесываться, ни есть мяса, ни пить вина, ни смеяться, ни слушать музыки. В случае же смерти кого-либо из родителей он и все другие домочадцы обязаны одеть белые грубые траурные одежды, воздерживаться от пищи, спать на рогоже, терпеть холод и все прочие жизненные неудобства, как бы подчеркивая этим свое горе. На все время траура не могло быть и речи о соблюдении календарных или семейных праздников, юбилеев и т. п. Даже важнейшие обряды — свадьбу, рождение сына, праздник в связи с получением ученой степени — следовало отмечать на скорую руку, без должной пышности и торжественности.

Траур должны были соблюдать все, независимо от их социального положения. Правильней даже сказать, что чем выше положение человека, тем с большим тщанием и ревностью он был обязан соблюдать траур, демонстрируя свое высокое воспитание, свои нравственные качества, свою принадлежность к среде благородных *цзюнь-цзы*. Все чиновники на время траура должны были выходить в отставку — при этом они не теряли ни права на должность, ни влияния в обществе. В случае смерти императора, «отца отечества», в стране объявлялся всеобщий траур. Правда, этот траур длился сравнительно недолго для подданных — лишь родственники покойного были обязаны соблюдать его целиком. Однако выдерживать его следовало строго, если только, как это сделал в свое время в предсмертном завещании ханьский Вэнь-ди, специально не было предусмотрено, чтобы народ не слишком усердствовал в трауре. «Пусть траурные одежды носят только три дня, пусть не запрещают свадьбы и жертвоприношения, пиршества и потребление мяса, пусть во время траурных обрядов плачут умеренно», — говорилось в указе Вэнь-ди [934, гл. 10, 184—185].

Практика строгого соблюдения траурных обрядов стала широко распространяться со времен Конфуция. После смерти знаменитого философа многие его ученики поселились, вместе с его родственниками, близ могилы Конфуция и долго справляли траур по учителю. Вскоре близ могилы философа возникло новое большое поселение, а с течением времени — целый город, существующий и поныне (Цюйфу). Как упоминалось, сам философ выступал всегда за очень внимательное отношение к трауру, подчеркивал, что соблюдение его — это долг вежливости и уважения к умершему. Наиболее почтительные сыновья обычно очень ревностно и пунктуально со-

блюдали траур по своим родителям — настолько ревностно, что это иногда серьезно сказывалось на их здоровье, пошатнувшись от голода и лишений. Учитывая это, составители «Лицзи» внесли в текст этого обрядника специальную оговорку, которой предписывалось соблюдать в траурных обрядах трезвую умеренность — особенно в тех случаях, когда почтительному сыну уже за пятьдесят. Согласно этим правилам, во время траура не следовало допускать, чтобы слух или зрение были поражены вследствие голода и лишений, чтобы тело покрывалось лишаями из-за того, что человек не моется. Пусть находящийся в трауре вымоется, поест как следует и возвратится к ограничениям лишь после того, как почувствует себя лучше. Ибо, заключает «Лицзи», если в результате излишне ревностного соблюдения обрядов человек делается вовсе не способным выполнять далее свои траурные обязанности, то это равносильно тому, чтобы быть непочтительным к умершему [888, т. XIX, 124].

Соблюдение траура в семье и клане было, как уже упоминалось, делом не только семейным, но и общественным, соответствующим принятым нормам социальной этики. Государство шло навстречу родственникам умершего, предоставляя им право временно уйти со службы и сохраняя за ними определенные льготы. Соседи также относились к носящим траур с большим уважением, всячески стараясь не потревожить их громким словом или песнью, музыкой. Считалось приличным пройти мимо человека в трауре побыстрее, не быть в общении с ним назойливым, дабы не разрушать его вызванной трауром печальной сосредоточенности [888, т. XIX, 262; 890, 180].

## **Могилы предков**

Важным элементом культа предков была забота об их могилах. Каждый клан и каждая отпочковавшаяся от клана его боковая ветвь, закладывая начало новому самостоятельному клану, считали своим долгом иметь собственные могильные земли, в которых покоились бы умершие предки. Поэтому забота о кладбищенской территории в Китае всегда во много раз превосходила по своей важности и социальной значимости аналогичные явления у других народов. Обычно, если речь идет о новом клане, еще не имеющем собственных могил, все начиналось с поисков подходящей земли. Выбрать удачное место для захоронения предков, для устройства родового кладбища — дело сложное и трудное. Для этого, как правило, нужно было возвышенное место, склон горы или холма. При покупке земли и закладке кладбища обязательно советовались с геомантами, которые были призваны хорошо

разбираться в магической силе того или иного участка земли, конфигурации местности и т. п. Так, например, считалось очень удачным и благоприятным для клана предзнаменованием, если очертания могильного холма чем-то напоминали, скажем, тигра<sup>20</sup>.

Могильные земли всегда были хорошо ухожены и заботливо распланированы. Богатые гробницы иногда представляли собой большие холмы, внутри которых находились настоящие подземные дворцы-склепы. Другие могильники выглядели скромнее. Однако любая могильная территория всегда была аккуратно обсажена деревьями и кустарниками, возле каждого захоронения были установлены каменные обелиски с надписями. Существовали и специальные правила захоронений. Могила жены должна была располагаться рядом с могилой мужа. Иногда женщин хоронили в особой части семейного кладбища. В некоторых случаях детей даже хоронили вне семейного могильника, на общественном кладбище [490, 154], что может быть воспринято как отражение тех древних традиций захоронения малых детей вне общих могил, о которых упоминалось в первой главе.

Считалось, что в могиле на семейном кладбище покоится тело умершего, а также та его душа, которая после смерти человека должна была идти вместе с ним под землю. Эта душа покойника требовала внимания и жертвоприношений. Примерно два-три раза в год, в определенные и строго установленные дни поминовения усопших совершались семейные визиты к могилам предков. Накануне этого важного события вся семья постилась и готовилась к визиту. В день поминовения все, включая малых детей, облачались в белые одежды и шли на свои кладбища. Здесь прежде всего приводились в порядок могилы (особенно весной, в главный праздник поминовения). Чистились ограды, укреплялись каменные пли-

---

<sup>20</sup> Удачно выбранному участку для могил предков придавалось огромное значение. Считалось, что это оказывает решающее влияние как на самочувствие покойников, так и на благосостояние живых потомков. В легендах и рассказах в Китае очень распространены сюжеты, повествующие о том, как удачное захоронение отца вскоре принесло богатство и процветание той или иной семье. Неудивительно поэтому, что могильные земли семьи или клана считались священной и неприкосновенной собственностью, своеобразным символом родственных чувств, залогом крепости культа предков. Эти земли не подлежали никаким формам отчуждения. Их нельзя было ни продать, ни заложить ни при каких обстоятельствах, даже под угрозой разорения захудалых потомков некогда могущественного клана. И эти традиции соблюдались весьма тщательно. Известно, например, с какими трудностями пришлось столкнуться инженерам и проектировщикам железных дорог или горных предприятий, когда они с конца XIX в. начинали затрагивать для промышленных целей громадные территории, покрытые священными могилами предков. Даже археологические раскопки 30-х годов неоднократно приостанавливались вследствие жалоб на то, что археологи беспокоят прах предков и затрагивают могильные земли.

ты, заново обсаживались зеленью могилки. Затем тут же, на каменных плитах, располагались праздничные яства, готовилось угощение. После того как все было готово, глава семьи обращался к душам всех родных покойников и предков, приглашая их не погнушаться, принять эту скромную жертву и разделить вместе с пришедшими к ним потомками праздничную трапезу. Одновременно он просил дорогих предков и в дальнейшем не оставлять семью своими заботами, помогать и наставлять. После воззвания к предкам и положенного числа поклонов все собравшиеся приступали к трапезе. Вечером вся семья возвращалась домой [87, 65—67; 421, 225].

Обряды и жертвоприношения на могилах предков составляли очень важную часть культа умерших. Душу покойников следовало регулярно убаготворять, приносить ей все самое лучшее. Однако при всем том эта душа все-таки считалась второстепенной. Она мирно и тихо пребывала себе в могиле вместе с телом и — при условии хорошего к ней отношения — в сущности никак не проявляла себя. О ней вспоминали лишь в дни поминовения усопших. Во много раз более важную роль играла другая душа покойного предка — та, которая улетала на небо и от милостей которой так много зависело в жизни живых потомков. Как полагали китайцы со времен Инь, именно эта душа имела наибольшую чудодейственную силу. Для контакта с этой душой, для ее убаготворения с древности устраивались наиболее обильные, в том числе также и кровавые жертвоприношения.

Именно эта, «духовная» душа предка могла, по представлениям древних китайцев, воплощаться в момент жертвоприношения во внука покойного, который от имени деда и совершал все необходимые обряды, отведывал жертвенные яства и т. п. Позже этот обряд был оставлен, а местом пребывания «духовной» души покойного в момент обряда стала считаться специальная табличка с его именем, всегда хранившаяся на алтаре в храме предков. Это храмовое имя<sup>21</sup> выбирал для

---

<sup>21</sup> Это имя не было тем, под которым покойный был известен при жизни. Вообще с именами в Китае всегда дело обстояло довольно сложно [211; 212]. При рождении ребенку давали детское домашнее имя, в школьные годы он получал от учителя новое школьное имя. После обряда инициации (в древности) или по достижении совершеннолетия юноша получал свое взрослое имя. Чиновники на службе имели служебные имена. Женщины в гареме, особенно служанки и наложницы, обязательно получали от своего господина новое имя. Словом, имен было очень много, причем каждое имело свое строго определенное предназначение, свою сферу действия. Ошибка была исключена и недопустима, как вещь совершенно неприличная. В ряде случаев имена табуировались: так, имя императора никто не смел произносить, чиновники тоже обычно избегали называть друг друга личными именами [790, 120—125]. Все имена давались их обладателям обязательно с учетом смысла и начертания иероглифа, благозвучия звукового сочетания и даже с учетом сходства звуков со звуками каких-либо иных благожелательных или приятных звуко сочетаний. Совершенно

умершего обычно его старший сын, хранитель родового культа. Делалось это на ритуальном торжестве в храме предков, посвященном введению в храм еще одной таблички с именем умершего. Храмовое имя надписывалось на табличке, которая с этого момента и становилась местом воплощения «духовной» души покойного предка. Табличка с большими церемониями водворялась на положенное ей место на алтаре в храме предков, *мяо*.

## Храмы предков

Алтари и храмы были обязательной принадлежностью каждой семьи. Даже самая бедная семья, не имевшая еще своего храма и бывшая, как правило, боковым ответвлением главной линии какого-либо родового культа, имела алтарь предков, располагавшийся на самом видном и почетном месте (в «красном углу») главной комнаты в доме. Другие же семьи, и особенно семьи, олицетворявшие главную линию родового культа, обязательно имели специально выстроенные храмы предков, семейные и родовые (клановые).

Система таких храмов зависела от структуры семьи и клана. У группы родственных семей, чьи главы вели свое происхождение от общего прапрадеда, обычно существовал общий родовой храм. Этот храм соответствовал главной линии родового культа, хранителем которой выступал старший из этой группы родственников. Все остальные, боковые ветви, сразу же после своего отделения создавали собственные храмы, семейные. Таким образом, в каждый данный момент такая группа (клан) имела один общий главный родовой храм, генеалогическая линия предков в котором могла уходить далеко в прошлое и насчитывать десятки поколений, и серию семейных храмов. С течением времени родственные связи — особенно между представителями уже отдалившихся друг от друга боковых ветвей — ослабевали. Одни ветви хирели и гибли. Другие, напротив, богатели и, в свою очередь, превращались в могучие стволы, давая начало новым родовым культурам.

При такой системе число семейных культов и семейных храмов предков значительно превышало число клановых культов и родовых храмов. Но роль семейных культов всегда была более ограниченной, чем клановых. Семейные ритуалы

---

особую роль в этом соцветии имен играло храмовое имя, т. е. то прозвание, которое умерший получал после смерти и которым он именовался во время ритуалов в храме предков. Это храмовое имя играло в истории Китая большую роль. Подавляющее большинство китайских правителей древности и императоров средневековья известны нам именно под их храмовыми именами.

были менее торжественными, жертвоприношения менее обильными, общественные функции менее значимыми.

В рамках семьи все главные ее события: рождение сына, брак, болезнь, смерть, получение ученой степени или должности и т. п.—обычно сообщались главе семейного культа, чаще всего умершему прадеду, основателю боковой линии. С ним советовались, ему в дни семейных и всеобщих праздников приносили положенные жертвы. В праздничные дни на семейном алтаре в храме или в доме таблички с именами умерших украшались разноцветными лентами, перед ними ставились свечи и курения, самая лучшая утварь для жертвоприношений. Семейные предки играли огромную роль в жизни семьи. Без их согласия нельзя было решаться ни на одно серьезное дело. Однако нередко семья, даже разросшаяся, состоявшая из нескольких десятков человек, долгое время ощущала себя неотъемлемой частью более крупного кланового коллектива, возглавлявшегося носителем главной ветви родового культа.

Родовой храм, символ кланового единства, обычно строился неподалеку от дома главы клана. Сооружение такого храма было чрезвычайно важным делом. Возводился храм на специальной храмовой земле, принадлежавшей формально всему клану. Нередко и строился он на общие средства: каждая семья, в зависимости от достатка, вносила свою лепту. Эти храмы представляли собой внушительные и солидные сооружения, обнесенные прочной оградой и вмещающие подчас до 600—700 человек. Огражденный массивным кирпичным забором, снабженный внутренним и внешним двориками, состоящий из нескольких храмовых и многочисленных подсобных (кладовая для хранения жертвенной пищи, амбары и каморки для хранения ритуальной утвари и одежды, кухня и т. п.) помещений, такой родовой храм уже одним своим видом внушал трепет и почтение. Центральное здание богатого родового храма имело несколько алтарей и террас. На главном, среднем, алтаре в центре размещались таблички основателя рода и его ближайших потомков. Эти таблички были окрашены в красный цвет и снабжены золочеными надписями с именами предков. Далее, по поколениям и старшинству располагались таблички остальных предков рода [87, 67].

Внутри храма находились столы для жертвоприношений и ритуальных пиршеств, курильницы, свечи, благопожелательные надписи и т. п. В специальных шкафах храма размещались важнейшие архивные документы, включающие генеалогические таблицы, заповеди добродетельных предков, драгоценные реликвии, описания деяний и краткие биографии наиболее выдающихся предков. При родовом храме существовали специальные храмовые земли, доходы с которых шли на нуж-

ды культа, т. е. в первую очередь на содержание храма, жертвоприношения, пиршества. Иногда за счет части этих доходов клан создавал страховой фонд, использовавшийся для помощи нуждающимся членам клана и т. п.

## Обряды и собрания в храме предков

Храмы предков в Китае никогда не были грозными святынями, куда люди приходили бы лишь изредка, в дни особых торжеств. Нет, это были храмы совсем особого рода, которые правильной было бы сравнить с домашними алтарями, с иконами в православных жилищах. Таблицы и изображения с благопожеланиями, воскурения и «беседы» с предками — все это существовало и активно функционировало всегда, ежедневно. Каждое утро глава семьи шел в свой храм (*мяо*), где он возжигал курения и совершал поклон предкам. В каждый праздник, семейный или всеобщий, и, кроме того, 1-го и 15-го числа каждого месяца (таких дней в году набиралось немало) в храме торжественно собиралась вся семья, совершались обряды жертвоприношений и «отчетов» предкам о семейных делах.

Для отправления наиболее важных ритуалов все члены клана время от времени собирались в своем родовом храме. Вот как описывают эти обряды источники позднего средневековья, в первую очередь «Чжуцзы цзяли». Одетые в праздничные одежды все мужчины клана собираются возле дома носителя главного культа, после чего в строгом порядке в соответствии с их положением в системе родового культа входят в храм. Церемонию обычно возглавляют несколько наиболее почтенных и богатых членов клана — главы боковых ветвей культа, образованные чиновники-*шэньши* и т. п. Эти люди становятся возле центрального алтаря главного зала храма, остальные располагаются сзади и рядом.

Празднично убранные столы покрыты свечами, курениями, ритуальной утварью, вином, обильными яствами. Все это приготовлено для жертвоприношения предкам и пиршества потомков. Возжигаются курения и свечи, после чего старший в роде обращается к предкам с длинной речью, в которой информирует их о важнейших событиях в многочисленном клане потомков, о рождении новых представителей мужского пола, о свадьбах, успехах в учении, продвижении по службе и т. п. После этого предкам зачитывается длинный список всех семей клана с указанием числа сыновей в каждой из них. После этой обстоятельной речи все зачитанные сведения, зафиксированные на бумаге, торжественно сжигаются. Считается, что документ попадает таким образом в мир духов, где предки могут еще раз ознакомиться с ним, иметь его при

себе. По окончании речей приступают к обряду жертвоприношения. Предков угощают вином и кушаньями. После этого все члены клана, включая и маленьких мальчиков, преисполненных торжественностью происходящего и подавленных величественной обстановкой, опускаются на колени и кланяются земным поклоном табличкам с именами предков. Затем все члены клана занимают свои места за столом и начинается пиршество [44, 87—98; 463, 21 и сл.].

Обряды и церемонии в храмах предков нередко использовались в Китае, особенно в сравнительно поздние эпохи, когда развитие товарного хозяйства, городской жизни и имущественной дифференциации было уже очень заметным, также и как предлог для важных деловых встреч всех членов разросшейся и разбросанной по разным местам большой семьи или целого клана<sup>22</sup>.

На все важные родовые собрания, созывавшиеся обычно раз в год, старались прибыть все мужчины — члены клана. Каждая такая встреча обязательно начиналась с уже описанного обряда жертвоприношения предкам, после чего следовала «деловая» часть. На общих собраниях членов большого клана обычно решались все гражданские, имущественные и даже уголовные дела, касающиеся того или иного представителя клана. Неотъемлемое право клана самому решать все такие дела не только санкционировалось, но и поощрялось властями. Все судебные дела сравнительно небольшого значения чуть ли не официально передоверялись суду родственников. При этом решения кланового собрания были не только обязательны и авторитетны, но и, как правило, беспрекословно выполнялись виновными членами клана. Клан мог заставить своего члена отдать чужую вещь или уплатить ее стоимость, он имел право вступить за несправедливо обиженного и отстоять его честь, потребовать от другого клана наказания принадлежащего к нему обидчика. Наконец, клановое собрание выступало как суд первой инстанции и в случае некоторых более серьезных преступлений и правонарушений. В том случае, когда характер преступления требовал последующей выдачи преступника властям и таким образом публичного позора, «потери лица» клана, собрание обычно ставило перед преступником альтернативу: выдача или самоубийство. Нередко провинившийся выбирал послед-

<sup>22</sup> В книге Ж. Симона приводится рассказ о клане Ян, родоначальник которого в эпоху Суи (X—XIII вв.) поселился в долине близ Фучжоу и число членов которого в XIX в. достигло 10 тысяч. Вся 7—8-вековая история клана строго документирована, что позволяет получить полное представление о том, как организована и каким образом функционировала социальная и семейная связь членов клана и тех ветвей, на которые он распался. В документах подробно говорится, между прочим, и о функциях кланового храма, и о родовых собраниях членов большой семьи, живущих уже не только в поселке отца, но и в соседних городах [129, 249 и сл.].



нее<sup>23</sup>. Выдача властям, так же как и апелляция к ним по поводу несправедливого решения кланового суда, были практически настолько редки, что это в целом лишь подтверждало высокий авторитет семейных традиций и решений клановых собраний<sup>24</sup>.

Общее собрание членов клана решало и многие имущественные споры, проблему налогов. Нередко это выражалось в сборе средств, или выделении части их из страхового фонда, для оказания материальной поддержки обедневшим сородичам. Важно подчеркнуть, что это ни в коей мере не было благодеянием или милостыней: все деловые отношения строились на строгой взаимной основе. Получивший ссуду был обязан ее отработать — например, на земле храма или в хозяйстве более богатого сородича, одолжившего свои деньги. Но даже при этом условии подобная материальная поддержка клана всегда имела огромный положительный эффект и способствовала упрочению клановых уз. Эта традиционная взаимопомощь позволяла любому бедняку ощущать свою принадлежность к клану и создавала в конечном счете иллюзию, что все люди — братья. Как уже упоминалось, эта иллюзия была всегда в Китае весьма крепкой [568, 153—155], и это позволяло многим старшим членам клана, особенно носителям главной ветви культа, подвергать такого рода скрытой эксплуатации своих многочисленных более бедных сороди-

---

<sup>23</sup> Позднесредневековое китайское законодательство не препятствовало улаживанию на местном и клановом уровне даже таких серьезных преступлений, как убийство, изнасилование, грабеж. За все эти преступления безоговорочно полагалась смертная казнь — но лишь в том случае, если дело без предварительных переговоров заинтересованных сторон прямо передано в суд. Практически же обычно родственники пострадавшей стороны и родня провинившегося договаривались между собой. За крупную сумму денег родня могла откупиться вовсе или по крайней мере сильно смягчить квалификацию преступления и наказания. Кроме того, можно было за деньги заранее нанять «заместителя» преступника, который потом и нес за него всю кару, включая и смертную казнь [87, 120; 129, 223].

<sup>24</sup> Небезынтересна процедура таких клановых собраний. В родовом храме все садятся по рангу и старшинству. Сначала, после жертвоприношения предкам, ведется предварительный разговор, вслух читаются отрывки из конфуцианских сочинений и т. п. Затем старший ставит перед собравшимися вопрос, нет ли у кого чего-либо на душе, не считает ли он нужным посоветоваться с родней. После того как назревший вопрос поставлен на обсуждение, каждый из собравшихся по очереди обязательно высказывал свое мнение, вносил предложения. После тщательного и подробного изучения всех обстоятельств дела собрание большинством голосов принимало решение. Затем переходили к другому вопросу. Считалось, что каждый из собравшихся свободно и охотно выскажет все, что у него на душе, что его тревожит и беспокоит, что никто не останется безучастным при обсуждении вопроса, который касается всех. Судя по некоторым данным, такого рода процедура обсуждений с обязательным участием в них каждого члена собравшегося коллектива, возникнув в некоторых кланах, со временем стала практиковаться везде [44, 164—166, 621, т. IV, 212—219].

чей. Впрочем, клановая система до известной степени ограничивала и свободу действий зажиточной руководящей верхушки клана. Она ставила интересы клана в целом выше интересов любого из его членов в отдельности, что накладывало на богатых членов клана немалые обязательства. В частности, это находило свое выражение в том, что богатые не могли отстраниться от своей многочисленной родни и тратить свои деньги в «эгоистической экстравагантности» [698, 74].

Клановые традиции, клановая солидарность, клановая взаимопомощь — все это логическое следствие гипертрофированного в конфуцианском Китае культа предков. Этот культ и связанные с ним нормы, институты и традиции с течением веков оттеснили на второй план все прочие древние верования, культы и традиции и превратились в основу основ китайского общества. Уместно напомнить, что основанные на конфуцианских принципах гуманности, *сяо*, долга и т. п. нормы получившего распространение в Китае культа предков всегда были достаточно рационалистичны. Ритуалы и жертвы в честь предков обычно рассматривались не как откуп от всемогущих сверхъестественных сил, а скорее как дань уважения, признательности и почтительности к этим силам. Такой рационализм мог бы оказаться чрезмерно сухим и скучным, мало воздействующим на человеческую натуру, если бы конфуцианцы не уделили столь тщательного внимания самому ритуалу, если бы они не сопровождали отправление всех своих культов большой обрядовой пышностью, праздничной торжественностью, красочным звуковым оформлением.

## **Музыка и танец в ритуалах**

Торжественность и праздничность ритуальных отправлений была характерна для древнекитайских культов еще задолго до Конфуция. В ту пору внешняя форма ритуалов вполне соответствовала их внутреннему содержанию, полному мистики и веры в сверхъестественное. Конфуцианство очень сильно реформировало внутреннее содержание важнейших ритуалов, придав им рационалистический смысл и логическую целесообразность. Однако мудрость и хорошее знание человеческой природы подсказали Конфуцию и его последователям не только оставить, но и еще усилить красочность и эмоциональность внешней формы древних ритуалов с тем, чтобы весь этот искусственный антураж способствовал более глубокому внутреннему восприятию основных догматов. Не прославляя ни веры в непознаваемое, ни мистических ощущений, конфуцианцы в своей практической деятельности умело использовали и то, и другое. Это привело к тому, что отодви-

нутые на второй план и превратившиеся в своеобразные подспудные силы мистическое и эмоциональное начала в человеке сыграли свою роль в успехах конфуцианства в Китае.

Каждый конфуцианский ритуал и обряд, будь то жертвоприношение предкам или Небу, брак, рождение, похороны, всегда был отмечен высоким эмоциональным накалом, приподнятой торжественностью. Этот накал не был вызван ни соответствующими проповедями, ни молитвами, ни вообще апелляцией к каким-то смутным и неясным чувствам и переживаниям в душе человека. Как правило, он создавался самой обстановкой, сопутствовавшей тому или иному ритуалу. Соответствующее убранство дома или храма, специально применявшаяся самая изысканная и богатая утварь и посуда, праздничные одежды, соответственная внутренняя подготовка самого человека (пост, воздержание, омовения и т. п.) — все это в своей совокупности создавало соответствующее ритуалу настроение. Важностью и значением предстоящего события преисполнялись все его участники, начинавшие готовиться к нему иногда задолго до его свершения. Торжественность и пышность всех конфуцианских ритуалов старательно подчеркивалась также до мелочей разработанным церемониалом, которому придавал столь большое значение еще сам Конфуций и который был впоследствии освящен авторитетом конфуцианских каноников, прежде всего «Лицзи».

Огромную роль во всех ритуалах и обрядах конфуцианства играла музыка. Как отмечают некоторые специалисты, музыка в представлении ряда народов, в том числе и китайского, представляла собой магическую силу, воздействующую как на человека, так и на природу [752, 68]. Музыка, музыканты с их инструментами, исполнение музыкальных мелодий и ритмов были неотъемлемой частью всех ритуальных торжеств и в иньском, и в раннечжоуском Китае. Как сообщают источники, слепцы-музыканты еще в начале Чжоу обычно принимали участие во всех торжествах и были желанными гостями во дворце или в храме в дни праздников и обрядов [1040, IV, 2, V, № 280; 890, 349]. В случае особо важных церемоний, например государственных ритуалов в честь Неба, Земли или императорских предков, созывались целые группы музыкантов, игравших соответствующие случаю мелодии. Для исполнения обрядовых танцев приглашались также специальные танцоры. Количество музыкантов и танцоров, так же как и их репертуар, было, как и все связанное с ритуалами, строго фиксированы в соответствии с рангом организатора и значением обряда<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Когда в царстве Лу один из трех разделивших между собой власть сановников, Цзи, осмелился было использовать во время ритуального танца восемь пар танцоров (а не четыре, как ему полагалось по рангу), Конфуций резко осудил это нарушение приличий и порядка [890, 41].

Высокое значение музыкального и танцевального сопровождения обрядов и ритуалов было сохранено и даже еще усилено Конфуцием и конфуцианцами, которые ставили очень высоко роль музыки и ее облагораживающее влияние. Конфуций, как свидетельствуют источники, не только ценил, но и любил музыку, видя в ней средство достижения успокоенности, чувства радости и гармонии. Услышав как-то в царстве Ци прекрасные мелодии музыки Шао, философ был настолько восхищен, что около трех месяцев находился под впечатлением этих замечательных звуков и «не находил вкуса» даже в мясе [890, 141].

Как считают специалисты, эстетическая теория музыки была очень тесно связана со всей этической системой Конфуция [510, 22]. Основы этой теории исходили все из того же характерного для древних китайцев представления о пяти первоэлементах и их роли в создании гармонии между человеком и природой. Пентатонный ряд китайской музыки соответствовал этим пяти первоэлементам, что и рождало гармонию, способствовало созданию настроения, служило для выражения определенных мыслей и чувств [501, 52—59; 808, 39]<sup>26</sup>. Музыка в ритуальной церемонии всегда была строго определенной, соответствовавшей именно данному случаю и предназначавшейся именно для него.

Как и везде в мире, музыка в Китае делилась на жанры, причем еще Конфуций очень почитал музыку «серьезную», т. е. благонравную и возвышенную, рождающую высокие и благородные чувства, и презирал «легкую», называя ее легкомысленной и развратной. Вследствие этих своих строгих симпатий и антипатий философ потратил немало усилий для того, чтобы должным образом «отрегулировать» музыку. Практически это нашло выражение в том, чтобы по возможности вытравить, вывести из употребления все «легкомысленные» мелодии и ритмы, наполнить все употребляемые при ритуалах музыкальные произведения соответствующим случаю содержанием, а также установить, когда, кому и на каких инструментах играть [890, 70, 73; 890, 164, 379].

Наряду с музыкой во время всех важнейших ритуальных празднеств обязательно исполнялись песни и танцы, иногда

---

<sup>26</sup> Подробней о китайской музыке см.: 173; 1047. Следует заметить, что китайская музыка с ее пентатонным рядом и очень своеобразным ритмом, иногда фактически вытесняющим мелодию, сильно отлична от европейской и на впервые слушающего ее производит весьма непривычное впечатление. Однако все в конечном счете зависит от привычки и принятых условностей. Специалисты не раз отмечали, что и неподготовленный слушатель-китаец точно с таким же чувством недоумения, раздражения и плохо скрываемой насмешки относится, например, к условности оперных арий европейских певцов. В целом же музыка в Китае с глубокой древности всегда играла роль, примерно аналогичную той, что она играла в духовной и светской жизни других народов.

даже целые обрядовые действия, представления. Таким представлением был, в частности, наиболее известный в древности танец *у*, посвященный легендарному У-вану, победившему Инь. Этот танец исполнялся в императорском храме и представлял собой пантомиму, изображавшую ход этой великой битвы. Многие другие танцевальные обряды, как и танец *у*, посвящались пояснению смысла или происхождения того или иного ритуала и своими корнями восходили к древним шаманским магическим пляскам.

Разумеется, все эти танцы в конфуцианских ритуалах уже очень сильно отличались от их ранних прототипов. Они не сопровождалась ни иступленными выкриками, ни магическими заклинаниями. В соответствии со строго разработанным ритуалом они служили для того, чтобы, как и музыка, подчеркнуть величие и торжественность обряда. Время от времени в зависимости от потребности могли создаваться и новые танцы. Так например, когда умер отличавшийся добродетелями ханьский Вэнь-ди, восшедший на престол сын покойного приказал построить в областных центрах империи специальные храмы в честь Вэнь-ди и, не удовлетворяясь обычными музыкальными произведениями, сочинить новый танец-пантомиму, восхваляющий добродетели покойного императора [934, гл. 10, 185].

Музыка, танец, пантомима и церемониал всегда играли огромную роль в ритуальных обрядах и культах в Китае, причем эта роль была тем большей, чем на более высоком уровне совершались ритуалы. Свое наивысшее воплощение все конфуцианские обряды и сопровождавшие их церемонии находили при жертвоприношениях и ритуалах в императорском храме, когда главным субъектом ритуальных отправлений был сам первосвященник-император. Уже начиная с Хань в императорском храмовом комплексе Мин-тан сложилась строго фиксированная практика годового круга жертвоприношений и обрядов. Ежемесячно по строгому расписанию, за неукоснительным соблюдением которого всегда следили высшие чиновники и министры церемоний, в этом храме совершались торжественные жертвоприношения в честь Неба и Земли, духов и предков. С соблюдением положенных ритуалов и жертв отмечались дни наступления весны, лета, осени и зимы, совершались даже обряды изгнания демонов и пантомимы, призванные вызвать дождь. Все эти ритуалы и обряды, совершавшиеся в разных залах и на разных участках территории храмового комплекса самим императором и другими служителями культа, имели очень важное значение [674, 54—61; 710]. История их уходит в прошлое, но фиксированные в Хань способы и порядок отправления этих ритуалов были в значительной мере созданы под влиянием конфуцианства.

Итак, конфуцианство сыграло огромную роль в становлении и консервации на долгие века очень многих из тех древних обрядов, ритуалов, культов и элементов церемониала, этики, которые существовали еще в древности. Разумеется, не следует думать, что Конфуций и его ученики действительно только «передавали», но не «создавали» [341, 398]. Все изложенное выше свидетельствует о том, что конфуцианство проделало гигантскую работу по трансформации древних традиций и институтов и приспособлению их к условиям развитого общественного организма [1046, 8]. Однако этот процесс шел медленно, с постоянными реверансами в сторону древних традиций. И если даже менялось многое по существу, то всего меньше и неохотней менялась форма, которая с течением веков все более очевидно превращалась в твердую и заско-рузлую догму.

### КОНФУЦИАНСТВО — ОФИЦИАЛЬНАЯ ГОСУДАРСТВЕННАЯ ИДЕОЛОГИЯ

Успех к конфуцианству пришел далеко не сразу. Сам Конфуций умер, не добившись признания современников, и многие специалисты считают, что это один из наиболее ярких примеров столь типичной для мировой истории большой разницы между признанием современников и действительной исторической ролью того или иного деятеля. Нелегко было и ученикам философа. Те из них, которые получали место у руля правления, не могли, как правило, последовательно проводить в жизнь идеи Конфуция и подчас заслуживали суровые отповеди и даже проклятия учителя (как это было, в частности, с Цю). Остальные избирали менее быстрый, но более надежный путь: они превращались в учителей, распространявших учение Конфуция. Из поколения в поколение многие последователи Конфуция трудились на ниве народного просвещения, сея, как они полагали, «разумное, доброе, вечное». Два основных обстоятельства способствовали их успеху на этом пути.

Во-первых, учение Конфуция в основе своей базировалось на древних традициях, на привычных нормах этики и культа, столь близких уму и сердцу выраставших в патриархально-клановой среде китайцев. В условиях эпохи Чжаньго, когда в древнем Китае соперничали представители различных философских школ и идеологических течений<sup>1</sup>, конфуцианство по своему значению и влиянию в обществе всегда было учением номер один. Апеллируя к самым отзывчивым струнам души «истинного» китайца, конфуцианцы завоевывали его доверие

---

<sup>1</sup> Как известно, в период Чжаньго существовали и развивались легизм, даосизм, монизм и некоторые другие философские и общественно-политические течения. Не случайно этот период китайской истории, до Цинь, получил впоследствии славу эпохи свободы и борьбы мнений («пусть расцветают все цветы!»). Подробней об этих учениях см. в сводных работах: 8; 28; 51; 193; 292; 330; 402; 414, т. I; 415; 568; 731; 856; 894; 896; 971; 975; 1044; 1054.

главным образом тем, что они выступали за консервативный традиционализм, за возврат к «доброму старому времени», когда и налогов было меньше, и чиновники были справедливей, и правители мудрее. Вместе с тем конфуцианское учение привлекало людей своим культум этического начала, проповедью повиновения старшим, прежде всего умершим предкам, чья воля должна была быть священной для потомков и чьи установления не должны были (вопреки тому, что происходило на самом деле) меняться.

При этом, хотя конфуцианцы строили свое учение в основном на базе древних обрядов, ритуалов, культа и этики, имевших отношение прежде всего к верхнему пласту религиозных верований Чжоу, они не забывали распространить сделанные ими выводы и правила на всех. Благодаря их стараниям до того практиковавшийся по преимуществу среди знати культ предков стал основой основ религиозно-этических норм среди всего народа, прежде всего среди крестьянства. После того как культ предков в среде крестьян оттеснил на второй план все прочие религиозные верования, принадлежавшие в основном к низшему пласту религиозных представлений Чжоу (магия, суеверия и т. п.), фундамент для успеха конфуцианства в Китае был в основном заложен.

Вторым важнейшим обстоятельством, способствовавшим успешному развитию и распространению конфуцианских идей, было то, что конфуцианцы уделили очень большое внимание обработке и интерпретации древних сочинений, которые использовались ими в процессе обучения и воспитания подрастающих поколений. Решающий вклад в это дело был сделан еще самим Конфуцием. Немало времени и усилий потратил он на то, чтобы собрать и отредактировать древнейшие сборники стихов и исторических преданий, летописи и хроники, которые существовали до него и находились при дворах правителей различных царств чжоуского Китая. Это была нелегкая задача. Достаточно напомнить, что 305 имеющихся ныне стихов и песен «Шицзин» были отобраны из более 3 тыс. аналогичных сочинений [934, гл. 47, 656; 153, 43—44]. Насколько можно судить по результатам, основной тенденцией отбора народных песен и придворных гимнов было стремление не только выбрать все наиболее лучшее, важное, типичное, но и сохранить, даже усилить назидательную силу, нравственное (разумеется, с позиций основных принципов Конфуция и конфуцианства) воздействие собранного материала путем соответствующего редактирования.

Отобранные и отредактированные Конфуцием сочинения, так же как и написанные его учениками и последователями сборники важнейших мыслей и изречений Конфуция, одобрявшихся им правил и норм, со временем оказались чрезвычайно сильным и могучим орудием в руках конфуцианцев.



Все эти сочинения, впоследствии составившие знаменитые 13 классических конфуцианских канонов, были уже с древности своего рода Библией китайцев. Вошедшие в эти книги назидания, сентенции, парадоксы, поучительные рассказы о добродетельных предках и героях и не менее поучительные и назидательные разоблачения «недобродетельных» проступков долгие века служили наглядной и неопровержимой иллюстрацией основных догм и принципов конфуцианства. Если же учесть, что именно в этих отобранных конфуцианцами сочинениях были собраны и заботливо обработаны почти все из сохранившихся к началу нашей эры сведений о наиболее древних (до Конфуция) эпохах китайской истории, то окажется, что об этих эпохах китайцы последующих поколений узнавали в основном именно из конфуцианских канонов. Читая «Шуцзин», «Шицзин», «Чуньцю», поколения китайцев знакомились с конфуцианской интерпретацией древнейшей истории и исторического процесса. Таким образом, само чтение и изучение большинства наиболее важных и содержательных древних сочинений стало как бы агитацией за конфуцианство, за его трактовку исторического процесса и социально-этических ценностей, его систему мышления.

Уже во времена Мэн-цзы, на рубеже IV—III вв. до н. э., учение Конфуция пользовалось значительно большим влиянием, чем при жизни его основателя. Сам Мэн-цзы, как об этом можно судить по материалам носящего его имя трактата; проповедовал доктрину Конфуция современным ему правителям. Некоторые из них внимали ему и даже использовали кое-что из конфуцианских политических и социальных принципов в своей практической деятельности. И все же о сколько-нибудь значительных реформах общества на предложенных конфуцианством началах говорить еще рано. Конечно, в области культов, ритуалов и этики, в распространении культа предков конфуцианцы к этому времени уже достигли многого. Однако принципы социальной этики и политики конфуцианства, т. е. предлагавшиеся конфуцианством методы управления страной, в то время еще не получили признания. На пути к этому стояли пользовавшиеся очень большим влиянием легисты.

## **Конфуцианство и легизм**

Учение законников-легистов (*фа-цзя*) и роль, сыгранная ими в истории Китая, в последнее время привлекают к себе пристальное внимание специалистов [101; 102; 124; 486; 746]. В опубликованной недавно на эту тему серии статей Г. Крила убедительно показано, как учение легистов повлияло на становление форм социальной организации и администрации в конце Чжоу [318; 320—322].

Легисты были главной силой, противостоявшей конфуцианству именно в сфере социальной политики и этики, т. е. в том, что составляло существо учения Конфуция. Доктрины легизма, его теория и практика в ряде важнейших пунктов были кардинально противоположны тому, что предлагали конфуцианцы. Говоря в самом общем плане, легисты в политике и этике были прежде всего реалистами. Если у конфуцианцев, во всяком случае вначале, теория стояла как бы над практикой, а политика считалась производным от морали (как считают некоторые, характерным для конфуцианцев было «создать модель» и следовать ей) [801, 9], то для легистов практика и потребности конкретного развития стояли на первом плане. Это определило и многие другие различия. Так, в отличие от конфуцианства, у теории легизма не было единого признанного творца, патриарха-пророка. Среди тех, кто внес наибольший вклад в развитие этого учения, были по преимуществу политики-практики, министры и реформаторы, действовавшие в различных царствах древнего Китая с VII по III в. до н. э. — Гуань Чжун, Цзы Чань, Шэнь Бу-хай, Шан Ян, Ли Куй, У Ци, Хань Фэй-цзы, Ли Сы. Деятельность каждого из них развивалась примерно в одинаковом направлении — в сторону усиления центральной власти, увеличения авторитета закона, могущества правителя и его министров, силы административно-бюрократического аппарата.

В отличие от конфуцианцев с их приматом морали и обычного права, призывом к гуманности и осознанному чувству долга, культом предков и авторитетом личности мудреца, легисты в основу своей доктрины ставили безусловный примат Закона, сила и авторитет которого должны были держаться на палочной дисциплине и жестоких наказаниях. Ни семья, ни предки, ни традиции, ни мораль — ничто не может противостоять закону, все должно склониться перед ним. Законы разрабатываются мудрыми реформаторами, а издает их и придает им силу государь. Он единственный, кто может стать над законом, но и он не должен делать этого<sup>2</sup>. Осуществляют закон и проводят в жизнь его нормы министры и чиновники, слуги государя, его именем управляющие страной. Почтение к закону и администрации обеспечивается специально введенной строгой системой круговой поруки и перекрестных доносов, которая в свою очередь держится на страхе сурового наказания даже за мелкие проступки. Наказания за строптивость уравниваются поощрениями за послушание: преуспевшие в земледелии или в воинских доблестях (только эти два вида занятий считались легистами достойными, остальные, особенно торговля, преследовались) могли рассчитывать

---

<sup>2</sup> Наиболее полно сказано об этом в трактате «Гуань-цзы», составленном примерно в IV—III вв. до н. э. См. 850, § 45, 255—258; 65, XLVI.

на присвоение им очередного ранга, повышавшего их социальный статус. Эта система, введенная впервые Шан Яном в царстве Цинь в IV в. до н. э., ставила своей целью с помощью иерархической громоздкой структуры из 20 рангов заменить ранее существовавшие сословия и ослабить некоторые из них, прежде всего родовую аристократию [65; 102; 124; 175; 354; 570; 828; 902; 967; 1034]. В статьях Крила показано, что доктрина легизма, сформулированная в ее наиболее завершенном виде в III в. до н. э. Хань Фэй-цзы, первоначально состояла из двух основных школ или течений. Первой была школа Шэнь Бу-хая, которая основным упор делала на разработку методов управления и системы контроля администрации при посредстве развитого бюрократического аппарата. Второй — школа Шан Яна, превыше всего ставившая закон и систему наказаний [320, 608—609; 322, 25]. Оба эти течения были не только родственны друг другу, но и отражали одну и ту же объективную тенденцию: необходимость подавить сепаратистские устремления родовой знати, рождавшие хаос, междоусобицу и приводившие к разрухе и гибели общества, и противопоставить им сильную центральную власть с хорошо налаженным административно-бюрократическим аппаратом.

Правда, против междоусобиц знати и падения нравов, за укрепление центральной власти мудрого и добродетельного государя выступали также и конфуцианцы, начиная с Конфуция. Однако между теми и другими была (по крайней мере вначале, в Чжаньго) существенная разница: легисты выступали за решительное сокрушение влияния родовой знати и за безоговорочную абсолютную власть государя и писаного закона, тогда как конфуцианцы требовали сохранения, даже восстановления былого влияния знати и традиций с условием, чтобы сами аристократы, проникнувшись гуманностью и долгом, превратились в высокоморальных *цзюнь-цзы* и помогали государю в управлении Поднебесной на основе древних норм обычного права.

В синологии, особенно среди ученых КНР, было немало споров о том, какие классовые или социальные силы представляли те или иные течения философской мысли древнего Китая. Спорили, в частности, о том, можно ли считать Конфуция идеологом рабовладельческой аристократии [825; 964; 976]. Подчас эти споры велись с позиций вульгарного экономического материализма, и в результате представителей различных философских школ механически «приписывали» тем сословиям (старой знати, новой знати, горожанам, общинникам и т. п.), интересы которых они будто бы выражали [985]. Все это заставляет с особой осторожностью отнестись к сложной и далеко не ясной проблеме действительных социальных и экономических сил, которые могли оказать воздей-

ствие и способствовать вызреванию различных идей и теорий.

Очевидно, есть некоторые основания считать, что конфуцианство в какой-то мере отражало интересы части родовой аристократии. Однако этого далеко не достаточно. Фэн Ю-лань, например, справедливо ставит вопрос о том, что для сословия служивых — *ши* Конфуций сделал так много, что его следовало бы считать патроном этого сословия наподобие того, как патроном плотников в средневековом Китае считался Лу Бань [960, 247]. Кроме того, несомненно, что действительная социальная база конфуцианцев была еще большей: многие принципы этого учения импонировали широким слоям населения, тесно связанного с родовыми традициями прошлого. Наконец, саму родовую знать эпохи Чжаньго нельзя считать чем-то социально монолитным. Не говоря уже об ожесточенной междоусобице владетельных аристократов, разные представители знати в зависимости от конкретных обстоятельств могли оказываться попеременно то в лагере сторонников сохранения древних традиций, то в лагере их противников. В свою очередь и легисты лишь в самом общем плане могут быть названы представителями нарождавшегося социального слоя чиновничьей бюрократии, противостоявшей родовой аристократии: не все представители этого слоя были легистами и поддерживали идею о примате закона над традицией, этическими нормами и обычным правом. Словом, подлинная социальная действительность была много сложнее упрощенной схемы, которая подчас кажется само собой разумеющейся, вполне очевидной.

Для того чтобы полнее разобраться в реальном соотношении сил и точнее определить причины и факторы, которые обуславливали те или иные позиции и теории и способствовали их успехам, необходимо прежде всего обратить внимание на то, где именно получили наибольшее развитие и признание идеи конфуцианства и легизма. Как показывают специальные исследования, позиции конфуцианства были особенно сильны в районах древнего Китая, которые издревле были населены собственно китайцами и где клановые связи на протяжении долгих веков были основой основ социальных отношений. В этих районах, в основном в восточном Китае, в районе нижнего течения Хуанхэ, вся система управления царствами и княжествами долгое время строилась на базе именно клановых связей, а другие, более радикальные методы администрации, связанные с территориальным делением на области, системой служилой бюрократии, централизованной налоговой системой и т. п., пробивали себе дорогу чрезвычайно медленно и неуверенно [614; 636]. В этих-то «старых» районах чжоуского Китая и зародилось конфуцианство, которое, с точки зрения этики и социальной политики, лучше всего соответствовало реально существовавшим отношениям

и потому встречало среди населения самый сочувственный отклик.

Но в конце эпохи Чжоу, в Чжаньго, эти «старые» районы составляли уже явное меньшинство в Китае. В IV—III вв. до н. э. в рамках чжоуского Китая было уже немало царств с преимущественно некитайским, «варварским» населением. В этих царствах, расположенных в основном на окраинах, население было этнически неоднородным, в культурном отношении более отсталым, а влияние древних традиций собственно китайцев ощущалось много слабее. Кроме того, и в ряде «старых» районов в связи с появлением железных орудий и развитием ирригации в это время освобождалось немало пустующих земель, на которых селились обычно безземельные и малоземельные крестьяне, выходцы из разных общин, не имевшие друг с другом родовой и клановых связей. Во всех этих «новых» царствах и «новых» районах с самого начала все более определенно вводилась разработанная легистами система административных уездов и областей во главе с подчиненными центральной власти чиновниками, осуществлявшими основанное на законе управление. В этих районах и осуществляли свои реформы главные апостолы легизма — Шэнь Бухай, Шан Ян, У Ци и др. Самы они, как правило, были чужаками в тех местах, где получали власть. Уже по одному этому сила родовой традиции для них лично не имела никакого значения. Поэтому здесь легизм оказался не только уместен, но и прямо-таки необходим. Легистские методы управления оказались наиболее удачными для обеспечения управления как раз теми территориями, где было мало места столь близким конфуцианству традициям [314, 137—138].

Таким образом, конфуцианство и легизм выявляли свое преимущество, свое право на существование в разных районах. В условиях, когда в чжоуском Китае уже созрели предпосылки для создания на базе разнородных этнокультурных элементов и традиций единого государства, это важное обстоятельство необходимо было обязательно учесть и умело использовать. Это, однако, произошло не сразу. В конце Чжаньго политика объединения Китая и создания новой единой империи шла под лозунгами легизма и борьбы с конфуцианством.

## **Легизм и Цинь Ши-хуанди**

Тяжелое для конфуцианцев время было тесно связано с жизнью и деятельностью одного из наиболее знаменитых китайских императоров, могущественного Цинь Ши-хуанди, объединителя страны и основателя китайской империи. Как известно, после реформ легиста Шан Яна в IV в. до н. э. захолустное царство Цинь быстро окрепло, усилилось и, разгро-

мив всех своих соперников, сумело в 221 г. до н. э. объединить весь Китай. Новая империя, воспринявшая легизм в качестве своеобразной «философии управителей» [307, 106], включала в себя как исконно китайские территории с чрезвычайно сильными клановыми традициями, так и окраинные районы, населенные в основном некитайскими народностями. В ее состав вошли «старые» царства с сильной еще родовой знатью и «новые» территории с полным господством административного деления и чиновничье-бюрократического аппарата. Понятно, что добиться военного успеха и силой объединить страну было много легче, чем наладить крепкое централизованное управление всеми этими столь различными по этническому составу, культурным традициям, экономическому и социальному уровню развития районами. Нужна была умелая и гибкая политика, которая учитывала бы все особенности обстановки и умело сочетала бы все необходимые средства управления.

Цинь Ши-хуанди и его правая рука — первый министр легист Ли Сы, который сыграл огромную роль в процессе создания империи Цинь и которого за это подчас считают истинным «первым объединителем Китая» [223], — пошли по иному пути. Не мудрствуя лукаво, они распространили на весь завоеванный ими Китай ту схему администрации, которая была еще свыше ста лет назад выработана для царства Цинь Шан Яном. В империи была создана жесткая политико-административная система. Все население огромной страны было обязано подчиняться эдиктам императора, малейшее нарушение которых каралось необычайно сурово. Разумеется, многие из этих эдиктов шли вразрез с установившимися нормами и традициями, игравшими столь значительную роль в «старых», конфуцианских, районах страны. Возникали конфликты, зрело недовольство, которое подавлялось насилиями и репрессиями, ожесточавшими население страны. Неслыханные до того поборы и повинности резко ухудшали и без того подорванное войнами экономическое положение империи. Назревал кризис. Для взрыва достаточно было искры. И эта искра вспыхнула в 209 г. до н. э., когда группа мобилизованных крестьян опоздала явиться в срок (за это им грозила смерть) и решила поднять восстание. Мощный взрыв потряс империю, которая вскоре пала, уступив свое место новой — империи Хань [100, 182—219].

С падением династии Цинь легисты были оттеснены от руля правления и их место заняли конфуцианцы. Победа досталась конфуцианцам казалось бы сравнительно легко: колосс на глиняных ногах рухнул под давлением собственной тяжести и на его обломках «высокодобродетельное» учение Конфуция воздвигло основы нового государства и общества, которому суждено было простоять свыше двух тысячелетий.

Уже в эпоху Хань историографы стремились разгадать причины падения Цинь<sup>3</sup>. Позже трагедией Цинь занялись специалисты-синологи, причем многие из них, оценивая достоинства легизма, нередко отдавали ему явное предпочтение перед конфуцианством. Так, например, О. Франке отмечал трезвость, практичность, даже прогрессивность легизма в противовес консервативному конфуцианству. Считая, видимо, что падение легизма было досадной случайностью, он полагал, что если бы легисты победили, вся история Китая сложилась бы по-иному [407, 222]. О том, что идеи легизма были более передовыми по сравнению с конфуцианскими, писал и Я. Б. Радуль-Затуловский [116, 8]. Мнение этих и некоторых других синологов о прогрессивности легизма подкреплялось еще одним не лишеным основания соображением. Дело в том, что конфуцианцы на протяжении свыше двух тысяч лет в своих многочисленных сочинениях клеймили легизм и его главного апостола — Цинь Ши-хуанди, и поэтому данная в официальных китайских сочинениях оценка легизма по меньшей мере недостаточно объективна. Таким образом, создавалось подчас представление, что более передовые и прогрессивные легисты пали жертвой каких-то неясных до сих пор драматических случайностей, в силу которых восторжествовало консервативное конфуцианство, надолго и напрочно затормозившее прогрессивное развитие Китая.

Мнение это — особенно если учесть откровенно бесчеловечный и тоталитарный характер легизма, как доктрины, — стало вызывать в последнее время ожесточенные нападки. В противовес ему многие современные исследователи утверждают, что аморальные принципы легизма суть явление сугубо реакционное и бесчеловечное по характеру, что именно в древнекитайском легизме можно отчетливо проследить отвратительные черты тоталитаризма, особенно в том, что касается крепкой центральной власти и приниженности бесправной личности [223, 195; 314, 135—158; 354, 129—130; 485, 197; 486, 114]. Параллельно с этим говорилось, что конфуцианство с его приматом морали может показаться безусловно предпочтительней легизма. Эта линия на противопоставление конфуцианства легизму была сравнительно недавно поддержана В. А. Рубиным [124], который все симпатии отдал конфуцианству, видя в нем положительное начало (по крайней мере в доханьский период его существования и развития), а все антипатии — легизму.

Действительно, позиции тех авторов, которые высоко превозносили легизм и даже полагали (как О. Франке), что

---

<sup>3</sup> Одним из первых исторических трудов в этом жанре было сочинение ханьского конфуцианца Цзя И «Го Цинь лунь» («Об ошибках Цинь»), включенное Сыма Цянем в его труд «Шицзи», гл. 6 и 48.

победа легизма заставила бы Китай пойти по совершенно иному пути, не вызывая особой поддержки. Короткие сроки, отведенные историей легизму для проведения на практике соответствовавшего его теориям социального эксперимента, оказались вполне достаточными для того, чтобы выявить его несостоятельность, его непригодность — по крайней мере для Китая в III в. до н. э. Но можно ли из этого заключить, что доктрина легизма несла в себе только отрицательный заряд, а социальный идеал и вся теория и практика доханьского конфуцианства заслуживают решительного предпочтения и безоговорочной поддержки?

Как уже упоминалось, Китай в то время был весьма разнородным по своему этнокультурному составу образованием. При управлении вновь созданной империей необходимо было проявить максимальную гибкость. Ли Сы и Цинь Ши-хуанди этого не сделали. Делая ставку на сильную власть государя и его министров и чиновников, они не очень-то интересовались тем, как отнесутся к их нововведениям подданные императора. Легизм с его приматом закона и безоговорочного повиновения под страхом сурового наказания откровенно презирал народ, считая его быдлом<sup>4</sup>. Одновременно легизм озлоблял и восстанавливал против себя аристократов, ибо он настойчиво посягал на их привилегии. Легизм признавал лишь созданную им грандиозную и действительно обладавшую весьма большой реальной силой административно-бюрократическую систему управления. Опираясь на эту силу, легисты решительно выступали против древних традиций, презрительно считая их устарелым пережитком и досадным препятствием на пути реформаторской деятельности.

Однако эти традиции, да еще поднятые на щит столь умелым и опытным противником легизма, как конфуцианство, отнюдь не были пустым звуком. Более того, именно их роль в качестве социального препятствия на пути решительных преобразований оказалась в конечном счете роковой для самих легистов. Раздосадованный сопротивлением конфуцианцев, Цинь Ши-хуанди в гневе приказал сжечь все конфуцианские сочинения и закопать живьем 460 виднейших конфуцианцев. Но и это не помогло. Сила противников легизма была в том, что они опирались на широкую социальную базу, поддерживавшую их в сопротивлении тирану. Сам же легизм, как упоминалось, никакой социальной опоры, кроме созданно-

<sup>4</sup> Наиболее отчетливо это отношение к народу нашло свое проявление в трактате «Шанцзюнь шу», где описаны реформы и взгляды Шан Яна. В различных местах трактата настойчиво подчеркивается, что, «когда народ глуп», им легче управлять (для этого нужно только знание, которое противопоставлено невежеству, тогда как в том случае, если царит ум, необходима сила, чтобы подчинить его). Отсюда и знаменитый тезис Шан Яна: «Слабый народ — сильное государство» [1034, 16, 35; 354, 227, 303; 102, 156—166].



го им аппарата, не имел. Более того, практики легизма не считали даже нужным камуфлировать свои позиции — напротив, они откровенно прославляли силу и эффективность созданного ими бюрократического режима и презирали любое проявление слабости и непоследовательности в проведении в жизнь его жестких норм [1034; 102]. Все это сыграло роковую роль в судьбах легизма.

Крушение легизма не означало, однако, что в теории и практике этого учения не было ничего полезного и нужного для империи. Напротив, именно легистские концепции по своему существу были весьма удобны для управления централизованной империей. Неприемлемой и неэффективной оказалась та запелляционная, циничная максималистская форма, которая была придана легистским идеям и институтам. Эту форму прежде всего и необходимо было ликвидировать, сохранив при этом существо. И колоссальным достижением конфуцианства, доказавшим жизнеспособность этого учения и определившим на века и тысячелетия его ведущую роль в китайском государстве, было то, что конфуцианцы сумели извлечь из опозорившего себя легизма его рациональное зерно и использовать его таким образом, что начиная с Хань мы уже фактически имеем дело не с конфуцианством в его ранней, «чистой» форме, а с синтезом конфуцианства и легизма (во всяком случае во всем том, что имеет отношение к сфере политики, управления).

## **Синтез конфуцианства и легизма**

Синтез конфуцианства и легизма может показаться парадоксом. Что общего могло быть между столь различными и противоположными учениями, которые вечно враждовали друг с другом? Как могли ужиться друг с другом два учения, одно из которых делало исключительную ставку на мораль и традиции и весьма скептически относилось к писаному закону, а другое, наоборот, ценило только закон и в грош не ставило ни мораль, ни традиции?

Однако синтез этих двух учений оказался фактом. Более того, именно он и только он дал конфуцианству силы и возможность господствовать в высокоорганизованном обществе со сложной административно-бюрократической структурой. Поэтому интересно выяснить, как и каким образом конфуцианство сближалось с легизмом, что и в какой форме оно заимствовало у него.

Прежде всего важно учесть, что при всех очень серьезных и принципиальных расхождениях между обоими учениями в них было все-таки и немало сходного. Так, и конфуцианцы и легисты равно осуждали междоусобные войны и

политическую раздробленность страны и призывали к централизации власти во главе с государем. Для тех и для других государь был высшей, верховной инстанцией,— только для одних он был «сыном Неба» и патриархальным «отцом отечества», а для других — всевластным правителем, опирающимся только на закон. И конфуцианцы, и легисты в равной мере считали, что в управлении страной государю должны помогать министры и чиновники. Однако одни видели в этих помощниках лишь ревнителей традиций, стоявших на страже незабываемых норм древности, а другие — послушных и ревностных исполнителей воли императора и требований закона. Те и другие в общем-то одинаково относились к народу [486, 112]. С одной стороны, они считали народ невежественной массой, которая не может сама судить о том, что для нее благо, а с другой стороны, и конфуцианцы, и легисты клялись при случае, что именно они, их учение, их методы правления наилучшим образом отражают интересы народа [913, 573; 967, 356—357; 65, 237; 109, 251; 570, т. II, 326]. Более того, представители обоих учений были единодушны в том, что к низшим классам следует относиться со всей строгостью закона. Различие было лишь в том, поднимать ли закон до универсальности, т. е. применять ли закон также и по отношению к знати, к управителям. Не законодательство как таковое, а равенство всех перед законом — вот что разделяло оба учения.

Сближению конфуцианства и легизма в немалой степени способствовало также взаимопроникновение отдельных элементов обоих учений, особенно заметное в среде правящей верхушки. Так, конфуцианские моральные принципы и понятия, конфуцианская система ценностей и даже конфуцианская фразеология, обороты речи, формы письменного обращения и т. п. постепенно становились общей нормой — сказывались столетия изучения конфуцианских сочинений. Достаточно обратить внимание на стелы Цинь Ши-хуанди, воздвигнутые в 219 г. до н. э. и прославлявшие деяния нового императора. В стелах подчеркивалась добродетель императора, упоминалось о почитании им родителей, говорилось о благоденствии народа, мире и счастье подданных и т. д. [100, 156—162]. Из текста и стиля стел явствует, что объединитель Китая сам, быть может, помимо своей воли, был в немалой степени конфуцианцем, хотя и активно осуществлял в своей внутренней политике и администрации легистские методы.

В направлении некоторого сближения с легизмом действовали, с другой стороны, и сами конфуцианцы, в первую очередь такие мыслители, как Сюнь-цзы, который в конфуцианской иерархии считается третьим после Конфуция и Мэн-цзы великим конфуцианцем древности. Сюнь-цзы внес в конфуцианскую доктрину немало нового, причем это новое во мно-

гом сближало конфуцианство с легизмом. Не случайно его направление в конфуцианстве подчас именуется «реалистическим крылом» [415, 143—154]. Не вдаваясь в детали учения Сюнь-цзы, которым посвящено немало трудов [342; 343; 882; 942], следует отметить, что сущность этого нового сводилась к тому, что Сюнь-цзы, живший и действовавший в III в. до н. э., внес в конфуцианство идею о недоверии к человеку, о том, что человек по натуре зол и что его природу следует выправлять при помощи решительных мер воздействия, т. е. как посредством конфуцианского *ли*, так и с помощью законов и наказаний. На эту особенность взглядов Сюнь-цзы обратил в свое время внимание Ч. Фитцджеральд. Он заметил, что подобные идеи о применении параллельно и конфуцианского *ли* и легистских строгих наказаний были находкой для легистов и что поэтому Сюнь-цзы едва ли следует считать правоверным конфуцианцем [398, 93—94]. Сюнь-цзы, по словам Г. Крила, способствовал превращению конфуцианства в авторитарную систему, в которой вся истина — лишь от древних мудрецов. И этот его авторитаризм послужил мостом между конфуцианством и легизмом [314, 133 и 139]. Как заключает Ян Сян-куй, Сюнь-цзы сыграл важную роль в сближении конфуцианства с легизмом и даосизмом [1054, т. I, 240]. Вывод о сближении Сюнь-цзы с легизмом можно подтвердить еще и тем, что ученик его, Хань Фэй-цзы, довольно легко интерпретировал мысли своего учителя таким образом, что конфуцианское *ли* оказалось идентичным легистскому закону *фа* [193, 399]. Как известно, подобная трактовка идей Сюнь-цзы и их дальнейшее логическое развитие привели к тому, что Хань Фэй-цзы стал одним из крупнейших идеологов позднего легизма.

Однако ни функциональное сходство отдельных сторон доктрины, ни некоторая эволюция конфуцианства в эпоху Сюнь-цзы сами по себе не играли решающей роли в процессе синтеза обоих учений. Они лишь облегчали этот процесс. Подлинным же толчком для синтеза явились объективные социально-политические причины, прежде всего необходимость управлять созданной в конце III в. до н. э. гигантской империей, объединявшей разные земли и народы с различным уровнем социального и культурного развития. Как показала практика короткого правления Цинь, одними только мерами суровой легистской политики здесь было не справиться. С крушением же Цинь легизм как самостоятельное течение с его одиозными лозунгами и антигуманными призывами вообще не мог долее существовать. Однако внесенные легизмом в практику управления империей важнейшие методы и институты (администрация, бюрократия, налоги, система областей и уездов и т. п.) оказались удобными для организации и функционирования сложившейся к тому вре-

мени громоздкой социальной структуры. Их следовало инкорпорировать. Вот почему синтез конфуцианских и легистских форм администрации, которые были бы основаны как на законах и наказаниях, так и на патернализме, авторитете традиции, был просто необходим.

Таким образом, объективные причины требовали от правителей новой династии Хань синтеза идей и институтов конфуцианства и легизма. Ряд факторов облегчал этот процесс. Императоры новой династии Хань, поставленные перед необходимостью резко переориентироваться с легизма на какую-либо другую идеологию и в то же время сохранить в неприкосновенности легистские институты, необходимые для управления империей, вынуждены были санкционировать такой синтез. Сам основатель династии Хань Лю Бан отнюдь не был конфуцианцем и относился к ним, как к «книжным червям». Но он принял конфуцианство как идеологию, использовал конфуцианство в системе управления, а со временем даже стал благоприятствовать этому учению [346; 347]. Дальнейший шаг в сторону конфуцианства сделал один из ближайших преемников Лю Бана император Вэнь-ди (179—153 гг. до н. э.)— тот самый, которого конфуцианцы долгое время чтили как образец высокодобродетельного правителя. Однако решающую роль в процессе синтеза и в превращении реформированного конфуцианства в официальную государственную идеологию китайской империи сыграл могущественный У-ди (140—87 гг. до н. э.).

Решительный, деятельный и властный, У-ди и по своей натуре и по методам управления страной был ближе к легистам, чем к конфуцианцам. При нем были вновь восстановлены некоторые легистские методы управления, практиковавшиеся в Цинь, был введен суровый кодекс законов, предусматривавший тяжелые наказания за сравнительно легкие проступки. По предложению советников-легистов У-ди установил государственные монополии на соль, железо, вино. Наконец, он осуществлял весьма самовластное правление, вел непрерывные войны, сурово преследовал критиков, подавлял восстания. Даже в языке своих эдиктов У-ди подражал Цинь Ши-хуану [314, 166—168]. При всем том, однако, У-ди замтно отличался от своего знаменитого предшественника. Он понимал силу конфуцианства, признавал его влияние и авторитет и не только не пытался бороться с ним, но, напротив, делал все возможное, чтобы согласовать конфуцианские принципы и методы с теми, какие были ему по душе. У-ди открыто выражал свои симпатии учению великого Конфуция, объявлял себя другом конфуцианства и в конечном счете действительно приобрел в истории репутацию конфуцианца. Однако практически конфуцианство У-ди уже не было таким, каким оно было до него. По словам Г. Крила, Конфуций, Мэн-цзы и

даже Сюнь-цзы содрогнулись бы, если бы увидели, во что было превращено их учение во времена У-ди [314, 167]. Не случайно еще во времена У-ди было высказано мнение, что в стране был сохранен лишь конфуцианский фасад при легистских методах правления [946, т. 9, гл. 112, 4; 314, 171].

Чтобы охарактеризовать хотя бы в самых общих чертах ханьское конфуцианство, следует напомнить, что практическая деятельность У-ди по организации управления страной и выработке оптимальной административной политики, основанной на сочетании конфуцианских и легистских методов, дополнялась теоретической разработкой этого синтеза. В качестве главного теоретика выступил министр У-ди конфуцианец Дун Чжун-шу.

Дун Чжун-шу — один из наиболее выдающихся деятелей китайского конфуцианства, и роль его как основоположника ханьского конфуцианства, на два тысячелетия ставшего официальной государственной идеологией Китая, еще недостаточно оценена в синологии [658, 256]. Пожалуй, вполне прав Цянь Дуань-шэн, который в своей книге писал, что Дун Чжун-шу — великий конфуцианец, что именно он дал конфуцианству его известную ныне всем форму и субстанцию, что именно он способствовал инкорпорированию в учение Конфуция многого из других древних учений и что Дун Чжун-шу больше всех сделал для превращения конфуцианства в непререкаемую догму. Начиная с Дун Чжун-шу конфуцианство превратилось в гигантскую смесь различных учений, адаптированную для нужд монархии. Изучение же всей этой смеси стало ключом к получению официальных постов, положило начало системе государственных экзаменов [284, 24—25]. Как философ, Дун Чжун-шу был эклектиком. Однако именно это непривлекательное для характеристики любого другого философа качество сыграло решающую роль в успехе теоретической деятельности Дун Чжун-шу. Из древних теорий об *инь-ян* и о пяти первоэлементах и из даосизма им были заимствованы многие элементы космогонии и мистической теории мироздания [26; 415, 191; 1052, 163]. В этом синтезе конфуцианства с даосизмом, который некоторые специалисты выдвигают чуть ли не на передний план в деятельности Дун Чжун-шу [330, 80—81], реалистические позиции конфуцианства подверглись определенному пересмотру, что дало основание Фэн Ю-ланю говорить о религиозном идеализме Дун Чжун-шу [961, 24]. Из учения Мо-цзы, одного из наиболее оригинальных древнекитайских мыслителей [906; 141; 618; 839; 864; 952], Дун Чжун-шу взял ставшее впоследствии столь характерным именно для конфуцианства стремление видеть в природных феноменах свидетельство воли Неба, предостережение Неба [314, 181].

Однако прежде всего Дун Чжун-шу был политиком, причем его политическая программа формировалась под самым непосредственным влиянием легизма [826; 1052]. Из легистских доктрин Дун Чжун-шу, как и его царственный шеф У-ди, черпал особенно щедрой рукой. При этом он тщательно перерабатывал все легистские идеи и институты, приспособлявая их к конфуцианским нормам и камуфлируя конфуцианской оболочкой. Стремясь восстановить и высоко поднять престиж конфуцианства, Дун Чжун-шу взялся за изучение «Чунью» [406, 105], посвятив этому главный свой труд [857]. При этом, как отмечает Чжоу Фу-чэн, под видом комментария к книге Конфуция Дун Чжун-шу активно развивал собственные идеи [1011, 14—18]. Основное содержание этих идей сводилось к задаче укрепления единого китайского государства [406, 101], правитель которого должен был осуществлять власть под контролем Неба и народа [680, 113].

Результатом всей его деятельности по созданию новой идеологической системы, пригодной для всех случаев жизни в условиях крупной централизованной империи, и явилось то ханьское конфуцианство, которое должно было бы по справедливости быть больше связанным с именем Дун Чжун-шу, нежели с Конфуцием. Однако и У-ди и Дун Чжун-шу нуждались в авторитете великого Конфуция, чтобы его именем освятить те порядки и идеалы, которые были созданы ими на основе различных учений. Вот почему имя Конфуция было так возвеличено Дун Чжун-шу. Как известно, он провозгласил даже, что подлинным наследником Чжоу должны считаться не династии Цинь и Хань, а сам великий Конфуций, которому Небо будто бы вручило свой Мандат [415, 200—201].

Этот тезис можно считать как бы кульминационной точкой процесса синтеза конфуцианства и легизма в ханьском Китае. В результате этого процесса административно-бюрократические принципы легизма надежно подкрепили наивно-этические идеалы Конфуция о социальном порядке. Вся схема государственного аппарата, фиска, иерархии чинов и сословий и судопроизводства была взята у легизма. Зато сами чиновники, осуществлявшие управление страной, набирались из среды убежденных конфуцианцев. Это сочетание легистских методов и конфуцианских идеалов всегда обеспечивало традиционной китайской администрации как эффективность, так и стабильность, консервативность [подробнее см.: 203; 204; 232; 386; 612; 613]. Таким образом ханьское конфуцианство примирилось с законом и научилось сочетать добродетель с наказаниями [295, 272—279]. Некоторые авторы даже считают, что легистское начало при этом вполне определенно преобладало над конфуцианским и что само слово «конфуцианская» в приложении к администрации империи было не более как камуфляж [755, 250]. Однако едва ли справедливо считать,

что в процессе синтеза победителем вышел, пусть даже в завуалированном виде, легизм. Во-первых, конфуцианство видоизменило, смягчило легистскую трактовку закона, сблизив ее с традиционным представлением об обычном праве и т. п. [232, 27—29, 50], а во-вторых, в области идей, морали, в сфере духовной культуры конфуцианство не только вышло на передний план, но и заняло ведущее, исключительное по своему влиянию и значимости место.

## Трансформация конфуцианства

Превращение конфуцианства в эпоху Хань в официальную государственную идеологию сопровождалось не только синтезом конфуцианства с легизмом и восприятием идей других учений (в первую очередь, даосизма). Одновременно шел процесс изменения самого конфуцианства. И дело здесь не только в том, что догматика и принципы учения Конфуция менялись за счет включения идей других учений. Гораздо большее значение для эволюции самого конфуцианства как системы взглядов, как идеологии, игравшей роль религии, имело то, что изменилось само отношение к букве и духу учения. Если раннее конфуцианство, призывая учиться у мудрецов древности, предполагало за каждым право самому размышлять и думать (вспомним афоризм Конфуция о том, что «учение без размышления — напрасно, размышление без изучения — опасно»), право сомневаться [500], то начиная с Хань стала все более входить в силу доктрина абсолютной святости всех древних канонов и мудрецов, их каждой мысли и каждого слова. Из афоризма Конфуция была взята и возвеличена его вторая часть, тогда как первая постепенно практически была предана забвению.

Став идеологией верхов, превратившись в официальное государственное учение, конфуцианство уже не могло позволить себе роскошь быть только течением мысли, которому каждый мог давать свою интерпретацию. Для стабильности государства и общества, для обеспечения надежности и безукоризненного функционирования чиновничье-бюрократического аппарата<sup>5</sup> это учение неминуемо должно было стать жесткой догмой, каждый элемент которой строго и точно определен, принят к сведению и неукоснительному исполнению.

Добиться этого было несложно: за долгие века своего существования и развития конфуцианское учение уже достаточно обросло догматами, толкованиями, комментариями,

<sup>5</sup> Империя Хань была разделена на 13 провинций и 1314 уездов [789, 168]. Число центральных, провинциальных и уездных чиновников превышало, по некоторым подсчетам, 130 тыс. [759, 136—137; о чиновничьей системе см. 902].

которые приобрели силу традиции и авторитет давности. К тому же, чем дальше, тем большей силой таланта необходимо было обладать хотя бы просто для того, чтобы «переварить» всю древнюю конфуцианскую мудрость, не говоря уже о том, чтобы сказать что-то новое, развить учение [259, 198]. Конечно, это вовсе не значит, что с превращением конфуцианства в эпоху Хань в сумму более или менее застывших догм развитие конфуцианской мысли совсем приостановилось. Напротив, и в Тан (VII—X вв.) и в Сун (X—XIII вв.) появлялись оригинальные мыслители, развивавшие это учение, приспособливавшие его к изменявшейся обстановке. Более того, долгие века господства догматических норм и методов мышления выработали в среде китайских конфуцианцев определенные приемы и принципы обхода догм путем противопоставления одних догм другим, новой интерпретации старых изречений с приданием им совершенно иного смысла, ссылок на то, что истинное содержание высказываний авторитетов ныне забыто или искажено. Эти приемы преследовали цель подправить суть устаревшего или неприемлемого тезиса, не посягая при этом на форму его, т. е. на соответствующую фразу или цитату, ибо только неприкосновенность догмы обеспечивала стабильность конфуцианства как жесткой консервативной схемы, имевшей для любого случая заранее подготовленный и строго фиксированный ответ-рецепт.

В лице реформированного и хорошо приспособленного для нужд управления государством и обществом конфуцианства верхи китайского общества получили в свои руки очень прочное и надежное орудие господства над народом. Патерналистская оболочка и громко провозглашенный примат морали умело камуфлировали эксплуататорскую сущность чиновничье-бюрократического государства с его хорошо поставленной системой государственного крепостничества. Проповедь же неизменности традиций и почтение к авторитету старины были залогом спокойствия и гарантией будущего — при условии, разумеется, полного уважения к этим традициям и авторитету.

С другой стороны, превращение учения Конфуция в официальную государственную идеологию сыграло огромную роль и в судьбе самого учения. Конфуцианцы не только повсеместно распространили и внедрили в качестве обязательных свои нормы этики и культуры, но и превратили все эти нормы в эталон, в символ истинно китайского. Именно с Хань понятия «конфуцианское» и «китайское» стали совпадать почти полностью. Практически это означало, что каждый китаец с рождения и по воспитанию был прежде всего конфуцианцем: в своем быту, в поведении, в обращении с людьми, в исполнении важнейших жизненных обрядов, в правилах и привычках — словом, везде и во всем он воспринимал кон-



фуцианство как норму жизни, как завещанные предками традиции. Конечно, со временем он мог узнать другое, даже стать, скажем, даосом или буддистом. Однако это ни в коей мере не мешало тому, что — пусть не в убеждениях, но в поведении, в обычаях, в отношениях к людям и во многом другом, часто даже подсознательно, — он все-таки на всю жизнь оставался именно конфуцианцем. Конфуцианство в Китае стало образом жизни, формой организации человеческих отношений, определителем манеры мышления, речи, поведения и т. п. Вот почему на протяжении всей истории Китая даже многие из тех, кто открыто и резко выступал против конфуцианства и конфуцианцев, сами несли на себе нелегкий груз конфуцианского воспитания, конфуцианского образа жизни и манеры поведения.

Официальное возвеличение учения Конфуция, превращение его в общепризнанную систему взглядов и институтов положило начало возникновению в средневековом Китае некоторых новых конфуцианских культов, свойственных уже зрелому, реформированному конфуцианству. И генезис этих новых культов, и тенденции их развития, и их функции — все это было теснейшим образом связано с той новой ролью, которую стало играть учение Конфуция после превращения его в государственную идеологию. Одним из важнейших новых культов был культ конфуцианских классических книг, древних канонических заповедей конфуцианства.

## **Культ конфуцианских сочинений**

Когда хорошо разработанная, влиятельная и пользующаяся успехом идеология становится официально признанной и даже государственной, ее основные сочинения, вполне естественно, превращаются в священные книги, которые надлежит тщательно изучать, хорошенько запоминать и неуклонно восхвалять. Едва ли не в наибольшей степени (особенно если вести речь о длительности традиций) это относится к конфуцианству.

С самого начала эпохи Хань в Китае началась активная и энергичная работа по восстановлению сожженной Цинь Ши-хуанди конфуцианской литературы. Разыскивались случайно уцелевшие копии, сличались варианты, записывались со слов стариков выученные ими в детстве наизусть отдельные сочинения конфуцианского канона. Центром этой длительной работы стала императорская библиотека, а наиболее заметными в истории ханьского Китая библиографами и историографами были Сыма Цянь, современник У-ди, составивший на основе своих изысканий «Шицзи» («Исторические записки») [934; 946], отец и сын Лю (Лю Сян и Лю Синь), жив-

шие на рубеже нашей эры и внесшие немалый вклад в дело восстановления и введения в обиход множества древних сочинений, включая «Цзочжуань» и «Чжаньгоцэ» [33, 33—40, 74], и Бань Гу (32—92 гг.), автор истории первой династии Хань «Ханьшу» [824]. С трудом восстановленные, сочинения конфуцианского канона начиная с Хань многократно комментировались и перегруппировывались, пока, наконец, не приобрели свой устоявшийся облик в эпоху Сун (X—XIII вв.), когда две важные главы из «Лицзи», «Дасюэ» и «Чжунъюн» были включены в канон в качестве самостоятельных сочинений.

Всего классических канонов конфуцианства насчитывается 13, причем современный их объем, с избранными комментариями, достигает 40 томов. Наибольшее значение из них имеют девять основных и важнейших, знание которых считалось обязательным для каждого грамотного и образованного человека в Китае. Эти девять сочинений составляют так называемые «Сышу» («Четырехкнижие») и «Уцзин» («Пятикнижие»). В «Сышу» включены важнейшие сочинения основоположников конфуцианства — «Лунъюй», «Мэн-цзы», «Дасюэ» и «Чжунъюн» [890; 913; 888, т. XXV, 2101—2154 и т. XXVI, 2343—2363; 68; 109; 111; 276; 300; 335; 507; 552, т. I—II; 592; 647; 648; 661; 995; 1009а; 1046]. Первые два трактата представляют собой собрания мыслей, бесед, афоризмов и поучений Конфуция, Мэн-цзы и их учеников. Остальные два небольших сочинения имеют более отвлеченное содержание, причем именно представляющий возможности для различных толкований глубокий философский смысл отдельных пассажей из этих работ сыграл решающую роль в выделении их из «Лицзи» и даже в превращении их в своего рода центр философской мысли сунского неоконфуцианства.

В «Уцзин» входят «Шицзин» и «Шуцзин», составленная по преданию самим Конфуцием хроника «Чунъю» (которая обычно публиковалась и изучалась вместе с комментарием к ней «Цзочжуань»), а также «Лицзи» и книга гаданий «Ицзин» [875; 888; 989; 1040; 1041; 31; 93; 94; 153; 179; 187; 525; 552, т. III—IV; 554; 641]. Кроме трактата «Ицзин», который не был известен Конфуцию [246, 59; 344; 680, 9—10], представлял сравнительно чужеродное тело в конфуцианстве и был включен в число канонов лишь в Хань [314, 172—173], все остальные сочинения «Сышу» и «Уцзин» были либо написаны, либо отредактированы самим Конфуцием и его ближайшими последователями и уже по одной этой причине считались священными. Кроме того, в этих сочинениях, особенно в «Уцзин», были собраны почти все сохранившиеся к Хань сведения о древнейших периодах китайской истории, о правлении и деяниях древних мудрецов. И это обстоятельство то-

же окружало конфуцианские каноны добавочным ореолом святости<sup>6</sup>.

Начиная с Хань все восстановленные после их сожжения в Цинь конфуцианские книги стали усиленно изучаться [970; 917; 900; 1007; 1053]. Многочисленные конфуцианцы стремились как можно глубже проникнуть в текст и понять суть этих сочинений, написанных трудными для понимания древними письменами (*гу-вэнь*). Первоначальные тексты, язык и стиль которых с веками становился все более чуждым языку потомков, обрастали многочисленными толкованиями и комментариями, без которых теперь уже ни один читатель не смог бы в них разобраться. Комментарии и толкования разных комментаторов нередко противоречили друг другу, однако все они были сходны в одном: любое неясное или противоречивое место в древних сочинениях, особенно в неконфуцианских в своей основе ранних книгах «Шицзин» и «Шуцзин», они всегда толковали с позиций ортодоксального конфуцианства. В результате многие песни «Шицзин», воспевавшие непосредственные чувства людей, нередко получали совершенно неожиданные «объяснения» (это-де завуалированная форма выражения любви к правителю, стремление верно служить старшему и т. п.)<sup>7</sup>.

Собранные воедино, откомментированные и растолкованные, конфуцианские каноны уже с эпохи Хань стали играть в Китае не только роль священных книг, но и в сущности единственных книг, источника мудрости на все случаи жизни. Все прочие сочинения — трактаты философов, рассуждения политиков и министров, исторические хроники и своды и т. п. были отныне лишь второстепенными источниками более или менее ценных и полезных сведений, истолкованных опять-таки чаще всего в духе конфуцианства. Даже относительная ценность всех этих второстепенных сочинений стала со временем измеряться степенью соответствия их тем основным канонам, принципам и изречениям, которые были собраны в главных конфуцианских книгах<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Кроме «Сышу» и «Уцзин» к числу 13 канонов принадлежат трактаты «Чжоули» и «Или», словарь «Эръя», а также небольшое сочинение «Сяоцзин» («Книга о сяо»). Хотя «Сяоцзин» [943; 234; 1039] относится к числу книг, аутентичность которых сомнительна [1007, 482—505], традиция приписывает этот трактат кисти Конфуция. Оказавшись включенным в число 13 канонов, «Сяоцзин» приобрел огромную популярность в Китае, где его изучали наряду с «24 историями о сяо».

<sup>7</sup> О недопустимости такого рода интерпретации древних китайских текстов конфуцианскими комментаторами средневековья справедливо и аргументированно сказано в примечаниях акад. В. П. Васильева к его переводу песен «Шицзин» [31].

<sup>8</sup> Речь идет об официальной оценке книг. Известно, например, что во многом противоречившая конфуцианству и спорившая с ним книга ханьского философа Ван Чуна (27—97) «Луньхэн» [889] была, несмотря на интересные мысли ее автора, а может быть, именно из-за этой ее ориги-

Конфуцианские классические книги были написаны, как упоминалось, нелегким языком. Читать и изучать их было делом довольно затруднительным. Это не значит, конечно, что для непосвященных содержание этих книг было тайной за семью печатями. Напротив, основные и наиболее важные конфуцианские нормы поведения, принципы этики и даже изречения были широко известны массам. Их знали с детства, передавали из уст в уста. Они превратились в сокровища народной мудрости, в бродячие афоризмы, в совершенно банальные трюизмы. Это и понятно: ведь вся мудрость конфуцианства в свое время черпалась из народных обычаев и традиций. Конфуцианцы лишь четко и грамотно изложили все эти нормы и принципы поведения, зафиксировали их навечно в письменной форме и уже в таком завершеном и строго фиксированном виде сделали достоянием широких масс. Массы же в свою очередь легко восприняли эту в общем-то соответствующую их древним традициям писаную норму.

Сила конфуцианства была в том, что оно сравнительно быстро и легко обращало в свою несложную по существу веру всех тех, кто входил в орбиту его влияния. Полуварварское население окраин или разнородное население лишь в предханьское время освоенных «новых» районов страны довольно быстро, на протяжении нескольких поколений, «осваивало» основные этические и социально-политические конфуцианские нормы и воспринимало их, как свои. Этот процесс протекал сравнительно легко и безболезненно как правило потому, что у населения этих районов не было никакой достаточно хорошо разработанной концепции, которая могла бы противостоять конфуцианству.

Хорошо разработанная и умело приспособленная к уровню жизни общества, еще только-только выходящего из первобытности, теория и практика конфуцианства (например, брачно-семейные отношения) сравнительно быстро и легко воспринимались включенными в империю народами [623], которых спустя несколько веков уже нередко нельзя было отличить от «истинных» адептов конфуцианских традиций.

Но если основное содержание конфуцианских канонических текстов и было в общих чертах известно в Китае почти всем, то

---

нальности, вне рула официальной пропаганды. Поэтому она была всегда малоизвестной и обычно замалчивалась. К слову сказать, такая позиция была настолько общепринятой уже в Хань, что даже сам Ван Чун в своей книге писал, что конфуцианские сочинения — это совершенно особая категория книг, плод труда «совершенномудрых», тогда как все остальные работы простых смертных, в том числе и его собственная книга, являются простыми и обычными «рассуждениями» [105, 26]. Неудивительно поэтому, что и сочинения Ван Чуна, и труды ряда его предшественников, как Хуань Тань, до недавнего времени были изучены еще сравнительно мало [653; 655; 656].

это не мешало тому, что чтение самих текстов оставалось делом труднодоступным и считалось занятием крайне почетным. По сути дела, в конфуцианском Китае начиная с Хань именно чтение и изучение классических канонов и необычайное уважение ко всем тем, кто был в состоянии читать и понимать их, положили начало подлинному культу грамотности и образования.

## **Культ грамотности и образования**

Грамотные и образованные люди очень высоко ценились и почитались и в доханьском Китае, где они входили в сословие *ши*, поставлявшее древнекитайским правителям чиновников и министров. Однако то положение, которое заняли грамотные и образованные «интеллектуалы» в ханьском и послеханьском Китае, намного выше: не каста жрецов, как это нередко случалось в других древних обществах, а именно светская элита «интеллектуалов» сконцентрировала в своих руках монополию на образование и тем самым тоже превратилась в своеобразную касту, очень высоко стоявшую над малообразованной и неграмотной массой.

Частично здесь сыграли свою роль особенности древнекитайской религии, не приведшие к возникновению могущественных богов с храмами и жрецами. Немаловажное значение имели и сложившиеся в древнем Китае формы социальной структуры с первостепенной ролью чиновничье-бюрократического аппарата. Однако все это само по себе могло бы лишь создать условия для очень высокого социального положения хорошо образованных чиновников, составлявших касту управителей, но еще никоим образом не определяло необходимости культа грамотности и образования вообще. Для того чтобы высокое положение образованного человека в обществе такого рода повлекло за собой подлинный культ образования, необходимы были дополнительные условия. Во-первых, решающее значение имел только что рассмотренный культ конфуцианских канонических книг. Во-вторых, определяющую роль играли особенности китайской системы языка и письменности. Наконец, третьим, самым важным условием было то, что именно грамотность и образование открывали перед всяким человеком путь наверх.

В самом деле, коль скоро конфуцианские сочинения считались средоточием веками накопленной и единственно возможной мудрости, то тот, кто овладел грамотой и мог читать и понимать эти тексты, изучать и трактовать их смысл, заслуживал глубокого уважения и даже преклонения. Если прибавить к этому, что для получения образования грамотный человек должен был хорошенько изучить несколько тысяч

иероглифов, каждый из которых являет собой сравнительно трудно запоминающуюся комбинацию множества различных черточек и нередко имеет различные значения в разных контекстах, то это уважение будет еще более понятным и оправданным. Фактически для достижения грамотности человек должен был проделать сложный и трудный путь, который действительно становился непреодолимой социальной дистанцией, очень резко отделявшей элиту образованных от масс неграмотных. Наконец, если принять во внимание, что грамотные и образованные становились, как правило, знатоками конфуцианства и, как следствие этого, занимали в стране чиновничьи посты, то причины расцвета культа грамотности и образования в ханьском и послеханьском Китае станут вполне очевидными!

Грамотность и образование были критерием и средством достижения успеха в жизни, который в конфуцианском Китае всегда ассоциировался с получением должности и продвижением по службе. Культ грамотности имел различные проявления. Это был и просто культ иероглифа, культ надписи. Крупно написанные иероглифы или их сочетания, обычно те, которые имели благожелательный смысл, всегда вывешивались в Китае на стенах, в домах, на улице. Получить в подарок ленточку с такими иероглифами было всегда очень приятным для любого китайца, в том числе и для совершенно неграмотного. К каждой такой надписи, даже вообще к каждой надписи, иероглифу, надписанному клочку бумаги и тем более к книге китаец всегда относился с огромным уважением и почтением<sup>9</sup>. Использованную и ненужную бумагу в Китае только сжигали — для этого существовали специальные печи.

Культ грамотности и образования проявлялся и в более серьезных аспектах, прежде всего в стимулировании образования. Для конфуцианского Китая было весьма характерным стремление учиться (если позволял достаток) вне зависимости от возраста. Более того, в официальных эдиктах неоднократно поощрялись 70—80-летние старики, которые вместе со своими внуками усердно изучали иероглифы, читали тексты и стремились сдать конкурсные экзамены на ученую степень. Понятно, что такие старики не могли, как правило, всерьез рассчитывать на успешное прохождение по конкурсу и получение должности. Однако это их никак не останавливало. Ведь сам по себе факт ученья, овладения грамотностью, получения образования имел в глазах общественности настолько большое значение, что резко повышал социальный

---

<sup>9</sup> Культ надписи-пожелания или надписи-афоризма всегда был неразрывно связан с искусством начертания иероглифов, с каллиграфией, которая в Китае издревле и по сей день справедливо считается одним из признанных и высокопочитаемых жанров высокого искусства. Красиво начертанный иероглиф, фраза, умело вписанная в полотно текста, свитка или ленты,— все это также было элементом того же культа грамотности.

статус человека. Даже просто учась и сдавая экзамены (пусть безуспешно), грамотный человек и тем более старик получал от окружающих и почет, и славу, и всеобщее уважение<sup>10</sup>.

Итак, культ грамотности и образования в конфуцианском Китае был обусловлен различными факторами — и историческими, и социальными, и культурными. Но наряду с этим одной из основных причин возникновения такого культа была и техническая сторона дела. Речь идет о самом слове, о языке, о иероглифе. Дело в том, что письменный язык в Китае не был, как это характерно для стран с алфавитной системой письменности, простым инструментом познания, т. е. средством, с помощью которого можно было легко писать и читать книги на разные темы. В условиях развитой иероглифической письменности Китая этот письменный язык практически оказался едва ли не препятствием к познанию. Крайне усложненный и непонятный простому человеку, язык древних иероглифов не имел ничего общего с устной речью. Вычурный и необычайно трудный для усвоения, он был фактически обожествлен в касте его знатоков-ученых, ревниво оберегавших свои привилегии и не помышлявших о его упрощении<sup>11</sup>. Сложившиеся в древности застывшие формы письменного языка на протяжении веков почти не менялись, поэтому изучать такой язык китайцу было столь же нелегко, как и любому иностранцу. Многие, даже выучив несколько сотен иероглифов, так и оставались фактически неграмотными, ибо сами не могли овладеть искусством письма и не умели написать ни строчки. Только долгие годы и незаурядные способности могли дать человеку возможность настолько овладеть языком, чтобы свободно читать, понимать и писать, т. е. быть грамотным и образованным. Такие чисто технические на первый взгляд сложности фактически тоже играли роль

---

<sup>10</sup> В позднем средневековье, в частности в эпоху Цин (XVII—XX вв.), за прилежание и настойчивость некоторым наиболее дряхлым старцам, продолжавшим свои многократные попытки сдать экзамен, специальными императорскими указами даровалась почетная ученая степень [72, 168].

<sup>11</sup> Справедливости ради следует заметить, что задача реформирования такой системы письма — дело чрезвычайной сложности. Если учесть, что все китайские книги начиная от конфуцианских канонов и кончая богатейшей историографией (24 династийные истории, несколько сводных энциклопедий, состоящих из многих сотен, даже тысяч томов) и классической художественной литературой (стихи, поэмы, новеллы, романы, драмы и т. п.) написаны именно этими письменами, то простое упрощение системы письма — замена сложных знаков более простыми, как это было сделано в КНР около десятилетия назад, практически означало исключение всего этого богатства национальной культуры из поля зрения даже научившихся грамоте и получивших современное образование китайцев. Конечно, упрощение иероглифов позволило широкой массе народа научиться читать, но только те тексты, которые изданы недавно. Для того же, чтобы современный читатель в Китае сумел прочесть книги прошлых веков, их по существу нужно не только переиздать, но и переписать.

очень существенного социального барьера, перешагнуть через который удавалось далеко не каждому. И это опять-таки способствовало поддержанию в стране подлинного культа грамотных, культа письменности и надписи, книг и книгочеев, культа классического образования.

## Школа и система обучения

Культ грамотности и образования в средневековом Китае обусловил высокую степень внимания к школе, обучению, просвещению. И если эффект был все-таки незначительным<sup>12</sup>, то основной причиной этого следует считать прежде всего трудности обучения (как материальные, связанные с необходимостью долгие годы учиться и платить за обучение, так и технические).

Учреждение сети начальных школ в стране было, как правило, делом частной или местной инициативы. Школы обычно открывались либо отдельными людьми, прежде всего самими учителями, либо целыми деревнями и уездами, приглашавшими учителя на договорных началах. Располагались школы нередко в храмах или в отдельных небольших зданиях. Классной системы не существовало: все ученики различного возраста и года обучения занимались вместе, под руководством одного и того же учителя. Иногда школы содержались за счет доходов с приписанных к ним земель, иногда они получали определенную дотацию, но чаще всего единственным источником доходов школы и учителя была плата за обучение. В школе учились только мальчики. Девочки из зажиточных семей в лучшем случае получали домашнее образование.

Открытие новой школы обычно приурочивалось к новогодним празднествам. В первый день после окончания праздников ученики приходили в школьное помещение, обычно душное, тесное и плохо освещенное, занимали места за столиками-партами и поступали в полное распоряжение учителя. Учитель, как правило, был строг, а его бамбуковая палка — едва ли не основное «орудие производства» — почти никогда не бездействовала. Строгость и наказание были неизменными спутниками учебы с первых же школьных дней. Любые шалости, бег, веселье, громкие споры и разговоры на посторонние темы — все это категорически исключалось. Занятия в школе шли круглый год, за исключением праздничных дней и новогодних каникул. Начинались они обычно в 7 час. утра и заканчивались к 6 час. вечера с перерывом на обед с 12 до 2. Школа не знала ни уроков, ни перемен: весь день ученики сидели на своих местах и должны были прилежно

<sup>12</sup> В конце XIX в. в Китае, по некоторым данным, грамотных среди мужчин было около 4%, среди женщин — 0,1% [72, 159].



заниматься. Покидать помещение они могли лишь поодиночке и с разрешения учителя [46, 67—74; 87, 52—62].

Строгие порядки и напряженный темп занятий в китайской школе были связаны прежде всего с организацией и содержанием процесса обучения. Вкратце суть его сводилась к следующему. В 5—6-летнем возрасте мальчика приводили в школу, где он отвешивал поклоны изображению Конфуция и учителю, получал от последнего свое новое, школьное имя и приступал к занятиям. На протяжении первых семи-восьми лет школьники изучали только язык. Сначала они со слов учителя заучивали наизусть «Саньцзыцин» («Троесловие») [911; 921; 683] — набор стихотворных строк, состоявших из трех слов-иероглифов и представлявших нечто вроде дидактической энциклопедии, дававшей запас терминов и вводившей в круг предметов, составлявших основу обучения. Тщательно вызубрив текст и еще не понимая смысла, ученики затем начинали учить знаки заученных ими слов, по четыре-шесть знаков в день. Они писали эти знаки на полупрозрачной бумаге по трафаретным листам или заполняли контуры иероглифов кистью по начертанному рядом образцу. Для упражнений использовались также белые лаковые разграфленные на квадратики дощечки, на которых писали тушью (потом ее смывали водой).

Одолев «Саньцзыцин», ученики приступали к следующему этапу — к «Цяньцзывэнь» («Книга тысячи иероглифов») [912] и «Боцзясин» («Список фамильных знаков») [467], которые выучивались таким же образом. Изучив около 2—3 тыс. знаков, многие на этом заканчивали учебу и отсеивались. Только те, кто успешно сдавал экзамен за начальный курс специальному инспектору, мог продолжать учебу в уездном или провинциальном училище. Значительная часть таких училищ, располагавшихся в городах и крупных поселках, также была частными учебными заведениями, хотя наряду с ними имелись и государственные. В этих школах занятия подростков начинались с выучивания наизусть классических текстов «Сышу» и «Уцзин». Каждая из девяти книг сначала накрепко вызубривалась. Затем изучались иероглифы. И только после этого остававшиеся до тех пор непонятными древние тексты учитель с помощью комментариев «переводил» на разговорный язык и объяснял ученикам. Одолев за несколько лет все девять книг, старшие ученики изучали стилистику, основы стихосложения, занимались каллиграфией, тренировались в написании сочинений и толковании классиков [подробнее см.: 48; 71; 76; 90; 417; 910; 936]. Хорошее знание древних текстов, умение свободно оперировать цитатами из изречений мудрецов и, как вершина, умение составлять собственные сочинения, в свободном стиле излагавшие мудрость древних, — такова была, по сути дела, вся программа обучения. Далеко

не каждый одолевал ее. Только наиболее способные и усидчивые могли овладеть всей суммой необходимых знаний и оказаться достаточно подготовленными к экзамену на степень *сюцай* — первую ученую степень, открывавшую путь к дальнейшей карьере.

Иными словами, вся система школьного обучения (круг изучавшихся дисциплин, методика изучения текстов, общий багаж знаний, целенаправленность школьного курса) была поставлена на службу конфуцианским принципам и традициям. Захватив со времен Хань систему народного образования в свои руки, конфуцианцы настолько умело приспособили ее для своих целей, что на протяжении долгих веков и тысячелетий китайская школа учила детей в первую очередь тому, что соответствовало политике, этике и прочим принципам конфуцианства. В строгом соответствии с теорией и практикой конфуцианства китайская школа на протяжении десятиков поколений не учила учеников ни думать, ни рассуждать, ни анализировать. Имея дело, как правило, с наиболее способными юношами, школьная система с ее главными методическими принципами — вы зубриванием и запоминанием — способствовала лишь тренировке памяти и увеличению ее объема с тем, чтобы с ранней молодости вложить в головы учеников как можно больше готовой и апробированной мудрости, которую следовало слепо принимать на веру. Эта система воспитывала учеников в духе беспрекословного повиновения конфуцианской догме, в духе почтения перед авторитетами старины. Старательно изучая древние каноны, в сотый и тысячный раз схоластически перепевая банальности и трюизмы, выпускники китайской школы, люди очень грамотные и по-своему весьма образованные, постепенно проникались верой в незыблемость и абсолютное совершенство привитых им принципов жизни и мышления. Они превращались в самоуверенных начетчиков, высокомерно игнорировавших практику, опыт, жизнь, не допускавших и тени сомнения в том, что именно им введена вся мудрость и что именно они должны управлять страной.

Традиционная конфуцианская система обучения, оставлявшая фактически в стороне все науки негуманитарного цикла [159, 172—173] и дававшая всем выпускникам совершенно одинаковую подготовку (в смысле предметов обучения и характера образования), нередко вызывала протесты со стороны наиболее умных и дальновидных политических деятелей и руководителей-администраторов. Это и понятно, ибо даже в условиях конфуцианского государства с его однобокой культурно-этической ориентацией в системе администрации необходимы были специалисты различного профиля. Не случайно один из виднейших государственных деятелей и реформаторов средневекового Китая Ван Ань-ши (1021—1086) в своих до-

кладах императору настаивал на необходимости реформировать систему образования, которая не столько воспитывает таланты, сколько «губит их». Ван Ань-ши резко критиковал такой порядок, при котором человека, получившего доступ к службе в результате изучения древней литературы, назначали то судьей, то казначеем, то даже военачальником. Он настаивал на введении специализированного образования: «Талант может совершенствоваться только в своей специальности и погибает, если им разбрасываться» [64, 61].

Казалось бы, требование совершенно разумное и служившее лишь делу укрепления той структуры конфуцианского государства и общества, которой столь дорожили власть имущие. И все-таки оно, как и многие другие реформы, время от времени предлагавшиеся различными министрами и чиновниками средневекового Китая, вызвало решительные возражения консервативно мыслящих конфуцианцев, видевших во всяком подобном предложении покушение на устои, завещанные предками<sup>13</sup>. Разумеется, при этом немалую роль играло и опасение лишиться монополии на власть, если бы какая-нибудь подобного рода реформа открыла дорогу наверх еще для кого-либо, кроме знатоков конфуцианских древностей.

## Система государственных экзаменов

Постигнув всю сумму схоластической мудрости, каста ученых-управителей вполне искренне считала эту мудрость вершиной цивилизации и не допускала никаких сомнений на этот счет. Только изучение этой мудрости, только образцовое усвоение уже высказанных и апробированных идей давало человеку право занять важное место в сконструированной конфуцианцами государственной и общественной системе. И реализовывалось это право посредством конкурсных экзаменов.

Истоки системы конкурсного отбора наиболее способных и использование их на государственной службе восходят к древности [844, 82]. Современные исследования дают основание заключить, что идея экзаменационного отбора и конкурсной оценки чиновников впервые появилась еще у ранних легистов (Шэнь Бу-хай) и лишь потом была заимствована также и конфуцианцами. Во всяком случае известно, что институт отбора чиновников функционировал уже в Цинь [320, 613—633].

---

<sup>13</sup> Как известно, первые школы современного типа стали возникать в Китае лишь после опиумных войн и проникновения иностранного капитала — примерно с 1861 г. [216].

Однако, если легисты ставили своей целью посредством отбора чиновников осуществлять верховный контроль правителя над страной, то конфуцианцы придали этому институту иной характер. Во-первых, уже в Хань акт отбора был заменен конкурсными экзаменами, итоги которых отражали объективную картину и свидетельствовали о действительной степени подготовки, знаний и способностей кандидатов [408, 2—3]. Тем самым была резко ограничена возможность произвола, роль личных отношений и т. п. в процессе отбора кандидатов. Во-вторых, конфуцианцы фактически превратили конкурсные экзамены в средство подняться вверх по социальной и служебной лестнице, причем со временем, с эпохи Сун — в основную и почти единственную возможность для этого<sup>14</sup>. В результате значение и общественная роль экзаменов namного возросли. В стране постепенно создался своеобразный культ экзаменов, культ полученной при благополучном прохождении экзаменов степени. Наконец, в-третьих, программа экзаменов и характер подготовки состояжающихся, сумма знаний учащихся и перечень обязательных для них книг, кадры учителей и экзаменаторов и т. д. — все это было теперь конфуцианским и тесно связанным с основными принципами, традициями, нормами и культами конфуцианства<sup>15</sup>. Таким образом, предложенная в свое время легистами система отбора способных чиновников превратилась в руках конфуцианцев в одно из важных орудий упрочения своего господства, в надежный залог незаменимости конфуцианской теории и практики в административно-бюрократической структуре Китая.

Первое упоминание в китайских источниках о подобного рода экзаменах относится к 165 г. до н. э. Экзамены были проведены по указу императора Вэнь-ди и при деятельном участии его ближайшего советника конфуцианца Цзя И [320, 333]. Однако в эпоху Хань и в течение последующих столетий, характеризовавшихся ослаблением центральной власти (и, соответственно, роли конфуцианства в стране), эта система экзаменов еще не получила должного развития. В тщательно разработанную систему конкурсного отбора из нескольких этапов она превратилась лишь в эпоху Тан [485, 35], когда окрепла и усилилась единая централизованная империя, обрела силу конфуцианская административно-бюро-

---

<sup>14</sup> В связи с уменьшением роли наследственной знати, отпрыски которой обычно получали чины и должности от самого императора за свое родство с ним или за «заслуги» своего клана, роль должностей, замещавшихся посредством конкурса, с эпохи Сун стала первостепенной [408, 7; 539, 58].

<sup>15</sup> Лишь в отдельные периоды истории средневекового Китая, причем на очень короткий срок, в программу экзаменов включались также и некоторые даосские сочинения [408, 4].

кратическая машина и на повестку дня стал вопрос о том, как организовать подготовку и отбор кадров ученых-чиновников.

Китайская экзаменационная система, оказавшая известное влияние и на систему экзаменов в Европе, детально изучена синологами [730, 308—312]. Довольно трудно суммировать ее характерные черты в немногих словах, особенно если учесть, что на протяжении свыше тысячелетия своего активного функционирования она подвергалась значительным изменениям. Начиная с Тан эта система заключалась в следующем.

Конкурсный отбор состоял из трех ступеней. Те, кто успешно сдавал экзамен на низшую ученую степень *шэньюань* (*сюцай*), получали формальное право считаться принадлежащими к элите избранных, т. е. к той части сословия конфуцианцев-*шэньши*, которая управляла страной. Правда, к занятию конкурсных (высших) и даже отборочных (средних) чиновных должностей они еще не допускались. Этот низший и наиболее многочисленный слой «остепенившихся» конфуцианцев-*шэньши* фактически служил как бы фундаментом, на котором возвышалось и за счет которого укреплялось все здание бюрократической администрации. Обладатели низшей ученой степени, становившиеся в ряды *шэньши*, получали немалые и вполне реальные социальные и экономические привилегии. По отношению к ним власти были обязаны соблюдать определенный этикет, они освобождались от телесных наказаний, от подушного налога, получали право на финансовую поддержку от правительства для подготовки к дальнейшим экзаменам, а также право отправлять некоторые церемонии, например в храме Конфуция [259, 32—43; 408, 10; 622, X]. Но самым главным и привлекательным в статусе обладателей первой степени было все-таки право сдавать экзамен на следующую степень.

В разные периоды средневекового Китая условия для соискания всех трех степеней, в том числе первой, были различными. Как показывают некоторые данные, на раннем этапе активного функционирования экзаменационной системы эти условия, видимо, были более легкими: наиболее удачливые студенты достигали всех трех степеней и становились высшими чиновниками страны чуть ли не за десяток лет [539, 60]. Позже, с упрочением системы, с признанием ее значимости, а также в связи с возрастанием численности населения и количества желающих пробиться наверх получение даже низшей степени стало гораздо сложнее. Как явствует из специального исследования Чжан Чжун-ли, в XIX в., для того чтобы получить право сдавать экзамены на степень *сюцай*, следовало предварительно пройти еще два тура полуотбора-полуэкзаменов, на что уходил ряд лет [259, 8—20]. При этом конкурс бывал весьма суров. Если в сунском Китае число

получивших степень колебалось от 1 до 10% количества соискателей, в зависимости от места сдачи экзаменов (ближе к столице конкурс был выше — 539, 65), то в цинском Китае, в XIX в., только 1—2% желающих из числа прошедших предварительные два тура допускались к третьему, дававшему право на получение низшей ученой степени [259, 11].

Формально для допуска к экзаменам на низшую степень требовалось немного. Кроме хорошего знания конфуцианских книг, добытого в результате многолетнего образования, соискатель степени должен был представить удостоверенное соседями или местным начальством свидетельство о благонадежности, безупречной репутации и об отсутствии в его роду — по крайней мере на протяжении трех поколений — лиц «подлых» профессий (рабов, слуг, проституток, актеров). Экзамен проводился в областных и уездных центрах под наблюдением местного начальства, обычно ежегодно. Существовала твердо фиксированная квота, определявшая количество тех, кто в результате успешной сдачи экзамена получит первую ученой степень. В XIX в. число выдержавших в зависимости от количества допущенных к экзаменам кандидатов обычно колебалось в пределах 3—5%.

Экзамен проводился в специально оборудованном помещении, где под строгой охраной и безо всякой связи с внешним миром каждый студент-соискатель на протяжении двух-трех суток писал свои сочинения в отведенной ему камере-одиночке. Экзамены были только письменными. Для получения первой, низшей, степени *сюцай* нужно было сочинить стихотворение-поэму в 60 слов, по пять-семь знаков в строке, написать сочинение по поводу какого-либо события в древности и трактат на отвлеченную тему с использованием цитат из классических канонических текстов. Темы заранее не были известны. Пользоваться какими-либо пособиями или шпаргалками категорически воспрещалось, причем любые нарушения порядка карались необычайно жестоко. За злоупотребления виновные не только подвергались публичному позору, «теряли лицо» и навсегда изгонялись со службы, но и нередко подлежали суровым наказаниям. В Китае всегда относились к экзаменам очень серьезно: ведь профанация такого важного дела, как экзаменационный отбор в ряды конфуцианской элиты, могла привести к весьма печальным, даже катастрофическим для нее последствиям.

Разумеется, это не означает, что злоупотреблений не было. Особенно часто они случались в более позднее время, в эпоху Цин [259, 186—197]. Однако разоблачение каждого такого случая всегда влекло за собой жестокие наказания и служило предостережением остальным. Стоит заметить, что хотя коррупция и взятки были типичны для китайской бюрократической системы, как и для любой другой [203, 10],

в сфере экзаменов, этой «святая святых» всей системы, злоупотребления такого рода едва ли следует считать правилом даже для XIX в., когда они встречались чаще, чем раньше. Как правило, степень *сюця* получали все-таки те, кто успешней других продемонстрировал свое знание конфуцианства.

Справедливости ради необходимо упомянуть, что к сдаче экзаменов на вторую степень и в сословие *шэньши* допускались также и те, кто покупал низшую степень, либо получал ее от императора в виде специального персонального пожалования. Покупка степени обычно стоила недешево и была доступна лишь богатым купцам или выходцам из землевладельцев-*шэньши*. Право на пожалованную степень имели лишь немногие, обычно из наиболее известных и заслуженных кланов. И, что особенно важно, эти владельцы степеней, полученных без экзаменационного конкурса, во-первых, составляли лишь незначительную часть тех, кто имел данную степень, и, во-вторых, всегда рассматривались как второразрядные обладатели данной степени, что практически сказывалось на всем их дальнейшем пути вверх [259, 19—20; 338, т. I, 394; 539, 76; 742, 131; 789, 218].

Экзамен на вторую степень обычно принимался в столице провинции раз в два-три года. Требования к экзаменуемым здесь были строже, задания — сложнее, хотя круг вопросов и знаний в общем оставался прежним. Зато успешно выдержавшие этот экзамен и получившие вторую ученую степень сразу же оказывались в привилегированном положении. Прежде всего, они теперь составляли высший, наиболее влиятельный слой *шэньши*, попасть в который было дано далеко не всякому, даже из числа семей *шэньши* или иных зажиточных слоев общества. Продажа степени *цзюйжэнь* практиковалась в Китае крайне редко, лишь в исключительных случаях, по специальным императорским указам, главным образом с целью пополнения казны, ибо это стоило невероятно дорого [72, 169; 259, 24—25]. Очень немногим из числа представителей знатных и заслуженных семей давалась эта степень императорским пожалованием (разумеется, и купившие, и получившие степень в результате пожалования обязательно должны были быть обладателями первой, низшей, степени).

Имевшие вторую степень могли участвовать в качестве кандидатов во время специально проводившихся отборов для укомплектования чиновных должностей второго разряда (помощников, заместителей чиновников, занимавших конкурсные должности). Но главное, что они получали — это право сдавать экзамены на третью, высшую, степень — *цзиньши*. Экзамены на эту степень проводились раз в два-три года только в столице и находились на совершенно особом положении. Высшую степень нельзя было ни получить за заслуги или родство, ни купить за деньги. Только лучшие из лучших сре-

ди знатоков конфуцианства (число их обычно колебалось на протяжении всего периода существования экзаменационной системы в стране от 20 до 200 с небольшим в год) [539, 58—59] удостаивались высшей степени и почти автоматически получали высшие (конкурсные) чиновные должности в системе администрации. При этом первые из них, а список успешно выдержавших экзамен всегда возглавляли те, кто сдал его лучше других, пополняли собой ряды самых влиятельных организаций конфуцианского Китая, прежде всего академии «Ханьлинь» [219] и цензората. Кроме того, по существовавшему издревле обычаю самый первый из успешно сдавших экзамен имел даже право стать зятем императора<sup>16</sup>.

В целом, трехступенчатая система конкурсных экзаменов действовала весьма успешно и эффективно. Конечно, не всегда все звенья бывали достаточно надежными, случались и злоупотребления, играли свою роль поблажки, связи, императорское благоволение и т. п. За деньги иногда можно было приобрести первую, реже вторую степень. И все же система в целом вполне оправдывала свое предназначение и приводила к желаемым результатам. Довольно сложный и хорошо продуманный трехступенчатый барьер служил достаточно надежной гарантией для того, чтобы на высшую ступень попадали лишь действительно хорошо поднаторевшие в своем ремесле конфуцианцы.

Система конкурсных экзаменов, игравшая столь существенную роль в жизни Китая на протяжении почти двух тысячелетий, внесла свою лепту в формирование в стране упоминавшихся уже культов грамотности и образования, классических сочинений и вообще письменности. В то же время эта система, вкупе со всеми другими близкими ей и связанными с ней конфуцианскими институтами и культурами, сыграла решающую роль в возникновении в Китае еще одного культа — культа ученых-чиновников, интеллектуалов-*шэньши*, т. е. всех тех, кто учился, держал экзамены, получал степени и должности, мог учить других и быть жрецом грамотности, знаний, книг, науки.

## Культ ученых-чиновников

Если культ грамотности и образования, книг и письменности создавал чуть ли не ореол святости вокруг всех образованных и ученых, то с еще большим основанием это относится

---

<sup>16</sup> Императоры, как правило, охотно следовали традиции и отдавали своих многочисленных дочерей замуж за этих счастливицев. Если же почему-либо не оказывалось дочери подходящего возраста, для этой цели подчас использовали дочерей высших сановников и аристократов империи, предварительно официально удочеренных императором [129, 199].



к тем, кто держал экзамены и получал степени. Почет, уважение, даже преклонение односельчан, гордость родни, одно из самых центральных мест в родовом храме, почтение и знаки внимания со стороны местных властей — все это приходило к любому после получения им степени *сюцай*. Даже если получением этой степени и ограничивались все его «учебные» успехи и он так никогда и не мог претендовать на замещение чиновничьей должности, — все равно любой *сюцай* был уже для простого народа человеком из иного мира, стоящим «по ту сторону» гигантского социального барьера, преодолеть который было дано очень немногим.

Огромная масса студентов — соискателей степени и обладателей низшей степени *сюцай* представляла собой ту питательную среду, которая вскармливала обладателей второй и третьей степени и создавала немалый резерв кандидатов на официальные должности. Разумеется, должности доставались далеко не всем — их было значительно меньше, чем обладателей двух верхних степеней. Многие из *шэньши* долгие годы проводили на скамье кандидатов, а некоторым, в том числе всем тем, кто не пошел далее первой степени, получить должность не удавалось вовсе. Это, однако, не значит, что вся эта армия «грамотеев» не находила себе применения. Напротив, представители ее широко использовались на должностях секретарей, писцов, делопроизводителей при канцеляриях чиновников — как правило, они нанимались и оплачивались самими чиновниками, занимавшими высокую (конкурсную) должность [260, 3—5]. Из этой же среды обычно рекрутировалась армия школьных учителей [260, 108]. Наконец, некоторым *шэньши* было вполне достаточно той славы и почета, тех привилегий, которые им доставались уже только за обладание степенью. К ним относились в первую очередь представители богатых землевладельцев и иных зажиточных слоев общества.

В этой связи заслуживает специального внимания вопрос о социальной и имущественной стратификации средневекового китайского общества. Прежде всего, необходимо всегда иметь в виду, что социальные и имущественные градации в китайском обществе не совпадали, а социальная мобильность была одной из его характернейших черт [293; 366; 488]. В самом деле, коль скоро каждый способный студент потенциально мог и нередко действительно становился *шэньши*, получал должность и вслед за этим автоматически оказывался обладателем очень большого жалованья и иных побочных доходов [260], становился землевладельцем (все деньги в стране обычно вкладывались главным образом именно в землю), то отсюда следует, что состав *шэньши* и землевладельцев должен был часто изменяться. Этой же текучести в рядах землевладельцев способствовала и принятая в Китае система наследования.

Как показывают специальные исследования, состав чиновников-*шэньши* действительно довольно часто менялся. Согласно подсчетам В. Эберхарда [359; 362; 363, 100—119], состав фамилий *шэньши* в X в. был на 30% обновлен по сравнению с эпохой Тан (VII—X вв.). Данные Э. Кракке подтверждают этот вывод: в списках сдавших экзамены на высшую степень в 1148 и 1256 гг. можно найти лишь 42—43% потомственных *шэньши* [228, 72—73; 538, 119]. Р. Марш, специально изучавший циркуляцию правящей элиты в Китае в 1600—1900 гг., пришел к выводу, что представители только 4% кланов *шэньши* занимали конкурсные чиновные должности на протяжении четырех поколений и более — остальные, как правило, возникали и исчезали (т. е. как влиятельные кланы *шэньши*) за одно-три поколения [596, 188]. Таким образом, хотя в Китае была небольшая группа потомственных *шэньши* [360, 366; 362, 293], регулярный приток «свежей крови» в ряды *шэньши*, в том числе высшего ее слоя, правящей бюрократии, был несомненным фактом. Каста ученых-чиновников пополнялась не только за счет собственных рядов; в социальном отношении она — при всей ее специфичности и исключительности — не была замкнутой и недоступной для посторонних. Однако это не меняет того, что основная масса ее состава, большая ее часть, выходила из 2% высшего слоя общества, а меньшая — из остальных 98% населения [596, 190]. И это обстоятельство дает основание усомниться в том, будто китайская экзаменационная система придавала обществу демократический характер [228, 72; 795, 11—12]<sup>17</sup>. Практически это означало, что дети землевладельцев-*шэньши* имели преимущественные права и возможности для получения образования, сдачи экзаменов и приобретения степени и должности. Да это и не могло быть иначе, если учесть, как дорого доставалась учеба и какую роль при этом могла и должна была играть семья. К этому можно добавить, что в позднем средневековье детям *шэньши* даже официально предоставлялись некоторые льготы (например, право учиться в специальных государственных училищах, дававших лучшую подготовку и тем облегчавших сдачу экзаменов) [41, 625; 259, 41].

Таким образом, в сословие *шэньши* теоретически мог попасть всякий, но практически попадал преимущественно представитель этого же сословия. Не каждый богатый землевладелец был *шэньши* (хотя все стремились стать ими), зато ока-

---

<sup>17</sup> Д. Бодд специально подчеркивает, что конфуцианскую систему управления страной с помощью бюрократии, возвысившейся благодаря личным заслугам, нельзя считать демократической не только потому, что в ней нет места правлению народа (его заменяло правление для народа, от имени народа — что далеко не одно и то же), но и потому, что на деле конфуцианский идеал меритократии фактически вырожден в правительство привилегий [226, 41—42].

заться в рядах *шэньши* было для любого верным путем разбогатеть и стать землевладельцем. Иными словами, сословие *шэньши* и класс богатых и средних землевладельцев в Китае — это не совсем одно и то же, хотя и во многом эти две социальные группы совпадали [392]. Изучавший проблему источника доходов китайских *шэньши* Чжан Чжун-ли пришел к выводу, что не следует переоценивать значения земельных доходов и считать именно их основой существования этого сословия. У многих *шэньши* вовсе не было земли. Из 900 млн. му всей обрабатываемой в конце XIX в. земли в стране только четверть, 225 млн. му, приходилась на долю 1—1,5 млн. *шэньши*. К тому же в основном этой землей владела верхушка сословия, т. е. прошедшие через все три тура экзаменов и занимавшие конкурсную должность с высокой оплатой чиновники-бюрократы. Эта верхушка, насчитывавшая всего 30—60 тыс. человек, владела 200 млн. му [260, 125 и 146]. Однако именно для этих нескольких десятков тысяч чиновников из числа высшей элиты главным было не владение землей, а занимаемая должность, благодаря которой они становились и богачами, и землевладельцами. Таким образом, хотя именно имущественные привилегии облегчали путь в ряды *шэньши*, первичным в этой сложной системе взаимозависимых отношений был все-таки социальный, а не экономический момент. Как справедливо подметил Э. Балаш в своих работах по изучению природы бюрократической системы в Китае, социальное положение *шэньши* не зависело от их наследственных привилегий, территориальных владений, богатства. Напротив, все это вытекало из их социального положения, из их функций в обществе [203, 8]. Иными словами, обладание богатством еще не было абсолютной гарантией высокого социального положения, тогда как преодоление социального барьера было залогом не только высокого социального положения, но и автоматически прилагавшегося к нему богатства. Именно в этой особенности социальной структуры китайского общества и коренились причины столь исключительного по своему значению культа ученых-чиновников. Не богатство землевладельца, не мужество воина, хотя иногда статус его повышался [411], а образованность и ученая степень чиновника представлялись китайцам всегда наивысшей социальной ценностью [294; 677]. И это ни в коем случае не было только результатом культа грамотности, образования или классических книг самих по себе. Наоборот, это было закономерным результатом той системы отношений, которая сложилась в конфуцианском Китае.

Итак, сугубо материальный фактор (стремление к богатству) и факторы идеологические (конфуцианские этические нормы и культы) действовали в данном случае в одном и том же направлении и тем самым способствовали созданию и укреп-

лению в стране культа ученых-чиновников, интеллектуалов-*шэньши*. Эти ученые-чиновники были в глазах народа наследниками и хранителями древней и великой мудрости конфуцианства, защитниками незыблемых традиций. Разумеется, на практике дело обстояло совершенно иначе. Среди получивших степень и должность в обилии встречались взяточники и лиходеи. Народ нередко стонал под тяжестью сурового правления мздоимцев, облагавших крестьян непомерно высокими налогами. Все это хорошо известно и нашло свое отражение в источниках, в литературе [151], в фольклоре [120, 112—113]. Однако при всем том были в среде этих ученых-чиновников и иные деятели, с именами которых связывалось представление об образцовом управлении, о добродетельных поступках, справедливости, борьбе с взяточничеством и притеснением крестьянства и т. п. Такие чиновники, как, например, неизвестный минский чиновник Хай Жуй<sup>18</sup>, действительно существовали, хотя и сравнительно редко. Зато после смерти их деяния обрастали легендами. Нередко они сами затем подвергались деификации и становились духами-покровителями того города, где прежде управляли. И именно эти легенды о добродетельных чиновниках всегда поддерживали в народе культ мудрых и справедливых ученых-*шэньши*.

Одним из следствий этого культа следует считать выработанные веками и санкционированные конфуцианской традицией определенные нормы поведения ученых-чиновников [813], и прежде всего подчеркнутое взаимоуважение и самоуважение в их среде. Восходящее еще к древнему культу *цзюнь-цзы*, к описанным в «Лицзи» ритуалам и церемониям, это тщательное соблюдение точно установленных регламентов в поступках, движениях, одежде, украшениях, выезде и т. п. было одной из наиболее отличительных, бросающихся в глаза черт всех представителей сословия *шэньши*. Быть на должной высоте, во всем проявлять свое абсолютное знание правил и этикета, всегда быть внешне на высоте требований, предъявляемых к *цзюнь-цзы*, соблюдать достоинство, ни в коем случае не «потерять лица», — такой, в самых общих чертах, была линия поведения всех этих людей. Своим подчеркнутым соблюдением правил и этикета они как бы лишней раз давали почувствовать ту вполне реальную и существенную социальную грань, которая лежала между ними, грамотеями-чиновниками, учеными-интеллектуалами и

---

<sup>18</sup> О деятельности и личности Хай Жуя много писал в своих трудах известный историк КНР У Хань [954]. К слову сказать, именно положительная оценка Хай Жуя как борца за высокую мораль, справедливость, благо народа явилась в 1965—1966 гг. едва ли не главным пунктом резких обвинений в клевете и антипартийной политической деятельности, направленных в адрес У Ханя в ходе «культурной революции». В частности, этим нападкам были посвящены статьи второго номера журнала китайских историков «Лиши яньцзю» за 1966 г.

простым народом, малообразованной массой. При этом, разумеется, именно *внешнее* соблюдение этикета было главным и основным. Лишний шарик на головном уборе или цвет костюма играл в представлении этих людей (да и на самом деле) значительно большую роль, чем наличие или отсутствие искреннего стремления к провозглашенной еще Конфуцием добродетели или справедливости. Поэтому-то и столь важную роль в китайском средневековом обществе играло «сохранение лица», поэтому-то столь страшным и морально непереносимым бедствием для всякого грамотея-интеллектуала, для всякого стоящего над массой образованного *шэньши* была «потеря лица», т. е. публичное уличение или обвинение в чем-либо недостойном, недобродетельном, не соответствующем его званию и положению. Не случайно, например, изблечение чиновника, проводившего экзамен, в нарушении правил и тем более во взяточничестве было для него — независимо от полагавшегося за это сурового наказания по закону — гражданской смертью. Словом, «потеря лица», моральная дискредитация в китайском обществе всегда были, и остаются поныне, более суровой и эффективной мерой социального воздействия, чем любой другой вид наказания.

Сложившийся таким образом культ конфуцианских ученых-чиновников, грамотеев-*шэньши*, сыграл немалую роль в формировании и закреплении в Китае специфической социальной структуры и в создании очень стабильной и консервативной конфуцианской цивилизации. Этот культ наряду со всеми другими конфуцианскими нормами, культурами и институтами позволил сложиться в стране общепринятому представлению о китайской цивилизации и ее месте в мире.

## **Культ конфуцианской цивилизации**

Именно конфуцианство со всеми его нормами и традициями, со всей его идеологией и санкционированными им формами социальной структуры обусловило постепенное возникновение и закрепление подлинного культа «Поднебесной», «Срединной империи», рассматривавшейся в качестве центра Вселенной, вершины мировой цивилизации.

Культ китайской конфуцианской цивилизации, как практического воплощения священной воли Неба, находил свое наиболее отчетливое выражение во взаимоотношениях китайцев с внешним миром. Китай, подобно древнему Риму, уже по крайней мере с Хань считал только себя цивилизованной страной, а своих ближайших и отдаленных соседей, весь остальной мир — варварами, не прикоснувшимися к великой цивилизации и потому вынужденными вечно прозябать в темноте и невежестве [228, 60—62; 387; 399; 565, 3—5].

Однако на этом представление конфуцианцев о мире не кончалось. В полном соответствии с их взглядами на роль Китая в варварской периферии, т. е. на роль Китая в мире, считалось, что все некитайские народы — это не только варвары, но и, в силу своего «варварства», как бы «младшие братья» китайцев, потенциальные вассалы и данники китайского императора, «Сына Неба».

Любые взаимоотношения конфуцианского Китая с его соседями на протяжении почти двух тысячелетий всегда рассматривались только и именно сквозь эту призму. Как только представители какого-либо племени или соседнего государства прибывали в Китай, специальное управление, ведавшее сношениями с иностранцами, рассматривало прибывших как данников. Назначался чиновник, ведавший сношениями с этим народом. Правителю народа иногда, в знак особой милости, присваивали какой-либо из китайских почетных титулов, а сам этот народ записывался в книги данников. Такие традиции существовали очень долго. Даже в 1793 г., когда в Китай прибыло первое английское посольство («миссия Маккартнея»), на кораблях, везших миссию по китайским водам, развевались флаги с надписью «Носитель дани из английской страны» [310].

Надо сказать, что на протяжении долгих веков народы, с которыми китайцы устанавливали связи, обычно не видели в таких отношениях ничего зазорного для себя. Приезжавшая в средневековый Китай миссия представляла, как правило, народ, находившийся на более низкой ступени развития. Из Китая этот народ получал товары, которых он не мог производить сам и которые высоко ценил (шелк, ремесленные изделия, драгоценности и т. п.). Отправляясь в путь, миссия брала с собой продукты своей страны, рассчитывая получить в качестве эквивалента китайские товары. Воспринимая привезенные товары как дань, китайский двор обычно щедро отдаривал миссию, так что стоимость ответных даров намного превышала «дань» [388, 139—140].

Такие взаимоотношения с близкими и далекими странами были нормой для средневекового Китая. По существу это был обычный обмен. Однако преломленная в умах конфуциански воспитанных китайских историков эта обычная картина в китайских исторических сочинениях получала иную окраску и не выглядела столь безобидной. Судя по многочисленным записям в китайских средневековых хрониках, все такие визиты в Китай (ответных визитов Китай, как правило, не делал) всегда воспринимались и фиксировались именно как явления данников, признание зависимости [388, 137—138, 141]. Со временем подобные хроникальные записи, уже освященные вековой традицией и приобретшие силу неоспоримого документа, получали вполне ощутимую и реальную силу и

могли служить формальным оправданием и предлогом для любых экспансионистских устремлений Китая.

Кульٹ конфуцианской цивилизации и Китая как ее центра находил свое проявление и в принципах взаимоотношений собственно китайцев с представителями нацменьшинств, окраинных районов империи, а также с теми из ближайших соседних народов, которые действительно находились в орбите китайского влияния. Дело в том, что концепции национализма, которая была бы основана на чувстве расовой и этнической близости, средневековый Китай (пожалуй, вплоть до XVIII—XIX вв.) не имел. В глазах правоверного конфуцианца все не китайцы отличались от китайцев прежде всего не своими расовыми особенностями — расовой дискриминации в Китае не знали [353, 357], — а тем, что они были не знакомы или мало знакомы с великой китайской культурой, с конфуцианской цивилизацией. В соответствии с этим не китайские окраинные народы, которые «приобщались» к китайской конфуцианской цивилизации, в Китае всегда склонны были считать китайцами или почти китайцами, превращающимися в китайцев.

Чувство национализма в современном значении этого слова возникло в Китае в XIX в. в качестве реакции на вторжение колониальных держав и национальное унижение страны [203, 164; 228, 63]. Однако и после этого китайский национализм всегда был специфическим явлением, всегда имел некоторую окраску великодержавного шовинизма, что было тесно связано с культом конфуцианской цивилизации. Несмотря на то, что Китай был превращен в полуколонию, несмотря на постоянную демонстрацию реальных преимуществ европейского оружия и европейской техники, собственных капиталистической Европе научных достижений, социальных и политических институтов, системы образования и т. д., императорский конфуцианский Китай даже в конце XIX в. упорно противился всему новому, всячески стремился избежать любых реформ и твердо продолжал считать вторгшихся в Китай колонизаторов лишь «белыми варварами», «заморскими дьяволами», которые безусловно стоят ниже уровня великой китайской цивилизации. Характерно, что самые могучие взрывы китайского национализма в этот период, в первую очередь, мощное народное восстание ихэтуаней на рубеже XIX—XX вв. [42; 723], использовались правящей верхушкой страны как отчаянные попытки сбросить ненавистное иго колонизаторов и таким образом вернуться к «доброму старому времени».

Конечно, культ китайской конфуцианской цивилизации не всегда был столь закостенелой и непреложной догмой, в какую он превратился к концу существования китайской империи. На протяжении веков и тысячелетий конфуцианство

не раз демонстрировало свое умение приспособливаться к новому, заимствовать лучшее у своих соперников. Именно благодаря этой гибкости и высокому искусству адаптации чужих идей конфуцианство смогло одолеть легизм, воспринять многое у буддизма, легко ужиться с религиозным даосизмом и даже создать в эпоху Сун новую свою модификацию — неоконфуцианство. Только в позднем средневековье конфуцианство стало менее гибким, а консерватизм его принял свои крайние формы: с веками консерватизм возростал как естественная реакция на новые попытки реформ, на все увеличивавшиеся требования жизни, на вынужденные временем модификации. Тем не менее даже в конце XIX в., когда империя была уже в агонии, а конфуцианство совершенно явно не соответствовало эпохе, некоторые лидеры реформаторов, как например Кан Ю-вэй, пытались возродить страну опять-таки под знаменем конфуцианства, ссылаясь на то, что и Конфуцию не была чужда идея реформ [877; 142].

Однако в конце XIX в. конфуцианство уже фактически полностью утратило свои адаптивные свойства и окончательно превратилось в анахронизм. Возможно, что именно национальное унижение страны и рост национализма, национального сопротивления оказали воздействие на превращение всего конфуцианского, воспринимавшегося теперь как национальное, в неприкосновенную и непреложную истину, в достигшую потолка абсолютную идею. Превращение конфуцианства в символ национального превосходства перед лицом внешнего мира во многом обусловило ту политику «отталкивания» и неприятия всего нового, которая стала столь характерной для Китая в XIX в. и сыграла свою роль в событиях XX в.

Говоря о культуре конфуцианской цивилизации в связи с проблемой китайского национализма, следует вкратце остановиться и еще на одном вопросе. Как известно, для всей истории средневекового и особенно позднесредневекового Китая было характерным спорадическое завоевание империи более отсталыми в культурном отношении народами. Для XIII—XIV вв. это было владычество монголов, для XVII—XX — маньчжур. И монголы, и маньчжуры, и их предшественники в более ранние периоды завоевывали Китай, подчиняли его силой, основывали новые династии и правили на протяжении столетий. Но, несмотря на это, китайская империя не гибла, как это не раз случалось в аналогичной ситуации с другими могущественными государствами. Напротив, эта империя сравнительно быстро и легко «переваривала» своих завоевателей, окитаивала их, особенно их верхнюю прослойку, так что уже через два-три поколения потомки завоевателей сами становились — если еще не полностью в расовом отношении, то целиком в плане культуры — китай-



цами. Не приходится и говорить о том, сколь значительную роль в этом историческом процессе играли консервативные традиции китайской культуры, созданные конфуцианством формы социальной структуры, административного управления и т. п. Но при этом важно отметить другое.

Могучая и действительно уникальная по своему характеру сила ассимиляции иноземцев, которая была присуща китайской конфуцианской цивилизации, способствовала формированию в умах конфуцианских лидеров не только убеждения в величии, превосходстве и совершенстве китайской цивилизации, но и привычки считать все соседние народы — как и живущие на окраинах империи нацменьшинства — кандидатами в китайцы. Соответственно с этим правители китайской империи всегда проводили откровенную политику ассимиляции по отношению ко всем соседним народам, оказавшимся в орбите их влияния. Восприятие же этими народами отдельных элементов китайской цивилизации лишь подтверждало, в глазах конфуцианских лидеров Китая, абсолютную справедливость подобной точки зрения.

## Культ Конфуция

Успехи конфуцианства в ханском и послеханском Китае, превращение основных конфуцианских идей, институтов и культов в китайские и формирование на базе древнекитайской цивилизации новой, в основном именно конфуцианской цивилизации — все это способствовало росту значения учения Конфуция и возвеличению великого патриарха этого учения и его ближайших учеников и последователей, биографии которых специально издавались и изучались [831; 933; 1003]. Постепенно в стране сформировался еще один очень важный и общезначимый конфуцианский культ — культ Конфуция.

Уже вскоре после смерти философа в Цюйфу, близ его могилы, был воздвигнут первый храм в его честь. В этом храме были тщательно собраны учениками и близкими Конфуция все реликвии, имевшие к нему отношение — его литературные сочинения, принадлежавшие ему музыкальные инструменты, утварь, колесница и т. п. Позже, с возрастанием славы философа и значения его учения, этот храм постепенно стал превращаться в место постоянного паломничества. Близ Цюйфу вырос довольно большой поселок, населенный преимущественно потомками и последователями Конфуция, которые посвятили свою жизнь памяти великого Учителя и потребностям его культа. Сам правитель царства Лу, где жил, умер и был похоронен Конфуций, приносил в его честь жертвы в храме философа в Цюйфу. Значение храма со временем росло. Храм богател за счет подаренных ему поклон-

никами Конфуция земель. Из местной достопримечательности он уже к эпохе Хань превратился по сути дела в национальную святыню.

В 195 г. до н. э. первый ханьский император Лю Бан (Гао-цзу) собственноручно принес тройственную жертву *тай-лао* (бык, баран и боров — высшая жертва в Китае) на могиле Конфуция, чем было фактически положено начало государственному, общекитайскому культу философа [777, 235]. Начиная с этого времени едва ли не каждый император Китая посещал могилу Конфуция и приносил жертву в честь великого Учителя [794, 245]. В эпоху Хань Конфуцию был присвоен посмертно княжеский титул. В 267 г. императорским указом было установлено четырежды в год приносить высшую жертву *тай-лао* в честь Конфуция как на императорском алтаре в столице, так и в храме философа в Цюйфу. В 555 г. последовал указ о возведении храма в честь Конфуция в каждом городе страны и о регулярных жертвоприношениях в этих храмах [17, ч. II, 93]. Число таких храмов в Китае еще недавно составляло около 1500. Вначале в них на главном алтаре стояли лишь таблички с именем Конфуция, перед которыми и совершались обряды, приносились жертвы. Позже, с XIV в., не без влияния буддизма и буддийской скульптурной иконографии, эти таблички были заменены скульптурными изображениями [17, ч. II, 96; 777, 235]<sup>19</sup>.

Итак, начиная с эпохи Хань культ Конфуция приобрел государственное значение и официальную поддержку [704]. В эпоху Сун (X—XIII вв.) Конфуцию был дарован почетный императорский титул, а его отцу — княжеское достоинство. Вслед за тем императоры династий Юань (XIII—XIV вв.) и Мин (XIV—XVII вв.) сделали титул Конфуция еще более пышным и многозначительным, провозгласив его «Совершеннейшим мудрецом», «Великим Учителем нации» [17, ч. II, 93; 52, 122].

В эпоху Сун было принято специальное постановление, чтобы каждый претендент на ученую степень и чиновничью должность совершал обязательные поклонения и жертвоприношения Конфуцию в своем городском храме философа. С этих пор Конфуций официально стал патроном ученых, учености, ученья и чиновников. Для всех них не было более высокого идеала и более важного объекта преклонения, чем Конфуций.

Храмы в честь Конфуция всегда представляли собой очень величественные сооружения. Все они, кроме главного

<sup>19</sup> Разумеется, эти изображения не имели ничего общего с портретом. Портретного облика Конфуция, как и других древних мудрецов, не сохранилось. Все его столь широко распространенные в Китае изображения являются иконографической трактовкой предполагаемого облика Конфуция.

храма в Цюйфу, были примерно однотипны. Красная кирпичная стена с парадным входом, обращенным к югу, окружала двор с небольшим полукруглым прудом и двумя строениями по сторонам для жертвенных животных, ритуальной утвари и омовений. В северной части двора — вход во внутренний двор с главным храмовым залом в честь самого философа и боковыми приделами с табличками или статуями его учеников и последователей, числом до 86. В храме в Цюйфу количество построек значительно больше. Здесь есть и храмовые залы в честь отца и матери философа, его жены, а также ряд сооружений, возведенных императорами различных династий и предназначенных для восхваления величия Конфуция.

Ритуал жертвоприношения в честь философа — как и все важнейшие ритуалы в стране — был тщательно разработан. Дважды в месяц, 1-го и 15-го числа, совершались обычные церемонии с принесением жертв перед изображением философа, возжиганием свечей и воскурениями; дважды в год, весной и осенью — особо торжественные обряды. К этим обрядам (особенно в храме Цюйфу и в императорском храме в столице) специально и долго готовились. Приносившие жертву император или его сановники перед церемонией несколько дней находились в посте и воздержании, в день обряда приходили в храм, совершали омовение, облачались в жертвенные одежды и затем приносили жертвы и обращались к статуе мудреца с почтительными словами приветствия, уважения и восхваления: «Ты велик, о совершенный мудрец! Твоя добродетель полна, твое учение несравненно! Нет тебе равного среди смертных! Все правители почитают тебя» [17, ч. II, 95]. В торжестве принесения этих жертв и восхвалений обязательно принимали участие все чиновники города. Играла музыка, пели песни, исполняли ритуальные танцы, к алтарю философа приносили многочисленные жертвы. По некоторым подсчетам, в дни таких жертв по всей стране почти одновременно приносилось Конфуцию 6 быков, 27 тыс. свиней, 5800 овец, 2800 оленей, 2700 зайцев и 27 600 кусков шелка [17, ч. II, 96].

Культе Конфуция с течением времени приобретал в средневековом Китае все большее значение. В позднем средневековье философу стали уже воздавать божественные почести, а его статую изображать с императорской короной на голове. Имя Учителя было известно каждому китайцу с раннего детства. Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что при всем обилии богов и героев в средневековом Китае первое место во всекитайском пантеоне обожествленных принадлежало именно Конфуцию. И при всем том все-таки нет оснований считать, что Конфуций в средневековом Китае стал божеством в полном смысле этого слова.

Конфуций сыграл в истории Китая роль, которой трудно подобрать аналогию. Рассматривая его как философа, как основателя определенного учения, различные авторы сравнивают его с Сократом, Платоном, Аристотелем, иногда даже называют стоиком и эпикурейцем [257; 461; 537, 17; 597, 199—206; 960, 247]. Однако философия Конфуция, оценка которой вызывает споры специалистов [880],—отнюдь не самое основное в его наследии. Не случайно некоторые авторы пишут, что Конфуций вообще не был философом в европейском понимании, что это — практико-творческая натура, целью которой было научить человека стать добродетельным и привести в порядок общество [787, 64]. В этом плане Конфуций в известной мере может быть сопоставлен с великими пророками древности, в частности древнееврейскими [676]. Но, как бы то ни было, формально он так никогда и не стал богом — этим он отличался от Будды или Христа. Однако влияние его имени и учения среди соотечественников и поклонников за пределами Китая было не меньшим. Видимо, разница между ним и его «коллегами» из основателей мировых религий заключалась прежде всего в том, что рационалистическая конфуцианская идеология относилась к своему патриарху как к человеку, что она видела в нем блестящее подтверждение величия человеческого духа, тогда как другие религии с их откровенным принижением разума и возвеличением веры могли высоко почитать своих основателей только тогда, когда превращали их в богов, ставили по ту сторону реальной жизни людей. Конечно, это не значит, что в поклонении Конфуцию разум всегда довлел над верой. Напротив, для подавляющего большинства народа Конфуций, как обожествленный пророк, практически ничем не отличался от Будды и других почитаемых божеств. Однако для основной части апологетов конфуцианства, для образованных конфуцианцев, для ученых-чиновников и учащихся Конфуций был все-таки *великим* человеком, чьей необъятной и недостижимой мудрости они поклонялись не в силу слепой веры, а вследствие воспитанной веками искренней убежденности в непревзойденном совершенстве его идей и идеалов.

Роль и воздействие этих идей и идеалов Конфуция на его соотечественников беспрецедентны. Иногда полагают, что влияние Конфуция не может быть объяснено только тем, что дошло до нас из его учения, — в усилении этого влияния должны были сыграть роль обаяние его личности, его искреннее стремление стать чем-то вроде мессии, спасти людей и т. п. [697, 121—122]. Подчеркивая величие Конфуция [899], считая его первым великим мыслителем и просветителем [985, 24], «китайцем из китайцев» [556, 95], величайшим законодателем Китая [647, 7], без которого вся история этой страны пошла бы по иному пути [830, 168], специалисты еди-

нодушно сходятся на том, что величие Конфуция измеряется широтой и интенсивностью влияния его идей [585, 174]<sup>20</sup>.

При всем том, однако, Конфуций был живым человеком и таким остался в памяти его народа, хотя и вознесся много выше бесчисленного количества богов, святых и героев, почитавшихся в Китае. Это парадокс, один из многих в истории китайского народа. Однако глубина этого парадокса окажется еще больше, если обратить внимание на трагический разрыв между тем, чему учил Конфуций, и тем, что стало главным в учении, носившем его имя на протяжении тысячелетий.

При всей неизбежной ограниченности его взглядов Конфуций стоял выше своей эпохи. Опираясь на традиции старины, отталкиваясь от древних заветов, он сумел в период войн, насилия и несправедливости громко провозгласить высокие идеалы гуманности, любви к людям, веры в ум, талант, знания и добрые намерения человека [313; 319]. Однако трагедия Конфуция, как идеолога, как патриарха учения, получившего затем его имя и превратившегося в конечном счете в официальную доктрину, заключалась в том, что все его высокие идеалы и добрые намерения попросту потонули, бесследно растворились в массе тех утилитарных выводов, практических рекомендаций и методов управления, которые, казалось бы, вытекали из его учения и которые заняли столь важное место в жизни китайского народа на протяжении тысячелетий. Каждое слово мудреца превратилось в непрекаемое изречение, призывное — как это следовало из приложенных к нему многочисленных официозных комментариев — подкрепить и освятить сложившуюся в Хань социальную структуру и авторитарный государственный строй<sup>21</sup>. Именем Конфуция была в конечном счете превращена в жестокую консервативную догму почти вся духовная культура страны. Для развития ума, таланта, знаний, которые так высоко почитал философ, было предоставлено лишь жесткое прокрустово ложе официально признанной конфуцианской идеологии. Все то, что шло вне этого русла, оказывалось как бы вне закона, терпело всяческие притеснения и неудобства и, как правило, не имело благоприятных перспектив для своего развития.

<sup>20</sup> Пытаясь уяснить причины этого, некоторые авторы утверждают, что немалую роль здесь сыграло удачное соответствие идей Конфуция характерным чертам и особенностям исторических судеб китайского народа и его национального характера. Неясно лишь, то ли основой всему консервативная натура китайского народа, гениально угаданная и отраженная в учении Конфуция, то ли влияние этого учения породило и укрепило традиционный консерватизм китайцев [585, 173].

<sup>21</sup> Подобного рода трансформация — явление в истории идеологий отнюдь не исключительное. Нечто подобное испытало и христианство. Пожалуй, наиболее ясно и впечатляюще это показано Ф. М. Достоевским в знаменитой главе «Легенда о Великом инквизиторе» его романа «Братья Карамазовы».

## Культ конфуцианства

В Китае возник и сознательно поддерживался подлинный культ официального конфуцианства — и в этом смысле мы вправе сказать, что культ Конфуция, как великого мудреца, основателя, патриарха и пророка общепризнанного учения, практически всегда теснейшим образом переплетался с культом конфуцианства. Этот культ, в сущности вобравший в себя всю огромную сумму конфуцианских традиций, играл очень большую роль в жизни страны. Разумеется, место и значение конфуцианства на протяжении двух тысячелетий было неодинаковым. Бывали взлеты и падения. Однако в целом равнодействующая вела неуклонно вверх. Пожалуй, наивысшего своего пункта, своего апогея конфуцианство достигло в конце XVII в., в период правления одного из наиболее выдающихся императоров Цинской династии Канси. Этот император, будучи ревностным конфуцианцем и горячим поклонником Конфуция, лично составил и изложил в сжатом виде священных заповедей 16 основных положений, вобравших в себя, по его мнению, основную суть конфуцианства.

Уважай больше всего сыновнюю почтительность и братскую покорность, чтобы должным образом поднять общественные отношения.

Обращайся великодушно со всеми родственниками, дабы поддержать дух гармонии и смирения.

Поддерживай мир и согласие с соседями, чтобы предупредить ссоры и тяжбы.

Признавай важность земледелия и шелководства, дабы обеспечить достаточное количество пищи и одежды.

Цени умеренность и экономию, чтобы не допустить расточительства, растраты своих средств.

Высоко ставь школу и учебу, чтобы занятия ученых шли должным образом.

Порицай и изгоняй посторонние учения, чтобы возвысить учение истинное.

Излагай и объясняй законы, чтобы предостеречь невежд и упрямцев.

Проявляй благопристойность и учтивость, дабы упорядочить нравы и обычаи.

Усердно трудись на собственном поприще, чтобы все люди стремились к своей цели.

Поучай сыновей и младших братьев, чтобы удержать их от дурных дел.

Ставь преграду ложным обвинениям, чтобы покровительствовать честным и хорошим людям.

Предостерегай от укрывательства беглецов, чтобы укрыватель не подпал под наказание.

Вовремя и полностью плати подати, чтобы с тебя не требовали недоимок.

Группируйтесь в десятки и сотни, чтобы положить конец воровству и кражам.

Учись подавлять гнев и злобу, чтобы придавать должное значение личности и жизни [945, ч. 1, 4—5; 17, ч. 2, 97—98; 143, 15—16].

Этот катехизис, опиравшийся на конфуцианские нормы и догматы, ставил своей конкретной целью способствовать сохранению незыблемых устоев государства и общества. Очень характерен в этом отношении предпоследний, пятнадцатый пункт, призывавший к утверждению в стране уже издавна существовавшего принципа круговой поруки и взаимной ответственности не только в рамках клана, но и в рамках соседских объединений — десятков — и целых деревень — сотен дворов. В этих заповедях отчетливо видна та реальная сила, которую за века своего господства приобрело конфуцианство в Китае. Разумеется, не следует представлять себе дело так, будто весь Китай был лишь гигантским механизмом, раз и навсегда заведенным конфуцианским механиком и работавшим без перебоев. Конечно, реальная жизнь всегда была намного сложнее гладкой схемы. Многие выходило за пределы конфуцианских норм, вступало в открытый конфликт с конфуцианскими традициями. Бывали в истории Китая и философы-бунтари, бросавшие открытый вызов существующему строю, как это сделал, например, в начале нашей эры Ван Чун [105]. Бывали и императоры, открыто презиравшие моральные нормы конфуцианства и поддерживавшие соперничавшие с ним учения. В стихах, новеллах и романах можно встретить описание любовных историй, характер которых никак не укладывается в строгие рамки освященных конфуцианством брачно-семейных отношений. Наконец, в Китае встречались и случаи непочтительного отношения к родителям, даже их убийства.

И все же главным регулятором всех жизненных связей и отношений в стране всегда выступало именно конфуцианство. Культ конфуцианства диктовал жесточайшие наказания и мучительную смерть для преступников, особенно для отцеубийц — и это находило отражение в официальном законодательстве. Этот же культ предусматривал жестокую критику современников и суровое осуждение потомков по адресу недобродетельных правителей, императоров-отступников. Культ конфуцианства заставлял замалчивать все замечательные идеи неконфуцианского толка мыслителей. Этот культ требовал презирать, как писание «низкого жанра», все те литературные сочинения, которые не соответствовали или не полностью соответствовали требуемым конфуцианским стан-

дартам. И эффективность конфуцианских запретов или рекомендаций была вне сомнения.

Пусть с точки зрения философа конфуцианство было просто «смесью глубоких и ценных идей с пустыми и бесполезными спекуляциями» [246, 1]. Но ведь сила конфуцианства измерялась вовсе не глубиной его философии. В конкретных условиях средневекового Китая конфуцианство фактически заменило собой государственную религию, бывшую официальной идеологией большинства аналогичных обществ. Однако в Китае, в отличие от других обществ, конфуцианство было большим, чем просто религия. Религия обычно контролирует духовную жизнь людей, регулирует их нравы, обычаи, принципы поведения. Но даже в странах с самым неистовым засильем клерикалов и с безусловной обязательностью религиозных норм (католичество в ряде государств Европы, ислам) все-таки всегда существовала светская власть, не только отделявшая себя от духовной, но и, как правило, противостоявшая ей.

Иначе обстояло дело с конфуцианством. Как официальная идеология с ее культами божественной власти «сына Неба», авторитета старших, с ее приверженностью к традициям и консерватизму, оно контролировало духовную жизнь общества в целом. Культ предков, примат этического и торжественная пышность обрядов привлекли к конфуцианству сердца и чувства многих простых людей, сделали его популярным и признанным среди населения. Но это было еще не все. В истории есть примеры того, как религия или идеология, владевшая умами и имевшая влияние в стране и в народе, в дни резких катаклизмов легко гибла, уступая место другой, принесенной завоевателями. Китай подвергался завоеваниям столь же часто, как и другие страны древности и средневековья. Однако в результате этих завоеваний гибла не китайская конфуцианская цивилизация, а культура завоевателей, которая легко растворялась в безбрежном море конфуцианства, успешно ассимилировавшего завоевателей. Одна из главных причин этого в том, что конфуцианство в Китае было не просто идеологией, выдержавшей напор там, где другие пасовали, а в том, что оно было не только идеологией.

Получив полное влияние в системе просвещения и воспитания, сумев организовать систему государственных экзаменов с практикой замещения должностей наиболее способными конфуцианцами, оказавшись фактически основой административно-политической структуры страны, конфуцианство стало неуязвимым и незаменимым. Оно стало выше любой религии и любой идеологии — оно стало образом жизни, принципом организации стабильного и достаточно жизнеспособного организма. И это соответствовало соотношению сил в обществе, реальной действительности. Конфу-



цианство в средневековом Китае было силой, которую невозможно было ликвидировать, не ликвидировав вообще все то, на чем держалось общество. И наоборот, именно конфуцианство придавало китайской общественной и государственной структуре такую живучесть, которая не идет ни в какое сравнение со стабильностью власти в любой другой стране. Консерватизм конфуцианства в сочетании с достигнутым им сравнительно высоким уровнем культуры и удачным для своего времени и конкретных условий китайской империи решением проблемы бюрократического аппарата с конкурсом чиновников оказались залогом прочности Китая.

Конфуцианство в Китае было, таким образом, основой основ государства и общества. И государство, и общество в лице своих лидеров (т. е. правителей и идеологов) вполне сознавали это и всеми силами поддерживали культ конфуцианства в стране. Эта взаимная связь и зависимость еще более усиливала могущество конфуцианства в Китае, превращая его в учение незаменимое, с которым никакое другое учение не могло сравниться. Это обстоятельство до известной степени может объяснить, почему конфуцианцы, отлично сознававшие свою силу и значение, почти всегда вполне терпимо относились к другим религиям, считая их иногда даже полезными и необходимыми для удовлетворения религиозных потребностей простого народа, которому были недоступны высшие идеалы и глубокая мудрость конфуцианства. И хотя некоторые из этих религий, по крайней мере вначале, решительно противостояли конфуцианству и пытались соперничать с ним, ни одна из них так и не сумела добиться ничего большего, кроме как занять свое скромное место в системе религиозных верований Китая. Одной из этих религий был даосизм.

### РЕЛИГИОЗНЫЙ ДАОСИЗМ

Конфуцианский рационализм, действуя преимущественно в сфере социально-семейных отношений, господствовал лишь в общественной жизни, т. е. в той степени, в какой каждый человек ощущал себя частью большого или малого коллектива. За пределами этой полосы, в недрах человеческой психики («души») всегда оставалось немало смутного, мистического, иррационального, индивидуального, что никак не могло вписаться в строгие рамки рационализма и авторитаризма.

Высокообразованные и рафинированные конфуцианские *цзюнь-цзы* должны были обращать как можно меньше внимания на эти подспудные силы, на всю неконтролируемую сферу чувств, которая считалась проявлением низшего, животного, асоциального начала, простительного лишь необразованным невеждам, некультурным «варварам». Однако на практике многие из конфуцианцев, задыхавшихся в тисках конформизма, искали подчас отдушину для выражения своих подлинных чувств, своей индивидуальности, творческой личности. И именно даосизм с его культом простоты, естественности, отсутствия желаний и обязательств предоставлял наибольший простор для свободы личности [233, 55]. В этом смысле интересно замечание Линь Тун-цзи, который писал, что каждый китайский интеллигент, в социальном плане конфуцианец, в душе, подсознательно, в плане индивидуальности, всегда был немного даосом [572, 211; см. также 555, 7—8].

Это своеобразное «раздвоение души» даже в среде конфуцианцев — и тем более в массе простого народа с его склонностью к мистике и суевериям — дает ключ к пониманию того, почему в Китае, причем именно тогда, когда конфуцианство одолело легизм и заняло господствующие позиции в обществе, стало заметно возрастать влияние новой религии, даосизма.

Конфуцианство не могло и не желало включать в число своих ритуалов и культов многочисленные народные верова-

ния и суеверия, магические и мантические обряды, шаманские пляски и колдовские наговоры, которые существовали с глубокой древности и которые вовсе не исчезли после появления и внедрения учения Конфуция. Более того, конфуцианцы нередко высмеивали суеверия и магические обряды. Особенно это характерно для Сюнь-цзы, представителя наиболее реалистического [415, 143] и авторитарного крыла предханьского конфуцианства. Сюнь-цзы писал, например, что, если бить в барабан для того, чтобы излечиться от ревматизма, можно истрепать барабан, но никак нельзя вылечить [942, 270; 343, 275—276]. Точно так же нет никаких связей между вызыванием дождя и самим дождем: молись не молись, дождь выпадет или не выпадет все равно, независимо от твоего обряда [942, 211]. Сюнь-цзы отрицал даже выдвинутую Мо-цзы и признанную конфуцианством связь между «взвешиваниями Неба», проявлявшимися в виде затмений, комет и т. п., и степенью добродетельности правления и правительства [942, 208—209; 343, 179—181].

Примерно таким же, хотя и более мягким по форме, было отношение к суевериям и со стороны других апостолов конфуцианства. Сам Конфуций сознавал, что высокообразованному человеку не к лицу верить в колдовские обряды. Считая народные верования и суеверия чем-то вроде примитивных пережитков в среде необразованного крестьянства, он, однако, понимал, что не должен вести себя демонстративно и оскорблять чувства верующих. В «Луньюй» рассказывает о том, что, когда жители его родной деревни устраивали шамаанский обряд «изгнания злых духов», Конфуций в парадной одежде стоял у крыльца своего дома и спокойно наблюдал [890, 266; 552, т. I, 97]. Но если совместить эти пережитки с конфуцианскими культами было невозможно, то оставалось одно — предоставить их самим себе, считая как бы существующими внизу, на низшей ступени религиозно-идеологической системы страны. В результате в процессе формирования конфуцианства как официальной государственной идеологии Китая основная часть древнейших и наиболее элементарных народных верований и культов осталась вне этого учения. Этим не могли не воспользоваться противники конфуцианцев, в первую очередь те, идейная доктрина которых могла бы без серьезной ломки быть совмещена с примитивными культами и суевериями старины. Такой доктриной, внутреннее мистическое содержание которой не только легко вписалось в конгломерат древнейших религиозных верований, но и создало этим верованиям солидный и прочный новый фундамент, оказался даосизм.

Даосизм как философская доктрина появился в Китае примерно одновременно с конфуцианством, в середине I тысячелетия до н. э. Вначале это учение носило довольно отвлеченный характер и никак не было связано с религиозными верованиями, популярными суевериями и обрядами. Сторонники этого учения, подобно конфуцианцам, выступали против современной им действительности. Как и конфуцианцы, первые апологеты философского даосизма осуждали тенденции общественно-политической жизни в Чуньцю-Чжаньго (VIII—III вв. до н. э.), выступали против непрерывных войн и междоусобиц, убийств и предательства, корысти и стяжательства. Они тоже призывали возвратиться назад, к «золотому веку» прошлого. Однако социальным идеалом ранних даосов была не мудрость древних с их великими традициями, не человеколюбие и справедливость в социальных отношениях, а сама природная простота и естественность, уход от всяческой суетности, страстей и желаний, которые столь отрицательно влияют на натуру людей, на характер общества. Простота и чистота помыслов, смирение и сострадание, даже просто «недеяние» (*увэй*) — вот что проповедовали первые адепты даосизма.

Истоки даосизма, те элементы, из которых с течением времени складывалось это учение, исследовались в ряде трудов китайских историков философии. Фэн Ю-лань, например, выделил три основных направления доциньского даосизма, охарактеризовав при этом их материалистические или идеалистические тенденции [963]. Фу Цинь-цзя и Юй Сун-цин обратили внимание на роль древних шаманов и гадателей в становлении даосской доктрины [959, 43—48; 1043, 147—151], а Сюй Ди-шань привел специально составленную схему, из которой явствует, что к числу тех, кто сыграл свою роль в возникновении даосизма, следует отнести и древних шаманов, и гадателей, и даже историографов и астрологов [935, 259].

Начальный этап формирования даосизма имел отношение скорее к практике, чем к теории этого учения. С одной стороны, это была практика шаманства, гадания и врачевания. На тесную связь древнейшей медицины с философией, прежде всего с философией даосизма, неоднократно указывали исследователи [865; 962, 20 и сл.]. Это и понятно: ведь в практике врачевания шаманы активно пользовались приемами магии и мантики, увязывая все процессы в организме человека с воздействием на него духов и космических сил, что в свою очередь давало толчок развитию космогонических и натурфилософских спекуляций. С другой стороны, усложнение социальной структуры общества, выдвижение на пе-

редний план политической активности в ущерб простоте и безыскусственности прошлого вызывали определенную реакцию тех, чье влияние и значение в обществе становилось все менее значительным. Для этих людей призыв к опрощению, к возврату первобытной жизни далеких предков в конкретных условиях эпохи Чуньцю-Чжаньго имел вполне определенное значение: многие, бывшие против современной им действительности, предпочитали «уйти от общества» и в этой крайней форме отчуждения выразить свой социальный протест. Так было положено начало институту аскетов-отшельников, уходивших далеко от людей, обычно в горы. Там первые даосы и проводили свою жизнь, окруженные ореолом мистики и святости [378; 36—38; 847, 9—12; 959, 48 и сл.].

Первые китайские отшельники, «святые люди», появились в Китае еще во времена Конфуция, а может быть и раньше. Как явствует из «Луньюй» [890, 395—396], Конфуцию уже были известны некоторые из них, и он относился к ним с должным почтением. Едва ли об этих отшельниках можно говорить, как о последователях сложившегося учения. Правильней считать их своего рода «протодаосами», первыми практиками той идеи «опрощения», которая затем получила теоретическое обоснование в трудах признанных авторитетов философского даосизма.

Теория философии даосизма стала успешно развиваться, видимо, не ранее IV—III вв. до н. э., причем с первых же своих шагов она существенно отличалась от учения Конфуция. Этика и социальная политика, бывшие квинтэссенцией конфуцианства и игравшие в нем ведущую роль, почти не имели значения для даосов. Зато в сфере натурфилософии, метафизики, мистики, которая занимала в конфуцианстве столь ничтожное место, даосы преуспели. Более того, именно даосы и близкие к ним представители школы *инь-ян* (Цзоу Янь и др.) были первыми, кто стал разрабатывать проблемы Бытия, Природы, Всеобщности [634, т. II, 234 и сл.]. Сгруппировавшись в царстве Ци, где в то время активно функционировали известные философы Китая («философская академия» Цзися) [51, 217—266], теоретики раннего даосизма Тянь Пянь, Сун Цзянь, Инь Вэнь, Шэнь Дао, Хуань Юань и близкие к ним Цзоу Янь, Цзоу Ши в бесконечных спорах оттачивали свои мысли, выдвигали и разрабатывали новые идеи, сочиняли трактаты. Большинство их трудов не сохранилось до наших дней, однако результаты их дискуссий оказали решающее влияние на формирование теории даосизма.

### Лао-цзы и учение о дао

Прежде всего, идеи теоретиков из Цзися нашли отражение в книге, которую принято считать главным и основополагающим сочинением даосизма, — в трактате «Даодэзин».

Автором этого трактата по традиции считается Лао-цзы. Биографические сведения об этом философе крайне скудны и недостоверны, а более поздние легенды о его чудесном рождении (он несколько десятков лет провел во чреве матери и родился уже старцем, откуда и его имя «Лао-цзы» — «Старый философ», «Старый ребенок») посеяли немало сомнений в реальности этой фигуры. Впервые биографические сведения о Лао-цзы собрал Сыма Цянь [934, гл. 61, 730—731; 140, 56—58]. Уже ему личность философа была неясна — он привел три различных варианта отождествления имени Лао-цзы с реально существовавшими древнекитайскими деятелями. В синологии в связи с проблемой подлинности личности Лао-цзы накопилась богатая литература, но, несмотря на обилие интересных и убедительных аргументов, до сих пор еще никому не удалось ни доказать факт существования Лао-цзы, ни опровергнуть его. Не случайно Д. Нидэм назвал этого философа «одной из самых темных фигур в китайской истории» [634, т. II, 35].

Считается, что Лао-цзы родился в конце VII в. до н. э. и был старшим современником Конфуция. В ряде древнекитайских источников [934, гл. 61, 730; 140, 56—57; 1017, 131—132; 107, 207—210, 241—242] есть свидетельства о том, будто Конфуций встречался с Лао-цзы, почтительно беседовал с ним, был восхищен его мудростью и знаниями, сравнивал его с драконом и т. п. Однако все эти описания встреч построены и поданы таким образом, что очень напоминают намеренные интерполяции, и потому не заслуживают большого доверия, хотя и не могут быть пока полностью отвергнуты. Как гласит традиционная легенда, под конец жизни Лао-цзы отправился на запад. Встретив по пути начальника одной из пограничных застав, философ по просьбе последнего изложил свои основные взгляды в небольшой книге из двух частей [934, гл. 61, 140, 57]. Эта книга и была трактатом «Даодэцзин» [852; 192; 424; 548; 557; 579; 646; 75—131; 754; 779; 785; 829; 838; 1015. Полный перечень переводов трактата на западноевропейские языки см. 772, 4—5]. Проблема авторства трактата и его датировки породила ожесточенные споры ученых, суть которых изложена в ряде работ [28, 170—173; 383, 84—112; 646, 75—98]. Инициатором этих споров стал в конце XIX в. известный английский синолог Г. Джайльс, выступивший с развернутой и аргументированной критикой традиционной версии о Лао-цзы, как об авторе трактата [424]. Позиции Джайльса были поддержаны, хотя и далеко не по всем пунктам, многими другими синологами. Это и понятно. Дело в том, что время составления трактата явно не соответствует традиционной датировке жизни Лао-цзы — и по языку, и по стилю, и по содержанию трактат относится примерно к IV—III вв. до н. э. Эта точка зрения, высказывавшаяся многими

авторами, в последнее время была обоснована и поддержана крупнейшими авторитетами синологии [322, 1—2; 355, IX; 610, 229—230]. Ныне ее можно считать общепризнанной, хотя это и не решает проблемы окончательно. Несмотря на отдельные слабо аргументированные попытки отождествить автора трактата с кем-либо из даосских философов академии Цзися [51, 221], вопрос об авторе остается пока открытым. Как полагает А. Масперо, единственное, что можно сказать с определенностью, это то, что предполагаемый автор книги обладал «характером меланхолического мистика» [610, 229].

Но как бы то ни было, на протяжении тысячелетий с идеями даосизма, высказанными в «Даодэцзин» и сыгравшими столь значительную роль в истории китайской мысли, связано именно имя Лао-цзы. Как справедливо писал В. Грубе, в конце концов не так уж важно, какое имя ассоциируется с книгой — главное, что сами идеи автора (или авторов? — Л. В.) таковы, что он «может быть назван самым оригинальным и наиболее самостоятельным китайским мыслителем» [52, 39]. К тому же легендарность личности автора еще увеличивала популярность его идей. Лао-цзы обычно считают вторым после Конфуция философом Китая. Его идеями увлекались многие выдающиеся умы человечества, в том числе Лев Толстой. И прославил имя Лао-цзы как раз его небольшая книга «Даодэцзин», по праву считающаяся квинтэссенцией даосизма. Именно в этом трактате в сжатой и лаконичной форме изложено все то, что составляет суть философского даосизма и со временем стало фундаментом даосизма религиозного.

Согласно учению Лао-цзы, основой основ природы и общества, всей Вселенной является великое *Дао*. Как упоминалось, концепция *дао* — Пути, Истины, Порядка — была принята на вооружение и конфуцианством. Некоторые ученые полагают, что первоначально эта концепция была именно конфуцианской [770, 181]. Другие, напротив, склонны думать, что конфуцианцы заимствовали у даосов идеи о *дао* [997, 22 и 64]. Но правильней считать, что идея о *дао* возникла и сформировалась в раннежозуском Китае еще до оформления как конфуцианства, так и даосизма, и что оба учения имели равные основания взять эту идею на вооружение и придать ей свое содержание, свою трактовку [445, 19; 543, 197]. Конфуций видел в *дао* главным образом олицетворение верховных законов Неба, предписывающих создание определенного порядка в обществе. Иными словами, для конфуцианства *дао* — это прежде всего сумма социальных регламентов, система дисциплины и этики [975, т. I, 161—162]. Иначе смотрели на *дао* последователи Лао-цзы. Для них *дао* — это прежде всего Всеобщий Закон Природы, Начало

и Конец Творения [634, т. II, 36], основа для далеко идущих метафизических натурфилософских спекуляций.

Если вкратце суммировать основные характеристики *дао*, приведенные в книге Лао-цзы, то окажется, что *дао* — это все и ничто. Никто не создал *дао*, но все происходит от него и возвращается к нему. *Дао* никому не ведомо, оно недоступно для органов чувств. То, что можно услышать, увидеть, ощутить, понять, — это не *дао*. Оно постоянно и неисчерпаемо. Ему нельзя дать ни имени, ни названия, его ни с чем нельзя сравнить. Само безымянное, оно дает названия и имена всем. Само бесформенное, оно является причиной всех форм. *Дао* вне времени и вне пространства. Это бесконечность и абсолют. Даже Небо следует *дао*, а само *дао* следует лишь естественности, Природе. Великое, всеобъемлющее *дао* порождает все, но все это проявляется лишь через посредство *дэ* (букв. «добродетель»). *Дэ* — конкретное качество *дао*, средство его обнаружения. Если *дао* все рождает, то *дэ* все вскармливает [852; 192, 115—159; 355; 634, т. II, 37—38].

Учение Лао-цзы изложено очень трудным и неясным языком. Употребленные в нем термины, понятия и положения допускают самые различные толкования. Это и явилось причиной того, что исследователи очень сильно расходятся в трактовке первоначального даосизма как философской доктрины. Одни видят в этом учении материализм [8, 199—201; 107, 8; 192; 866], другие (их большинство) — бескрайний идеализм и мистику. Бесспорно, что некоторые основания для прямо противоположных выводов дает не только трактовка, но и сама суть ряда положений даосизма. Однако, если даже и согласиться с фактом наличия в «Даодэцзин» некоторых материалистических положений, нельзя не отметить, что мистики в нем во много раз больше. Во всяком случае нет никаких сомнений в том, что это учение открывало широкий простор для мистики и метафизических спекуляций и что уже в самом трактате Лао-цзы были заложены основы для перерождения даосской философии в религию.

Вот характерный пример. Возьмем одно из центральных положений книги: «*Дао* рождает одно, одно рождает два, два рождают три, а три — все вещи» [852, 26; 192, 139]. Чтобы понять эту глубокомысленную фразу и правильно истолковать ее, комментаторы и исследователи немало потрудились. Ныне расшифровка смысла фразы звучит примерно так. *Дао* порождает одно, *ци*. Из *ци* состоит все в мире. Одно рождает два: *ци* двух родов, мужского и женского, т. е. *ян-ци* и *инь-ци*. Два порождает три. Эти три, порожденные двумя обязательными началами, мужским и женским, которые в своей совокупности и взаимодействии только и могут давать начало всему остальному, — великая триада, состоящая из



Неба, Земли и Человека. А уж от этих трех начал пошло и все остальное в природе и обществе [192, 49—52; 355, 103].

Как нетрудно заметить, в конечном счете смысл всей этой фразы во многом зависит от того, что понимать под *ци*. Если полагать, что *ци* — это материальная частица, эфир, чуть ли не древнегреческие атомы, то при всей мистике (что такое *дао*, которое «породило» материальные частицы *ци*?) во фразе все-таки можно найти некоторые, пусть малоубедительные, намеки на материализм. Но дело в том, что проблема интерпретации *ци* далеко не столь проста. Известно, например, что даже ханьский материалист Ван Чун, разрабатывавший в своей книге «Луньхэн» [889] даосскую концепцию *ци*, видел в *ци* не только материальную субстанцию, но и некие духовные флюиды, элементы духовного начала [105, 48—52; 634, т. II, 369]. Но если так, то от «материализма» в этой фразе Лао-цзы, как, впрочем, и во всей его концепции, останется очень немного. Едва ли вообще мыслимо говорить о материализме, как о хоть сколько-нибудь последовательной линии философии, применительно к идеям Лао-цзы [28; 849; 884; 1012]. При всей кажущейся или даже реальной материалистичности некоторых отдельных положений книги в целом ее следует считать образцом мистики и метафизики, а ее предполагаемого автора, Лао-цзы, — одним из «великих мистиков человечества» [785, 7]. Именно мистическая сторона даосской философии оказалась в ней наиболее существенной, получила в дальнейшем наибольшее развитие и послужила подходящей теоретической базой для возникновения на ее основе религиозного даосизма.

Таким образом, трактат Лао-цзы при всей его туманности и противоречивости сыграл огромную роль в истории китайской мысли [880а]. Однако этот трактат был хотя и главным, но не единственным произведением философского даосизма.

## **Чжуан-цзы и Ле-цзы**

Двумя другими наиболее известными трактатами даосского направления были «Чжуан-цзы» и «Ле-цзы». Оба они названы по именам их авторов, хотя оценки подлинности обоих трактатов и личности их авторов в современной синологии различны. Личность Чжуан-цзы и аутентичность трактата, носящего его имя [1016; 107; 296; 428; 557; 779; 784; 843; 884], сомнению не подвергаются. Чжуан-цзы был, в отличие от легендарного Лао-цзы, реальным лицом IV—III вв. до н. э., и сведения о его жизни, деятельности и идеях в обилии содержатся не только на страницах его трактата, но и во многих других древних источниках [1017]. Сложнее обстоит

дело с «Ле-цзы» [881; 107; 429; 779; 783; 1045]. Личность автора трактата вызывает сомнения и споры. Одни пытаются подтвердить реальное существование этого предшественника Чжуан-цзы, жившего примерно в V—IV вв. до н. э. [104; 107; 181]. Другие, ссылаясь на отсутствие точных биографических сведений о Ле-цзы и даже дат его жизни, ставят личность этого философа под сомнение [51, 268—270], третьи определенно отвергают достоверность этой личности [433; 1045]. Как и в случае с Лао-цзы и его трактатом, сомнения относительно личности философа тесно связаны с проблемой аутентичности трактата, носящего его имя. Хотя некоторые специалисты настаивают на доханьском происхождении трактата [107], либо оспаривают аргументы тех, кто считает это сочинение послеханьской подделкой [230], большинство исследователей датирует его первыми веками нашей эры, что не исключает, разумеется, признания существования в нем отголосков идей более раннего времени: известно, например, что одна из глав трактата посвящена изложению взглядов Ян Чжу, жившего в IV в. до н. э. [104; 107]. Дискуссия вокруг «Ле-цзы» не меняет, однако, того, что этот трактат, как и «Чжуан-цзы», справедливо считается классическим произведением философского даосизма.

Философские взгляды Чжуан-цзы и Ле-цзы весьма оригинальны, подчас даже парадоксальны. В их учении можно найти и черты эпикурейства и призывы к суровому аскетизму. Едва ли не первыми из китайских мыслителей они уделили большое внимание проблеме жизни и смерти, бытия и небытия. Так, Ле-цзы, следуя в какой-то степени эгоистической концепции Ян Чжу, которого Фэн Ю-лань считает своеобразным предтечей даосизма [415, 60—67], призывал своих последователей не очень-то мудрствовать, размышляя об истинном и ложном, полезном и вредном [881, 43; 107, 78]. Следует наслаждаться жизнью, не беспокоясь о несовершенстве бытия. И само бытие — вещь не очень-то определенная. В одной из своих наиболее известных притч Чжуан-цзы написал о том, как ему приснилось, что он — бабочка, весело порхающая и наслаждающаяся жизнью. Проснувшись, он стал размышлять: ему ли снилось, что он — бабочка, или это сейчас бабочке снится, что она — Чжуан-цзы. «А ведь бабочка и я — разные вещи, — заключает Чжуан-цзы. — Это и есть превращение вещей» [1016, 18].

Эта притча о бабочке — один из центральных моментов философии Чжуан-цзы. Смысл притчи в том, что все в нашем мире относительно, подчас даже иллюзорно. Стоит ли обременять себя какими-то заботами, социальными обязательствами: «Как знать, не раскаивается ли мертвый в том, что цеплялся за жизнь?» [1016, 16; 107, 145].

Казалось бы, отсюда вытекает единственный логичный

вывод: наслаждайся жизнью, пока живешь! Однако сам Чжуан-цзы не следовал такому призыву. Он жил скромно, плохо питался, бедно одевался, всячески избегал славы и богатства. Когда ему был предложен важный пост, он отказался от него, сравнив чиновника с тем откормленным бычком, которого предназначают для жертвоприношения и который в обмен на хорошее питание и уход лишается свободы, права распоряжаться собой и даже жизни [1016, 460; 107, 313]. Чжуан-цзы советовал своим последователям не поддаваться на такую удочку, оставаться свободным — пусть даже бедным. Он призывал людей отдаться естественному ходу событий, не насиловать свою природу и целиком подчиняться судьбе, изменить которую человек не в силах.

В своих притчах и баснях Чжуан-цзы нередко выводил убогих и калек, но не с целью вызвать сострадание, а для того чтобы показать, что этих людей любят, с ними дружат. Он старался подчеркнуть, что в человеке важна не внешность, а содержание, т. е. сама естественность, само *дао*. Будучи равнодушным к смерти, он в то же время едва ли не первым в древнем Китае развил идею о возможности достижения фантастического долголетия, даже бессмертия. В его притчах встречаются отшельники, «святые люди», которые прожили многие сотни лет, после чего были вознесены на небо [1016; 107; 445, 66—74].

### Даосский принцип «недеяния»

В трактате «Чжуан-цзы» немалое внимание уделено и натурфилософским проблемам, и принципам поведения человека. В частности, в нем так же, как и в «Даодэцзин», много говорится о даосском принципе *увэй* (недеяние). Вопрос о сущности и возникновении принципа *увэй* неясен. Долгое время считалось, что этот тезис, призывавший человека уйти от активной деятельности, меньше вмешиваться в течение жизни и т. п., был впервые сформулирован именно даосами и означал примерно следующее: не делай ничего — и не будет ничего не сделанного. Другими словами, все делается само собой, в результате естественного хода закономерно обусловленных событий. Однако в недавнем исследовании Г. Крила появилась иная трактовка вопроса, согласно которой первоначально принцип *увэй* был выдвинут легистами (Шэнь Бу-хаем) и имел отношение к проблеме правильной организации управления (император должен построить администрацию на таких основах, чтобы все шло как по маслу и не нужно было даже указаний, чтобы всяк знал свое дело и исполнял его безукоризненно). И лишь затем этот принцип был заимствован даосами, причем у даосов

этот принцип получил два различных толкования: одно близкое к легистскому (недеяние в смысле стремления к высокому качеству управления, в смысле облегчения управления), другое — абсолютное недеяние, отсутствие желания участвовать в жизненных столкновениях [322].

Крил убедительно показал, что принцип *увэй* не является только даосским. Однако этого еще недостаточно, чтобы считать его по происхождению легистским. Не исключено, что и легисты, и даосы черпали из одного и того же источника — как это было в случае с *дао*. И в этом убеждает более детальное ознакомление с логикой аргументации самого Крила. Крил дает детальный расчет количества употреблений термина *увэй* в различных источниках и приходит к довольно неожиданному выводу: даосы, которые вначале заимствовали у легистов принцип *увэй* (видимо, в их легистском толковании), а затем выработали еще одно толкование этого принципа, пользовались в своих трудах обоими толкованиями, но при этом все-таки первое из них (легистское) с течением времени все более вытесняло второе. Иными словами, более архаичным у самих даосов оказывается толкование, которое они выработали позже, а то, которое они заимствовали вначале (и которое до некоторой степени должно было быть чуждым им), стало с течением времени более популярным. Это выглядит странным и явно не соответствует всему тому, что известно об эволюции даосизма. Как же пришел Крил к такому выводу?

Формально анализируя количество упоминаний об *увэй* в первом и втором толкованиях во всех трех даосских трактатах, Крил пришел к следующим результатам: в первых, ранних главах «Чжуан-цзы» *увэй* упоминается мало и только во втором смысле, в остальных главах — часто и в 34% случаев — в первом смысле, а в «Даодэцзин» еще чаще и в 50% случаев — в первом смысле. Динамика ясна: от более ранних глав к более поздним в «Чжуан-цзы» и затем в «Даодэцзин» (который Крил считает написанным позже «Чжуан-цзы») увеличивается и количество упоминаний и процент их в первом (легистском) смысле [322, 29—32].

Но это как раз тот случай, когда ограничение анализа формальной логикой недостаточно. Прежде всего, «Даодэцзин» писался по меньшей мере в ту же эпоху (IV—III вв. до н. э.), что и «Чжуан-цзы», причем именно в «Чжуан-цзы» можно постоянно встречать ссылки на Лао-цзы, его мысли и речи, тогда как в «Даодэцзин» нет ни упоминаний, ни цитат из предшественников. Если оба трактата и написаны примерно одновременно, то по содержанию и стилю приоритет едва ли справедливо отдавать «Чжуан-цзы», тем более если вслед за Крилом и Гуань Фэном [848] расчленить сам трактат «Чжуан-цзы» на раннюю и позднюю часть. Кроме

того, если анализировать обе части «Чжуан-цзы» порознь, то разве можно ограничиваться случайностью, используя ее для серьезных выводов? В ранней, сравнительно небольшой, части термин *увэй* встречается всего 3 раза, в остальной части — 53 раза. При таких числовых соотношениях элемент случайности очень велик. Достаточно одному из трех случаев использования *увэй* быть понятым неверно или искаженно — и вот вам уже те же самые 33—34%, которыми оперирует Г. Крил применительно ко второй части трактата. К этому следует добавить, что хронологический разрыв между ранней частью «Чжуан-цзы» и трактатом «Даодэцзин» при любых подсчетах достаточно невелик для того, чтобы на этой базе строить серьезные выводы о динамике смысла термина.

Таким образом, подсчеты Крила представляются не вполне убедительными. Но главное даже не в этом. Если бы Крил был целиком прав в своих подсчетах, то и это еще никак не объяснило бы того, к чему эти подсчеты приводят: почему же все-таки второе (чисто даосское) толкование в процессе развития даосами якобы заимствованного у легистов принципа оказалось наиболее ранним? Как могло случиться, что оно не укреплялось, а, напротив, уступало свое место первому, заимствованному? Это логическое несоответствие не позволяет принять главный вывод Крила о заимствовании понятия *увэй* даосами у легистов. Очевидно, дело обстояло иначе, и уже введенное в обиход в чжоуском Китае понятие *увэй* развивалось параллельно и легистами и даосами. При этом, по-видимому, ранние даосы были более склонны к толкованию *увэй* в смысле абсолютного отчуждения, что вполне соответствовало эпохе ранних отшельников, «практиков» протодаосизма с их крайними формами отчуждения. Возможно и то, что позже толкование принципа *увэй* даосами приобрело и иные оттенки, близкие к легистским. Однако едва ли при этом можно вести речь о влиянии легизма на становление даосской мысли<sup>1</sup>.

Все, что мы знаем о даосизме как о течении мысли, с его принципами и идеалами, выступает против подобных выводов. Да и более внимательное прочтение самих даосских трактатов и тех случаев употребления термина *увэй*, которые имеет в виду Крил, не подтверждает такого предположения. Конечно, и в даосских трактатах встречались фразы об образцовом правлении и т. п. Тем не менее социальный,

<sup>1</sup> Правильней была бы иная постановка вопроса. Тот же Г. Крил в 1954 г. писал, что даосы, отрицая управление, разработали в виде принципа *увэй* то самое искусство управления, метафизическую сущность которого использовали легисты для создания системы тоталитарного деспотизма [315, 43]. Ныне Крил отказался от такой постановки вопроса, ссылаясь на передатировку даосских трактатов [322, 1—4]. Однако и новая датировка не исключает того, что протодаосские философские концепции складывались параллельно с легистскими, если не раньше их.

практически-политический смысл понятия *увэй* в даосской философии и позднее в религиозном даосизме не имел ничего общего с легистскими требованиями централизованного бюрократического правления, образцовой администрации. Напротив, даосский принцип недеяния практически вел к отказу от централизованно-бюрократических государств в пользу малых замкнутых общин с натуральным хозяйством [814, XXXV]. Этот принцип был эквивалентом — причем негативным эквивалентом, отрицанием — и легистского культа администрации и закона, и гигантской конфуцианской системы социальной этики и политики. И именно это отрицание администрации, отрицание власти, призыв к практическому уходу от ненавистных, сковывающих свободного человека социальных пут оказал впоследствии огромное влияние на идеологические принципы даосских сект, не раз на протяжении долгой китайской истории руководивших крестьянскими восстаниями.

### **Философия даосов и религиозный даосизм**

В философии Лао-цзы, Чжуан-цзы, Ле-цзы, равно как и в трудах менее известных даосских мыслителей из школы Цзися, содержалось немало интересных мыслей и важных положений. Однако большинству их была суждена недолгая жизнь. Из всего того, что было написано в даосских философских трактатах во второй половине I тысячелетия до н. э., сохранило свою силу и получило дальнейшее развитие и влияние на умы многих поколений китайцев лишь несколько основных моментов, которые и составили так сказать «научный», «теоретический» фундамент пришедшего на смену философии даосов религиозного даосизма. Прежде всего, это учение о *дао* и все связанные с ним проблемы натурфилософии и космогонии. Это учение было взято в его наиболее мистической трактовке и с течением времени обросло многочисленными деталями, было расцвечено красочными подробностями — особенно это характерно для «Ле-цзы», наиболее позднего трактата из всех трех. Вторым важным моментом было учение об относительности бытия, жизни и смерти и в связи с этим о возможности длительной жизни, достижения бессмертия. Этот тезис со временем выдвинулся едва ли не на первое место, отеснив все остальное, так что одно время — на рубеже нашей эры, в эпоху Хань — поиски бессмертия превратились в фактически главное и почти единственное занятие «ученых» даосов, последователей и теоретиков возникавшего в то время религиозного даосизма. И наконец, третьим и последним был принцип *увэй*.

Именно эти основные моменты философского даосизма

и оказались теоретическим фундаментом возникшей в эпоху Хань религии даосов. Другая часть этой религии — практика, обрядовая сторона, важнейшие институты и культы религиозного даосизма — была обязана своим появлением и развитием той сумме примитивных верований и суеверий низшего пласта, о которых подробно говорилось в первой главе и которые не были и не могли быть включены в конфуцианство.

Как произошел этот синтез? Ведь первоначально эти две стороны, «высокая» философская теория даосизма и многочисленные народные верования и суеверия, магия и мантика, обряды и мифы не имели между собой почти ничего общего. «Святые» отшельники или даосы-философы едва ли могут быть поставлены рядом с неграмотными шаманами и деревенскими колдунами. Строго говоря, почти никаких точек соприкосновения. Не случайно некоторые исследователи вообще отрицают какую-либо связь между философским даосизмом и даосской религией, полагая, что эти явления не только различны, но даже и противоположны [316, 145; 415, 3; 979, 222—246]. И тем не менее такая связь все-таки была, хотя генезис и механизм возникновения ее установить не так-то просто. Во всяком случае, попытки взвалить всю вину за превращение «чистого философа» Лао-цзы в «религиозного первоучителя» на отдельных лидеров ханьского религиозного даосизма, якобы «фальсифицировавших» идеи Лао-цзы [979, 1—6], выглядят наивно. Суть дела гораздо серьезней.

Видимо, решающую роль в процессе сближения «высокой теории» даосских философов с примитивными народными верованиями низшего пласта сыграло становившееся все более заметным возвышение конфуцианства, превращение его в начале Хань в официальную государственную идеологию. Если до того конфуцианство было лишь одним из нескольких влиятельных (подчас даже гонимых) учений, то после этого оно стало в сущности основным. Все остальные должны были потесниться или сойти со сцены. Очевидно, такая же участь ожидала даосизм, если бы последователи этого учения не сумели чем-то заинтересовать ханьских правителей и убедить их в своей нужности и полезности.

Что могли предложить последователи Лао-цзы и Чжуан-цзы? В области социальной этики и политики они были не сильны и явно уступали своим удачливым соперникам. Проблемы натурфилософии и космогонии были слишком «отвлеченной материей», для того чтобы заинтересовать кого-либо из влиятельных сил общества. Словом, в нелегкой борьбе за существование адепты философского даосизма неизбежно должны были выдвинуть на передний план те стороны своего учения, которые могли бы заинтересовать «верхи» и получить необходимую поддержку «низов». И эти стороны нашлись. Во-первых, это были поиски бессмертия, к которым

не могли остаться равнодушными правители империи. И во-вторых, это были как раз те народные верования, суеверия и обряды, которые до того существовали и развивались чисто эмпирически, которые нуждались в поддержке и «теоретическом» оправдании и подкреплении. Для даосов оказать такую поддержку и тем самым привлечь на свою сторону массы было тем более легко, что сама теория философского даосизма допускала мистические толкования и нередко очень легко смыкалась с отдельными народными суевериями, объясняла обряды и мифы. Легче всего показать это слияние теории и суеверий на примере эволюции и трансформации важнейших древнекитайских мифов.

## Мифы древнего Китая

Проблема генезиса и специфики древнекитайских мифов принадлежит к числу неясных и спорных. Мифы древнего Китая отличны от столь привычных для европейца греческих или римских. Вместо связанных и увлекательных повествований — отрывочные фрагменты, вместо эмоционально-поэтического воспевания подвигов — сухая информация о «великих деяниях» героев и «мудрости» древних правителей [45; 190; 840; 895; 939]. В чем причины этого своеобразия, как складывались мифологические традиции в Китае?

В отредактированных конфуцианцами наиболее древних сочинениях содержится мало легендарных сведений или мифов, восходящих к фольклорной традиции. Во-первых, это было, видимо, связано с тем, что из числа ранних мифологических преданий тех народов, которые были объединены в свое время чжоусцами, были зафиксированы лишь те, которые имели какую-то связь с тотемистическими и генеалогическими традициями владетельных аристократических кланов [524, 342—343]. Во-вторых, даже зафиксированные таким образом легендарные герои и мифические правители — Яо, Шунь, покоритель вод Юй, родоначальники китайцев Фуси и Хуанди, «изобретатель» земледелия Шэньнун, «изобретатель» огня Суйжэнь и т. д. — под пером конфуцианских редакторов превратились в реальных исторических деятелей прошлого, ставших символами мудрости, сверхчеловеческой энергии и силы. Иными словами, в наиболее ранних китайских конфуцианских книгах поэтической мифологии почти не оказалось.

Это обстоятельство дало в свое время А. Масперо основание утверждать, что из обработанных конфуцианцами доханьских книг древние мифы были попросту выброшены и что поэтому есть основания считать, что составленные в Хань или даже после Хань сборники мифов и фантастиче-



ских историй представляют собой запись как раз тех сохранившихся длительное время в фольклорной устной традиции древнейших преданий, отголоски которых можно найти в «Шуцзин» [600]. К аналогичной точке зрения пришли и другие исследователи как в западной, так и в китайской и японской синологии [122]. Этот тезис, кажущийся вполне логичным и правдоподобным, занимает видное место и в самых последних трудах советских специалистов [122; 195, 75—76]. Между тем достаточно внимательно ознакомиться с фактами и аргументацией, приведенными в посвященной этой проблеме фундаментальной работе Б. Карлгрена [524], чтобы усомниться в истинности этой концепции.

Если смотреть на факты реально, то нельзя не прийти к выводу, что ханьская мифологическая традиция резко противоречит доханьской. Все то, чего не было в конфуцианских канонах, оказалось в обилии на страницах ханьских трактатов, прежде всего сборников «Шаньхайцзин» («Книга гор и морей») <sup>2</sup> и «Хуай Нань-цзы» [982; 627; 1057]. Здесь и чудесные истории, и красочно расписанные эпизоды, и магические превращения, и фантастические монстры, и многочисленные варианты космогонических мифов, — словом, целое собрание необычайного и удивительного. Создается впечатление, что в Хань была прорвана какая-то плотина, которая долго сдерживала издавна накапливавшиеся подспудные силы фольклорного творчества и мифологической фантазии народа. Казалось бы, это вполне подтверждает точку зрения о глубокой древности фольклорных традиций, лишь в силу исторических обстоятельств письменно зафиксированных сравнительно поздно.

Однако на самом деле все обстояло сложнее. Тщательные текстологические исследования Карлгрена показали, что более вероятно другое объяснение этого процесса. Прежде всего, Карлгрен обратил внимание своих оппонентов на то, что среди доханьских источников есть немало неконфуцианских сочинений и что именно в этих неканонических текстах — «Цзочжуань», «Гоюй», «Мо-цзы», «Чжуан-цзы», «Люйши чуньцю» и др. — гораздо чаще, чем в канонах, встречаются и мифы, и рассказы о духах и сверхъестественном, и прочие фантастические истории. Именно эти мифы и следует считать отражением доханьской фольклорной традиции той части населения, которая входила тогда в состав царств чжоуского Китая [524, 350]. Далее, скрупулезное

<sup>2</sup> Датировка трактата «Шаньхайцзин» [1035] спорна. Некоторые авторы выделяют в трактате ранние, доциньские, части [937, 291], считая подчас возможным датировать их чуть ли не VII в. до н. э. [190, 321; 909]. Специальный анализ текстов, произведенный Б. Карлгреном [524], показывает, однако, что этот трактат был составлен в Хань. Такого же мнения придерживается Д. Бодд [231, 379]. Трактат переведен на немецкий язык лишь частично [397].

изучение всех пассажей из различных источников, касающихся имен и деяний наиболее известных мифических персонажей и легендарных героев древнего Китая, показало, что система легенд и мифов в доханьских текстах выглядит достаточно стройной и взаимосвязанной, что характерно для уже довольно развитой мифологической традиции [146, 373]. Мелкие расхождения встречаются редко, лишь в отдельных деталях. В то же время в ханьских и послеханьских текстах с их обилием мифов и легенд появилось такое огромное количество расхождений, разночтений и прямых противоречий в фактах, касающихся одних и тех же имен и сюжетов, что ни о какой системе говорить уже нельзя. Новые, значительно более красочные и оснащенные десятками и сотнями мелких и ярких подробностей варианты старых легенд и мифов оказались совершенно несовместимыми со старыми [524, 344—345].

В чем же дело? Развитие Китая в предханьскую и раннеханьскую эпоху свидетельствует о том, что это было время бурных изменений. Резко усиливались темпы колонизации и ассимиляции отсталых окраин. В орбиту конфуцианской культуры «старых» чжоуских царств быстро втягивались новые территории и племена. Завоевательная внешняя политика Цинь Ши-хуанди и У-ди способствовала усилению связей с другими народами и культурами, как соседними, так и более дальними. Возникновение империи и объединение всего Китая дали огромный толчок процессу культурного слияния и синтеза. Едва ли могут быть какие-либо сомнения в том, что в ходе этого процесса фольклор ханьского Китая оказался более сложным и гетерогенным по сравнению с эпохой Чжоу. При этом, однако, старые (чжоуские) мифологические и фольклорные традиции продолжали, естественно, господствовать. Новые, принадлежавшие иноплеменникам (находившимся к тому же, как правило, на более низкой ступени развития, чаще всего первобытной), должны были приспособиться к этим старым традициям, как-то ужиться с ними.

Из истории религии и этнографии хорошо известно, что в момент консолидации большого количества разнородных племен и племенных групп в единое целое легендарные герои и мифические предки отдельных племен обычно включались в общий сводный пантеон. Аналогичный процесс происходил и в том случае, когда к данной, господствующей, общности присоединялись новые народности с их культурными традициями. В этом случае новые мифы и герои нередко сливались с близкими им по сюжету и складу мифами и героями уже сложившейся в данной общности мифологии. Однако при этом, как и при всяком культурном синтезе, неизбежно возникали новые варианты старых ми-

фов. Исследование Карлгрена дает основания полагать, что в ханьском Китае шел именно такой процесс и что записанные в «Шаньхайцзин», «Хуай Нань-цзы» и некоторых других сборниках многочисленные, красочные и богатые подробностями и вариантами мифы и легенды отнюдь не были просто письменной фиксацией бытовавших чуть ли не с начала Чжоу устных преданий китайцев (т. е. жителей только чжоуских царств). Скорей напротив, большинство этих письменных вариантов были новыми, вторичными, производными, заново созданными и красочно обрамленными именно в Хань, когда слияние гетерогенных культурных традиций, на базе традиций Чжоу, во многом изменило первоначальные мифы и привело к появлению новых [231, 404]. Эмоциональное начало и художественные достоинства новых ханьских мифов намного превосходили чжоуские не только потому, что они не подвергались многовековой обработке со стороны конфуцианцев, но также и потому, что были синтезированы в более позднее время, когда в Китае уже сложилась богатая литературная художественно-поэтическая традиция.

Процесс синтеза новых мифологических преданий вокруг скупого старого сюжета из жизни древних чжоуских мифических героев можно проследить на нескольких конкретных примерах. Вот, в частности, один из самых популярных в Китае легендарных сюжетов — миф о Нюйва. Впервые это имя упомянуто знаменитым чуским поэтом Цюй Юанем в его «Вопросах к Небу» (Тяньвэнь): «Тело Нюйва, кто создал его?» [190, 58; 524, 229]. Фраза весьма туманна, хотя она дает основание предполагать, что в позднечжоуском Китае в Нюйва видели прародительницу всех остальных людей [231, 389]. Отсюда подчас делают вывод, что миф о Нюйва отражает матриархальные традиции [885, 50]. В то же время есть данные о том, что в эпоху Чуньцю чжоусцы обращались со своими мольбами о прекращении долгих дождей опять-таки к Нюйва [889, 155]. Таким образом, Нюйва была как-то связана и с водной стихией — кстати, об этом же говорит и практика иконографического изображения Нюйва в Хань: монстр с телом женщины и хвостом змеи или дракона, повелителя вод.

В Хань облик Нюйва обогащается, ее деяния увеличиваются, ее место в мифологии становится заметнее. В разных трактатах появляются различные варианты мифа о сотворении мира или о сотворении человека, в которых в качестве творца выступает Нюйва. В «Хуай Нань-цзы» [982, 95] говорится о том, как сломались колонны, поддерживавшие небо. Небосвод накренился, начались пожары, наводнения и катастрофы на земле. И тогда Нюйва, расплавив камни пяти цветов, починила небосвод. Отрубив все четыре ноги у гигантской черепахи, сделала из них подпорки для не-

ба. Как явствует из другого ханьского трактата «Луньхэн» [889, 105], все это произошло потому, что древнекитайский мифический герой Гунгун в гневе ударился головой о небосвод, что и вызвало катастрофу. Здесь же говорится о том, что, хотя Нюйва и починила все, земля и небосвод после потрясения оказались чуть наклоненными в разные стороны. В результате звезды на небе перемещаются к западу, а все реки в Китае текут в восточном направлении. Как справедливо подметил Д. Бодд, это «логическое обоснование» деяний Нюйва является явной интерполяцией, так как еще в одном трактате ханьской эпохи «Ле-цзы» [881, 52] все рассказано в обратном порядке: сначала о том, что сделала Нюйва, потом об ударе Гунгуна и о том, что в результате именно этого удара наклонился небосвод и накренилась земля [231, 388].

В позднеханьских источниках, дошедших в качестве фрагментов в более поздних сочинениях, есть также рассказ о том, как Нюйва вылепила из глины маленьких человечков и, вдохнув в них жизнь, заселила ими землю. Затем Нюйва занялась и матриониальными обязанностями, установив институт брака [190, 59—60; 231, 389]. Приводя эти данные, Д. Бодд считает вероятным, что этот миф о сотворении человека был просто народным добавлением к более раннему и более известному мифу о Нюйва, как творце мира, с той лишь разницей, что в любом случае речь не идет о сотворении мира в полном смысле этого слова, так как мир существовал, судя по всем вариантам мифа, и до вмешательства Нюйва [231, 389].

Эволюция мифа о Нюйва — один из примеров нецеленаправленной, «стихийной» трансформации разных сходных мифов в единое целое.

## **Трансформация мифов даосами**

Типичной для ханьской эпохи и для сборников типа «Хуай Нань-цзы», составленных даосами, была, однако, целенаправленная переработка разнородных сюжетов в плане приспособления их для оправдания и подкрепления нарождавшегося тогда религиозного даосизма. Характерен в этом отношении миф о Хуанди. Хотя в ранних конфуцианских канонах Хуанди обычно выступает в виде мудрого древнего героя-правителя, уже в доханьских источниках — «Чжуан-цзы», «Хань Фэй-цзы» и других содержится немало сведений мифологического характера о его сражениях, поездках, приключениях и т. п. Словом, этот миф относится к числу тех, которые в Китае существовали издавна уже в хорошо разработанном виде и в Хань были расцвечены в меньшей степени, чем другие. Однако с мифом о Хуанди произошло иное.

Стараниями ранних даосов этот легендарный герой-правитель был превращен в первого в истории Китая «бессмертного» и стал верховным гением-покровителем их учения, одним из родоначальников даосизма. Как и когда именно произошла эта трансформация — точно неизвестно. Однако известно, что уже на рубеже II—I вв. до н. э. даосизм считал своими патриархами именно Хуанди и Лао-цзы. В «Ши-цзи» Сыма Цянь, сам относившийся к даосизму весьма благосклонно и бывший, видимо, столь же даосом, сколь и конфуцианцем, писал о том, что даосские философы школы Цзися в Ци «изучали учение Хуан-Лао о *дао* и *дэ*» [934, гл. 74, 812].

Превращение Хуанди в «бессмертного» и родоначальника-патриарха даосизма показывает, каким образом первые проповедники даосской религии создавали ее авторитет. Как говорилось, это происходило на базе философской теории Лао-цзы, Чжуан-цзы и других мыслителей и на основе многочисленных народных преданий, суеверий и мифов. Осуществляя этот синтез и поставив своей целью привлечь широкие массы к своему учению, даосские проповедники и авторы трактатов (как, например, «Хуай Нань-цзы») умело отбирали и обрабатывали фольклорные материалы, не забывая при этом связать данные мифов с основными тезисами даосской теории.

Наиболее наглядно это иллюстрируется примерами, связанными с кардинальными пунктами учения о сотворении мира. Совершенно очевидно, что отвлеченные рассуждения философов о *дао*, силах *ян* и *инь*, пяти первоэлементах и т. п. оставались достоянием лишь немногих образованных адептов даосизма. Массам эти абстракции были чужды и непонятны. Зато созданные народом наивно-примитивные и художественно-образные мифы о сотворении мира, как миф о Нюйва, были наглядны, эмоциональны и убедительны. Такого рода мифы, да еще рассказанные в форме, способствующей усвоению идей даосизма, могли содействовать успеху этого учения в борьбе за влияние. Видимо, именно такие обстоятельства сыграли свою роль в появлении некоторых мифов, имевших явно вторичный и целенаправленный характер, как, например, мифа о Паньгу.

Ни мифа, ни имени Паньгу в доханьских и даже ханьских источниках нет [381]. Наиболее ранняя из зафиксированных в Китае версий этого мифа датируется III—IV вв. н. э. [944, гл. 2, 8], хотя это по существу единственный китайский миф о сотворении мира. Установить причины этого не столь уж сложно: древнекитайские мыслители уделяли много внимания социальной философии и очень мало натурфилософии и космогонии [231, 405]. Но как же все-таки появился в Китае такой миф?

Специалисты, изучавшие этот вопрос, отмечают, что сходные варианты мифологических преданий встречались среди некоторых некитайских племен Южного Китая, которые исчисляли свое происхождение от легендарной собаки Паньху, женившейся на дочери столь же легендарного древнекитайского императора Дику. Поэтому было высказано предположение о некитайском происхождении мифа о Паньгу [190, 37—40 и 324—326; 231, 383]. Разумеется, это не означает, что некитайский (точнее, нечжоуский) миф не мог со временем слиться с какими-то смутными чжоускими реминисценциями на эту тему, в результате чего и появился столь красочный новый миф о Паньгу. Однако сейчас важно не столько уточнить все возможные истоки мифа, сколько показать, что этот миф о сотворении мира, создававшийся уже в послеханьском Китае, с самого своего возникновения имел утилитарный характер. Другими словами, миф складывался не без помощи популяризовавших его в своих сочинениях даосов, которые приложили свою руку к его оформлению и звучанию. Это довольно легко проследить, если вспомнить упоминавшуюся выше ключевую фразу из «Даодэцзин» о сотворении мира и сопоставить ее с материалами мифа о Паньгу.

Вначале был первозданный хаос. В этом хаосе (вспомним *дао* у Лао-цзы) самозародился великан Паньгу (*дао* рождает одно). Прошло 18 тыс. лет и начала создаваться вселенная. Все легкое в хаосе, все чистое (*ян-ци*) поднялось наверх и образовало Небо, все мутное, тяжелое (*инь-ци*) опустилось вниз и превратилось в Землю (одно рождает два). Сам Паньгу остался посередине и «менял свой облик по 9 раз в день». Находясь между небом и землей, он на небе был божеством, на земле — святым мудрецом. Небо со временем все выше поднималось над землей, и все более вырастал стоявший между небом и землей Паньгу (два рождает трех). Когда же великан Паньгу достиг размеров в 90 тыс. ли — расстояние между землей и небом, — он, прожив многие тысячи лет, наконец, умер. Один глаз Паньгу стал солнцем, другой — луной. Тело его превратилось в почву, дыхание стало ветром, кости — камнями и горами, волосы — травами. Из бороды взметнулись на небо звезды, а из обитавших на его теле насекомых произошли люди. Словом, «трое порождает все вещи».

Практическое переложение идей даосизма на поэтический язык в данном случае не может оставлять сомнений. Этот миф — яркий пример использования даосами народных верований и трансформации их, пример вторичного, творческого, утилитарного использования мифов в своих целях. Разработка и популяризация мифа о Паньгу способствовала ознакомлению широких масс с основами одной из центральных идей философского даосизма — с весьма абстрактной и недоступ-

ной для понимания идей о *дао*, мироздании и космогонии. Это в конечном счете вело к популяризации даосизма среди масс, к слиянию даосской теории с народными верованиями. Старания даосов в этом направлении вполне оправдывали себя. Миф о Паньгу стал со временем широко известным и очень популярным в Китае, а сам Паньгу стал одним из главных персонажей даосского, а затем и всекитайского пантеона.

Другая аналогичная задача — популяризация даосских теорий о святых долгожителях — была решена с помощью использования и обработки другого мифологического сюжета древности — сказания о богине Запада Сиванму. В аутентичных доханьских источниках впервые об этой богине было сказано в связи с перечислением тех древних героев и божеств, которые овладели *дао*. Это перечисление дано в «Чжуан-цзы» [1016, 41], причем о Сиванму в нем упомянуто весьма невнятно и лаконично<sup>3</sup>. Зато в ханьских источниках — речь идет именно о времени составления этих источников, а не об истоках записанного в них мифа, — миф о Сиванму предстает уже в разработанном, ярко расцвеченном виде с многочисленными красочными деталями и подробностями. Так, из собранных в «Шаньхайцзин» [1035, гл. 2, 19] данных о Сиванму явствует, что у богини было тело человека, зубы тигра и хвост барса, что жила она далеко на западе, на вершине «Нефритовой горы» (Юйшань), и что прислуживали ей три свирепые птицы, вроде гарпий. В другом ханьском источнике «Му тянь-цзы чжуань», подробно описывавшем путешествие на запад, которое якобы совершил один из первых чжоуских правителей Му-ван (947—928 гг. до н. э.), рассказывалось о том, как Му-ван достиг горы Сиванму, встретился с богиней, беседовал с ней [907, гл. 3, 1—2; 190, 391]<sup>4</sup>.

Как явствует из ряда данных, в том числе и из комментария к «Шаньхайцзин» [1035, гл. 2, 19; 190, 390], Сиванму в раннеханьское время была в представлении широких народных масс божеством, ведавшим стихийными бедствиями и несчастьями и посылавшим эти бедствия в наказание за неповиновение воле Неба [348, 239]. Видимо, этот культ гроз-

---

<sup>3</sup> В «Чжуан-цзы» сначала сказано о *дао*, затем о тех, кто овладел *дао* и в результате добился чего-то значительного. В этой связи упомянуто имя Сиванму, следом за которым идет фраза «никто не знает ни начала, ни конца ее». Но эта фраза написана в таком контексте и таким образом, что местоименно *ти* (его, ее, этого) может быть воспринято и как имеющее отношение к *дао*, — именно этот вариант перевода избрала, в частности, Л. Д. Позднеева [107, 164].

<sup>4</sup> Представление о существовании Сиванму на далеком Западе дало основание А. Форке предположить, что под этим именем в ханьской мифологии подразумевалась знаменитая царица Савская [400]. Это отождествление, однако, не было принято в синологии [122, 466; 177, 138].

ной богини с течением времени становился все более популярным. В «Ханьшу» [824, гл. 11, 105 (1313)] сообщается, как в 3 г. до н. э., когда страну постигла жестокая засуха и толпы голодных людей устремились в города, культ богини Сиванму, принявший органистические формы, распространился по всему Китаю. Жертвоприношения в честь Сиванму, песни, танцы, оргии, молебны, ношение эмблем богини — все это было пущено в ход, дабы снискать благоволение Сиванму. Как полагает Г. Дабс, подобная популярность культа Сиванму способствовала тому, что даосы превратили ее в свою богиню, придав ей несколько иную специализацию, превратив ее в богиню бессмертия [348, 222].

И действительно, с трансформацией мифа о Сиванму дело обстояло именно так. Уже из данных поздниханьского трактата «Хуай Нань-цзы» явствует, что именно богиня Сиванму владела чудодейственным эликсиром бессмертия и что великий стрелок древности И сумел добраться до богини и выпросить у нее этот эликсир, который, однако, был затем украден у него его жадной женой Чан Э, выпившей волшебную жидкость и вознесшейся на луну [982, 98]. В еще более поздних источниках из всего комплекса сведений о Сиванму было выбрано и разработано самое главное: связь богини с идеей бессмертия. На первое место вышли новые легенды о Сиванму, в частности о ее знаменитом саде, где растут чудесные деревья бессмертия. Такое дерево плодоносит раз в три тысячи лет, но зато из плодов его как раз и изготавливается чудесный эликсир бессмертия. Позже в средневековом Китае эти плоды уже обычно отождествляли с персиками, а чудодейственные деревья — с персиковым садом Сиванму. Этим садом и своими чудесными персиками, впоследствии ставшими в китайской мифологии и искусстве символом бессмертия, всегда ведала именно Сиванму, богиня Запада, превратившаяся со временем в важный персонаж даосского пантеона.

Расцвеченная народной фантазией и затем активно переработанная даосами легенда о Сиванму во многом способствовала популяризации идей даосизма, распространению даосизма среди народных масс, слиянию его с издревле существовавшими народными верованиями и поверьями, культурами и суевериями.

## **Учение о бессмертии**

История трансформации даосами мифа о Сиванму имеет прямое отношение и к одному из главных, кардинальных догматов раннего (да и более позднего) религиозного даосизма — к учению о бессмертии.



Именно с пропаганды этого учения фактически берет свое начало даосизм как религия. Горячая проповедь идей долголетия и бессмертия не только снискала даосским магам и проповедникам большую популярность в народе и позволила им заложить фундамент новой религии, но и предоставила даосам возможность завоевать положение в обществе и добиться благосклонности императоров, отнюдь не безразличных к этой заманчивой идее. Учение о бессмертии и доктрина продления жизни послужили платформой, на основе которой первые даосские проповедники стали разрабатывать догматы новой религии. Не случайно некоторые из тех учений, кто склонен резко разграничивать философский и религиозный даосизм, называют последний «сянь-даосизмом», т. е. даосизмом, имеющим дело с поисками бессмертия [316].

История «сянь-даосизма» восходит по меньшей мере к III в. до н. э. Насколько можно судить по данным источников, первым, кто попался на удочку этой шарлатанской теории и захотел стать бессмертным, был всемогущий деспот Цинь Ши-хуанди, объединитель Китая и его первый император. Когда даосский маг Сюй Ши доложил императору, что где-то в океане есть три священных острова, населенных небожителями, и что именно там можно найти чудесный эликсир, нектар богов, дарующий бессмертие, Цинь Ши-хуанди приказал немедленно снарядить экспедицию. Несколько тысяч юношей и девушек во главе с Сюй Ши были отправлены на поиски островов. Немногие из них вернулись обратно, так ничего и не добившись. Опасаясь гнева императора, Сюй Ши придумал замысловатое оправдание. Он утверждал, что нашел острова, но не мог высадиться на них из-за обилия акул, которые мешали подъехать [934, гл. 6, 112 и 117]. Кроме Сюй Ши император отправлял на поиски эликсира и трав бессмертия в океан, в горы и в другие места еще ряд магов. Все они, естественно, возвращались ни с чем. Однако император продолжал верить в идею бессмертия. Он сурово наказывал, даже казнил неудачников (среди 460 казненных им конфуцианских ученых затесалось и несколько даосских магов — 772, 99), но снова и снова заставлял других продолжать начатое дело. Магам предоставляли много денег, они ставили различные опыты, император прислушивался к их советам<sup>5</sup>, но все было безрезультатным. Смерть Цинь Ши-хуанди на некоторое время оборвала официальную заботу о поисках бессмертия. Однако идея достижения бессмертия продолжала манить к себе власть имущих, как свет манит мотыльков.

<sup>5</sup> Одним из подобных советов было предостережение по поводу того, что поиски трав бессмертия затруднены из-за козней злых духов и что для обмена духов-недоброжелателей необходимо, чтобы никто не знал, где нынче ночует император [934, гл. 6, 116].

Первые ханьские императоры и особенно могущественный У-ди снова обратили свой благосклонный взор на магов, обещавших бессмертие. Этот интерес императора подогревался искусными легендами о бессмертных, повествовавшими об успехах даосских чародеев, изготовлявших волшебный эликсир и возносившихся на небо. У-ди не жалел денег, строил даосские храмы, покровительствовал ученым магам, с благосклонностью внимал их теориям и настойчиво добивался главного — возможности действительно стать бессмертным [586, 36—54]. Как и Цинь Ши-хуанди, он казнил неудачников за обман и шарлатанство, но по-прежнему верил в саму идею. Он тоже снаряжал многочисленные экспедиции<sup>6</sup> и одно время даже пытался ограничивать себя в еде, принимать составленные магами пилюли [847, 17—22].

Длинная серия неудач со временем несколько охладила интерес китайских императоров к идее достижения бессмертия. Императоры и другие люди постепенно перестали слепо доверять даосам и ждать от них волшебное зелье не сегодня — завтра. Словом, яркая звезда «сянь-даосизма» уже в начале нашей эры несколько потускнела. Однако официальная поддержка этого направления на протяжении многих десятков, даже сотен лет сыграла свою роль и имела огромное значение для успехов религиозного даосизма в те суровые годы, когда государственной идеологией было объявлено конфуцианство, а все остальные древние учения были обречены на вымирание. Именно направление в сторону поисков бессмертия, средств и способов достижения его и многочисленные описания волшебных историй и мифов о бессмертных стало основой сложившейся на базе древнего философского даосизма и многочисленных народных верований религии<sup>7</sup>. Понятно, что поиски бессмертия, сыгравшие столь значи-

---

<sup>6</sup> Как полагают, эти экспедиции и вообще повышенный интерес У-ди к поискам эликсира бессмертия вне Китая сыграли свою роль в усилении внешнеполитической экспансии Китая в годы его правления [819, 97].

<sup>7</sup> Даосские маги сумели легко ужиться как с легизмом Цинь Ши-хуанди, так и с государственным конфуцианством У-ди. Это и неудивительно: ведь даосы до поры до времени стояли в стороне от политики. Сфера влияния ранних адептов религиозного даосизма была весьма ограниченной и очень специфической. Зато в своей сфере — поиски бессмертия, изучение и переработка древних суеверий, мифов и т. п. — они были фактически монополистами. И если те или иные из древних мифов в эпоху Хань и в дальнейшем получили популярность и впоследствии были признаны официально, то заслуга в этом принадлежит именно даосам. Поэтому представляется абсолютно неверным и основанным на явном недоразумении мнение Э. М. Яишиной [194, 77], будто мифы, в частности миф о Нюйва, были «воскрешены» конфуцианцами, которые якобы хотели «использовать в борьбе с местными аристократическими культами народные верования в интересах господствующей идеологии». Это мнение не только не подкреплено фактами, но и решительно противоречит действительному соотношению сил и реальным событиям в сфере религии и мифологии в эпоху Хань.

тельную роль в становлении религиозного даосизма, остались и в дальнейшем важным пунктом новой религии, составив сущность ее верхнего, «научного» пласта.

С начала нашей эры и особенно вскоре после проникновения в Китай буддизма, у которого даосская религия заимствовала очень многое и который по праву должен считаться третьим важным источником ее, даосы от примитивных поисков островов бессмертия и волшебных эликсиров перешли к более основательной и обстоятельной разработке своего учения. При этом важнейшим пунктом теоретической разработки учения по-прежнему оставалась забота о спасении человека, т. е. поиски путей и методов достижения бессмертия.

Впервые мысль о принципиальной возможности долгой, даже вечной жизни была выдвинута в даосских трактатах IV—III вв. до н. э. Лао-цзы в своем трактате упоминал вскользь о том, что тот, кто знает меру, может прожить очень долго, и что для того, кто сумел овладеть жизнью, не существует смерти [852, § 44 и 50, стр. 28 и 30—31]. Аналогичные идеи в более конкретной и разработанной форме можно встретить и в «Чжуан-цзы». В этом трактате говорится о том, что великие мудрецы живут подчас до тысячи лет [1016, 72], что некий Гуан Чэн-цзы прожил даже 1200 лет вследствие того, что вел размеренный образ жизни, не утруждал себя страстями, чувствами, действиями, знаниями [1016, 65]. Однако образцом долголетия в трактате выступает некий Пэн Цзу, который прожил долгую жизнь (во всяком случае не менее 800 лет). Те, кто хочет достичь долголетия и уподобиться Пэн Цзу, должны тренировать свое тело посредством специальных дыхательных и гимнастических упражнений [1016, 96]. Подлинные бессмертные зерна не едят, но пьют росу, вдыхают ветер [1016, 4; 107, 137].

Таким образом, уже в ранних трактатах философского даосизма теория достижения бессмертия была разработана довольно обстоятельно. Эпоха Хань была временем бурного развития даосского учения, религиозного даосизма. Появилось множество трактатов и пособий, рассказов и рецептов, методик и вычислений, авторы которых ставили своей целью разработать основные принципы достижения бессмертия, дать теорию и практические методы превращения человека в бессмертного. Большинство этих сочинений ныне утрачено и сохранились лишь отдельные цитаты из них, вкрапленные в более поздние труды. Некоторые, однако, сохранились целиком, как например очень характерный и интересный трактат Гэ Хуна (284—363 гг.) «Бао Пу-цзы» [851; 393]. Сведения из этих источников, собранные современными исследователями, прежде всего А. Масперо, Фу Цинь-цзя [607; 609; 959], довольно обрывочны и эклектичны. Нередко они противоречат друг другу, основаны на различных «системах чис-

ления». Однако в общем и целом знакомство с ними позволяет сформулировать теоретическую часть проблемы бессмертия.

Тело каждого человека, своеобразный микрокосм, следует уподоблять вселенной, макрокосму. И там и здесь действует множество духов, чье присутствие имеет огромное значение для нормального функционирования и сохранения организма. В теле человека активно функционируют 36 тыс. различных духов, которые подразделяются на 3 большие группы, 6 меньших, 120 отделений и т. д. Эти же 36 тыс. духов соответствуют 360 дням лунного года и разделены на 24 секции соответственно числу полумесяцев. Каждая из этих групп во главе с соответствующим «управителем» проходит по определенному «ведомству» организма человека, связана с его 5 основными внутренними органами, 12 венами, многочисленными костями, мышцами и т. п. — в области анатомии у даосов были неплохие познания. Навысшую роль в этом сонме духов микрокосма играли владыки трех главных групп — трех основных частей, на которые подразделялось тело человека (голова и руки, грудь, живот и ноги). Иногда они ассоциировались с «Тремя Единственными», «Тремя Высшими» (Тянь-и, Ди-и, Тай-и) даосского пантеона [609, 91—95 и 117—123].

Обычный человек ничего не знает обо всех этих духах и не заботится о них. Но тот, кто хочет добиться бессмертия, должен прежде всего постигнуть основные закономерности и связи всех этих многочисленных духов с соответствующими частями человеческого тела (ведь ни один из этих 36 тыс. не толчется без дела — у каждого духа свой участок работы, свои обязанности) и, главное, помешать им покинуть тело. Если самыми разнообразными средствами и методами воздействовать на духов в нужном направлении и не дать им уйти из тела, то сила духов внутри тела будет постепенно расти, а вместе с тем будет меняться и субстанция тела. Когда этот процесс зайдет достаточно далеко, именно духи станут преобладающим элементом в человеке, тело его дематериализуется и он, став бессмертным, вознесется на небо [609, 95 сл.; 959, 129 сл.].

Свои теоретические построения даосы обычно щедро перемешали конкретными примерами из истории. В качестве главных героев подобного рода чудесных историй о достижении бессмертия зачастую выступали либо древние отшельники, святые старцы, удалявшиеся от людей и тем самым как бы исчезающие из поля зрения простых смертных, либо те самые знаменитые даосские маги, которые в свое время прославились поисками бессмертия. Поскольку за давностью лет жизненный путь большинства из этих магов — особенно тех, кто не был официально подвергнут казни за шарлатан-

ство, — оказывался обычно забытым, они тоже нередко объявлялись преуспевшими в своих поисках бессмертия и вознесшимися на небо. Число таких «бессмертных» со временем стало достаточно внушительным. Только официальные списки, включающие жития наиболее выдающихся «бессмертных» из древних даосов, живших и активно действовавших до нашей эры, насчитывают десятки биографий [430; 846; 927].

Поиски бессмертия требовали от человека немалых жертв, заставляли его мобилизовать всю свою волю и выдержку, все способности и терпение. Практически тот, кто посвятил свою жизнь этому делу, должен был с юных лет отказаться от нормальной жизни с ее горестями и радостями, отрешиться от всех стремлений и страстей, во всем ограничить себя и целеустремленно двигаться только к одной великой цели. Разумеется, это было не каждому под силу. Только немногие из наиболее ревностных и старательных последователей даосизма были способны на такие жертвы. Зато именно они пользовались наибольшим уважением и почтением в среде даосов. К их словам прислушивались, их трактаты читали, их советам и предписаниям следовали остальные в надежде хоть немного приобщиться к их «святости» и тем самым хотя бы отчасти приблизиться к высшей цели всего религиозного даосизма — к бессмертию.

## **Основные средства и способы достижения бессмертия**

Многовековая практика и «научные» трактаты даосских мэтров выработали и ввели в обиход многообразные и различные по своей сущности методы и средства достижения бессмертия. Грубо говоря, их можно подразделить на две основные группы, физико-физиологические и духовно-этические, психологические.

К группе физиологических средств относились в первую очередь ограничения и регламентация в области питания и некоторых других функций организма. Стремясь к достижению бессмертия, человек должен был прежде всего соблюдать тщательную и строгую диету. Нельзя было ни пить вина, ни есть мяса, пряностей, даже овощей. Вся эта грубая, жирная и пряная пища считалась противопоказанной, так как духи внутри тела не выносили запаха крови и других резких запахов и могли покинуть тело [772, 108; 832, 3 и сл.]. Кандидат в бессмертные должен был также отказаться и от зерна, потому что оно более всего укрепляло материальное начало в организме и тем препятствовало его дематериализации.

Разумеется, нельзя было добиться осуществления всех ограничений сразу. Для начала рекомендовалось есть поменьше зерна и отказаться от всякой грубой пищи. Время от времени следовало устраивать перерывы (посты), в течение которых нужно было обходиться минимумом питания, состоявшего из специально изготовленного легкого суфле, а также различного рода чудодейственных микстур и пилюль. Все эти «заменители» питания изготовлялись обычно из некоторых видов фруктов, орехов, корицы, ревеня, препарированных растений и ряда подкрепляющих снадобий. Нередко при этом использовались также и минералы, причем состав и пропорции ингредиентов были самым важным при изготовлении таких средств. Считалось, что именно в соотношении различных элементов коренится вся магическая сила пилюль, микстур, суфле.

С течением времени тот, кто начал готовить себя к бессмертию, должен был делать свои посты все более частыми и длительными, а питание суфле и заменителями — все более обычным. Именно этот путь считался наиболее верным залогом успешного исполнения желаемого. В качестве подтверждения его истинности даосские сочинения часто приводили примеры «из жизни»: некий Тао Янь, например, уже с 15 лет стал ограничивать себя в питании, делать перерывы в приеме зерна, а затем и вовсе перешел на почти постоянное питание одними только финиками [609, 101—102]<sup>8</sup>.

Важным моментом в ряду физиологических средств, обеспечивающих благоприятное для поисков бессмертия «соотношение сил» в организме, даосы всегда считали сексуальную практику. Они полагали, что в результате правильно налаженных взаимоотношений между мужчиной и женщиной внутренние силы обоих соответственно укрепляются, что в конечном счете способствует и долголетию, и бессмертию. Даосские маги и алхимики придавали этой проблеме большое значение еще и потому, что закономерности взаимосвязей и взаимовлияний мужского и женского организмов они уподобляли процессам, протекавшим при смешении различных элементов в ходе попыток трансмутации металлов (обычно киновари в золото) или иных алхимических акций. С наибольшей полнотой эту аналогию разработал в своем трактате «Цаньтунци» известный даосский маг и алхимик Вэй Бо-ян [835; 810]. Увязав все свои представления по это-

<sup>8</sup> Для тех, кто уже далеко продвинулся в своих упражнениях с целью добиться бессмертия, вступали в силу более сложные рекомендации. Так, например, необходимо было научиться питаться собственной слюной. Если умело собрать ее языком в определенной последовательности движений, а затем правильно проглотить, то не будешь чувствовать голода. И уж наиболее высшая ступень в организации питания кандидата в бессмертные — это питание воздухом [30, 88; 609, 98—107; 772, 109; 959, 136—141].

му вопросу с древними натурфилософскими концепциями о *дао*, пяти первоэлементах, силах *инь* и *ян* и с идеями и триграммами «Ицзин», Вэй Бо-ян создал довольно разработанную концепцию о роли сексуальных отношений в деле укрепления организма и подготовки его к бессмертию. Суть ее сводилась к тому, что слияние мужского и женского начал, сделанное согласно всем необходимым правилам и рекомендациям, влекло за собой усиление обоих организмов, способствовало росту жизненных сил, омоложению и, в конечном счете, — желанному бессмертию [835, § 8, 27, 62—64, 67, 73; 634, т. II; 146—52; 744, 80—84; 810]. Эта идея довольно быстро завоевала популярность среди адептов даосизма, особенно его ревностных последователей, сектантов<sup>9</sup>. Как специально отмечают исследователи, уже на заре религиозного даосизма принцип обогащения жизненных сил именно таким способом, особенно в дни специальных празднеств — оргий, практиковался в ряде сект в форме коллективных органистических акций [603]. Такого рода практика существовала в рамках закрытых даосских сект весьма долго, играла всегда существенную роль в учении сектантов и кое-где даже сохранялась до сравнительно недавнего времени.

Наряду с физиологическими средствами и методами достижения бессмертия, которые считались, пожалуй, наиболее важными, немалое значение даосы уделяли и физическим средствам, прежде всего дыхательной и физической гимнастике. О важности дыхательных упражнений писал в свое время еще Чжуан-цзы. Эта серия упражнений была впоследствии также тщательно разработана и рекомендована в качестве обязательного условия для тех, кто стремится достичь бессмертия.

Главной целью при этом было овладеть методом «утробного дыхания», сущность которого сводилась к тому, чтобы не дышать ни ртом, ни носом, т. е. чтобы вдох и выдох происходили как бы без активных действий самого человека. Дыхание должно происходить так же легко и незаметно, как

---

<sup>9</sup> Следует сказать, что повышенное внимание к проблеме правильно налаженных сексуальных отношений было характерно отнюдь не только для ревностных последователей даосизма, каидидатов в «бессмертные». Уже с эпохи Хань и особенно в средневековом Китае разработанные даосами рекомендации и инструкции в области сексуальной практики получили довольно широкое распространение среди народных масс, в обыденной жизни китайцев. В позднем средневековье издавались и массовыми тиражами распространялись даже специальные книжечки-пособия с краткими описаниями и наглядными иллюстрациями для сведения всех вступающих в брак женщин. Распространению этих даосских изданий, кстати, не препятствовали и конфуцианцы, которые уделяли огромное внимание брачным отношениям и проблеме рождения детей. При этом также очень важно отметить, что наибольшее значение разработанные даосами правила и инструкции имели для знатных людей, прежде всего для императоров, обладавших огромными гаремами [598, 145; 744].

дыхание младенца в утробе матери (отсюда и название). Для осуществления этого нелегкого способа дыхания человек удалялся в тихое и закрытое помещение, ложился, закрывал глаза, затыкал нос пухом, закрывал рот и старался не дышать как можно дольше: 1 вздох на 12 (малый тур) и даже на 120 (большой тур) ударов сердца [772, 108].

Сложная и очень подробно разработанная техника дыхания и вся дыхательная гимнастика появились в даосизме не сразу, на их возникновение оказали немалое влияние буддизм и практика йогов. Однако более простыми дыхательными упражнениями даосы занимались и прежде. Так, простейшие приемы дыхательной гимнастики сводились к тому, чтобы овладеть «методами дыхания» жабы, черепахи, аиста и некоторых других животных, известных своим долголетием. Для осуществления этой задачи следовало наладить соответствующий ритм дыхания и принять позу, наиболее способствующую достижению нужного ритма. Все это требовало специальной подготовки, длительных упражнений, регулярной тренировки. В этой своей части дыхательная гимнастика уже вплотную подходила к гимнастике обычной, физической, суть которой сводилась к тому, что человек последовательно принимал различные позы и в этих позах совершал строго определенные телодвижения. Некоторые из этих упражнений генетически восходили к ритуальным телодвижениям шаманов, другие представляли собой имитацию движений различных животных. В частности, исходными положениями для ряда упражнений были «позы» тигра, оленя, медведя, птицы. Поза тигра, например, требовала стать на четвереньки и, вытянув шею, делать прыжки вперед и назад. Поза оленя из примерно такого же исходного положения требовала поочередно вытягивать и подтягивать одну ногу за другой. В число элементов гимнастики входило также постукивание зубами о зубы, протирание глаз, потирание ушей и висков, взъерошивание волос и т. п. [30, 88; 402, 325—348; 609, 115—116; 959, 130—141].

Важной частью усилий, направленных на достижение бессмертия, был комплекс средств нравственных и психических, предназначавшихся для «питания духа». Подобно тому как во вселенной все делится на реальные явления, воспринимаемые человеком через его чувства, ощущения, и явления сверхъестественные, непостижимые, сущность и причинно-следственная связь которых неясна (к ним даосы относили все то, что относилось к небесной сфере, в отличие от земной), в организме человека тоже были две большие группы духов. Одна часть 36 тыс. духов, которая ведала «материальной оболочкой» тела, ублаговлялась теми физико-физиологическими методами, о которых говорилось выше. Другая часть этого микрокосма, другие духи тела имели бо-



лее тонкие, деликатные и трудноуловимые функции. К их числу относились, например, духи, ведавшие болезнями, несчастьями и добродетелями и т. п. О всех этих духах также следовало позаботиться с тем, чтобы никто из них не покинул тело, не разрушил цельность организма. А это в свою очередь требовало огромных нравственных и умственных усилий.

В трактате Гэ Хуна, например, говорилось о том, что даже тот, кто хочет стать бессмертным низшего (земного, в отличие от небесного) типа, должен за свою жизнь совершить не менее 300 добродетельных поступков. Если же он хочет стать бессмертным высшего ранга, число таких поступков должно быть не меньше 1200. Но даже в том случае, если помогающийся бессмертия сумеет совершить 1199 добродетельных поступков и хотя бы один недобродетельный, — все его усилия пойдут насмарку [851, 12]. В число таких добродетельных поступков входили высоконравственное поведение, помощь сиротам, благотворительность, бескорыстие и т. п. Недобродетельные же проступки, не говоря уже об их влиянии на возможности достижения бессмертия, накапливаясь, реализовывались в виде болезней [772, 110].

К числу средств «питания духа», т. е. тех духов организма, которые ведали нематериальными элементами его, относится также во многом заимствованная у буддизма, хотя и видоизмененная (в частности, она не предполагала прозрения) [325, 33—34], практика созерцания.

Кандидат в бессмертные, соответственно подготовившись, выбрав по календарю благоприятный для него день, удалялся в уединенную келью и там совершал ряд воскурений и поклонений. После этого подготовительного обряда, очищавшего его душу и помыслы, он должен был спокойно сосредоточиться на заранее известных и четко определенных представлениях [30, 92—94].

Установить контакт с духами, удержать их в теле посредством добродетельных поступков, актов созерцания, поклонений и воскурений и т. п. — все это, как и комплекс физико-физиологических методов, было лишь предварительной подготовкой к последнему и заключительному действию, к превращению человека в бессмертного. Сам этот завершающий акт, символизировавший слияние дематериализованного, «очищенного» организма с великим *дао*, требовал наибольшей концентрации всех усилий, всей воли, всех возможностей и способностей человека. Этот мистический акт трансформации телесной оболочки человека в нечто нематериальное был доступен фактически лишь тем немногим, чья жизнь была подлинным подвигом во имя бессмертия. В то же время этот акт был настолько великим и возвышенным, настолько окутанным ореолом святости, что его просто никто не мог

видеть, о нем никто не мог знать ничего достоверного. Просто был человек — и нет его. Он не умер, он исчез, вознесся на небо и либо остался там, либо обрел новую телесную оболочку, теперь уже вечную.

Перед этим завершающим мистическим актом все, естественно, отходило на второй план и даже как-то забывалось. Вот почему, хотя все даосы и их трактаты упорно твердили, что для трансформации необходима гигантская подготовительная работа и что на небо могли вознестись только наиболее достойные и ревностные даосские проповедники и герои древности, известные своими добродетелями, — все равно внимание всех ищущих бессмертия всегда было приковано именно к заключительному, завершающему моменту слияния с *дао*, трансформации в бессмертного. В частности, именно таким был интерес к проблеме бессмертия со стороны власть имущих, прежде всего императоров. Им, естественно, было недосуг заниматься созерцанием или гимнастикой. Они вовсе не намерены были и ограничивать себя в еде и в других удовольствиях и развлечениях. Зато именно им очень хотелось стать бессмертными. Вот почему, несмотря на обстоятельно разработанное учение о путях и методах достижения бессмертия, только немногие из наиболее упорных и отрешенных от мира даосов следовали этим наукообразным предписаниям.

## Талисманы и алхимия

подавляющее большинство последователей даосизма уповали прежде всего на волшебные талисманы, эликсиры и пилюли, при помощи которых можно было бы обеспечить быстрое и легкое превращение человека в бессмертного.

Подобного рода талисманов и эликсиров описано в даосской литературе великое множество. Это были либо простые рецепты, наподобие современных фармацевтических, которые предназначались для выздоровления от болезни, для укрепления здоровья и тела и т. п., либо более сложные, претендовавшие на определенную мистическую силу и сверхъестественное воздействие на организм. При изготовлении таких специальных снадобий первостепенную роль играли уже не апробированные свойства самого предмета (его питательность, полезность, определенное фармацевтическое воздействие и т. п.), а чисто мистические соображения, основанные на взаимовлияниях сил *инь* и *ян*, пяти первоэлементов, на соответствиях между микро- и макрокосмом и т. п.

Так, например, очень сильным и действенным талисманом считалась любая смесь из веществ, связанных с функциональными особенностями мужского и женского организма.

Даже простая смесь из сожженных молочных зубов мальчика и отрезанных волос девочки могла, как считалось, способствовать долголетию [30, 89]. В работе Ван Гулика приведено немало рецептов чудодейственных смесей, талисманов, призванных увеличить жизненную силу, укрепить организм, способствовать достижению бессмертия. Особое внимание уделялось тем рецептам, которые призваны были укреплять потенции мужчины. Мистическая сила, таившаяся в соединении мужского и женского начал, находила свое отражение в соответствующем сопоставлении химических элементов, металлов и минералов, из которых изготавливались пилюли и талисманы [744, 133—134]. Это имело уже самое непосредственное отношение к даосской алхимии, появление и развитие которой в Китае на рубеже нашей эры было связано именно с поисками бессмертия.

Первые алхимические знания и приемы возникли в Китае очень рано, не позже II в. до н. э. Уже во II в. н. э. большая часть трактата Вэй Бо-яна «Цаньгунци» была посвящена проблемам алхимии, описанию свойств (подлинных и мнимых) различных металлов и минералов, с приложением многочисленных рецептов изготовления талисманов и пилюль. Рецептура сопровождалась подробным описанием всего технологического процесса с обязательным упоминанием о силах *ян* и *инь*, а также триграммах «Ицзин», соответствовавших различным металлам, минералам и первоэлементам [835; 810]. Считалось, что из всех металлов на первом месте стояла киноварь, т. е. сернистая ртуть, которой приписывались наиболее чудодейственные возможности. Из минералов первое место занимал нефрит.

Даосские алхимические трактаты, особенно трактат Гэ Хуна «Бао Пу-цзы», уделяли особое внимание трансмутации металлов, прежде всего киновари. В трактате не только говорилось о волшебных свойствах киновари, но и указывалось, что путем многократной перегонки ее можно добиться создания такого вещества, пилюли из которого при регулярном приеме сделают человека бессмертным всего за несколько дней [851, 15; 609, 97—98]. В сочинениях даосов указывалось также, что путем перегонки из киновари и других металлов можно получить золото, причем чаши из такого золота будут способствовать продлению жизни того, кто ими пользуется. Для размешивания чудодейственных эликсиров и приготовления различных снадобий китайские алхимики рекомендовали использовать нефритовые чаши и ложки, ибо нефрит способствовал, по их мнению, усилению чудодейственной силы эликсиров и талисманов [157].

Даосская алхимия пилюль и эликсиров, получившая впоследствии наименование *вай-дань* («внешние средства» — имелось в виду получение желаемого результата вследствие

воздействия извне, т. е. влияния определенных препаратов и снадобий), к концу I тысячелетия н. э. пришла в упадок. На смену ей пришла возникшая в значительной мере под влиянием буддизма теория *нэй-дань*, «внутренних средств», суть которой сводилась к тому, что основной алхимический процесс должен протекать внутри соответствующим образом культивируемого организма. В теле человека под воздействием частиц *ци* взаимодействуют силы *инь* и *ян*, возникает «зародыш» бессмертия, который и может привести в конечном счете к достижению бессмертия [772, 130—131]. Это новое направление имело уже мало отношения к алхимии в собственном смысле этого слова, да и популярность даосских поисков бессмертия во II тысячелетии н. э. значительно ослабла.

Китайская алхимическая практика даосов сыграла определенную роль в развитии научных знаний. Однако она не привела к становлению подлинно научного отношения к явлениям природы и не способствовала возникновению физических и химических наук. Хотя даосы-алхимики и дали толчок более тщательному изучению свойств металлов и минералов, вся сила и целеустремленность их была направлена в другое русло. Естественно, что неудачи следовали за неудачами. Правда, в ходе испытаний и поисков были сделаны некоторые важные открытия, как, например, порох. Однако эти побочные открытия в Китае не сыграли революционизирующей роли в становлении естественных наук и в развитии техники. Этого и не могло случиться, так как китайские алхимики — в отличие от их коллег в других странах — не только отдавали полный приоритет мистическим выкладкам, но и по существу вообще не придавали значения эмпирическим методам прямого наблюдения и фиксации физических закономерностей накопленного опыта [224, 295—296]. Справедливости ради следует заметить, что причиной этого были уже не столько сами даосы-алхимики, сколько весь строй жизни и вся официальная политика страны по отношению к поискам нового, в том числе и в области естествознания и техники.

Но если китайская алхимия пришла в упадок уже в средние века, то некоторые другие «прото-» и «псевдо» науки, которые также были обязаны своим расцветом именно даосизму и поискам бессмертия, сохраняли свое влияние дольше, иногда почти до наших дней. К их числу относятся астрология, геомантика, китайская даосская (народная) медицина. Как и алхимия, все они теснейшим образом переплетались с магией и мистикой, с гаданиями, заклинаниями, заговорами и предсказаниями. Но в отличие от алхимии кроме поисков бессмертия они нашли себе и иное применение в жизни китайского общества и тем завоевали право на существование.

Астрономические наблюдения и предсказания судьбы по звездам и иным небесным телам и явлениям были известны в Китае очень давно. О наблюдениях за звездами и светилами говорилось уже в самых древних китайских книгах, особенно в «Шуцзин». Немало аналогичных данных можно найти (хотя и в менее ясной форме) и в еще более ранних источниках, в частности в иньских гадательных надписях. Начиная с Чжоу наблюденне за небом и толкование полученной информации стало одной из важнейших функций придворных астрологов, числившихся среди высших и наиболее влиятельных чиновников правителя.

Система связанных с лунным зодиаком астрономических представлений и астрологических прогнозов в древнем Китае весьма любопытна и, по мнению некоторых специалистов, ставит вопрос о ее связях с древневавилонской [687, 297]. Во всяком случае независимость китайской астрономии вызывает определенные сомнения [811, 585]. Согласно исследованиям Бекольда, некоторые небесные явления рассматривались в древнекитайской и в древневавилонской астрологии примерно одинаково и трактовались как угроза жизни правителя, признак грядущей победы над врагом и т. п. Эти совпадения позволили поставить вопрос о культурных заимствованиях и дали основание утверждать, что система ранних астрологических прогнозов в Китае проникла туда из Вавилонии в I тысячелетии до н. э. [214].

Выводы Бекольда, поддержанные Нидэмом [634, т. II, 354], заслуживают внимания, особенно если учесть, что не только астрологическая трактовка, но и иные астрономо-математические параллели (деление года на декады, 12 знаков зодиака, двенадцатиричный цикл чисел и др.) приводили исследователей к аналогичным предположениям [466]. Однако развитие астрологических ассоциаций в эпохи Чжоу и Хань превратило астрологию в чисто китайскую отрасль «протонауки», оперирующую с выработанными в Китае философскими категориями и понятиями. Как известно, и конфуцианцы, и даосы, и представители других возникших в период Чуньцю-Чжаньго учений придавали огромное значение толкованию небесных явлений. Однако, если для образованных и рационалистически мыслящих конфуцианских ученых-чиновников астрологические наблюдения и сопоставления давали материал для определенных политических выводов, которым лишь искусственно придавалась полумистическая окраска, то для даосов главной в астрологии была именно мистика.

Изучая расположение звезд и их движение, взаимосвязи перемен на небосводе и календарных изменений, даосы все эти данные прежде всего связывали с действием определен-

ных сил в самом человеке, с изменениями в микрокосме человеческого организма. Заранее известные расположения светил в тот или иной календарный день могли оказать благоприятное или неблагоприятное влияние на человека в зависимости от того, когда он родился, на ком собирается жениться, что намерен предпринять и т. п. Благоприятное соотношение некоторых небесных и календарных факторов позволяло даосам выдвинуть идею о «счастливых» днях, когда все начинания людей должны заканчиваться благополучно. Некоторые дни даосские астрологи связывали с благоприятствованием в более узком плане: ритуальное омовение 10-го числа 1-го месяца укрепляет зубы, а 8-го числа 2-го месяца придает телу легкость и т. п. [30, 90].

Очень строгим был календарь брачных покоев. В главе 28 трактата «Исинфан», датируемого VI—VII вв. н. э., помещено со ссылкой на слова императора Хуанди много запретов и ограничений в области брачных отношений, особенно для тех случаев, когда речь идет о зачатии ребенка. Ребенок, зачатый ровно в полночь, когда Небо и Земля стоят на мертвой точке, будет калекой, глухим или слепым. Если зачатие произойдет в момент грозы, грома и молний, когда Небо в гневе, он будет умственно неполноценным; если во время солнечного или лунного затмения — ребенок утонет или сгорит; если во время летнего или зимнего солнцестояний — ребенок причинит вред своим родителям и т. п. [744, 147].

Словом, даосы проделали гигантскую работу по тщательному изучению и приведению в систему всего веками накопленного астрологического материала, составлению звездных карт, каталогов, гороскопов и т. п. Созданные ими многочисленные гадательные книги, астрологические календари и другие пособия по магии и мантической практике [892; 1010; 1019; 1020; 1025 и т. п.] стали важным орудием в руках большого отряда профессиональных даосских гадателей, предсказателей, заклинателей и т. д. Вооруженные столь внушительными орудиями производства (в основе которых лежали не только астрологические выкладки, но и еще древние загадочные триграммы «Ицзин» и иные пособия древних гадателей), даосские гадатели-профессионалы в средневековом Китае стали, в сущности, монополистами в сфере «окультурных наук». Их знания широко использовались в повседневной жизни народа, без их участия не могло произойти ни одного важного события. Не только простые крестьяне, привыкшие верить шаманам и магам, но и конфуцианцы регулярно и без всякого стеснения обращались к помощи даосских гадателей.

Диапазон средств даосских гадателей был довольно велик. Наряду с обычными гаданиями и предсказаниями, связанными с расположением звезд и планет или с календарны-

ми исчислениями и имеющими своей целью выяснить степень благоприятствования тому или иному человеку или делу, большую роль играли также различного рода обереги и заклинания, т. е. тот комплекс средств, который стоит уже ближе к магии, чем к мантике. Не случайно более обычным названием для даосских гадателей, не только тех, кто имел непосредственное отношение к поискам бессмертия и иных мистических тайн, было слово *фан-ши* (маг). Магия и мантика у даосов были всегда очень тесно связаны между собой, а многие акции даосов находились на рубеже магических и мантических. К их числу в первую очередь следует отнести игравшую столь большую роль в Китае геомантию.

### Геомантика, магия, медицина

Истоки китайской геомантики, как и астрологии, уходят далеко в глубь веков. Еще задолго до Конфуция в древнекитайских правилах захоронения, например, существовали определенные ограничения, связанные с ориентацией трупа, расположением могилы и т. п. Эти ограничения были связаны с представлениями о влиянии сверхъестественных сил, благоприятствующих или неблагоприятствующих той или иной местности, форме рельефа, стороне света и т. д. Конфуций и конфуцианство с их культом предков и могил также уделяли внимание проблеме должного захоронения умерших. Однако фактически конфуцианцы лишь терпели геомантические суеверия и сами очень мало касались их. Разработка геомантики и всех связанных с ней методов и приемов, — так же как и другие отрасли примитивных народных верований и суеверий, — оказалась в руках даосов.

Даосы прежде всего поставили древнекитайскую геомантику, *фэн-шуй* (ветры и воды), на «научную» основу. Связав законы земной сферы с небесными явлениями, они разработали сложную систему взаимовлияний, в которой активнейшее участие принимали звезды, планеты, созвездия, знаки зодиака, сезоны года, пять первоэлементов, силы *инь* и *ян* и т. д. [373, 10—44]. Эти небесные и мистические силы в различных местах и в разное время действовали неодинаково, поэтому для уточнения их поведения и для корреляции всех сил необходима была точная ориентация на месте. И именно для этих нужд псевдонаучной геомантики было сделано одно из величайших изобретений китайцев — компас, который и в древнем, и в средневековом Китае долгие столетия использовался исключительно геомантами [634, ч. II, 362—363].

Кроме ориентации и числовых соответствий [285, 257—288] важную роль в *фэн-шуй* играли рельеф местности, ее

очертания, характерное для нее направление ветров и вод. Все это, вместе взятое, должно было определить, насколько данная местность подходит для поселения, строительства дома, храма, деревни, города или закладки могильника. Местность может быть благоприятной лишь в том случае, если соотношение сил способствует «добрым» веяниям «космического дыхания» или просто «дыхания Природы». Если же соотношение сил оказывается в пользу злых веяний этого «дыхания», то начинать строительство нельзя. В крайнем случае необходимо что-либо предпринять, чтобы изменить неблагоприятное «соотношение сил»: построить высокую башню, провести канал, соорудить мост и т. п.

Геоманты-даосы имели огромную силу в Китае. Без их совета, основанного на «научном» анализе предсказания, не начиналось ни одно строительство. Самый утонченный и рафинированный конфуцианец, коль скоро речь заходила о дорогах для него могилах или храмах предков, либо о новом доме, обязательно обращался за советом к геоманту. Гадания и предсказания геомантов имели своей главной целью уберечь человека от влияния злых духов, неблагоприятных для него воздействий природных и сверхъестественных сил. В какой-то мере ту же цель преследовали и другие акции заклинателей-даосов, тоже игравшие роль «оберегов». Генетически восходящие к магическим обрядам древних шаманов, эти акции и соответствовавшие им символы также стали одним из важных инструментов даосской религии.

Именно даосские маги и гадатели взяли в средневековом Китае в свои руки производство и распространение многочисленных и разнообразных бумажных оберегов — заклинаний из нескольких знаков, часто с изображением какого-либо идола, начертанных на бумаге желтого или красного цвета [1010]. Бумажные заклинания (иногда их печатали и на полосках шелка) распространялись массовыми, миллиардными тиражами. Их покупали все, особенно простые люди, крестьяне. Их вывешивали буквально в каждом доме — на стене, над дверью, над кроватью, над очагом и т. п. Их же сжигали и, смешав пепел с чаем, принимали внутрь вместо лекарства [699, 153—157]. Иероглифу и надписи в Китае всегда уделяли большое внимание; оно еще возросло после того, как на лоскутах начали надписывать строго определенные знаки и их фиксированные комбинации, которые уже не только желали их обладателю счастья, богатства и многодетности, но и служили заклинанием, предостережением против злых духов. В результате произошел очередной синтез рационального и мистического — синтез, очевидный лишь для постороннего наблюдателя и никак не ощущавшийся самими китайцами — потребителями лоскутков с надписями, — и конфуцианский культ иероглифа, слившись с суеверными за-



клиническими даосов, не только укрепил свои позиции, но и нашел прямой путь к уму и сердцу китайца.

Очень важную роль в даосском культе оберегов и заклинаний играли бронзовые зеркала, обладание которыми, как было принято считать, давало почти полную гарантию от дурного влияния злых духов. Бронзовые зеркала появились в Китае давно, еще в Чжоу. Уже тогда орнамент на оборотной стороне диска зеркала обычно был украшен символическими рисунками и чертами, имевшими определенное отношение к миру небесных сил. Позже этим зеркалам в Китае стали придавать еще большую магическую силу. Считалось, что имевшая астрологическую символику оборотная сторона диска зеркала обеспечивает поддержку небесных сил. Это в свою очередь наделяло лицевую сторону диска «чудесным» свойством показывать «истинное лицо» всех попавших в поле его зрения злых демонов и тем самым обезвреживать их. [137, 47—78; 699, 152]. О магической силе подобного рода зеркал даосы писали целые трактаты, десятки историй и рассказов. Суть их сводилась к тому, что магическое свойство зеркала помогало его счастливому обладателю обнаружить: в какой-либо женщине — чародейку-лису, в группе развлекающихся гуляк — свору собак и т. п. [699, 152].

Магия и мистика играли центральную роль и в сфере медицины, со временем целиком оказавшейся в руках даосов. Опираясь на практический опыт знахарей-шаманов, даосские маги, в связи с разработкой теории и практики бессмертия, уже с начала нашей эры добились известных успехов в изучении человеческого тела, его основных органов, некоторых их функций и взаимодействий. Они неплохо знали анатомию человека и с большим вниманием относились к проблеме расположения органов тела и их значения в жизнедеятельности организма. Однако в сфере физиологии и анализа функций организма они были много слабее. Более того, даосы вовсе и не заботились о том, чтобы познать подлинные первоосновы жизнедеятельности организма. Этот вопрос для них был предельно ясен: все члены, внутренние органы и прочие элементы тела были составными частями микрокосма, уподобленного внешнему миру, макрокосму. А это означало, что каждый из органов и элементов тела зависел от определенного духа или группы духов и от определенных сил, небесных и земных. Кстати, именно это глубокое убеждение в истинности подобного представления и сопоставления легло впоследствии в основу кардинального догмата китайской медицины: лечить не столько заболевший орган или часть тела, сколько затронутый недугом организм в целом <sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Характерно, что если цельность организма нарушена (например, у современного больного вырезан аппендикс), китайская медицина не бе-

В арсенале даосского мага-врачевателя было много средств и методов, которые способствовали излечению больного. Многовековой опыт знахарей-шаманов и народная мудрость давали ему в руки немало действенных лекарственных средств и иных фармацевтических снадобий. К их числу в первую очередь можно отнести различного рода травы, возбуждающие и укрепляющие препараты (жэнь-шэнь, панты) и т. п. Все эти средства оказывали свое воздействие и в ряде случаев действительно были превосходны. Однако на первом месте в арсенале даоса всегда были средства не лекарственные, а магические, которым он сам и его пациенты доверяли значительно больше. Результаты лечения даосы обычно приписывали не столько лекарственным средствам, сколько своей магической силе, что в конечном счете также способствовало росту популярности в первую очередь магических, а не медицинских возможностей даосов. Разумеется, это не означает, что терапевтические потенции китайской медицины были совсем незначительными. Напротив, несмотря на то что они никогда не базировались на подлинно научном изучении закономерностей и функций организма, достижения и успехи китайской медицины вполне реальны и весомы [503, 1022]. Однако тем не менее все они были лишь проверенным на практике побочным результатом активной деятельности многих поколений даосских магов-врачевателей.

### **Религиозный даосизм и восстание «Желтых повязок»**

Знакомство с разносторонней деятельностью ранних адептов религиозного даосизма показывает, что в них всегда преобладали элементы магии и мистики, примитивных верований и суеверий, т. е. все то, что было сознательно оставлено за бортом конфуцианства. Поделив таким образом «сферы влияния», даосы уже с начала Хань довольно успешно действовали бок о бок с конфуцианцами, причем степень влияния даосов в народе все возрастала. Если во времена Цинь Ши-хуанди и У-ди только императоры и богатые люди фактически поддерживали и поощряли даосов-шарлатанов, обещавших своим благодетелям волшебный эликсир или пилюлю бессмертия, то уже на рубеже нашей эры, как об этом упоминалось в связи с историей культа Сиванму, многие простые люди начали верить в способности даосов, в их магические средства, в их обещания бессмертия.

---

рется его лечь, так как отсутствует цельность микрокосма и нет должного соответствия и взаимодействия в сонме духов и сверхъестественных и природных сил, которые ответственны за нормальное функционирование организма.

В I—II вв. н. э. успехи формировавшегося религиозного даосизма стали еще заметнее. Включив в себя мифы и суеверия, армию шаманов с их мистикой и магией, даосизм приобрел огромное влияние среди крестьян. Это влияние все возрастало благодаря умелой политике даосских проповедников, распространявших слухи о своей магической силе и своих безграничных возможностях. Когда во II в. н. э. в стране разразилась эпидемия, один из видных даосских магов Чжан Цзюэ приобрел большую популярность в народе тем, что он будто бы мог своими магическими чарами и заклинаниями излечивать от болезней, спасать от несчастий. Едва ли он мог действительно вылечивать людей от заболеваний<sup>11</sup>, но даже такой элемент лечения, как психотерапия, в подобных случаях нельзя сбрасывать со счета. Как бы то ни было, но толпы людей повалили к нему в поисках спасения, и вскоре Чжан Цзюэ оказался во главе могущественной даосской секты по-военному организованных, активных и ревностных последователей новой религии [957, гл. 71, 1024; 959, 54—56].

За короткий срок число членов секты, получившей название «Тайпиндао» («Доктрина Великого Равенства»), возросло до нескольких сот тысяч. Чжан Цзюэ разделил их на 36 боевых отрядов. Во главе больших отрядов, насчитывавших до 10 тыс. человек, были поставлены *да-фаны* (великие маги), во главе других, размером в 6—8 тыс. человек — *сяо-фаны* (малые маги). Верховную власть в секте осуществляли сам Чжан Цзюэ (Великий предводитель Неба) и два его брата (Великий предводитель Земли и Великий предводитель Человека). Вся эта триада руководителей призвана была символизировать одну из основных доктрин даосизма о единстве Неба, Земли и Человека [564, 214—217; 609, 44—48].

В стране назревали серьезные события. Это было время распада и гибели ханьской империи. Ослабевшие императоры второй, поздней, династии Хань уже не могли контролировать события. Усиление сепаратистских тенденций «сильных домов», падение авторитета центральной власти, ухудшение

<sup>11</sup> В этой связи заслуживает внимания вопрос о принципе отношения даосизма к болезням. В полном соответствии с представлениями о воздвигнутых магических и сверхъестественных сил на организм человека даосы полагали, что все болезни, вызывавшиеся неблагоприятным соотношением этих сил, суть не что иное, как наказание за грехи и проступки, вследствие чего заболевших нередко не лечили, а просто изолировали от остальных, давая им тем самым возможность поразмыслить на досуге о своих заблуждениях и вволю покаяться [609, 154]. В ряде трактатов проводилась даже школа грехов и наказаний: за определенное количество проступков человека поражало то или иное заболевание [772, 110]. Неудивительно поэтому, что в арсенале даосских магов-врачевателей, в том числе и Чжан Цзюэ, роль главного лекарства играла заговоренная вода: поможет — значит ты веришь в *дао* и не обременен грехами, не поможет — значит не веришь и погряз в пороках [177, 134—135; 564, 217].

положения крестьян — все это способствовало росту недовольства. Толпы крестьян стекались под знамена нового учения, вожди которого провозгласили своей политической целью свержение императора и своим социальным идеалом — низвержение царства несправедливости и угнетения.

Как полагают специалисты, в основе учения Чжан Цзюэ лежало сочинение «Тайпинцзин» («Книга о Великом Равенстве»), составленное даосскими магами во II в. н. э. [772, 117; 940]. Это сочинение, впоследствии переработанное, дополненное и легшее в основу специального трактата того же названия, вызывает большой интерес и немалые споры среди синологов. Одни считают его первым произведением революционной теории мятежного крестьянства в Китае [1048], другие, не отрицая наличия в трактате определенных социальных моментов, выдвигают на передний план религиозную сущность этого сочинения, «служившего господствующему классу» [862, 59; 940]. Более близки к истине, видимо, те, кто обращает внимание на обе стороны проблемы и полагает, что «Тайпинцзин» стоял у истоков как религиозного даосизма, так и крестьянских восстаний средневековья [1043, 160—164]. Во всяком случае тесная связь идеологии восставшего крестьянства с религией, с религиозными лозунгами несомненна и хорошо изучена современными исследователями [631; 883; 925; 928; 974; 977; 1049]. Кстати сказать, это явление отнюдь не уникально. Скорей напротив, использование крестьянскими повстанцами религиозных учений и связи восставших с сектами, находящимися в оппозиции к официальной идеологии, явление достаточно типичное, что и было отмечено Ф. Энгельсом в его «Крестьянской войне в Германии» [3]. В Китае начало этому союзу, сохранившему свое значение на протяжении почти двух тысячелетий, положили именно даосы.

Обретя поддержку масс и выйдя из пеленок «сянь-даосизма», новое учение заявило о себе, как о противнике старых порядков. Консолидировавшись в условиях противоборства с официальной идеологией и сделав упор на тех сторонах духовной жизни народа, которые были отброшены конфуцианством, религиозный даосизм на первых порах приобрел характер революционного движения, сильного поддержкой бунтующих низов и ставящего своей целью насильственное свержение существующего порядка. Возглавив это движение, Чжан Цзюэ провозгласил, что скоро «Синее небо», символизовавшее существующее на земле зло и ассоциировавшееся с правящей династией Хань, погибнет и уступит свое место новому, «Желтому небу», которое принесет всем счастье и радость [983, 39]. Это событие, по его подсчетам, должно было произойти в 184 г., когда начинался новый 60-летний цикл, игравший в Китае роль века. Первым годом цик-

ла по китайскому календарю является год *цзя-цзы*. Эти два иероглифа вскоре стали появляться везде — на стенах домов, заборах, площадях [564, 214]. Объединившиеся в рядах секты «Тайпиндао» сторонники новой религии стали энергично готовиться к наступлению новой эры. В знак своей принадлежности к новому учению они стали носить на голове желтые повязки.

Напуганное размахом движения, ханьское правительство предприняло ряд предупредительных мер и приказало арестовать руководителей секты. Чжан Цзюэ вынужден был дать сигнал к восстанию несколько раньше намеченного срока. Хотя последователи секты действовали энергично и одно время овладели большей частью страны, восстание в конечном счете потерпело поражение. Секта и ее главари были уничтожены. Однако разгром секты «Тайпиндао», базировавшейся в основном в восточных районах страны, ни в коей мере не означал гибели новой религии. Разбитые остатки армий «Желтых повязок» бежали на запад, где в глубинных горных районах на стыке современных провинций Шэньси и Сычуань действовала другая, родственная «Тайпиндао» и не менее могущественная секта «Удоумидао» («Доктрина 5 доу риса») во главе с Чжан Лу.

Чжан Лу был внуком знаменитого даоса Чжан Дао-лина (Чжан Лина), который считается основателем не только этой секты, но и всей даосской церкви. Согласно позднейшим легендам, Чжан Дао-лин родился в 35 г., рано увлекся даосизмом (по преданиям, уже в семилетнем возрасте знал «Даодэцзин») и быстро стал признанным авторитетом среди даосов. Изучая даосские тексты, в том числе таинственную «Книгу рецептов Хуанди», обнаружить которую ему помогли небесные посланцы, Чжан Дао-лин сумел овладеть тайнами даосской магии и алхимии и в возрасте 60 лет вернул себе юность. Прожив до 123 лет, он стал бессмертным и вознесся на небо. Основанная им секта провозгласила его своим божественным покровителем и святым [430, 60—64; 777, 37—41].

Действуя в окраинных районах ханьского Китая, в значительной мере среди аборигенного населения [714, 21—37], еще далеко не китаизированного и не конфуцианизированного, Чжан Дао-лин в середине II в. создал там своеобразный культ Неба, провозгласив себя *тянь-ши*, т. е. небесным хозяином, небесным наставником. С каждого, кто признавал его власть и авторитет, он взимал ежегодно пять доу (около 50 кг) риса, откуда и пошло название секты («Удоумидао»). После его смерти главой секты стал его сын Чжан Хэн, а затем внук Чжан Лу. Сумев вступить в контакт с ханьским губернатором, управлявшим этой окраиной, вожди секты довольно быстро приобрели популярность населения и даже не-

которую поддержку властей, в результате чего уже при Чжан Лу секта «Удоумидао» превратилась фактически в небольшое автономное теократическое государство со своей структурой, принципами, подданными.

### Теократическое «государство» даосов

Уснлившись за счет остатков войск «Желтых повязок», это государство в период ослабления и падения династии Хань сумело не только отстоять свою автономию, но и на некоторое время стать фактически самостоятельным политическим образованием. В соответствии с проповедывавшимися ими эгалитарными принципами, восходившими к проповедям трактата «Тайпинцзин», главари «Удоумидао» создавали для своих подданных братства-коммуны, устраивали бесплатные гостиницы и харчевни для путников на дорогах и т. п. [714, 38 и сл.; 772, 116; 959, 76 и сл.; 974, 48].

После нескольких десятилетий самостоятельного существования государство Чжан Лу в 214—215 гг. подверглось нападению со стороны войск Цао Цао, будущего основателя династии Вэй (220—264 гг.). Подчинившись Цао Цао, Чжан Лу получил в обмен почетный титул, а также признание и подтверждение автономии своего государства [564, 223]. С этого времени и на протяжении почти двух тысячелетий, вплоть до 1927 г., когда остатки «государства» даосского папы были ликвидированы отрядами китайской Красной Армии, действовавшими в Цзянси, теократическое владение даосского патриарха (иногда его именуют даосским папой) существовало на правах полуассального-полуавтономного политического образования. Официальные китайские власти то признавали автономию этого государства, то аннулировали свое признание [512], но теократия тем не менее продолжала существовать, вначале в провинции Сычуань, а с XI в. — в Цзянси, в местности Лунхушань. Как полагают, и выбор места, и наименование его имели некоторую связь с идеями даосизма и принципами *фэн-шуй*: одна из гор в районе Лунхушань в профиль отдаленно напоминала очертания тигра (*ху*), другая, при известном воображении, фигуру дракона (*лун*).

На протяжении тысячелетий даосские папы-патриархи из рода Чжан передавали свою власть по наследству (точнее — назначали преемника из числа членов своего клана или своей семьи) и практически держали в своих руках всю верховную власть над общинами «обращенных» и над странствующими по всей стране даосскими монахами, магами, проповедниками, врачевателями и т. п. [959, 82—94]. Последний по счету 63-й даосский папа благополучно здравствует и по-

ныне на о. Тайвань, куда он бежал в декабре 1949 г. Этот папа, 1894 г. рождения, уже избрал себе преемника и, таким образом, не предполагает кончать собой династию даосских патриархов [773, 189 и 212].

Очень интересны внутренняя организация и образ жизни во владениях даосского патриарха. Еще Чжан Лу разделил все свое государство на 24 части, каждая из которых превратилась со временем в замкнутую религиозную общину. Во главе такой общины стоял наследственный предводитель, нечто вроде даосского епископа, в руках которого была сосредоточена вся полнота власти, как административной, так и духовной. Наследственная власть всех епископов, как и патриархов, считалась священной и в ряде случаев сохранялась тысячелетиями, вплоть до XX в. Каждая религиозная община состояла из двух неравноценных сословий — из адептов и проповедников (духовенство) и прихожан, простых крестьян (обращенных). Представители первого из этих сословий исполняли функции духовных наставников, «старших», а также административных руководителей. Вся эта довольно мощная когорта даосского духовенства ревностно изучала и блюла основные даосские догматы, в меру своих сил и способностей развивала идеи даосизма, занималась подготовкой кадров проповедников-даосов. Основной ее функцией было следить за соблюдением всех важнейших традиций и обрядов рядовыми членами общины.

Обряды, обычаи и весь стиль жизни даосских общин были довольно своеобразными, хотя и во многом напоминали аналогичные формы существования сектантов других религий в разных странах. Прежде всего, вся жизнь в рамках каждого из этих замкнутых коллективов имела религиозный характер. Смысл и цель существования членов общин, не говоря уже об их духовных наставниках, сводилась к тому, чтобы ревностно соблюдать все основные догматы даосской религии. Весь строй жизни был организован таким образом, чтобы избежать грехов, «очиститься» и в конечном счете достичь великой цели всех даосов — бессмертия.

«Обращенные» находились на строгом учете. Руководители общины, священники-чиновники, ведали регистрацией рождения и смерти, проводившейся как с духовными, так и с фискальными целями. Общинники-крестьяне вели самостоятельное хозяйство на своих участках земли, а 7 числа седьмого месяца каждый из них должен был платить налог, который носил пышное наименование «небесного налога рисом» и по традиции равнялся 5 доу [772, 142].

Все формы социальной организации внутри общин находили свое выражение в совместных обрядах, ритуалах, постах, во время которых «духовные отцы» общины во главе с ее руководителем совершали важные церемонии и побужда-

ли свою «паству» очиститься и приобщиться к таинствам религиозной благодати. Обряды и ритуалы подразделялись на несколько групп. Одни из них были семейными и отправлялись в сравнительно узком кругу родственников. Другие касались только избранных и имели отношение лишь к духовной элите общины. Наконец, третьи, наиболее известные, имели всеобщий характер и в той или иной степени затрагивали всех членов общины, как мужчин, так и женщин.

К числу домашних, семейных, или, как их называли даосы, «кухонных» обрядов относились прежде всего те, которые были связаны с семейными делами. Рождение сына, например, отмечалось в даосских общинах, как и повсюду в Китае, большим праздником-банкетом. На банкет приглашалась родня, а также десять соседей — «обращенных» и один из руководителей-духовников общины. Рождение дочери отмечалось менее торжественно, с приглашением не более пяти соседей. В случае смерти кого-либо из членов семьи устраивались аналогичным образом поминки, с обильным потреблением вина и даже, по свидетельству буддийских критиков, с непристойными оргиями [607, 47—48]. На семейном уровне совершались также обряды, связанные с празднованием Нового года и прочих семейных торжеств.

Более серьезными и важными, игравшими основную роль в жизни даосских общин, были обряды, отправлявшиеся коллективом в целом или избранной верхушкой этого коллектива, его духовной элитой. К этим обрядам в первую очередь относятся так называемые посты, т. е. комплексы обрядов и церемоний, предназначавшиеся для воздержания, очищения от грехов и подготовки к бессмертию. Таких постов было немало, все они имели разный характер и свой церемониал. Одни посты отправлялись ежегодно, другие — раз в три года или даже раз в девять лет. Всего таких постов, по некоторым данным, существовало в средневековом Китае 28 [674, 79].

Одним из наиболее важных и известных даосских постов был *Тутаньчжай* («Пост грязи и угля»). Вначале, еще в Хань, этот пост предназначался для больных, которые, измазав лицо и тело углем и грязью, должны были каяться и тем самым искупать свои грехи и молиться об исцелении. Позже этот обряд стал общим ритуалом для всех «обращенных». Под руководством инструкторов-духовников большие группы «обращенных» в определенный день, облачившись в специальные одежды, выходили на «священную площадку» и выстраивались по порядку. Затем все они, по сигналу руководителя церемонии, исполняли псалмы-молитвы, совершали поклоны и т. п. В молитвах перечислялись все проступки участников церемонии. Играла музыка, совершались воскурения. Мало-помалу, под влиянием музыкальных ритмов, запахов, экзальтации, эмоционального накала и т. п. «грешники» один за



другим приходили в возбужденное состояние, бросались на землю и покрывали себя пылью и грязью. Затем церемония прерывалась и возобновлялась на следующий день. Испачканные «обращенные» вновь собирались, снова бросались на землю, снова с еще большим рвением и возбуждением молили о прощении грехов. Так продолжалось в течение трех, а иногда даже семи и девяти дней [609, 159—166].

Другим очень важным постом был *Хуанлужжай* («Пост Желтого талисмана»), главные обряды которого могли отправлять лишь избранные, наиболее подготовленные из «обращенных», в основном принадлежавшие к духовной элите общины. Обряды этого поста также производились на специально подготовленной, огороженной, строго размеренной и расчерченной площадке. На этой квадратной площадке размещалось десять дверей. Четыре главные двери, называвшиеся дверями Неба, Земли, Солнца и Луны, были расположены ровно посередине каждой из сторон площадки. Еще четыре — по углам ее. Две дополнительные были ориентированы в северо-западном и юго-восточном направлениях. На простенках между дверями изображались специально начертанные триграммы из «Ицзин».

Смысл обряда заключался в том, чтобы группа молящихся побудила духов всех десяти направлений (духов земных) созвать души предков и во время ритуала ввести всех их через эти десять дверей внутрь площадки. Попав на эту священную площадку, души предков теперь уже переходили в ведение духов небесных, которые и способствовали отправлению их на небо, т. е. обретению бессмертия. Этот обряд обставлялся очень торжественно. Ведомые священником-инструктором участники обряда входили на территорию площадки через определенные двери, затем произносили молитвы и призывали духов исполнить их обязанности. Для того чтобы вознесение духов шло непрерывно в течение всего обряда, возле каждой из дверей на ночь ставили масляные лампы и возжигали благовония. В центре площадки размещался главный алтарь с лампадами и благовониями.

Для основной массы членов даосских общин этот обряд заменялся другим, обрядом «Таяния душ». Цель и смысл его были теми же, что и у обрядов, связанных с «Постом Желтого талисмана», т. е. обеспечение бессмертия для душ предков. Однако процедура была много проще. В дни совершения обряда души покойных предков приглашались для купания в специально выкопанном бассейне. Во время купания эти души растворялись и, в конечном счете, возносились на небо, где и обретали оболочку бессмертных [607, 50—56].

В даосских общинах теократического государства даосского папы были и другие посты и праздники. Некоторые из них, как праздник «Хэци» («Слияние духа»), представляли собой

своеобразные оргии. В дни праздника даосские «обращенные», следуя даосским доктринам о слиянии сил *инь* и *ян* и о необходимости общения мужчин и женщин в целях обновления и укрепления организма, стимуляции долголетия и бессмертия, считали себя свободными от половых запретов и ограничений. Эти регулярно практиковавшиеся в даосских общинах сатурналии в средние века неоднократно вызвали негодование со стороны воспитанного в конфуцианском духе окрестного населения. Праздники такого рода неоднократно запрещались властями, но в рамках даосских сект они, тем не менее, тайно практиковались вплоть до недавнего времени.

## **Организация и структура религиозного даосизма**

Теократическое государство даосских патриархов из рода Чжан, генезис религиозной структуры и идеологии которого протекал под влиянием различных факторов, в том числе буддизма и, возможно, индо-иранской мысли, маздакизма [431, 66—67; 634, ч. II, 156], было организационной основой, на базе которой в дальнейшем оформилась вся даосская церковь в Китае. От этого государства отпочковывались или под его идейным влиянием формировались новые даосские секты, чья деятельность в стране то усиливалась, то затихала в зависимости от многих причин социального, экономического и политического плана [1031]. Важнейшие секты религиозного даосизма (всего их насчитывается 86 [772, 145]), как и постоянно функционировавшее государство даосского патриарха, были залогом сохранения и постоянного воспроизводства религиозного даосизма в его наиболее «чистом», «теоретическом» плане, хотя и с неизбежными модификациями, связанными со своеобразием каждой из сект. Именно в среде этих даосских общин и сект воспитывались наиболее ревностные последователи и проповедники даосизма, именно здесь находились основные хранители догматов и принципов этого учения, главные блюстители его традиций. Секты и общины были также источником, откуда черпались кадры проповедников и монахов.

Принадлежавшие к руководящей верхушке этих общин и сект даосские проповедники и священники во главе с епископами и даосским папой находились на верхних ступенях церковной иерархии. Они пользовались огромным уважением последователей даосской религии, а некоторым из них — и прежде всего патриархам, продолжавшим носить наследственный титул *тянь-ши*, — приписывалась чудодейственная сила и даже власть над демонами и духами. Правда, реальная власть высших церковных деятелей вне руководимых ими общин и сект

была, как правило, очень невелика. За многие века существования даосской религии и даосской церкви стройной централизованной структуры, которая могла бы обеспечить эффективность верховного руководства, так и не возникло. Однако структурная рыхлость и организационная слабость религиозного даосизма вне его общин и сект сыграли и свою положительную роль в истории этого учения в Китае. В частности, они способствовали проникновению даосов и даосизма во все поры китайского общества и превращению этого учения в незаменимую интегральную часть идеологической структуры страны.

Стоявшая вне общин и сект армия даосских жрецов подразделялась на две основные части. К первой из них, к высшей, относились даосские монахи, идейная элита даосизма. Институт монахов не был органически присущ даосизму. Возник он сравнительно поздно, примерно в эпоху Тан (VII—X вв.), и явно под влиянием буддизма [788, 209]. Правда, некоторые авторы отмечают, что уже в древнекитайском институте отшельников можно проследить некоторые черты, оказавшие влияние на позднейшее формирование монашества в даосизме [378, 36; 634, ч. II, 156—157]. Но основную роль в его возникновении все же сыграл буддизм [959, 154 и сл.].

Монахи обычно жили при больших монастырях (иногда бывших духовным центром той или иной из даосских сект, но организационно считавшихся самостоятельными), имели хорошее образование, постоянно изучали и переписывали сочинения даосов, создавая большие библиотеки и коллекции. В отличие от остальных даосов они соблюдали строгий целибат, нередко были вегетарианцами, отличались от окружающих мирян своеобразной одеждой и прической [338, т. I, 246—247]. Словом, это была наиболее квалифицированная и образованная часть даосского духовенства, своеобразные профессора даосизма. Под их руководством при монастырях проходили курс обучения молодые даосские проповедники, маги, врачеватели, гадатели, составлявшие вторую, низшую часть жрецов даосизма, становившиеся его практиками. Все они, пройдя курс обучения, включавший в себя некоторое общее и специальное образование, знание основных даосских канон и догматов, гадательных книг и мантических обрядов, магии и медицины, навсегда покидали стены монастыря и разъезжались по стране. Получив нечто вроде диплома (в позднесредневековом Китае официальные бумаги на право заниматься той или иной деятельностью выдавали специальные чиновники, назначенные правительством и осуществлявшие государственный контроль над религиозными акциями монастырей), подавляющее большинство этих «выпускников» избирали себе поле деятельности (гадания, предсказания, магия, врачевание и т. п.) и приступали к текущей работе. Как

правило, все они, кроме той их части, которая шла в монахи, жили почти так же, как и окружавшие их миряне, от которых они не отличались ни одеждой, ни внешним видом, ни привычками. Они женились, обзаводились семьями, сохраняли свои старые семейные связи и традиции и во всех обычаях и образе жизни по сути ничем не отличались от других китайцев.

Более того, впитывая в себя с детства все основные черты санкционированного конфуцианством обычаев и норм поведения, даосские жрецы сами следовали традициям конфуцианства. И это вовсе не создавало никаких противоречий или трудностей в их жизни. Ведь отличие даосов от конфуцианцев заключалось совсем не в том, что они не принимали этого учения. Да и в задачу даосских жрецов отнюдь не входило вести проповеди с целью отвратить какую-либо часть населения от «ложного» учения. В этом отношении даосы не походили на их коллег-священников из других церковных организаций, в первую очередь христианских. Сила, жизненность даосизма проявляли себя в средневековом Китае не в процессе ожесточенной борьбы с другими идеологиями и религиями (хотя эта борьба имела место и играла свою роль), а прежде всего в том, что он сумел утвердить себя в своей, весьма специфической сфере. Во-первых, даосские жрецы обладали определенным кругом знаний, в пределах которых они были фактическими монополистами. Этих знаний из сферы магии, медицины, гаданий не было у образованных, презиравших мистику, но не умевших ничем заменить ее или обойтись без нее конфуцианцев. Во-вторых, даосские жрецы прочно взяли в свои руки отправление тех примитивных обрядов и культов, от которых высокомерные конфуцианцы в свое время отвернулись.

Если первый из двух факторов — сумма специфических знаний — в основном был связан с деятельностью гадателей, магов, врачей, то второй из них — примитивные культы, обряды и суеверия — имел отношение главным образом к даосам-монахам, покидавшим стены монастырей. Эти монахи низшего ранга были единственными из многочисленной армии даосов, непосредственно обслуживавших потребности населения, которые и по своему облику и по образу жизни довольно значительно отличались от окружавшего их населения. Конечно, они, в отличие от монахов из монастырей, не были монахами в полном смысле слова. Они нередко могли иметь семью, выступать в качестве гадателей, магов, врачей и т. п. Однако основные их функции в средневековом, особенно в позднесредневековом, Китае заключались в ином. Как известно, в Китае, особенно с начала II тысячелетия н. э., возникло великое множество различных мелких местных храмов и кумирен, посвященных многочисленным божествам, духам, бессмертным и обожествленным героям.

Подавляющее большинство этих персонажей принадлежало именно к даосскому пантеону, так что храмы и кумирни обслуживались в основном даосскими монахами, в функции которых входило заботиться о процветании храма, о совершении в строго определенные дни торжеств, молебнов и жертвоприношений в честь опекаемого им божества, духа или героя. Параллельно с этим в остальное время года монахи могли обслуживать и прочие религиозные потребности населения, т. е. выступать в качестве геомантов или гадателей, магов или врачей-целителей, шаманов или заклинателей.

## Религиозный даосизм и буддизм

На создание всей даосской доктрины, как и на формирование структуры даосской церкви, оказал очень большое влияние буддизм, который в начале нашей эры стал энергично распространяться в Китае. Проблема взаимоотношений и взаимовлияний почти одновременно консолидировавшихся в Китае религиозного даосизма и буддизма довольно сложна. Но в самом упрощенном виде она сводится к следующему. Более развитая и интеллектуально насыщенная доктрина буддизма многое сделала для обогащения даосской теории, организации форм культа и литургии религиозного даосизма [553, 170 и 181], тогда как даосизм оказал буддизму неоценимую услугу тем, что помог ему акклиматизироваться на китайской почве. Взаимозависимость религиозного даосизма и буддизма возникла как функция того объективного факта, что между обоими учениями действительно было немало общего, что и объясняет их первоначальное сближение. Уже самые первые китайские переводы буддийских сочинений, сделанные в середине II в. н. э. Ань Ши-гао, показали, что ряд положений буддийской доктрины перекликается с идеями даосов [609, 193]. Буддийская нирвана была сродни представлению даосов о бессмертии и в какой-то мере соприкасалась с известным даосским принципом *увэй*. Даосские поиски бессмертия и идеи о превращении людей в бессмертных и о возможном воплощении их снова в телесную оболочку были близки буддийскому тезису о непрерывных перерождениях всех живых существ. Наконец, даже многие практические рекомендации буддизма — медитация, ограничения в питании, аскетизм, элементы гимнастики, особенно упражнение дыхания, — во многом перекликались с тем, что было характерным для даосских поисков бессмертия.

Естественно, что ранние буддийские переводы и первые коммуны буддистов на китайской земле во II в. н. э. воспринимались многими лишь как акции и организации одной из сект даосизма [609, 199]. В подобной обстановке даосы легко впитывали в себя многое из буддийских догматов и теорий.

Под влиянием буддизма совершенствовалась теория и практика поисков бессмертия — режим питания, дыхания, гимнастики, повышение роли морального фактора (совершение добрых дел, высокоморальных поступков для своего блага). Буддизм способствовал развитию даосской концепции о загробной жизни. Именно под его влиянием у даосов, и вообще в Китае, появились представления о существовании многочисленных небесных ярусов, населенных гигантским количеством небожителей, о рае, о различных мирах и т. п.

По буддийскому образцу формировались и моральные догматы даосизма, принявшие, как и у буддистов, формы обетов, запретов, добрых дел. К числу даосских обетов относились следующие пять: не убивать живых существ; не одобрять словами то, чего не одобряешь сердцем; не пить вина; не воровать; не предаваться сладострастию. Добрые дела, т. е. высокоморальные поступки, содействовавшие достижению бессмертия, создавались и классифицировались даосами под влиянием не только буддизма, но и моральных максим конфуцианства. Это хорошо видно на примере тех десяти важнейших добрых дел, которые у даосов тоже приняли вид обетов, обязательств: почтительность к родителям; уважение к государю и учителю; любовь ко всему живому, ко всем тварям; терпение; чистота; самопожертвование; питание всех тварей, забота о восстановлении растительности; учреждение гостиниц и постоялых дворов; доставление пользы всем, просвещение неразумных; чтение священных даосских книг, возкурения, принесение цветов и жертв [30, 84].

Воздействие буддизма можно проследить и в некоторых других сферах. Именно под буддийским влиянием сложились некоторые формы церковной структуры даосизма, в частности институт монахов, монастырей. По мнению некоторых авторитетных ученых, например академика В. П. Васильева, даже многие из ранних сочинений религиозного даосизма создавались по образцу буддийских книг, нередко на аналогичные сюжеты и в сходных выражениях [30, 82—83].

Вначале вопрос о роли влияния буддизма в формировании религиозного даосизма не вставал, но со временем, по мере укрепления китайского буддизма и превращения его в самостоятельную религию, по мере роста противостояния и соперничества даосизма и буддизма в раннесредневековом Китае, эта проблема стала довольно острой. Внешнее сходство во многих элементах догматики, структуры и обрядах даосов и буддистов приводило к спорам и недоразумениям, ко взаимным нападкам, достигшим высокого накала уже на рубеже V—VI вв. Ситуация в ходе споров была явно не в пользу даосов. И вот для того чтобы все заимствования у буддизма не выглядели открытым плагиатом, теоретики даосизма изобрели очень хитрую легенду о Лао-цзы и Будде.

Воспользовавшись отсутствием достоверных сведений о жизни обоготворенного родоначальника своего учения и зафиксированными в древних сочинениях туманными намеками на то, что великий философ в конце своей жизни ушел на запад, даосы сочинили специальную книгу «Лао-цзы хуаху-цзин» («Лао-цзы обращает варваров») о том, как Лао-цзы прибыл в Индию и чудесным образом оплодотворил спящую мать принца Гаутамы, в результате чего и был рожден Будда [772, 152; 879, 36—48]. Дьявольская хитрость легенды заключалась в том, что все заимствования даосов у буддизма теперь легко объяснялись генетической общностью обоих учений. Да к тому же приоритет оставался за даосами: как никак, а именно «их» Лао-цзы был отцом Будды!

Чтобы придать легенде больше достоверности, авторы книги не поспешили на фантазию. Они добросовестнейшим образом списали с буддийских легенд-джатак о хождениях Будды множество красочных эпизодов и, слегка переработав, приписали их Лао-цзы. Успех был полный. Буддисты были просто вне себя от такого коварства: их обокрали, и их же великого Будду опозорили! Долгие века вели китайские буддисты ожесточенную борьбу против этой книги. Одно время, в царствование Хубилая (XIII в.), они даже добились было указа о запрещении и сожжении этой книги [30, 84; 249, 129—130; 772, 155]. Однако тем не менее религиозный даосизм с помощью этой искусной выдумки сумел сохранить свое «лицо» и отстоять свои позиции в споре с буддизмом.

Впрочем, ожесточенные споры с буддизмом не мешали даосизму и в ходе своей дальнейшей эволюции развиваться под влиянием этого учения. Характерно, например, что, когда в начале II тысячелетия н. э. в даосизме возникли две крупные школы-секты, южная и северная, из которых северная характеризовалась культом внешних средств и фанатичным аскетизмом [1031], а южная, взявшая на вооружение доктрину *нэй-дань*, выступала за реализацию природы посредством воздействия внутренних сил, этот раскол, как полагают отдельные специалисты, в значительной степени имитировал расхождение между северной и южной школами чань-буддизма, получившего к тому времени широкую популярность в Китае [772, 148].

## Эволюция даосизма

Религиозный даосизм возник на рубеже нашей эры в качестве своеобразной реакции на официальную конфуцианскую идеологию и санкционированные конфуцианством образ жизни, формы социальной структуры. Он возник в результате синтеза некоторых интерпретированных в мистическом духе

сторон философского даосизма и многочисленных народных верований, культов, мифов и суеверий. В отличие от конфуцианства, «теоретическая» база нового учения была в интеллектуальном отношении весьма слабой, и эта слабость вначале компенсировалась крепкими организационными формами и сильным мятежным духом социального протеста.

Неудача восстания «Желтых повязок» сыграла свою роль в изменении характера новой религии. Некоторые современные китайские историки полагают, что уже с Чжан Лу руководство восставшими переродилось и перестало отражать интересы и идеи революционного крестьянства [940, 22—25]. Правда, в конце IV в. Сунь Энь и Лу Сюнь попытались было использовать секту «Удоумидао» для организации восстания, но в современной синологии это восстание расценивают как «борьбу внутри господствующего класса» [925]. В V в. н. э. один из видных деятелей даосизма Коу Цзянь-чжи, став советником и приближенным У-ди, императора династии Северная Вэй (386—535), сумел привлечь внимание своего царственного патрона к новой религии. Реформированный Коу Цзянь-чжи даосизм, иногда именуемый неодаосизмом, был в 444 г. на некоторое время даже объявлен официальной религией [712, 142; 951, 72]. Неодаосизм Коу Цзянь-чжи, сложившийся под сильным влиянием буддизма, в частности учения *сюань-сюэ*, уже фактически не имел ничего общего с идеями крестьянских восстаний. Как полагают некоторые исследователи, он фактически «служил укреплению феодального господства» [951, 70—71].

Таким образом, революционность даосизма с течением времени заметно ослабла и он превратился во вполне терпимую, даже поддерживавшуюся властями религию. Перестав быть идеологией восставших, даосизм во многом потерял свою силу и действенность. Его структурная рыхлость (за исключением «обращенных» в сектах даосская церковь не имела своей паствы) и, что еще важнее, интеллектуальная слабость, расплывчатость догматов и максим, откровенный эклектизм препятствовали цельности и самостоятельности этого учения и соответственно открывали простор для влияний — в первую очередь буддизма, затем также и конфуцианства. Для того чтобы определить самые основные и характерные закономерности эволюции даосизма, достаточно проанализировать хорошо известные факты, свидетельствовавшие о месте даосизма и роли его в китайском обществе средневековья. Начать с того, что лежавший в основе генезиса новой религии процесс синтеза, хотя он в конечном счете и породил нечто цельное и жизнеспособное, никогда не был абсолютным. Даже в момент наивысшего подъема жизненных сил вновь возникшей религии в ней всегда были отчетливо заметны отличавшиеся друг от друга гетерогенные составляю-



щие. С одной стороны, это были поиски бессмертия, т. е. акции, преследовавшие цели индивидуального спасения. С другой стороны, целью новой религии было и общественное благо, проявлявшееся как в стремлениях к революционному переустройству общества, так и в необходимости постоянного обслуживания в широких масштабах самых различных и весьма многочисленных культовых потребностей населения.

Активно сотрудничая с буддизмом, впитывая в себя его влияния, получая от него импульсы для своего развития, и тот и другой аспекты даосизма делали все это в какой-то степени сепаратно. Для «сянь-даосизма» и всей даосской теории наибольшее значение имело интеллектуальное влияние буддизма с его догматами, практикой составления письменных канонических текстов, средствами и методами спасения личности. Для «народного» даосизма главным было усвоение многочисленных легенд с их мистикой и сверхъестественным, а также пополнение своего пантеона за счет буддийских божеств и практика скульптурной иконографии.

Видимо, основной причиной подобного рода неодинаковой эволюции двух составных частей одного учения, основной причиной того, что каждая из этих частей имела свою сферу действия и своих последователей, является специфика социальной структуры средневекового Китая. Конечно, в любом другом средневековом обществе религиозная система тоже обслуживала разные классы и социальные прослойки: и крестьян-общинников, и рыцарей-феодалов, и горожан. Однако ни в одном из этих обществ религиозно-идеологическая система не сталкивалась с социальным разделением, основанным на образовательном цензе.

В самом деле, в средневековой Европе и крестьянин, и горожанин, и даже рыцарь были почти в равной мере неграмотны и невежественны. Монополию на грамотность, образование держала сама церковь. В конфуцианском Китае с эпохи Хань сложилась иная картина. Деление на «верхи» и «низы» в стране в основном совпадало с делением общества на грамотных образованных интеллектуалов и неграмотную массу. В этих условиях ни одна из вновь возникавших религий, церквей не могла не учитывать разницы в восприятии. Единой системы религиозных верований и обрядов, которая в равной мере удовлетворяла бы и «верхи», и «низы», выработать было невозможно. Это и замедлило процесс синтеза, застопорило слияние теорий «сянь-даосизма» и философии древних даосов с суеверной практикой шаманов. Для того чтобы сохранять свое влияние во всех слоях общества снизу доверху, а именно такой могла и должна была быть естественная цель любой религии, делающей ставку на длительное и легальное существование, даосизм должен был удовлетворить запросы и «верхов», и «низов». Он должен был способствовать парал-

лельному и сепаратному развитию как теории — причем не только в мистическом плане «сянь-даосизма», подчас вызывавшего насмешки со стороны отдельных материалистически мыслящих ученых, например Хуань Тяня [653; 656; 819, 109], но и в более утонченно-философском плане, — так и примитивно-культовой практики, основанной на элементарных суевериях и шаманской магии, хотя, конечно, это разделение не было абсолютным: нередко одни и те же даосы выступали и в качестве теоретиков «сянь-даосизма», и в виде магов-врачевателей.

В общем и целом, однако, процесс эволюции даосизма шел таким образом, что интеллектуальное обогащение даосской теории (в частности, за счет буддизма) все более отрывало ее от низменной практики «народного» даосизма. Иными словами, в конкретных условиях социальной структуры средневекового Китая равнодействующая параллелограмма всех религиозно-идеологических сил шла не в направлении обострения противоборства между этими силами, а в направлении поляризации различных по своему существу и происхождению идей на двух основных полюсах, соответствовавших двум социальным, точнее социально-интеллектуальным точкам китайского общества. Не случайно в позднем средневековье на базе низших пластов всех трех основных религиозно-идеологических систем создалась практически единая система религиозного синкретизма. Не случайно и то, что верхние пласты этих трех систем тоже никогда резко не противостояли друг другу. Один и тот же образованный китаец мог быть одновременно и конфуцианцем, и поклонником тех или иных идей даосизма и буддизма. Если внешняя оболочка его почти всегда была конфуцианской (нормы этикета, поведение в обществе, церемонии и т. п.), то духовная, внутренняя сторона его «я» всегда и во многом питалась идеями даосизма и буддизма.

### **Идеи и теории даосизма в средневековом Китае**

В средние века, особенно после обогащения за счет буддизма, теория и практика «сянь-даосизма» во многом изменилась, приобрела новые черты (*нэй-дань*) и начиная примерно с Тан снова стала завоевывать популярность в китайском обществе. Теперь это уже не были примитивные поиски островов бессмертия или волшебных трав, как то бывало во времена Цинь Ши-хуанди или ханьского У-ди. Теперь теория «сянь-даосизма» имела мощную «теоретическую» базу в виде специальных трактатов, великого множества рецептов волшебных талисманов и эликсиров, хорошо разработанных ру-

ководств в области гимнастики, дыхания, моральных акций и т. п. И вся эта гигантская работа теоретиков даосизма, знаменитых магов, алхимиков и врачей не прошла даром.

«Сянь-даосизм», несмотря на очевидную абсурдность поставленных им целей, со временем не только не терял своей притягательной силы, но даже подчас приобретал характер панацеи. Время от времени поиски бессмертия становились повальным увлечением, а изготовление и применение пилюль и эликсиров — модным занятием, особенно среди власть имущих, включая и императоров. Известно, например, что в конце эпохи Тан, когда буддизм в Китае подвергался особенно жестким преследованиям, а звезда даосизма возшла необычайно высоко, танские императоры, носившие фамилию Ли и претендовавшие на фамильное родство с самим легендарным Лао-цзы (имевшим тот же фамильный знак), зашли в своей фанатичной приверженности даосизму довольно далеко. Судя по данным некоторых источников, они питали почти абсолютное доверие к снадобьям и рекомендациям их даосских советников-врачей, занимавших влиятельнейшее положение при дворе [959, 174—176].

Факты показывают, что это приводило подчас к печальным последствиям. Когда в 820 г. довольно неожиданно умер император Сянь-цзун, многие приписывали эту смерть злоупотреблению даосскими препаратами [780, 568; 788, 266]. Разумеется, это едва ли можно считать полностью доказанным. Однако интересно заметить, что в 824 г. совершенно молодым, в возрасте 30 лет, умер сын и преемник Сянь-цзуна император Му-цзун, еще два года спустя — 18-летний сын последнего император Цзин-цзун. Оба они были поклонниками даосов и охотно пользовались их услугами. Наконец, в 846 г. скончался знаменитый танский У-цзун, при котором была проведена наиболее суровая и решительная акция против буддизма. Смерть У-цзуна уже совершенно явно была вызвана слепым доверием к даосам и их средствам. В «Синь Таншу» сказано, что император «стремился продлить жизнь» и «принимал пилюли даосов» [929, гл. 8, 75].

Слепое доверие танских императоров к идеям «сянь-даосизма» было, пожалуй, кульминационной точкой успеха этих идей в истории Китая. В Тан и последовавшую за ней эпоху Сун (X—XIII вв.) «сянь-даосизм» переживал свой второй [после Цинь Ши-хуанди и У-ди] «золотой век». Именно в XII в. были канонизированы знаменитые восемь бессмертных, которые как бы наглядно олицетворяли идею и со временем стали не только широко известными персонами даосского и всекитайского пантеона, но и оказались в числе любимейших божеств и героев китайского народа. Однако после этого времени — независимо от судьбы различного рода божеств-бессмертных, заживших уже самостоятельной жизнью и играв-

ших в народной религии роль божеств-патронов,— судьба «сянь-даосизма» стала клониться к упадку. Если первую часть эпохи Юань (XIII—XIV вв.) еще можно считать зенитом фортуны даосов, то в конце XIII в., особенно после эдикта Хубилая 1281 г. о сожжении даосских книг [772, 154—155; 959, 203—206], положение стало меняться. Как отмечают исследователи, примерно с XIII в. высшие цели и основные принципы даосизма стали забываться и все чаще оставались достоянием сект, нередко перерождавшихся в тайные общества [250, 147—156]. В эпоху Юань (XIII—XIV вв.), Мин (XIV—XVII вв.) и Цин (XVII—XX вв.) идеи «сянь-даосизма» уже не пользовались популярностью и не встречали поддержки у императоров. В соответствии с этим в упадок пришла и алхимия, жившая в основном за счет популярности «сянь-даосизма» и официальной поддержки. Этот упадок был закреплен и законодательно: в XV в. занятия алхимией были официально запрещены и осуждены, как нелепое суеверие [17, ч. II, 145].

Упадок «сянь-даосизма» не означал, однако, полного забвения даосских идей и теорий. Влияние этих идей отнюдь не ограничивалось сферой поисков бессмертия. Историкам китайской культуры хорошо известно, что степень влияния даосизма на китайскую культуру и искусство на протяжении всего средневековья была очень большой. Философы и поэты, ученые и художники средневекового Китая сознательно или подсознательно руководствовались в своей деятельности и в своем творчестве многими доктринами и принципами теории даосизма — учением о «недеянии», призывами к культуре простоты, непосредственности и даже уходу от суетной жизни, слиянию с природой и т. п. [250, 154; 261].

Влияние даосских идей и идеалов затрагивало очень многих представителей китайской элиты образованных *шэньши*. Особенно это касалось тех, чья индивидуальность была более явно выражена, чьи духовные потребности наиболее отчетливо выходили за рамки официального конформизма. Эти люди, находились ли они на официальной службе или уходили от общества, всегда являлись квинтэссенцией китайской культуры. И привлекали их к даосизму не поиски бессмертия, но прежде всего возможность найти освобождение от оков конформизма, от многочисленных и строго предписанных социальных обязательств. Не простота и непосредственность, «недеяние» и слияние с природой сами по себе, но именно поиски свободы для самовыражения, для творчества, для расцвета скованной конфуцианством индивидуальности толкали многие поколения лучших китайских поэтов, художников, ученых, философов к идеям и идеалам даосизма.

Исследования показывают, что в этом смысле даосизм сыграл особенно значительную роль в истории китайской

культуры [261; 583]. Не следует, конечно, упрощать этот процесс и представлять его как регулярный или хотя бы спорадический отток сил из русла официального конфуцианства в сторону оппозиционного даосизма. Дело обстояло далеко не так просто. Как правило, даосские идеи и теории наслаивались на конфуцианскую основу, но отнюдь не вытесняли ее целиком. В результате этого синтеза деятели китайской культуры получали в рамках авторитарной социальной структуры средневекового Китая большие возможности для выражения своего творческого «я», своей индивидуальности.

И в самом деле, главное и самое бесценное преимущество, которое предоставлял даосизм таланту,— это свобода. Поэт-даос мог поселиться отдельно от людей и, собрав вокруг себя группу друзей, воспевать природу, человека и даже «истину в вине», как это делали в III в. поэт Цзи Кан и все остальные «семеро мудрецов из бамбуковой роши» [202; 608]. Другой поэт мог уйти в горы и годами жить там на правах отшельника, а затем вместе с друзьями «искать истину в вине», как это делал знаменитый танский Ли Бо [70, 159—164]. Уже только два этих примера показывают, что идеи даосизма, как и вино, служили средством забвения действительности, ухода от невыносимых оков конформизма.

Идеи даосизма были близки поэтам и художникам на протяжении почти всего средневековья. Среди наиболее ревностных почитателей даосизма — поэт Тао Юань-мин [188], художник Гу Кай-чжи и многие другие, черпавшие из даосских идей свое вдохновение, свои темы. Среди даосов было немало также серьезных ученых и философов, которые тщательно изучали и развивали теорию и философию даосизма, причем далеко не только сянь-даосизма. Не случайно количество даосских сочинений и трактатов с течением времени все более возрастало.

Первый перечень их, составленный в IV в. Гэ Хуном и включенный в его трактат «Бао Пу-цзы», насчитывал около 200 названий даосских произведений, составлявших 1300 томов-цзюаней. В V в., после того как сочинения даосского канона были дополнены медицинскими, гадательными и некоторыми другими пособиями, количество цзюаней увеличилось до 18 100. Однако в Тан состав канона вновь был пересмотрен и из него были исключены трактаты, не имевшие самого непосредственного отношения к идеям даосизма. Число цзюаней снова сократилось до 5700. В эпоху Сун была проведена в ряде монастырей очень большая работа по сбору и комплектации всех даосских сочинений. Центром этой работы стал даосский монастырь Тунбогуань.

К этому времени издание произведений даосского канона стало уже не только делом чести даосов, но и делом государственного значения. После напечатания в 953 г. конфуциан-

ских сочинений и в 972 г. буддийской Трипитаки сунский император Чжэн-цзун в 1012 г. приказал начать работу по изданию полного собрания сочинений даосов «Даоцзана». В 1019 г. был составлен и, видимо, напечатан даосский канон из 4565 цзюаней. Вскоре, однако, этот свод был пересмотрен, дополнен и издан вновь. Новое издание 1191 г. (6455 цзюаней), выгравированное на 83 198 досках и изданное ксилографическим способом, послужило затем официальной основой для всех последующих изданий «Даоцзана», хотя и число цзюаней в них заметно варьировало [160; 161, 77—83; 949; 1023].

Изучение и издание текстов, распространение даосских идей среди образованной верхушки китайского общества и все аналогичные акции, касавшиеся в основном или исключительно лишь высшего пласта даосизма, протекали в средневековом Китае на фоне постепенного распространения низшего пласта, «народного даосизма», в массах.

### **«Народный» даосизм и даосский пантеон**

Распространение «народного» даосизма состояло не в том, что какие-либо древние привычные народу верования, обряды и суеверия заменялись новыми, «даосскими». Процесс шел иначе: все древние суеверия, верования, божества, духи, культы, магические и мантические обряды шаманов и гадалей постепенно, на протяжении веков становились даосскими. Точнее, все они охотно инкорпорировались в состав «народного» даосизма, приобретали даосскую оболочку и покровительство. Почти все древние культы отправлялись даосскими монахами, все магические и мантические обряды — магами и гадалками, преемниками древних шаманов. Сила «народного» даосизма была в его всеядности, абсолютной терпимости, необычайно легкой восприимчивости. Вот почему уже вскоре после начала нашей эры в системе религиозных верований и представлений не осталось практически почти ни единого места (речь идет о низшем пласте религий), куда не проникли бы даосы.

В отличие от верхнего пласта даосизма с его более или менее твердыми и устойчивыми идеями и принципами, с его интеллектуально развивавшимися теориями «народный» даосизм очень мало внимания уделял теории. Главным для него была повседневная практика, предельно полное и всестороннее удовлетворение самых разнообразных и постоянно меняющихся религиозных потребностей широких масс населения, главным образом крестьянства. Даосский жрец, монах, маг, гадалка руководили процессиями, молебнами, обеспечивали контакт с представителями потустороннего мира, душами умерших, а также выступали в качестве посредников при об-

ращении к многочисленным святым и богам, героям и духам народного пантеона. Подавляющее большинство мелких и мельчайших храмов, кумирен и деревянных часовен находились в ведении именно даосских священников, к которым всегда можно было обратиться за помощью, советом, содействием.

Универсальность и принципиальная беспринципность «народного» даосизма особенно наглядно проявились на примере складывавшегося на протяжении всего средневековья гигантского, поистине необъятного даосского пантеона. Этот пантеон богов высшего и среднего ранга, более мелких божеств, а также многочисленных бессмертных, святых, великих личностей прошлого и совершенно неисчислимых героев и духов-покровителей является одной из примечательных черт даосской религии [629]. Здесь обращает на себя внимание не только беспорядочно-эклектичный подбор персон для деификации (наряду с Лао-цзы в даосском пантеоне можно было найти и будд, и буддийских святых, и конфуцианцев во главе с самим Конфуцием), но и необычайная легкость самого процесса канонизации.

В число даосских божеств и героев автоматически включались все хоть сколько-нибудь почтенные и почитаемые духи, мифические деятели, правители и герои древности, даосские проповедники и бессмертные, наконец, просто добродетельные или чем-то прославившиеся местные жители, чиновники и др. К ним принадлежали все духи и мистические сверхъестественные силы, которые в обилии конструировались и обожествлялись даосскими астрологами, медиками, алхимиками,— например, все 36 тыс. духов человеческого тела (микрокосма).

Для канонизации всех этих духов, божеств и героев не требовалось ни вселенских соборов, ни благословения властей и авторитетов, ни даже обязательной всеобщей известности или всенародного одобрения. В сущности, обычное уважение к любой незаурядной личности или распространявшиеся после смерти человека слухи об активности его духа (является кому-то во сне, содействует в чем-либо) служили вполне достаточным основанием для деификации умершего. В его честь строили храм, где помещали статую или иконографическое изображение обожествленного. На алтарь приносили жертвы. Храм, естественно, обслуживался даосским монахом. Так обычно и возникал новый культ. И, хотя влияние такого локального божества или героя-покровителя не выходило, как правило, за пределы данной местности (иногда даже лиц определенной профессии — например, рыбаков или моряков прибрежного города), это нисколько не умаляло его достоинств и не снижало его значения. Зато даосизм с помощью такого рода культов и храмов укреплял свои позиции и авторитет. Уже в Тан, по некоторым данным, в Китае насчитыва-

лось 1687 даосских храмов [270, 215], позже их число намного увеличилось.

Обилие культов и характерная для «народного» даосизма простота канонизации новых божеств и героев очень затрудняет, если не делает вовсе невозможной их даже приближительную систематизацию. В самих даосских канонах, собранных в «Даоцзане», существует весьма значительный разнобой по части определения соотносительной важности тех или иных богов, духов и героев, их взаимных связей, различных названий, а также места на небе или в жизни людей. Вот, например, одна из таких попыток классификации, предложенная на рубеже V—VI вв. даосом Тао Хун-цзином и зафиксированная в «Даоцзане» [609, 130—133].

Божества и бессмертные разделены на семь рядов-рангов, соответствующих семи небесам. В каждом ряду есть три места: центральное, левое и правое. В первом ряду на центральном месте, в нефритовом дворце — небесное божество Дао или Великого Начала (Тай-чу). Центральное место в следующем ряду занимает божество Великой Чистоты (Тай-су). Только на небе четвертого ряда-яруса помещен великий Лаоцзюнь (Лао-цзы).

Справа и слева от центральных божеств на небесах третьего и четвертого ярусов разместились древние легендарные правители Яо, Шунь и Юй, Конфуций и снова Лао-цзы (на этот раз под своим собственным именем). На нижнем, седьмом ярусе, — герои сравнительно недавнего времени: Цинь Ши-хуанди, чжоуские Вэнь-ван и У-ван, вэйский Вэнь-ди, ханьский Гуан У-ди и др.

Таблица Тао Хун-цзина не очень ясна. Да и классификация его, видимо, не была общепринятой даже в его время. Тем более невозможным стало создание общепризнанной и четкой классификации божеств даосского пантеона позже, когда количество входящих в него персонажей росло с угрожающей быстротой. В этих условиях создание иерархической системы божеств в пантеоне даосской религии оказалось практически невозможным. Вплоть до сложения в начале II тысячелетия системы религиозного синкретизма (пантеон которой возник и развился в основном на базе даосского пантеона) весьма сложно даже говорить с уверенностью о том, кто возглавлял даосский пантеон. Характеризуя даосский пантеон I тысячелетия н. э., можно выделить в его составе три основные группы божеств и героев.

К первой, высшей, группе относились те, кто так или иначе олицетворял собой важнейшие категории даосизма — идеи о *дао*, о силах *инь* и *ян*, о бессмертии, трансформации и т. п. Вначале некоторые из этих Верховных Божеств представлялись в виде абстрактных полумистических концепций-категорий типа Тай-чу, Тай-су, Тай-и [772, 136]. Иногда они изо-



бражались в виде божественной триады из Трех Единственных — Тянь-и (Небесное начало), Ди-и (Земное) и Тай-и (Высшее). Были и другие варианты [609, 139 и сл.]. С течением времени в связи с процессом становления религиозного даосизма и осмыслением категорий философского даосизма в плане их деификации, а также под влиянием народной мифологии, вступившей с этими категориями в сложный синтез, даосский пантеон начал наполняться антропоморфными богами, олицетворявшими собой ту или иную идею.

В первую очередь этот процесс нашел свое отражение в деификации таких личностей, как богиня Сиванму и ее партнер Дунванфу. И богиня и ее новый супруг в даосской мифологии стали символизировать силы *инь* и *ян*. Вторичный характер этой символики несомненен: если миф о Сиванму был известен в Китае задолго до оформления даосизма в религию, то имя ее партнера Дунванфу (Дунвангун) появилось много позже. Видимо, Дунванфу был специально заново создан даосской религией в качестве необходимого противовеса женской силе *инь* [348, 223].

Со временем число персонафицированных божеств-личностей, приходивших на смену божествам-категориям, стало возрастать. Представление о небесном *дао* стало ассоциироваться с самим Лао-цзы, который после знакомства даосов с буддизмом, в свою очередь, стал наделяться способностью к перевоплощению. Одним из этих воплощений Лао-цзы в средневековом Китае считался, как упоминалось, властитель Тайшань Лаоцзюнь, бессмертный и покровитель-дух горы Тайшань. Даосская идея о бессмертии нашла свое воплощение в образе легендарного Хуанди, которого еще древние даосы считали одним из своих родоначальников. Именно Хуанди, якобы первым из смертных вознесшийся на небо и ставший бессмертным, стал считаться покровителем всего «сянь-даосизма», всех добивавшихся бессмертия. Наконец, воплощением идеи, точнее процесса мироздания, стал почитаться великан Паньгу.

Вначале все эти божества-личности существовали в даосском пантеоне параллельно, действовали и почитались наряду с божествами-категориями. Позже божества-категории отошли в сферу «чистой» даосской теории, а божества-личности стали устойчивым олицетворением определенной идеи. На рубеже I—II тысячелетий н. э. возник уже и некоторый стабильный порядок их изображения и почитания. Так, трое самых высших и наиболее почитаемых божеств даосского пантеона уже воспринимались в качестве устойчивой троицы (Лао-цзы, Хуанди и Паньгу). Позже, однако, Хуанди был заменен появившимся на рубеже I и II тысячелетий еще одним высшим небесным божеством — Юйхуан шанди (Нефритовым императором), который в какой-то мере отождествлялся

с древнекитайским Шанди. Юйхуан шанди был призван единолично возглавить весь даосский пантеон, превращавшийся в начале II тысячелетия н. э. во всекитайский пантеон.

Кульг Юйхуана шанди возник в эпоху Тан. В 1012 г. сунский император Чжэн-цзун специальным указом включил его в состав государственного пантеона, в 1013 г.— поместил в своем дворце его изображение, в 1014 г.— окончательно сформулировал его пышный и величественный титул верховного божества и главы пантеона. Юйхуан шанди считался сидящим на самом высоком небе во дворце из нефрита. В руках его — нефритовая таблетка, на голове — корона из драгоценных камней, вокруг него — сонм помощников и министров. Он — верховный повелитель всех богов и духов, по положению своему равный императору на земле [480, 26—40].

С деификацией Юйхуана шанди это божество стало возглавлять верховную триаду даосского пантеона. Двумя другими членами этой триады были Лаоцзюнь и Паньгу [543, 187]. Иногда место Паньгу занимал кто-либо иной из божеств высшего ранга, например Тай-ши [456, 101] или Тай-и [772, 138]. Эти и другие верховные даосские божества продолжали относиться к высшей группе и были объектом наибольшего почитания. Однако не все из них в равной мере пользовались этим почитанием. Кульг Паньгу, например, постепенно ослабевал, как и утративший со временем свое значение кульг Сиванму. Тем не менее все эти божества относились именно к высшей группе.

## **Божества-бессмертные**

Второй важной группой даосского пантеона были божества-бессмертные. Их значение также было весьма велико, по своей популярности многие из них ни в чем не уступали богам высшей категории. Основное же отличие их от божеств первой группы заключалось в том, что все бессмертные были не мистическими божествами, олицетворявшими идею, а обожествленными героями, т. е. людьми, ставшими богами в результате достижения ими бессмертия. Число таких бессмертных в даосском пантеоне было очень велико и со временем все возрастало. Наиболее известные из них были очень популярны среди народа, о них сочиняли рассказы и легенды. Интересно, что с течением времени большинство героев-бессмертных, генетически восходивших к реальным прототипам и историческим деятелям, превращались в легендарные божества, о чьих приключениях говорилось в народных сказаниях.

Так, например, основателю даосской церкви Чжан Даолину, впоследствии объявленному бессмертным, народная фантазия приписала многие легендарно-героические деяния.

Он не только сумел вернуть себе молодость, приняв приготовленную им пилюлю бессмертия. Он укротил злой дух белого тигра, пившего кровь людей, он обуздал огромного змея, отравлявшего прохожих ядовитыми испарениями. Мистическая сила Чжан Дао-лина, основателя династии даосских пап, передавалась по наследству. Согласно легенде, внук его Чжан Лу во время отступления от войск полководца Цао Цао клал на землю дощечку — и на этом месте появлялась река, чуть дальше клал другую — и вырастала высокая гора [30, 101—104].

К вполне реальному прототипу восходит и воспетый впоследствии в легендах знаменитый придворный императора У-ди полумудрец-полушут Дунфан Шо. Странности и экстравагантность его поведения, столь необычные для Китая вообще, явились причиной ореола вокруг его личности. Рассказывали, будто лукавый царедворец сумел выкрасть персик бессмертия у самой богини Сиванму, якобы навестившей императора У-ди. В последний раз его видели оседлавшим дракона и унесшимся в небо. Разумеется, после всего этого Дунфан Шо был без колебаний включен в число божеств-бессмертных [430, 47—51].

Вот еще один тип бессмертного — ученый даос Вэй Бо-ян, автор одного из самых известных алхимических трактатов даосизма. Реальные поиски волшебного эликсира настолько тесно слились с его именем, что после смерти ученого даосы сочинили красивую легенду о его бессмертии. Легенда гласит, что как-то, приготовив волшебные пилюли, Вэй Бо-ян с тремя учениками и собакой отправился в горы, чтобы там совершить таинство превращения. Сначала дали пилюлю собаке — и она издохла. Невзирая на это Вэй Бо-ян принял пилюлю сам и тоже упал безжизненным. Веря в мистический смысл этой временной смерти, выпил волшебное средство и пал замертво один из учеников. Остальные ученики решили воздержаться от потребления пилюль и отправились восвояси с намерением возвратиться и похоронить умерших. После их ухода все трое один за другим воскресли и превратились в бессмертных. Уходя, они отдали написанный Вэй Бо-яном трактат с описанием рецептов пилюль дровосекам, которые должны были вручить его малодушным ученикам в благодарность за их заботу о похоронах учителя [430, 67—68].

Число подобных историй очень велико. Во многих из них отчетливо прослеживается вполне утилитарная цель: убедить людей в реальности и осуществимости бессмертия, а также в том, что даже смерть после приема пилюль — вовсе не доказательство ошибки алхимика. Напротив, после мнимой «смерти» человек как раз и становится подлинно бессмертным.

Среди множества бессмертных есть несколько, которые пользовались в народе особой любовью. Речь идет о знаме-

нитых «восьми бессмертных» (*ба-сянь*), легенды о которых в старом Китае каждый знал чуть ли не с детства.

Рассказы о «восьми бессмертных» необычайно популярны в Китае. Это один из самых распространенных в народе фольклорно-мифологических сюжетов. О них упоминается в рассказах, романах и драмах, изображения этих восьми — излюбленная тема художников и скульпторов. Легенды о *ба-сянь*, начавшие складываться в основном примерно с Тан, от века к веку обрастали все новыми и новыми деталями и подробностями. И только в позднем средневековье повествование о «восьми бессмертных», некогда бывших обычными людьми, а затем ставших божествами, героями, гениями-покровителями различных групп или категорий (профессий), приобрело свой законченный, ныне хрестоматийный облик.

С каждым из «восьми бессмертных» связано множество забавных историй и интересных приключений, немало способствовавших популярности даосизма в народе. В соответствии с их возрастом, положением в даосской иерархии и степенью значительности их деяний все восемь обычно располагаются в определенном порядке. Легенды повествуют о них следующее.

1. Чжунли Цюань (Хань Чжун-ли). Это старейший из восьми бессмертных. По преданию, он родился еще в Хань, причем в момент его рождения вся комната озарилась странным светом. Этот свет, довольно необычная внешность новорожденного, его странное поведение (семь первых дней он ничего не ел и не плакал) — все предсказывало ему необыкновенное будущее. И действительно, проявив недюжинные способности, Чжунли в молодости стал известным и победоносным полководцем. Одерживая победу за победой, он упивался славой. Только вмешательство небесных сил, которые знали уготованную ему судьбу и боялись, что постоянные успехи и награды вскружат ему голову и отвлекут от пути истинного, от *дао*, заставило его познать горечь поражения. Потерпев неудачу в сражении с тибетцами, Чжунли в отчаянии ушел в горы, встретился там с даосским отшельником и стал приучаться к новой жизни. Совершив ряд добродетельных дел (в частности, он научился превращать медь и олово в золото и серебро, которые раздавал беднякам), Чжунли получил небесное знамение, нашел нефритовую шка тулку и в ней наставление, как сделаться бессмертным. Следуя наставлению, он действительно превратился в бессмертного. На рисунках Чжунли обычно изображается с веером, который якобы обладает мистической способностью возвращать жизнь умершим.

2. Чжан Го (Чжан Го-лао) — необычайно интересная личность, пожалуй, самая любопытная из всей восьмерки. Начать с того, что он вообще никогда не родился — во всяком случае

никто не видел его ребенком, никто не знал его родни, все общались с ним, когда ему было много сотен лет. Эта легендарная личность появилась чуть ли не при Яо, а то и во времена полубожественного Фуси. Однако, несмотря на столь долгую предысторию, вся «земная» деятельность Чжана протекала, судя по легендам, в основном в эпоху Тан.

Чжан обычно ездил по стране на своем волшебном муле, сидя лицом к хвосту. Породистый мул белого цвета обладал удивительными свойствами. Во-первых, он мог проходить по 10 тыс. ли в день. Во-вторых, когда Чжан где-либо останавливался, он . . . складывал своего мула, как если бы тот был вырезан из бумаги, и клал его в бамбуковую трубочку. Когда мул снова был нужен, Чжан брызгал водой на его сложенную фигурку, и тот оживал.

Чудесные повествования о Чжане рассказывают о том, что он иногда «умирал», бывал похоронен и оплакан его безутешными учениками, а затем «воскресал» вновь (его гроб оказывался пустым). Со временем мифический образ Чжана стал восприниматься в качестве божества-покровителя молодых. Изображения сидящего на муле Чжана с музыкальным инструментом (а иногда и с протянутым в руках мальчиком-младенцем) вывешивали в покоях молодых.

3. Люй Дун-бинь (Люй Янь) родился в эпоху Тан, его рождение тоже сопровождалось небесным знамением. Мальчик был необычайно способным, не по летам развитым, мог «ежедневно запоминать по 10 тыс. знаков». Успешно сдав экзамены и получив высшую степень, он неожиданно повстречался в горах с отшельником-бессмертным Чжунли Цюанем и стал его учеником. Познакомившись с тайнами «сянь-даосизма», Люй стал бессмертным. Его волшебный меч обладал чудесным могуществом и с его помощью Люй смело вступал в жестокие схватки с драконами и тиграми и всегда выходил победителем. Свыше 400 лет, согласно легендам, странствовал он по Китаю, совершая различные подвиги. В 1111 г. он был официально канонизирован, в его честь воздвигались храмы. Его изображали нередко с мечом.

4. Ли Те-гуай (Ли «Железный посох») — один из наиболее известных, популярных и любимых в восьмерке. Множество легенд связано с его именем. Одна из них, касающаяся его внешности, имеет несколько вариантов. Отправившись на встречу с Лао-цзы и намереваясь попутешествовать с уважаемым патроном по небу, Ли освободился от своей телесной оболочки, доверив ее ученику. «Если я не вернусь через семь дней, сожги тело», — сказал он на прощанье. Шесть дней послушно ждал ученик своего учителя, а на седьмой неожиданно пришло известие о тяжелой болезни его матери. Почтительный сын не мог медлить ни часа. Не колеблясь, он сжег тело раньше срока и ушел домой. Возвратившийся Ли застал

лишь кучку пепла. Душе странника пришлось, недолго думая, вселиться в телесную оболочку только что умершего хромого нищего. Вот почему бессмертный Ли стал хромым, а изображается он всегда с железным посохом, который и дал ему его новое имя.

Хромой Ли на картинах и в скульптурках всегда изображается также с тыквой-горлянкой на плечах. Тыква содержит волшебные снадобья и лекарства, которые должны лечить больных и оживлять умерших. Недаром в народных поверьях Ли Те-гуай считается патроном-покровителем всех магов, чародеев и врачей.

5. Хань Сян-цзы — племянник знаменитого танского поэта, ученого и государственного деятеля Хань Юя. Уже с рождения мальчик имел задатки будущего бессмертного. Рано увлекшись алхимией, он стал затем ревностным учеником и последователем Чжунли Цюаня и Люй Дун-биня. Как-то, пытаясь вскарабкаться на священное дерево за персиками бессмертия, он упал и разбился. В тот же момент он трансформировался в бессмертного. Множество легенд и рассказов вокруг его имени построены на сюжетах, связанных с его попытками убедить рационалистически мыслящего дядю-конфуцианца в том, что мистические силы, чудеса и знамения действительно существуют. Как говорят легенды, все, что предсказывал Хань Сян-цзы, в точности сбывалось. Это привело к тому, что Хань Юй по крайней мере перестал считать своего племянника шарлатаном. Хань Сян-цзы изображают обычно с парой кастаньет и с корзиной цветов или фруктов. Впоследствии он стал считаться покровителем садовников.

6. Цао Го-цзю родился в XI в. и был младшим братом одной из сунских императриц. После нескольких лет бурной придворной жизни среди интриг и разврата он ушел в горы и стал отшельником. Повстречавшись как-то с Чжунли Цюанем и Люй Дун-бином, Цао поразил их своим глубоким проникновением в заветные истины даосизма, своими добродетелями, умением вникать в суть вещей и т. п. Бессмертные приняли Цао в свою семью. Изображается он обычно с парой кастаньет, нередко в придворном костюме. Считается покровителем актеров.

7. Лань Цай-хэ — женоподобный юноша, тип китайского юродивого. Он ходил по рынкам, распевал тут же импровизировавшиеся песни, просил милостыню. Говорил странные вещи, делал странные поступки. Иногда он носил на себе нечто вроде вериг из больших брусков дерева. Ланя видели везде и в разные времена, но он никогда не старел, всегда оставался неизменным. Его странный вид, необычное поведение, неумеренное потребление вина и частое появление на людях в пьяном виде вызывали насмешки толпы. Однако юноша делал добрые дела, раздавал собранные им деньги беднякам

и т. п. Считалось, что он способен возноситься на небо, летать на облаках. Обычно он изображался с корзиной тех цветов или растений, которые ассоциировались с бессмертием, символизировали долголетие (хризантема, ветви бамбука). Рисовался нередко с флейтой и считался покровителем музыкантов.

8. Восьмой была Хэ Сянь-гу. Еще в раннем детстве девочка видела чудесный сон: к ней явилось божество, посоветовавшее питаться размельченной слюдой и не есть земной пищи, дабы подготовить тело к бессмертию. Следуя этому совету и почти не питаясь, девочка все дни проводила в одиночестве, становясь все более странной. Как-то раз она повстречала незнакомца, давшего ей персик. Вернувшись домой, она обнаружила, что отсутствовала не день, как ей казалось, а целый месяц,— и весь месяц она провела без пищи.

Девочка решила остаться девицей и вскоре покинула дом, уйдя в горы. Вскоре о ней стали складывать легенды, воспевавшие ее добродетели. Распространялись также слухи, что ее видели летящей на облаке и т. п. В честь Хэ стали сооружать храмы, ее считали способной предсказывать судьбу и т. п. Изображали ее обычно с ковшом-черпаком в руках, символизировавшим ее тяжелый домашний труд в бытность ее дома.

«Восемь бессмертных» привлекательны тем, что в каждом из них реальные человеческие черты народная фантазия разукрасила мистическими и волшебными. Это сделало их одновременно и людьми, героями, и божествами и снискало им огромную популярность в народе. Некоторые из них со временем превратились в патронов-покровителей определенных социальных или профессиональных групп людей, другим приписывались особые, чудодейственные свойства. В их честь воздвигали храмы, учреждали культы.

Кроме божеств высшей категории и божеств-бессмертных «народный» даосизм знал также великое множество более мелких по своему значению и, как правило, имевших лишь локальное распространение святых, героев, духов. Мелкие божества, составлявшие по меньшей мере 90% гигантского пантеона даосизма, были теми же самыми духами гор, холмов, рек, рощ, гор, деревень и т. п., которые в обилии существовали еще в древнейшем Китае и которые с начала нашей эры были попросту инкорпорированы даосами. К ним присоединялись и не менее многочисленные новые божества, герои, духи, патроны, действовавшие как в рамках семьи, так и в пределах деревни, города, данной местности, среди данной группы людей. Со временем некоторые из них, особенно из числа патронов-покровителей, стали играть заметную роль во всекитайском пантеоне, о чем подробнее будет сказано ниже.

## Упадок и трансформация даосизма

Судьба даосизма как религиозного учения, как идеологической системы на протяжении средневековой истории складывалась по-разному. Соперничество с буддизмом и конфуцианством в I тысячелетии н. э. приводило то к успехам даосизма, то к гонениям на него. В VI в. н. э. даосизм был официально поставлен на второе место среди трех учений (после конфуцианства, но перед буддизмом), и это примерно соответствовало тому месту, которое даосизм занял в Китае в то время. Несмотря на колебания в отношении к нему со стороны императоров различных династий, даосизм в общем продолжал удерживать свое место на протяжении ряда веков. Некоторые специалисты отмечают, что упадок даосизма с XIII в. произошел потому, что первоначальные «высокие» теории даосизма были постепенно забыты и заменены суевериями, что снизился уровень самого «теоретического» даосизма, а отсутствие единой программы лишало ряд соперничавших друг с другом школ и сект основы для сплочения. В результате многие секты постепенно превратились в замкнутые тайные общества [250, 156 и сл.].

Возможно, все это действительно сыграло свою роль. Однако необходимо также заметить, что упадку и вырождению верхнего пласта и трансформации низшего пласта религиозного даосизма способствовало то обстоятельство, что даосизм развивался в условиях, когда он не был господствующей в стране религией и когда он был вынужден приспособливаться к уже существовавшей и прочно сложившейся системе религиозно-этических норм и институтов. Господствовавшие в Китае конфуцианские религиозно-этические концепции на протяжении длительного времени оказывали воздействие на характер и направление эволюции даосизма. Разумеется, влияние это было взаимным, однако в этой системе взаимодействий даосизм занимал лишь второстепенное место и, видимо, в большей степени испытывал влияние. Вот почему на протяжении веков в даосизме постепенно отходили на задний план все его специфические особенности, а вперед выступало то, что легко и гармонично вписывалось в прочно устоявшиеся контуры китайской культуры. Многие из даосских идей, принципов и моральных максим в конечном счете оказывались уже не столько даосскими, сколько общекитайскими. Особенно отчетливо видно это на примере позднедаосского катехизиса «Тайшан ганьинпянь» [17, ч. II, 147—156; 557; 721; 878, 369—386; 945; 953].

Эта небольшая книжечка из 212 правил, составленная в XV—XVI вв. и включенная в даосский канон в конце XVI в.— своеобразный сборник основных заповедей и добродетелей даосизма. Изложенная в очень доступной форме, кни-



га фактически являет собой кодекс заповедей того уже очень сильно трансформированного даосизма, который впитал многое из конфуцианства и буддизма. Иными словами, это краткий сборник той премудрости и тех моральных норм, знание которых соответствует представлениям здравого смысла и понятиям нравственности в Китае. Вот очень сжатое, выборочное изложение сути этой книги.

Вначале идет общее вступление: «Лао-цзы сказал, что счастье и несчастье не предопределено заранее, то и другое человек вызывает своим поведением. Как тень следует за человеком воздаяние за добро и зло». Счет людским грехам ведут небесные силы, которые сокращают жизнь человека в зависимости от тяжести его проступков. Существует несколько тысяч больших и малых грехов, и тот, кто хочет достигнуть бессмертия, должен избегать их.

Вслед за вступлением идут заповеди.

Иди по пути истинному, не ступай по ложному пути.  
Собирай добродетели и накапливай достоинства.

Исправляйся сам и исправляй других.

Высказывай сыновнее благочестие, будь ласков с младшими братьями и почитателен со старшими.

Почитай стариков и покровительствуй детям.

Жалей сирот, относись с состраданием к вдовам.

Помогай нуждающимся.

Спасай людей в опасности.

Обращайся кротко с животными.

Не губи ни насекомых, ни животных, ни растений.

Радуйся чужому благополучию.

Сочувствуй чужому несчастью.

Предупреждай зло и возноси добро.

Оказывай милость, не рассчитывая на награду.

Воздерживайся много, а бери мало.

Подавай охотно.

Не выдавай чужой вины.

Не хвались своим превосходством.

Не лги, не прибегай к хитрости и обману.

Не клеветничай на добродетельных.

Не пользуйся невежеством людей, не обманывай их лживыми речами.

Не разглашай вины своих родителей.

Будь почитательным к наставникам.

Не обращай дурно с низшими, дабы приобрести заслугу.

Не лести начальству в надежде на его милость.

Не забывай благодеяний.

Не питай злобы.

Не награждай нечестивых.  
Не наказывай невинных.  
Не совершай убийства ради прибыли.  
Не сталкивай другого, чтобы занять его место.  
Не сваливай своей вины на другого.  
Не умаляй чужих заслуг.  
Не скрывай чужих добродетелей.  
Не воруй чужое имущество.  
Не помогай другому делать зло.  
Не расстраивай браков.  
Не разоряй людей.  
Не завидуй красоте.  
Не смейся над чужим уродством.  
Не желай смерти своему займодавцу.  
Плати долги.  
Не совращай народ лжеучениями.  
Не слушай, что тебе говорят жена и наложницы.  
Не нарушай повелений отца и матери.  
Не говори того, чего ты не думаешь.

Число подобных заповедей велико, но главный дух их, основная суть уже вполне ясны из вышеприведенных. Все заповеди книги ставят своей целью внушить читателю прописные истины и моральные запреты, независимо от того, кем и когда были впервые выдвинуты и обоснованы эти правила. Здесь уже слиты воедино и конфуцианские, и даосские, и буддийские морально-этические максимы. И тот факт, что книга заповедей была издана даосами и включена в «Даоцзан», что это — сборник даосских правил и истин, лишний раз подкрепляет изложенный выше тезис о закономерных путях и тенденциях эволюции даосизма в позднесредневековом Китае. Эта тенденция вела к тому, что даосизм превращался в одну из сторон, в один из аспектов складывавшейся в стране грандиозной всеохватывающей системы религиозного синкретизма<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Несмотря на то что теоретический даосизм с начала II тысячелетия все более приходил в упадок и постепенно вырождался, а «народный» даосизм вливался и понемногу растворялся в системе религиозного синкретизма, даосизм как религия все-таки продолжал существовать и дожил до наших дней. По подсчетам некоторых авторов, в Китае накануне 1949 г. насчитывалось около 23 млн. активных приверженцев даосизма, особенно членов даосских сект. В 1951—1953 гг. в КНР была предпринята энергичная кампания по борьбе с даосскими сектами, подчас довольно влиятельными и многочисленными, как например «Игуаньдао». В ходе этой кампании секты были ликвидированы. В 1958 г. число даосов — монахов, проповедников, гадателей и т. п. — в КНР резко сократилось и составляло лишь 20—30 тыс. [773, 211].

## КИТАЙСКИЙ БУДДИЗМ

На протяжении многих веков в Китай — несмотря на его удаленность и сравнительную изолированность от других очагов мировой цивилизации — проникали многочисленные культурные влияния. На ранних этапах становления и развития китайской культуры они, как было показано в первой главе, оказывали существенное воздействие на формирование древнекитайского общества, основ его материальной и духовной культуры. Начиная с эпохи Хань, когда культурные связи Китая с Западом стали более тесными, иноземные влияния обычно быстро усваивались и сравнительно легко перерабатывались уже сформировавшейся китайской цивилизацией. В результате возникали новые, «китаизированные» формы и явления, при анализе которых не всегда можно с уверенностью ответить на вопрос, кто же кого в конечном счете одолел. Иными словами, имеем ли мы дело с мощным иноземным влиянием, оказавшим сильное воздействие на самобытную китайскую культуру, или с совершенно оригинальным явлением, возникшим в результате «китаизации» проникших извне новых идей и институтов и ставшим поэтому именно китайским, приспособленным к национальным условиям.

Именно так обстояло дело с буддизмом в Китае. Буддизм оказался единственной иностранной идеологией, которая сумела не только глубоко внедриться в Китай и прижиться там, но и стать важной интегральной частью всей системы религиозных верований и институтов этой страны. Эта победа, однако, досталась нелегко. Поставленные перед необходимостью быстро приспособиться в новых условиях, идеи и институты иноземной религии подверглись столь существенной трансформации, что результатом этого было появление нового, специфически китайского буддизма. И только этот новый, китайский, буддизм занял, да и то далеко не сразу, свое место в системе религиозно-философских идей Китая и оказал огромное влияние на китайскую культуру.

## Возникновение буддизма. Легенда о Будде.

Буддизм возник в древней Индии на базе существовавших там религиозно-идеологических учений, прежде всего брахманизма. Как известно, в основе учения брахманов уже в первой половине I тысячелетия до н. э. лежали идеи о переселении душ и о законе возмездия (карма), определявшем формы переселения. При этом целью человеческого существования считалось познание истины и освобождение от переселений (перерождений) души. Брахманизм строго защищал сложившуюся древнеиндийскую систему каст: только для представителей высших каст (варн) открывался путь к познанию и освобождению.

Откровенно кастовое, недемократическое учение брахманов не могло, естественно, удовлетворить всех. Основная масса населения древней Индии фактически оказывалась вне сферы его влияния. Неудивительно поэтому, что наряду с брахманизмом уже в середине I тысячелетия до н. э. существовали и некоторые другие учения. Таковы, например, система санкхьи и близкая к ней система йогов. Цель этих учений — устранение страданий, достигавшееся отказом от чувственного мира, уходом в себя, созерцанием, что было уже очень близко к идеалам буддизма.

О ранней истории буддизма известно мало. Первые буддийские общины были, видимо, сектами брахманизма [17, ч. I, 135—136; 74, 42]. Эти секты имели своих проповедников, учителей, которые на основе уже имевшихся идей и представлений брахманизма и иных философско-религиозных течений синтезировали новые взгляды и теории. Видимо, в результате такого рода «естественного отбора» в конечном счете наиболее широкую известность и влияние получила секта, учение которой более всего соответствовало духу времени и сложившимся в стране условиям и потребностям. Понятно, что основатель этой секты со временем приобретал все большую популярность, обрастал легендами, пока не превратился в настоящего божественного пророка. Именно таким легендарным пророком и следует считать принца Гаутаму (Шакьямуни), впоследствии ставшего известным всему миру под именем Будды, Просветленного.

Согласно позднейшим легендам, Сиддхарта Гаутама родился приблизительно в середине VI в. до н. э. в семье индийского князя из племени Шакья (Сакья). Чудесным образом зачатый (его мать увидела во сне, что ей в бок вошел белый слон), мальчик столь же необычным образом родился (вышел из бока матери). Отличавшийся необычайным умом, силой и ловкостью, Гаутама с детства поражал всех своими способностями. Он вырос, женился, у него родился сын. Ничто

не омрачало его счастливую жизнь. Но вот как-то, проезжая в окружении своих приближенных по городу, Гаутама увидел покрытого язвами больного, затем изможденного старика, похоронную процессию и погруженного в раздумье аскета. Эти четыре встречи круто перевернули жизнь беспечного принца. Он узнал, что в мире есть несчастья, страдания, смерть. Он ушел из дома, сбрил волосы, облачился в грубую одежду и стал странствовать, созерцать и размышлять. Голодая и подавляя плоть, предаваясь самоистязанию, Гаутама упорно стремился к постижению истины, к просветлению. Так прошло около семи лет.

И вот долгожданный миг настал. Сидя как-то под деревом Бо (Бодхи, т. е. Познания), Сиддхарта, глубоко погруженный в созерцание, неожиданно постиг путь к спасению. Он познал тайну переселения душ и четыре священные истины: страдание — общий удел мира; причина его — желания, страсти, привязанности; конец страдания — в Нирване; существует Путь к достижению Нирваны [169, 111—132; 447].

Несколько дней Гаутама, познавший священные истины и ставший Просветленным, Буддой, продолжал сидеть возле своего дерева и наслаждаться блаженством освобождения. Затем злой дух Мара стал искушать Будду: вместо того чтобы возвещать Истину людям, он призывал его прямо вступить в Нирвану. Но Будда мужественно вынес все искушения и соблазны и твердо избрал свой путь. Придя в Бенарес, он произнес перед пятью аскетами, ставшими его учениками, свою первую проповедь, в которой были сформулированы основы его учения. Вот краткая их сущность.

Жизнь есть страдание. Рождение, старость, болезнь, смерть, разлука с любимым, союз с нелюбимым, даже недостигнутая цель, неудовлетворенное желание, — все это страдание. Страдание происходит от жажды бытия, сладострастия, желания, от жажды наслаждений, созидания, власти. Уничтожить эту ненасытную жажду, желание, отрешиться от земной суетности — вот путь к уничтожению страдания. Только вера, решимость, слово, дело, жизнь, стремления, помыслы и созерцание — только эти восемь путей истины могут привести к покою, познанию и просветлению, к Нирване. Только в этом избавление от страданий и перерождений [32; 74; 324; 732; 955; 992; 1021, гл. 1—2].

Проповедь Будды имела успех. Все новые группы аскетов вместе со своими руководителями становились последователями буддизма. К сторонникам Будды присоединялись и многие миряне. В более поздних легендах можно найти красочные описания, как к ногам Будды падали богатые блудницы, которые, раскаявшись, дарили ему свои дворцы, как к Будде стекались со всех сторон благородные юноши, горевшие желанием познать путь истины. Последователями Про-

светленного становились и известные брахманы, под влиянием его проповедей признававшие несостоятельность своего учения. Словом, множество адептов нового учения пошли вслед за своим новоявленным пророком.

## **Первые общины буддистов**

Учение Будды звало к отказу от мирских утех, к уходу от жизни. В награду оно обещало всем его последователям путь к вечному спасению, к просветлению, к Нирване. Право на вечную жизнь, таким образом, могли заслужить лишь те, кто отказался от жизни и целиком посвятил себя спасению. Разумеется, решиться на добровольный уход от жизни и уйти в общину буддистов могли далеко не все. Но зато путь к этому был открыт для всех. В отличие от брахманизма и некоторых других древнеиндийских учений, буддизм, как и раннее христианство, с самого своего возникновения был демократичным. Он отрицал касты, социальное неравенство. Перед лицом великого Страдания и Пути к спасению все были равны. Все мирское, чувственное теряло свой смысл перед Вечностью, перед Нирваной.

Легенды о Будде и его первых проповедях относят начальную дату возникновения первых буддийских общин к VI в. до н. э. Согласно данным современной науки, самые первые достоверные свидетельства о существовании буддийских общин едва ли можно датировать ранее IV—III вв. до н. э. [74, 42—43]. Видимо, около этого времени завершался процесс генезиса буддизма и создавались первые легенды о великом Учителе. Ранние легенды и заповеди Будды были, как известно, впервые записаны примерно в 80 г. до н. э. на Цейлоне [118, 292].

Первые буддийские общины, состоявшие вначале преимущественно из аскетов, назывались тогда общинами нищих (бикшу). Вступавшие в общину отказывались от всего мирского, от всякого имущества. Они обривали головы, облачались в лохмотья, преимущественно желтого цвета. Жили бикшу обычно в стороне от людского жилья, близ кладбищ, иногда просто под деревьями. Каждое утро они появлялись со своими чашами в поселках, прося милостыню. Есть они могли до полудня, причем только вегетарианскую пищу, а затем до утра следующего дня нельзя было брать в рот ни крошки.

Бикшу довольно быстро распространились по древней Индии. Со временем они приобрели силу и влияние в стране. В честь наиболее выдающихся деятелей и ревностных проповедников буддизма — и прежде всего в честь великого Будды — бикшу и сочувствовавшие им миряне стали воздвигать памятники, различного рода ступы — куполообразные строе-

ния, обычно глухие, напоминавшие могильные склепы с замурованным входом. Часть таких ступ содержала внутри останки умерших знаменитых бикшу или их вещи и впоследствии превращалась в объект религиозного почитания со стороны окрестного населения. Чтобы содержать эти памятники в порядке, некоторые бикшу поселялись вблизи их. Так было положено начало буддийским монастырям, ставшим со временем центрами буддизма.

Вначале члены ранних буддийских общин, бикшу, были еще очень слабо организованы. Большую часть времени они проводили в странствиях, собирая милостыню. Только на несколько месяцев в году (в период дождей) бикшу данного района собирались вместе. В какой-либо пещере, заброшенном строении переживали они это время, расходуя его на благочестивые беседы, размышления, созерцание, выработку догматов и теории своего учения. Позже эти временные поселения, близ которых и воздвигались упоминавшиеся уже ступы, постепенно превратились в постоянные. Возникли монастыри, сложился устав монастырской жизни. Прежние свободно странствовавшие и почти не связанные ничем бикшу превратились в монахов, большинство которых постоянно проживали в монастырях и были обязаны строго соблюдать многие десятки, даже сотни обетов и правил, подчиняться избранному ими настоятелю [692].

## **Буддийские монахи и сангха**

Монастыри быстро стали главной и единственной формой организации буддистов, не знакомых со многими другими формами клерикальной структуры и не имевших иерархически организованной духовной олигархии, влиятельного храмового жречества. Именно монастыри стали центрами буддизма, очагами его распространения и развития. Монастыри стали также центрами разработки теории буддизма, своеобразными буддийскими университетами. Именно в монастырских стенах ученые буддийские монахи записывали на древнеиндийских языках пали и санскрите первые сутры, в начале нашей эры вошедшие в состав буддийского канона — Трипитаки.

Объединявшаяся в рамках данного монастыря буддийская монашеская община получила наименование сангха. В сангху вначале принимались все желающие. Впоследствии были введены некоторые ограничения — не принимали рабов, преступников, солдат, а также несовершеннолетних без согласия родителей. Обычно в послушники принимали с 12 лет, а в монахи — с 20. Вступавший в сангху должен был отказаться от всего, что связывало его с миром: от семьи, от касты, от собственности. Он принимал на себя обет целомудрия, безбра-

чия, сбрасывал волосы, надевал монашескую одежду и затем готовился к обряду посвящения.

Посвящение представляло собой довольно сложную процедуру, состоящую из нескольких этапов и сопровождавшуюся серией специальных обрядов. Неопита обычно подвергали детальному допросу и различным испытаниям, иногда вплоть до сжигания пальца перед алтарем Будды. Кандидатура будущего монаха всесторонне обсуждалась, и после положительного решения назначался наставник из опытных монахов, который был в течение определенного времени духовным отцом нового члена сангхи [17, ч. 1, 166—168; 663, 297—352].

Членство в монастырской общине не было обязательным для монахов. Каждый из них мог в любое время выйти из сангхи и вновь возвратиться к мирской жизни. Однако, вступив в сангху и оставаясь в ней, монах обязан был подчиняться ее строгому уставу. Прежде всего на него возлагались различные обеты. Первые и основные пять (не убий, не вори, не лги, не прелюбодействуй, не пьянствуй) принимались в момент поступления. Затем, после торжественного акта принятия в послушники на него возлагалось еще пять: не пой и не танцуй, не спи на больших и удобных постелях, не ешь в неположенное время, не приобретай драгоценности, воздерживайся от употребления вещей, имеющих сильный запах или интенсивный цвет [453, 170].

Этими десятью заповедями, однако, дело не ограничивалось. Кроме них на монаха возлагалось около 250 запретительных обетов и почти 3 тыс. более мелких и конкретных запретов, ограничений, обязательств [1021, ч. 2, 187]. Эти обеты и запреты строго регламентировали жизнь монаха, опутывали его сетью фиксированных норм и условностей. Понятно, что точное соблюдение всех их было немалой нагрузкой для психики и эмоций человека. Нередко случались нарушения обетов, тот или иной монах «грешил». С целью очищения от грехов дважды в месяц, в новолуние и полнолуние, созывались специальные собрания монахов, посвященные всеобщим взаимным исповедям и покаяниям. В зависимости от тяжести греха и проступка предусматривалось и соответствующее наказание: одни грехи отпускались сравнительно легко, другие требовали серьезного покаяния, третьи — сурового наказания. Наиболее тяжкие провинности могли повлечь за собой даже изгнание из сангхи.

С распространением монастырских общин появились и женские сангхи. Женские монастыри во многом напоминали мужские. Однако они не были самостоятельными организациями: все главные церемонии, в том числе обряды приема в сангху, исповеди и проповеди совершались специально назначенными для этого монахами из ближайшей мужской сангхи. Разумеется, визиты монахов в женские монастыри были



строжайшим образом регламентированы: монахам категорически воспрещалось переступать порог жилища (кельи) монахини. Немногочисленные и довольно редкие женские монастыри, в отличие от мужских, не располагались в отдаленных уединенных местах, а находились обычно поблизости от поселений.

Внутренняя жизнь каждого монастыря строилась на основе тщательно разработанных регламентаций [782]. Послушники и младшие монахи должны были подчиняться старшим и прислуживать им. Из старших и наиболее уважаемых членов сангхи избирались, пожизненно, настоятели, возглавлявшие общину. Кроме настоятеля выбирали и некоторых других руководителей, в том числе заведующего хозяйством, казначея, который обычно становился со временем преемником настоятеля.

День монахов начинался и заканчивался молитвами. Утром, до полудня, они выходили за милостыней, готовили пищу и ели. В порядке дежурства исполняли несложные хозяйственные обязанности: приготовление пищи, уборка стола, помещений, двора и т. п. Остальную часть дня и особенно все вечера монахи посвящали благочестивым размышлениям и беседам, изучению и переписке сутр, подготовке себя к спасению. И несмотря на аскетический образ жизни и отказ от всего мирского, в том числе от хороших одежд, одним из важнейших правил монахов была опрятность. Пусть платье старо и сшито из лохмотьев — оно должно быть всегда чисто. Монахи всегда уделяли много внимания чистоте тела, одежды, жилища.

## **Священные тексты и догматы буддизма**

Еще до начала нашей эры весь кодекс жизни буддийской монашеской сангхи был в самых основных своих чертах зафиксирован в «Винаяпитаке» («Корзина устава») — древнейшей части буддийской «Трипитаки» [853], складывавшейся примерно в III—I вв. до н. э. и касавшейся главным образом принципов построения сангхи и правил поведения монахов [782]. Кроме нее в состав «Трипитаки» входила написанная несколько позже «Сутрапитака» («Корзина сутр»), включавшая пять сборников, излагавших суть буддийской доктрины в форме притч и бесед, и «Абидхармапитака» («Корзина объяснений закона»), содержащая религиозно-философские тексты. Каждая из трех частей «Трипитаки» содержит книги и сборники фактически самостоятельного значения. В их числе — «Дхаммапада», сборник сентенций и поучений [58], «Джатаки» — рассказы и легенды из жизни Будды и т. п.

Все эти тексты, различные по времени составления и теме, всегда очень высоко ценились. Они хранились при монасты-

рях в специальных архивах-библиотеках. За ними — точнее, для ознакомления с ними и получения копий — ездили изда- лека, иногда за десятки тысяч километров буддийские мона- хи-пилигримы из разных стран, в том числе и из Китая. Чтение сутр, переписка священных текстов всегда считались богоугодным делом, исполнение которого засчитывается каждому и облегчает ему путь к спасению. В спасительную силу этих текстов, особенно сутр, верили и многие миряне. В случае смерти или болезни близких и для поминовения души миряне шли к монахам и заказывали им богослуже- ние — нечто вроде заупокойной мессы — непрерывное чтение сутр в определенное время. Считалось, например, что необхо- димо непрерывно читать сутры над гробом на протяжении 49 дней, дабы душа покойного благополучно достигла состоя- ния бодисатвы. Понятно, это стоило недешево. В монастыри стекались огромные средства, которые делали их еще более могущественными и влиятельными.

Опираясь на священные древние тексты и взяв за основу тезис о том, что жизнь — страдание, цель ее — в спасении, а путь к спасению — в прекращении перерождений и раство- рении в Нирване, буддийская философия со временем разра- ботала обстоятельную теорию о взаимосвязи человека и ми- роздания. Человек воспринимает мир сквозь призму своих чувств, ощущений. Сами же эти ощущения — причем не толь- ко человека, но и всех живых существ, — проявление волнения дхарм, частиц создания. Согласно философии буддизма, жизнь есть именно проявление безначального волнения дхарм в сознании каждого живого существа<sup>1</sup>. Отсюда и цель — успокоить дхармы и добиться состояния Будды, достичь Нирваны. Но как этого добиться?

Физическая смерть человека и любого другого живого существа — результат распада данного комплекса дхарм. Однако дхармы не исчезают, они возрождаются в новом комплексе. Это и есть перерождение живого существа. При этом форма нового перерождения определяется суммой до- стоинств и проступков (кармой) данного существа в его предшествовавших перерождениях. Учение о карме буддизм взял у брахманизма, где карма воспринималась как закон возмездия при переселении душ. Буддизм, однако, исходил из того, что сумма добрых и злых дел человека может улуч- шить или ухудшить его шансы на удачное перерождение в будущем. Иными словами, сознательными действиями каж- дый человек, — независимо от того, сколь неблагоприятна его карма в предшествовавших перерождениях, — может до- биться некоторого подавления волнения своих дхарм и сде- лать шаг к спасению, к Нирване.

<sup>1</sup> Как писал в свое время О. О. Розенберг [123, 83], система буддизма, т. е. философия буддизма, «в известном смысле может быть названа тео- рией дарм», т. е. дхарм.

Легче всего этого может добиться буддийский монах, весь образ жизни которого направлен к достижению именно этого. В какой-то степени на улучшение своей кармы и на более удачливое перерождение в будущем могли рассчитывать и верующие в буддизм миряне,—особенно те, кто кормил буддийских монахов и жертвовал на их существование. Однако, при всем том каждый буддист всегда обязан был помнить, что он в конечном счете все же зависит от своей кармы и что все несчастья и страдания, приходящиеся на его долю,—закономерный результат, возмездие за грехи в прошлых перерождениях. Терпи, совершай благие дела, и только это может тебе помочь, только это зачтется тебе в будущем. Даже червяк может возродиться в будущей жизни человеком, тем более бедняк и неудачник—богачом и счастливецом. Такая постановка вопроса могла показаться привлекательной. Однако со временем становилось все более очевидным, что кардинальные принципы буддизма—стремление улучшить свою карму, успокоить волнующиеся дхармы и добиться спасения в Нирване,—практически предполагали прежде всего уход человека от реальной жизни, от социальной действительности. Быть хорошим буддистом означало быть в стороне от жизни как таковой, с ее страстями, пороками, несправедливостями (и в то же время с ее земными радостями, с ее человеческим счастьем, пусть даже редким и кратковременным).

## **Буддизм Махаяны**

Было бы неправильным представлять дело так, будто все учение буддизма, все его догматы и заповеди развивались как единое целое и принимались всеми безоговорочно. Напротив, уже с первых веков своего существования это учение раскололось на множество сект, ожесточенно споривших друг с другом. Эти споры в конечном счете вылились в раскол между сторонниками прежде всего двух основных направлений в буддизме—Хинаяны и Махаяны. Оформление буддизма Махаяны произошло примерно на рубеже I—II вв. н. э. на IV буддийском соборе, созванном известным правителем североиндийского Кушанского царства Канишкой, ревностным буддистом [170, 198; 732, 174—176]. Сам новый термин (Махаяна) был введен в III в., во времена Нагарджуны [716, 60]. С этого же времени рассмотренные выше ранние формы буддийского учения стали именовать Хинаяной («Малая колесница», «Узкий путь к спасению») [716, 11].

Разработанный и утвержденный IV собором буддизм Махаяны («Большая колесница», «Широкий путь к спасению») продолжал базироваться на основных принципах и догматах учения—едва ли правы авторы, которые считают это направление «полным отходом от первоначального буддизма» [170,

209]. Махаяна сильно облегчила и упростила путь к спасению, сделав его практически доступным не только монахам, но и мирянам. Было объявлено, что подавание мирян отныне поставлено на одну доску со всеми прочими парамитами (т. е. парами, перевозящими на берег спасения). Даже просто желание спастись или произнесенная по этому поводу молитва приравнивали мирянина к монаху, давали ему возможность стать бодисатвой [30, 66—69; 303, 119—143; 305, 222—258; 981].

Учение о бодисатве — одно из важнейших нововведений Махаяны. Если в прежнем буддизме о бодисатвах говорилось мало и было неясно, какую роль играли они в процессе спасения и на пути к Нирване, то теперь именно бодисатвы заняли центральное место. Если в Хиньяне главной целью каждого верующего буддиста было приблизиться к состоянию будды индивидуально (так сказать, каждый сам себе будда), то Махаяна ввела в обиход представление о бодисатве, от которой до будды, до спасения, лишь один последний шаг. Тому, кто достиг состояния бодисатвы, спасение практически уже обеспечено. Однако бодисатвы остаются в этом своем статусе и не погружаются в Нирвану, не делают последнего шага к своему спасению. Это объясняется их альтруистическими побуждениями [169, 148]. Дело в том, что буддизм Махаяны стал проповедовать почти христианские идеи о любви и милосердии для всех и чуть ли не о страданиях одного или некоторых во имя блага и спасения всех остальных. Причины такого поворота довольно просты. В свое время известный исследователь буддизма академик В. П. Васильев писал о том, что эта религия не консервативна, что она, в отличие от многих других, не боялась перемен. Напротив, девизом буддизма было: «Что приносит пользу, то и есть учение Будды» [30, 72]. В этом суждении немалая доля истины. Прагматизм буддистов и приспособляемость их учения действительно являются одной из важных причин того, что буддизм стал одной из немногих мировых религий и что его и поныне исповедуют сотни миллионов людей. Трансформация учения о бодисатвах — наглядное свидетельство тому. Буддизм в форме Махаяны пошел навстречу простым людям, для которых сложный путь к спасению, да и сама идея Нирваны были чем-то очень далеким, смутным и не очень реальным, тогда как страдания в этом мире играли первостепенную роль.

Пантеон бодисатв в буддизме Махаяны довольно быстро разрастался. Со временем грань между буддами и бодисатвами почти стерлась. Многие бодисатвы стали считаться различными воплощениями великого Будды (в его предыдущих перерождениях), другие сами становились буддами — иногда оставаясь в то же время бодисатвами. Некоторые

будды со временем тоже стали выполнять функции активно действующих божеств, «отвечающих» за то или иное дело. В результате пантеон Махаяны сильно изменился, как количественно, так и качественно. Вместо одного великого Будды появилось сначала несколько, а затем много будд и бодисатв, не считая святых-архатов [749] и т. п. При этом персонажи вновь возникшего пантеона стали рассматриваться как божества, с именем которых связывались те или иные желания и надежды, которым можно было молиться, прося помощи.

Появление огромного количества будд и бодисатв требовало какой-то систематизации их. Однако число будд, бодисатв и святых никогда не было фиксировано хотя бы приблизительно. Они то появлялись, то исчезали, то перерождались, то воплощались, меняли имена, субстанции и т. д. Только в самом общем виде можно было добиться наведения какого-то порядка среди них. Этой цели послужила космология, довольно серьезно разработанная буддизмом Махаяны, которая исходила из нескольких определяющих принципиальных посылок.

Во-первых, число будд неизмеримо во времени и пространстве. Настоящему великому Будде предшествовали многие другие, еще больше их появится в будущем. Только в нашем мире, таким образом, их могут быть тысячи. Но наш мир — это жалкая песчинка во Вселенной, охватывающей великое множество подобных миров. В каждом из них — свои будды. Более того, встречаются даже такие «чистые» миры, которые населены одними только буддами. Логическим выводом из идеи о великом множестве будд явилась идея о существовании некоего Адибудды, т. е. Будды Будд, которая уже вообще была на грани непостижимой мистики [305, 239; 423, 1—8; 777, 1—5].

Во-вторых, наряду со многими мирами существовали и многие небеса, предназначенные уже не только для будд. На этих небесах (обычно их насчитывалось 28) располагались по степени святости души умерших, ожидающих очередного перерождения. Высшие ярусы, естественно, предназначались для бодисатв, архатов и иных святых и заслуженных кандидатов в будды, стоящих на пороге Нирваны. Следующие ярусы небес служили местонахождением душ остальных святых, гениев и героев, ниже их находились ярусы для обычных буддистов и вообще для простых людей, еще ниже — для грешников и т. п.

Наконец, в-третьих, космологические спекуляции были связаны с представлениями о рае и аде, важнейшим нововведением Махаяны. Теперь тезис о Нирване для простого люда как бы слился с более понятным и легче усваиваемым представлением о райском блаженстве, а главной целью простых людей, верующих в буддизм, стало попасть в рай, жить где-то

рядом с буддийскими святыми и наслаждаться вечным блаженством. Именно для того чтобы заслужить право на райскую жизнь, стали возноситься миллионы молебнов перед алтарями многочисленных будд и бодисатв в буддийских храмах. Для достижения этой цели нужно было не скупиться и жертвовать на нужды монастырей и монахов, а еще лучше — выстроить самому хотя бы небольшую ступу. Соответственно за прегрешения человека ожидало не только ухудшение кармы и перспектива возродиться в виде жалкого червя и т. п., но и различного рода котлы, колья и прочие атрибуты ада. По свидетельству С. Била, уже в раннем буддизме существовало по меньшей мере восемь различных адов — в частности, за неповиновение родителям, за грабежи, за ересь, зависть и т. п. [213, 245].

Внесенные Махаяной новшества привели к известным переменам в сфере канонических текстов [170, 210] и в обрядовой стороне учения [450]. Если прежде почти все обряды сводились практически к тому, чтобы принять в сангху нового члена или совершить покаяние с целью очищения, то теперь дело усложнилось. Монахи из эгоистических существ, фактически заботившихся лишь о своем спасении, превратились в рядовых членов большой церковной организации, ставившей своей целью выступать посредником между верующими буддистами-мирянами и пантеоном буддийских божеств. Практически это нашло свое выражение в том, что буддийские монахи стали служителями культа наиболее известных будд и бодисатв, от которых миряне ждали милостей и заступничества. Получив просьбу верующего, монах был обязан прочитать перед алтарем божества ту или иную сутру и передать просьбу в виде молитвы. То же самое он делал перед гробом умершего — дабы душа покойника достигла состояния бодисатвы и попала именно в рай, а не в ад. С течением времени строго определилась форма чтения сутр, возникло даже специальное направление в буддизме — учение Дарани, суть которого сводилась к тому, что для лучшего эффекта важно не столько связное изложение просьбы или мольбы, сколько непрерывное повторение того или иного магического словосочетания, часто даже тысячекратное повторение имени того или иного будды.

Эволюция раннего буддизма, появление пантеона божеств, усложнение обрядовой стороны, — все это способствовало расцвету различного рода магических приемов, волхвования, мистики. Некоторые обряды стали исполняться в сопровождении музыки, танцевальных ритмов, даже драматических представлений. Различные приемы Дарани ставили своей целью либо отвращение приближающейся смерти, либо поиски укрепляющих средств, волшебных талисманов, либо даже привлечение добрых и отвращение злых духов. Вершиной

развития мистического направления в буддизме был тантризм, сложившийся на базе Дарани в середине I тысячелетия н. э. [288; 303, 175—184]. Развивая магические приемы Махаяны, тантризм чуть ли не все пути к спасению заменил разного рода мистическими средствами: удачно подобранное волхвование может позволить человеку при жизни, минуя все усилия и промежуточные стадии, слиться с божеством, достичь состояния бодисатвы и будды. Магия и мистика тантризма часто была тесно связана с эротикой и культом идеи слияния полов: считалось, что это тоже способствовало превращению в Будду. Соответственно тантризм придавал особое значение графической символике, связанной с фаллическим культом (круг, треугольник, стилизованный лотос и т. п. [см. 304; 478]).

### **Появление буддизма в Китае**

Хинаяна и Махаяна занимали основное место в системе буддизма и фактически поделили между собой сферы влияния. Буддизм в его первоначальной форме (Хинаяна) распространялся главным образом в южном направлении, в районы современного Индокитая, Бирмы и т. п. Центром его уже на рубеже нашей эры стал Цейлон. Буддизм в его более поздней и развитой форме (Махаяна) распространялся на северных окраинах Индии. В возникновении Махаяны, как упоминалось, решающую роль сыграло Кушанское царство, сформировавшееся незадолго до нашей эры на стыке Индии и Средней Азии. Здесь, в районе сильного влияния эллинизма, столкнулись традиции греческой и индийской культуры. Обогащенная этими традициями, древняя культура среднеазиатских народов стала развиваться очень быстрыми темпами. Появились новые синтезированные формы в искусстве, прежде всего в монументальной архитектуре и скульптуре. Создание новых канонов в искусстве совпало по времени со становлением буддизма Махаяны. Это в свою очередь сильно повлияло на возникновение ранних изображений Будды и сыграло большую роль в выработке канона, которому затем следовали на протяжении тысячелетий буддийские скульпторы.

Отсюда, из Кушанского царства, особенно после IV собора Канишки, буддизм Махаяны стал распространяться на восток, в города-государства Центральной Азии. Отсюда же, по проложенному еще во II в. до н. э. Великому шелковому пути первые буддийские проповедники попали в Китай [273; 286; 405; 606; 798; 799; 823; 901; 919; 947; 987; 998; 1000].

Позднейшие китайские буддисты создали множество апокрифов и легенд, повествующих о появлении буддизма в Китае. Здесь и чудесные сны, и небесные явления, и вещи

предсказания, и необычные предзнаменования. Однако в аутентичных источниках ханьской эпохи большинство более поздних сообщений и красочных легенд о первых буддистах в Китае отсутствует. Это заставляет некоторых ученых относиться к данным апокрифов с большой осторожностью, скорей даже с прямым недоверием [273; 823]. Слишком уж белыми нитками шиты, скажем, легенды о буддийских монахах, посланных чуть ли не самим Ашокой и якобы прибывших в Китай еще при Цянь Ши-хуанди. Согласно этим легендам, монахи были посажены в тюрьму, а ночью чудесным образом спасены открывшим двери тюрьмы золотым идолом почти пятиметровой высоты. Не большего доверия заслуживают легенды о прибытии монахов при ханьском У-ди. Даже широко известное сообщение источников о том, что Хо Цюй-бин в войне с сюнну захватил в качестве трофея антропоморфную золотую фигурку идола, не подтверждает, как это доказано специальными исследованиями, версии о том, что этот идол был изображением Будды [345; 763; 823, т. 1, 19—21].

Обычно наиболее достоверным из всех известных ранних упоминаний о первых шагах буддизма в Китае считается сообщение о вещем сне императора Мин-ди, который будто бы увидел во сне золотого идола и, узнав от своего советника Фу И, что это и есть Будда, послал в начале 60-х годов н. э. послов в Индию за сведениями о нем и за священными текстами буддизма [947, т. I, 16—26]. Однако и это сообщение после специального исследования А. Масперо [599] ныне отвергнуто синологией и признано сочиненной позже легендой. Во всяком случае, версия о том, будто именно в результате посольства Мин-ди в Китай прибыли первые индийские проповедники буддизма, которые были поселены в выстроенном для них монастыре «Баймасы» («Храм белой лошади» — согласно легенде, первые сутры были привезены монахами именно на белой лошади), эта версия фактически ничем не подтверждена.

Словом, проблема появления буддизма в Китае, проникновения первых буддистов и буддийских идей остается пока нерешенной [176, 149—154]. И хотя традиция продолжает считать именно монастырь «Баймасы» близ Лояна первым центром буддизма в Китае, до сих пор остается все-таки неясно, какие из нескольких известных центров китайского буддизма были наиболее ранними. На эту почетную роль реально могут претендовать по меньшей мере два города — Лоян и Пэнчэн, расположенный к востоку от него. Есть основания полагать, что более древним центром китайского буддизма был все-таки Пэнчэн. Именно здесь, в Пэнчэне, в 52—71 гг. н. э. правил брат императора Мин-ди Лю Ин, который считался ревностным почитателем возникшего тогда религиозного даосизма («учения Хуан-Лао») и в то же время



приносил жертвы в честь Будды [957, гл. 72, 628]. В Пэнчэне находился древнейший из описанных в китайских источниках ханьской эпохи буддийских монастырей, который в конце II в. уже имел большую и богато разукрашенную статую Будды, множество специальных построек, монахов и послушников. В нем совершались регулярные богослужения, отмечались буддийские празднества, проводились различные ритуалы, в том числе ритуал «омовения Будды» [957, гл. 103, 1058]. Неудивительно, что А. Масперо считал именно пэнчэнский центр китайского буддизма самым ранним и наиболее известным, давшим впоследствии ответвления в Лояне и других районах страны [601].

Что касается лоянского центра, то материалы источников позволяют говорить о нем лишь со II в. н. э. Однако некоторые косвенные соображения — в частности, употребление в текстах императорских эдиктов уже в I в. слов, свидетельствующих о знакомстве с буддийской терминологией в Лояне, позволили Э. Цурхеру оспаривать вывод Масперо о вторичности этого буддийского центра. Он, так же как и Тан Юнтун, считает, что расположенный на Великом шелковом пути Лоян, находившийся ближе к Индии и бывший столицей империи, мог посещаться иностранцами и иметь буддийскую общину до II в. н. э. Не исключено, что буддийский центр в Лояне существовал параллельно с пэнчэнским уже в I в. [947, т. I, 18—21 и 47; 823, т. I, 28—29 и т. II, 328—329].

Во всяком случае, со II в. н. э. ведущим центром китайского буддизма становится именно Лоян. Первыми проповедниками буддизма в Китае были монахи из Индии, Центральной и Средней Азии. Легендарная традиция относит начало активной деятельности этих иностранных монахов в Китае к эпохе Мин-ди, когда индийские буддисты Кашьяпа Матанга и Дхармаратна будто бы прибыли в Лоян с сутрами и изображениями Будды. Согласно традиции, оба монаха прожили остаток своей жизни в выстроенном для них храме «Баймасы» и перевели на китайский язык буддийские сутры, в совокупности своей впоследствии составившие знаменитую «Сутру из 42 статей» («Фошосышиэр чжанцзин»). Текст сутры, представлявший собой сводку самых основных сведений о буддизме, был наиболее ранним буддийским сочинением на китайском языке [958 а]. По мнению ученых, эту сутру едва ли можно считать переводом — скорее это была примитивная компиляция, содержащая основу буддийского канона [273, 34—36; 947, т. I, 31—46].

О деятельности двух первых индийских монахов в «Баймасы» известно мало, хотя исследователи и приложили много усилий, чтобы восстановить все, связанное с их пребыванием в Китае [286, 16—21]. Неудивительно, что оба монаха выглядят скорее символическими и полуполюгендарными фигурами,

нежели реальными личностями. Первым действительно реальным историческим деятелем, сыгравшим большую роль в проникновении и распространении буддизма в Китае, был знаменитый парфянский буддист Ань Ши-гао, принадлежавший к знатному роду правящей парфянской династии Аршакидов (Ань — китайская транскрипция этого имени). Этот монах, прибывший в Лоян в 148 г., перевел на китайский язык несколько десятков буддийских сутр и ряд других сочинений — всего 179 наименований [201, т. I, 8—37; 700]. Основанная и разработанная им школа перевода буддийских текстов на китайский язык оказалась весьма удачной и впоследствии получила высокую оценку. Деятельность Ань Ши-гао в лоянском монастыре, ставшем признанным центром буддистов в Китае, по праву снискала ему большую популярность среди последующих поколений китайских буддистов, воспринимавших его как своеобразного родоначальника-патриарха китайского буддизма [286, 21—24; 823, т. I, 32—34; 947, т. I, 61—65].

Кроме Ань Ши-гао в лоянском монастыре во второй половине II в. было еще несколько миссионеров из Парфии (Ань Сюань), Индии (Чжу Шо-фо, Чжу Да-ли, Тань Го), Согдианы (Кан Мэн-сян, Кан Цзюй) и Кушанского царства (Чжи Цзянь, Чжи Яо, Чжи Лян), активно внедрявших в Китае буддизм [700, 17, 21; 823, т. I, 35—36]. Вокруг них группировались и китайцы, вначале выступавшие лишь в качестве помощников и переводчиков своих иностранных учителей. Иностранные миссионеры буддизма преобладали среди монахов-буддистов в Китае и в первой половине III в. [700, 17—30]. Только с 250 г. при лоянском монастыре было положено начало регулярным обрядам посвящения в монахи буддистов-китайцев [265, 3].

## Трудности акклиматизации

Довольно замедленные темпы распространения и развития буддизма на китайской почве были связаны с объективными трудностями акклиматизации.

Во-первых, очень нелегким делом был перевод на китайский язык буддийских текстов, а главное, буддийских идей, принципов, терминов. Перевод любых иностранных идей, терминов и понятий на китайский язык связан с определенной их деформацией, с сильным влиянием культурных традиций и семантической системы Китая [796]. Потребовались гигантские усилия многих поколений переводчиков, чтобы на протяжении долгих веков выработать китайские эквиваленты для важнейших терминов и понятий буддизма. По некоторым данным, всего в китайскую лексику вошло около 6—7 тыс. новых слов-терминов, в основном из санскрита [431, 65]. Однако все это было сделано позже. Вначале же, в первые века

нашей эры, при переводе буддийских терминов и понятий чаще всего использовались термины религиозного даосизма, приобретавшего в ту эпоху большую популярность в Китае.

Так, например, для передачи буддийского термина «дхарма» в смысле «доктрина», «учение» (а не в значении «частица», которое существовало параллельно и для передачи которого использовался другой китайско-даосский термин) обычно использовали термин *дао* (путь), реже — *фа* (закон). Понятие «нирвана» передавалось даосским термином *увэй* (недеяние), «архат» (посвященный монах, достигший низкой ступени святости и стоящий на пороге перерождения в состоянии бодисатвы) — словом *сянь-жэнь* (бессмертный) и т. п. [273, 72—73; 634, т. II, 399; 799, 36]. Этот способ не точного адекватного перевода, а объяснения индо-буддийских терминов и понятий при помощи близких им по значению и смыслу китайских эквивалентов был в те времена единственно возможным, хотя и всегда таил в себе опасность искажения смысла. Пожалуй, наиболее ярким в этом отношении примером является попытка передать индо-буддийскую идею о Махабутас, т. е. о четырех основных первоэлементах природы в индийской философии (земля, огонь, вода, ветер), посредством аналогичной ей древнекитайской идеи о пяти первоэлементах *усин* (земля, вода, огонь, металл, дерево) [634, т. II, 400—401; 799, 37]. Столь несовершенный и таящий в себе опасность серьезных недоразумений метод «объяснения», получивший в Китае наименование *гэ-и* [727], уже с начала V в. стал уступать место более точному методу, выработанному Даоанем и Кумарадживой. Следуя этому методу, китайцы-переводчики все чаще и решительнее вводили в обиход санскритские термины в их китайской транскрипции (например, *алохань* вместо «архат»).

Во-вторых, немалые трудности акклиматизации произошли из того, что многие категории буддийской этики и мировоззрения буддистов первоначально слишком уж противоречили общепринятым в Китае. Так, например, буддисты в жизни видели лишь страдание, зло, а для воспитанного в конфуцианских традициях китайца жизнь — это главное, что стоило ценить. Для буддиста основное существование — на том свете, а для китайца — на этом. Буддизм проповедовал эгоизм, в его первоначальном учении ценность имела только сама личность и ее карма. Для китайца это было совершенно неприемлемо: роль семьи, культ предков всегда оттесняли личность, индивида на второй план. Понятно, что нужно было время, для того чтобы буддизм, даже в сравнительно альтруистической форме Махаяны, сумел приспособиться к условиям Китая, — равно как и для того, чтобы убежденный в необходимости продолжения своего рода китаец отказался от семьи и дал обет безбрачия.

К расхождению социально-этического плана следует прибавить ставшие уже традиционными в Китае неприязненное отношение к иноземным учениям, не освященным авторитетом китайских мудрецов, и доктрину о том, что китайцам вообще нечему учиться у «варваров»<sup>2</sup>. Преодолеть эти «несовместимости» было нелегко. Пожалуй, ярче всего основные «грехи» буддизма, нападки на него и способы отражения их видны на примере одного из наиболее ранних пробуддийских китайских трактатов «Лихолунь» («Моу-цзы»).

Этот трактат конца II или III в. н. э. [905] был написан одним из китайцев-буддистов с целью защитить буддизм от нападков и оправдать его право на существование в Китае. Трактат составлен в форме своеобразного диалога и насыщен полемическими спорами. Противники буддизма в весьма резкой форме ставили вопросы о том, кто такой Будда, почему, если его учение столь велико, о нем никогда не упоминали ни Яо, ни Чжоу-гун, ни Конфуций? На каком основании буддисты утверждают, что человек может возродиться вновь в другой жизни? Наконец, разве то, что проповедует это учение, совместимо с понятием *сяо*? Отвечая на вопросы и упреки, автор трактата пояснял, что Будда велик, как и другие мудрецы, которых уважал Конфуций (например, Лао-цзы), хотя о них и не упоминали древнейшие конфуцианские каноны. Что касается проблем метемпсихоза, то здесь автор пытался убедить своих оппонентов, что со смертью гибнет лишь тело (наподобие листьев растений), тогда как душа, подобно семени, вновь возрождается в новой жизни. Касаясь проблемы *сяо* — наиболее большого вопроса, автор трактата ссылаясь на притчу о том, как сын, спасая чуть не утонувшего отца, вынужден был довольно непочтительно перевернуть его тело, дабы вода вытекла и отец ожил. Это, заключал Моу-цзы, не было поведением, соответствующим нормам *сяо*, зато благодаря этому отец остался жив. Точно так же и буддисты в конечном счете действуют на пользу своим родным<sup>3</sup>.

Еще одним фактором, затруднявшим на первых порах процесс акклиматизации буддизма на китайской почве, но зато способствовавшим, в конечном счете, его успехам, была та историческая обстановка, которая сопутствовала буддизму в Китае на первых порах. Идеи буддизма проникли в Китай как раз в то время, когда религиозный даосизм делал там свои первые удачные шаги. Это совпадение во времени привело к тому, что в глазах многих буддизм тогда воспринимал-

---

<sup>2</sup> На это обстоятельство специально обратил внимание В. М. Штейн [176, 92 и 160].

<sup>3</sup> Содержание трактата подробно изложено в ряде трудов о китайском буддизме [273, 36—40; 879, 10—30]. Специальное исследование трактата проделано известным французским синиологом П. Пеллио [649]. Этот трактат, как и ряд других буддийских сочинений, однако, вызвал новые споры и нападки.

ся лишь как одна из многих сект религиозного даосизма. Такое положение сначала было наруку даосам.

Даосские проповедники щедрой рукой черпали различного рода идеи, сведения и рекомендации из переведившихся на китайский язык буддийских сутр. Едва ли они вначале даже сознавали, что совершают нечто вроде плагиата: ведь при переводе сутр на китайский, осуществлявшемся нередко с помощью обращенных в буддизм бывших даосов, широко использовались именно даосские термины и понятия, так что переведенный текст внешне выглядел почти двойником обычного даосского. Описания дыхательных упражнений буддистов воспринимались как рекомендации для достижения состояния бессмертного. Архаты считались именно такими бессмертными, Nirvana — состоянием *увэй*, т. е. опять-таки — бессмертием. Словом, многое в буддизме даосы охотно считали своим. Не случайно они и Будду включили в свой пантеон, поставив его рядом с Хуанди и Лао-цзы<sup>4</sup>.

Таким образом, первые успехи буддизма в Китае в очень большой степени зависели от поддержки даосизма, порой почти поглощавшего и растворявшего в себе собственно буддизм. Эта поддержка, иногда принимавшая характер наивно-бесхитростного камуфляжа, в немалой степени сдерживала развитие буддизма в Китае, мешала ему быстро организоваться в самостоятельную религию. В то же время покровительство даосизма в известной степени облегчало буддизму его задачу постепенного просачивания в китайское общество. Очень многое взяв из теории и практики буддизма, даосизм, таким образом, оплатил свой долг поддержкой этого иностранного учения именно в то время, когда последнее наиболее нуждалось в этом. Однако, как это часто бывает, такая поддержка принесла впоследствии даосизму немало огорчений и разочарований: «вскормленный» им буддизм оказался сильным и удачливым соперником, а иногда даже и врагом даосизма.

## Распространение буддизма в Китае

Процесс распространения и китаизации буддизма был сложным и многосторонним. Начавшись с появления первых идей и проповедников буддизма в Китае, он протекал на протяжении нескольких веков. Медленно и постепенно накапливая силы, привлекая все новые поколения монахов и про-

---

<sup>4</sup> Уже в I в. н. э. первый покровитель буддизма в Китае Лю Ин почитал Будду наравне с Хуанди и Лао-цзы. И это сочетание было, видимо, довольно типичным явлением для той эпохи. Как сообщает «Хоу Ханьшу» [957, гл. 7, 138], ханьский император Хуань-ди в 166 г. также принес жертвы одновременно в честь Будды и Лао-цзы.

поведников из заграницы, переводя на китайский язык многие десятки и сотни сутр, основывая новые монастыри и центры буддийской мысли, это учение завоевывало себе место в Китае. Вначале оно было вынуждено пользоваться поддержкой даосизма и с его помощью, ограничивая свою самостоятельность, приспособляться к условиям чуждой ему и высоко-развитой цивилизации. Однако поскольку в интеллектуальном отношении буддизм бесспорно превосходил более ограниченный и примитивный религиозный даосизм, этот камуфляж в конечном счете не только не повредил, но даже помог ему. По мере усиления своих позиций буддизм постепенно высвобождался из-под опеки даосизма и все тверже заявлял о себе, как о самостоятельной религии.

В сложном процессе становления китайского буддизма следует особо рассмотреть два основных аспекта — количественный рост, экстенсивное распространение новой религии в стране, и качественное изменение буддизма, его китаизацию.

Вслед за Ань Ши-гао и его ближайшими последователями в Китай один за другим прибывали все новые буддисты из Индии, Парфии, Согда, городов-государств Восточного Туркестана [700]. Каждый из них привозил с собой новые сутры, новые элементы учения буддийских сект, в первую очередь буддизма Махаяны. На протяжении первых веков нашей эры главным центром буддизма продолжал оставаться Лоян. В середине III в. в лоянском монастыре «Баймасы» была большая группа иностранных монахов во главе с Дхармакалой — тем самым проповедником буддизма и ревностным его защитником, при котором впервые в истории Китая стали проводиться регулярные обряды посвящения китайских буддистов-послушников в монахи и было положено начало возникновению при китайских буддийских монастырях больших общин-сангх, состоявших из монахов-китайцев.

С конца III в. другим крупным центром китайского буддизма стал монастырь в Чанани, процветание которого связано с именем выходца из Туркестана монаха Дхармараксы. Дхармаракса и его ученики перевели на китайский язык сотни сутр, в том числе важнейшие тексты Махаяны. При нем в Чанани и его окрестностях возникло немало новых центров буддизма, а число учеников и последователей Дхармараксы достигло нескольких тысяч [286, 31—35; 823, т. I, 65—71]. Всего, согласно имеющимся сведениям, только в районах крупнейших китайских городов Лояна и Чанани в III—IV вв. насчитывалось около 180 буддийских монастырей, храмов, кумирен и 3700 обращенных монахов. В одном Лояне к концу III в. было сооружено 42 ступы. Общее число переведенных на китайский язык буддийских сутр к 317 г. превысило 1150 [431, 64; 799, 40—41; 966, 114].

Первые успехи буддизма на китайской почве убедительно свидетельствовали о том, что вековая кропотливая работа

энтузиастов этого учения не пропала даром. Еще больших успехов достиг буддизм в IV—V вв. После вторжения кочевников и разгрома Лояна в 311 г. центр культурной жизни Китая стал перемещаться на юг. И, хотя на севере иноземные династии в своем большинстве относились к буддизму положительно, подчас даже покровительственно, центр буддизма все же переместился на юг. Здесь возникло множество новых монастырей, получавших официальную поддержку властей. На территории одного только государства Восточная Цзинь в конце IV в. насчитывалось, по официальным данным, 1786 буддийских храмов и монастырей и 24 тыс. монахов [966, 114]. Среди последних было немало крупных и признанных знатоков буддизма, пропагандистов этого учения. С середины IV в. в Китае появились и женские монастыри, женщины-монахини и послушницы. Первый такой монастырь был основан в северном Китае (район совр. пров. Хэбэй) монахиней Ань Лин-шу [286, 36]. Практически именно с IV в. буддизм из иностранного вероучения, занесенного в Китай буддийскими миссионерами, стал превращаться в религию, получившую признание среди разных слоев китайского общества.

Этому способствовал ряд причин. Во-первых, ослабевший после неудачного восстания «Желтых повязок» религиозный даосизм несколько сдал позиции и, замкнувшись в рамках теократического «государства» Чжанов, ослабил свое влияние на духовную жизнь страны. Образовавшийся своеобразный «вакуум» был с готовностью заполнен быстро набиравшим силу буддизмом. Во-вторых, политические условия III—VI вв. в стране также оказались на руку именно буддистам. В годы ослабления центральной власти и роста влияния сильных домов, непрерывных войн и междоусобиц, варварских вторжений и грандиозных миграций населения именно буддизм с его проповедью неизбежности страданий и призывами заботиться об избавлении от них в будущей жизни оказался весьма созвучным эпохе. Многие китайцы стали искать в буддизме забвения от тревог и сумятицы текущей жизни. Для простого народа, притесняемого непосильными налогами, разоряемого пришлыми завоевателями, буддийские монастыри были той тихой обителью, где всегда можно найти приют, а подчас даже и помощь, покровительство. Не случайно многие крестьяне окрестных земель часто предпочитали отдать свои земли монастырю и получить таким образом его защиту (этот процесс коммендации был характерным явлением в Китае в III—VI вв.) [758]. Для высших слоев китайского общества буддийские монастыри тоже были в те времена своеобразным центром притяжения. Но, в отличие от простого люда, искавшего в буддизме скорей покровительства, чем вечного спасения, верхи китайского общества интересова-

лись в первую очередь именно философией буддизма, его интеллектуальным потенциалом.

Как отмечают исследователи, с IV в. в Китае появилась уже довольно многочисленная прослойка буддистов-мирян, принадлежавших в основном к богатой и влиятельной верхушке общества. Прежде всего это были ученые, философы, писатели, художники, внимание которых привлекала как богатая в философском, научном и эстетическом отношении буддийская литература, так и просто возможность свободно работать в уединенных монастырях, превратившихся в подлинные центры китайской культуры. Кроме них, однако, буддизм поддерживали и многие представители правящей верхушки, высокопоставленные чиновники и аристократы, вплоть до императоров и их семей. Одни из них всерьез увлекались философией буддизма, другие — заботились о своем спасении в будущей жизни. Все это вело к тому, что из числа высокопоставленных и высокообразованных представителей социальных верхов выходили многие ученики и последователи виднейших буддийских патриархов. Известно, например, что среди такого рода учеников и последователей известных проповедников буддизма в Китае монахи обычно составляли меньшинство. Большая часть их приходилась на долю буддистов-мирян [823, т. I, 130].

Чиновники и аристократы не только принимали учение буддизма, но и активно поддерживали буддийскую церковь. Они охотно жертвовали монастырям большие участки земли, особенно в виде щедрой платы за упокойные молебны. Монастыри и монахи получали от них также регулярную помощь деньгами, строительными материалами, даже рабами. Иногда монастырям дарились целые ступы и пагоды, еще чаще — статуи и изображения святых. В конце IV в. императоры нередко завещали монастырям сотысячные суммы на организацию их похорон и сооружение пагод над их могилами. В 381 г. цзиньский император Сяо У-ди впервые официально объявил себя последователем буддизма и приказал соорудить у себя во дворце храм и призвать монахов для его обслуживания [988, гл. 9, 58].

Таким образом, уже к концу IV в. буддизм в Китае стал известным, широко распространенным и получившим официальное признание учением.

## **Китаизация буддизма**

Параллельно с распространением буддизма происходило его качественное изменение, приспособление к условиям Китая. Пожалуй, большая часть всей почти двухтысячелетней истории буддизма в Китае — это история китаизации буддизма, переработки его учения и распространения выработанных



новых идей и направлений не только внутри этой обширной страны, но и за ее пределами.

Первый этап и самые ранние формы влияния китайской культуры на буддизм совпадают по времени с первыми переводами сутр. Уже само использование китайских терминов придавало индийским текстам иной отпечаток: умелой рукой мастера индо-буддийское учение вписывалось таким образом в новую, чуждую, но приемлемую для него обстановку. Параллели и ассоциации играли на этом этапе первостепенную и очень важную роль, тогда как точность и адекватность мысли отходили на задний план. Уже одно это предоставляло благоприятные возможности для всяческих искажений текста, для приспособления его к принятым в Китае условностям. Такая возможность почти автоматически осуществлялась на практике, ибо неумолимые и безусловные каноны конфуцианской этики — во многом принятые и даосизмом — оказывали существеннейшее влияние на характер перевода. Японский ученый Х. Накамура в специальном исследовании показал, что такое влияние легко заметить на примере ряда конкретных фраз. Так, в оригинале текста сутры говорится: «Муж поддерживает жену»; в китайском переводе: «Муж контролирует жену»; в оригинале: «Жена заботится об удобствах для мужа»; в переводе: «Жена почитает мужа» [632, 165; 799, 37].

С таких «невинных» поправок и начался, по сути дела, процесс китаизации буддизма. С распространением буддизма в III и особенно в IV в. появились новые направления китаизации этого учения. Как известно, на ранних ступенях развития буддизма в Китае очень большое внимание уделялось переводам буддийских текстов, в том числе связанных с изложением основ буддийской философии [1032] и получивших сводное наименование Праджия (Праджна, Праджна-парамита). Заключение в этих текстах философская мудрость буддизма была центральным пунктом всего учения Махаяны, а едва ли не основная сущность всей этой мудрости, всей Праджны, сводилась к тому, что частицы дхармы не существуют сами по себе, что они суть пустота, лишь воображение, которое, однако, обретает реальное существование (так сказать, материализуется) при наличии определенных условий, от определенных причин [273, 58—60; 302].

В этой мистической идее многие адепты раннего китайского буддизма нашли немало общего со складывавшейся в Китае на рубеже нашей эры даосской теорией о Темном, Тайнственном (*сюань-сюэ*). Это учение нашло свое выражение в философских трактатах III в. н. э., в первую очередь в трудах Ван Би [103; 823, т. 1, 87—90; 948, 62—102]. Авторы учения взяли многое у философского даосизма, особенно его натурфилософии [1044, 2]. Суть учения вкратце сводилась

к рассуждениям о небытии, об интуитивной скрытой мудрости, позволявшей истинным мудрецам править лучшим образом и без видимых усилий. Учение довольно быстро стало пользоваться популярностью и получило широкое распространение в Китае [948; 950]. А поскольку ряд сторон учения *сюань-сюэ* тесно соприкасался с близкими и аналогичными идеями буддийской Праджны [823, т. 1, 124—126], создалась возможность не только еще более сблизить между собой в то время очень тесно связанные буддизм и религиозный даосизм, но и, используя столь благоприятное для буддизма стечение обстоятельств, одновременно привлечь к идеям буддизма воспитанных в конфуцианских традициях представителей высших классов страны. Эта возможность была умело использована первыми китайскими буддийскими проповедниками. В результате их деятельности в III—IV вв. в Китае уже появилась новая разновидность *сюань-сюэ* — своеобразный синкретический *сюань-сюэ*-буддизм, который вобрал в себя многое не только из собственно буддизма и даосской философии, но и из других течений древнекитайской мысли, в первую очередь из конфуцианства.

Одним из первых наиболее ревностных проповедников этого направления в китайском буддизме был Сунь-чо (300—380). В своих сочинениях Сунь-чо стремился показать, что Будда — это воплощение *дао*, олицетворение «недеяния», «пустоты». Идя дальше, он делал вывод, что существует «естественный Закон», определяющий «неизменные принципы» правления, как небесного, так и земного, и что с этой точки зрения Конфуций и Чжоу-гун идентичны Будде. Главное — суть, а различие в именах — второстепенно и несущественно. Отсюда следовал естественный вывод, что между буддизмом и конфуцианством много общего, расхождения лишь в отдельных дефинициях, и что буддизм даже очень уважает великий конфуцианский принцип *сяо*, сыновней почтительности [823, т. 1, 132—134]. Если Сунь-чо делал основной упор на философскую близость, якобы существовавшую между буддизмом и китайскими теориями, то некоторые другие монахи во главу угла ставили этику и стремились, как, например, Юань-хун (328—376), подчеркнуть, что едва ли не главным в буддизме являются его высокие моральные стандарты — стремление к доброте, терпению, добродетельным поступкам и т. п. [823, т. 1, 137].

Попытки синтезировать буддизм и конфуцианство неоднократно предпринимались и позже. Многие образованные китайцы ставили своей целью сблизить новую религию со старым конфуцианством, выделить общее в них. И что весьма показательно, почти никто из самых ревностных буддистов никогда не выступал с позиций отстаивания «чистоты» буддизма и противопоставления его конфуцианству. Все это

убедительно свидетельствует о том, что в раннем средневековье и объективно и субъективно на передний план выходил процесс китаизации, в какой-то мере даже конфуцианизации буддизма, т. е. практической сближения доктрин буддизма со сложившимся уже в стране китайским конфуцианским образом жизни, китайской культурой.

Тем более такая тенденция была характерна для простого народа. Для многочисленных поклонников буддизма в среде крестьян или горожан проблемы взаимоотношений буддизма с конфуцианством просто не существовало: само собой разумелось, что кардинальные принципы конфуцианской этики должны были влиться в идеологию буддизма (или наоборот). Как сообщает А. Райт, среди надписей верующих буддистов-мирян на сооруженных ими пещерных храмах, ступах или алтарях нередко были примерно такие: «Мы приносим это священное изображение в честь Будды и молим о спасении душ наших драгоценных предков и родственников (таких-то)» [799, 59]. Смысл таких надписей заключался в том, чтобы с помощью еще одной религии, вполне солидной, приемлемой, заслуживающей внимания и почтения, еще лучше обеспечить выполнение главной обязанности китайца, т. е. позаботиться о благоденствии предков и покойников. Другими словами, для миллионов китайцев буддизм из учения об индивидуальном спасении трансформировался в «религию молитв и призывов» [251, 115; 633, 236].

Итак, если на начальном этапе большую роль в процессе китаизации буддизма сыграл даосизм, то с течением веков все большее влияние на него оказывали конфуцианство, конфуцианская китайская культура, этика. Буддизм в Китае менялся и под воздействием ряда внутренних причин. Поставленный в новые и специфические условия, он как бы испытывал в процессе своего развития нечто вроде «мутаций», в результате которых на передний план в китайском буддизме выходили те или иные идеи, принципы, божества и будды. Как правило, это было тесным образом связано с деятельностью крупнейших патриархов буддизма, влияние которых в ряде случаев действительно определило характер и направление дальнейшего развития различных сект и школ китайского буддизма.

### **Дао-ань и обожествление Майтрейн**

Дао-ань (312—385) по праву считается первым китайским патриархом буддизма. Выходец из семьи образованных конфуцианцев, Дао-ань благодаря своим блестящим способностям сделал быструю карьеру и уже в середине IV в. был признанным духовным вождем большой группы буддистов. Кочуя со своими учениками и последователями из одного мо-

настыря в другой, Дао-ань, наконец, в 365 г. обосновался в Сянъяне (пров. Хубэй), где им был создан один из крупнейших монастырей.

Монастырь в Сянъяне был выстроен с помощью покровительствовавших буддизму властей. Кроме храма с большими и тщательно исполненными скульптурными изображениями Будды и будды грядущего Майтрейи при монастыре было сооружено множество других строений, в том числе несколько сотен келлий для монахов. Используя основные заповеди Винаи (которые к тому времени были еще далеко не полностью переведены в Китае), Дао-ань собственноручно написал новый устав для своего монастыря. Именно этот устав впоследствии стал образцовым, поэтому Дао-аня иногда считают основателем сангхи в Китае. Судя по данным источников, внутренняя организация монастыря, дух товарищества и уважения друг к другу, способствовавшая учению и размышлениям обстановка, — все это вызывало удивление и уважение современников [823, т. I, 189]. Одним из главных обычаев, введенных Дао-анем в практику монастырской жизни и просуществовавших вплоть до наших дней, было использование знака Ши из китайской транскрипции фамилии Гаутамы (Шакья) в качестве фамильного знака для всех монахов. С именем и деятельностью Дао-аня связано начало новой эпохи в истории изучения, перевода и комментирования буддийских текстов. Он одним из первых стал заботиться о том, чтобы изменить принципы и методы работы переводчиков, отказаться от заимствованных у даосизма терминов, постепенно перестать пользоваться методом объяснения индо-буддийских терминов и понятий при помощи приближенных китайских эквивалентов. С его помощью и при его участии были выработаны и стали применяться некоторые новые китайско-буддийские термины и понятия, обеспечившие большую самостоятельность буддизму, давшие ему свою собственную китайскую лексику. Этим был сделан важный шаг по пути окончательного обособления буддизма как самостоятельной и независимой религии.

Другим важным вкладом Дао-аня в научное исследование и систематизацию буддийских текстов было составление им полного каталога китайских переводов буддийских сутр (примерно 600 названий). Это была очень трудная и кропотливая работа. Необходимо было не только собрать и восстановить все тексты переводов, но и снабдить их научным аппаратом, хотя бы в самой элементарной форме: имя переводчика, дата перевода, количество переводов той или иной сутры и их различия, аутентичность текста (были и подделки переводов), необходимые пояснения и комментарии. Работа Дао-аня над текстами переводов впоследствии была высоко оценена специалистами, а его каталог китайско-буддийских текстов

вошел в историю буддизма под названием «Каталога Дао-аня» [273, 97—99; 286, 38—45; 823, т. I, 195—197; 947, т. I, 187—228].

Работа Дао-аня как переводчика и исследователя текстов была лишь одной важной стороной его деятельности. Другой стороной, не менее важной для судеб этой религии в Китае, были реформы в собственно церковной сфере. Испытав сильное влияние философии Праджны и сложившейся уже к тому времени на юге страны теории *сюань-сюэ-буддизма*, Дао-ань почувствовал себя вполне подготовленным к дальнейшим преобразованиям буддизма. Это нашло свое выражение в установлении им особого культа будды грядущего Майтрейи.

В старом индийском буддизме Махаяны культ этой персоны, то ли будды, то ли бодисатвы, был лишь одним из многих. Ряд сутр, посвященных Майтрейе, был переведен на китайский язык еще до Дао-аня. Считалось, что этот будда грядущего является покровителем всех буддийских ученых, толкователей и интерпретаторов священных текстов [332]. Это обстоятельство, видимо, сыграло немаловажную роль в выборе Дао-аня, который и принял решение ритуализировать этот буддийский культ по китайскому образцу, обожествить Майтрейю. Как сообщают источники, Дао-ань с семьёю-восемью своими ближайшими последователями впервые в истории китайского буддизма совершил ритуальную церемонию преклонения перед специально воздвигнутым в его монастыре изображением Майтрейи и высказал молитвенное пожелание переродиться на том небе, где обитает это божество. Хотя это был в то время религиозный акт, имевший узко-практическое значение лишь для группы монахов, этим было положено начало получившему затем большую популярность в Китае культу Майтрейи.

Будучи признанным главой китайского буддизма, Дао-ань приобрел очень большое влияние и авторитет в стране. Даже в пору постоянных войн, междоусобиц и переворотов позиции Дао-аня, как своеобразной «национальной реликвии», почти не менялись: каждый очередной удачливый завоеватель или узурпатор считал своим долгом привлечь на свою сторону и даже призвать ко двору этого влиятельного старца, оказать ему, его ученикам и его сангхе помощь и покровительство. Последние годы своей жизни Дао-ань провел в Чанани.

### **Хуэй-юань и начало амидизма в Китае**

После смерти Дао-аня слава наивысшего знатока и авторитета среди буддистов перешла к Хуэй-юаню (334—417). С именем Хуэй-юаня, который получил конфуцианское образование, затем увлекался даосизмом и наконец пришел

к буддизму [185], связана целая эпоха в истории китайского буддизма. Обосновавшись в специально для него выстроенном в 384 г. в Лушань (пров. Цзянси) монастыре «Дунлиньсы», он довольно быстро стал влиятельным патриархом южного буддизма и фактически достиг положения своего учителя. Его монастырь, как прежде монастырь в Саньяне, превратился в центр буддийской мысли страны. Но, в отличие от сангхи Дао-аня, с ее сугубо теоретической и узко-клерикальной направленностью, этот центр сосредоточил в себе не только братство монахов, но и большое количество буддистов-мирян. Среди них заметную роль играли многочисленные ученые, философы, художники. Одни из них вели аскетический образ жизни, не были женаты, жили отшельниками и ели только вегетарианскую пищу, по сути дела почти ничем внешне не отличаясь от монахов. Другие, напротив, мало чем отличались от обычных мирян. Как правило, это были молодые холостые люди, жившие при монастыре несколько лет и проходившие там под руководством квалифицированных знатоков-мэтров нечто вроде университетского буддийского курса по проблемам философии, религии и связанных с ними дисциплин.

В отличие от Дао-аня, Хуэй-юань не был большим ученым, он не углублялся в комментарии и трактовку усложненных буддийских текстов. Как пишет о нем Э. Цюрхер, то, что он сделал в буддологии, правильней было бы назвать популяризацией этого учения, причем рассчитанной прежде всего на широкие круги образованной публики из светских верхов общества. Разумеется, в своей популяризаторской деятельности Хуэй-юань, как и его предшественники, постоянно обогащал буддизм за счет конфуцианских и даосских идей, впитанных им с детства. Этот синтез шел постоянно и, видимо, часто даже не вполне осознанно: хотя именно Хуэй-юаню принадлежит знаменитая фраза о том, что по сравнению с буддизмом конфуцианство, даосизм и все другие учения суть не более, как отбросы, влияние всех этих учений заметно сказывалось в его деятельности.

Китаизация буддизма в эпоху Хуэй-юаня нашла свое наиболее яркое воплощение в культе будды Запада Амитабы. Идея о «Западном рае» (Сукхавати), где обитает великий Амитаба, пользовалась успехом у китайских буддистов и прежде, особенно на юге Китая. «Западный рай» представлялся китайским буддистам чем-то в роде идеального общества (наподобие более поздней утопии Тао Юань-мина о персиковом саде [188], появившейся, видимо, не без влияния этих буддийских идей о рае). Понятию при этом стремление именно китайских буддистов (которые в массе своей едва ли когда-либо до конца приняли идею Нирваны и которые, как и все их соотечественники, постоянно связывали

свое будущее не с исчезновением, а с райскими благами) по-пасть в новом рождении в Сукхавати, быть рядом с Амитабой.

Начало подлинному культу Амитабы положил именно Хуэй-юань. В 402 г. он вместе со 123 последователями, монахами и мирянами, совершил обряд коллективного преклонения перед изображением Амитабы и молитвенно пожелал возродиться вместе со своими последователями именно в «Западном рае». Это поклонение имело немало общего с актом, совершенным Дао-анем перед алтарем Майтрейи. Однако здесь было и нечто новое: во-первых, в числе поклонявшихся было немало мирян, и во-вторых, все они оказались связанными друг с другом клятвой помогать товарищу. Согласно клятве, тот, кто первым попадет в рай и окажется рядом с Амитабой, обязан был приложить все усилия, чтобы такого же положения добились и остальные, карма которых почему-либо помешала им сразу добиться таких же успехов [273, 106—108; 904, 21—107; 956].

Если вспомнить, что идея о «Западном рае» и обитавших там богах и бессмертных, прежде всего Сиванму, была одной из известнейших и популярнейших в Китае еще до нашей эры, то станет вполне понятным, почему культ Амитабы оказался столь созвучным народным чаяниям и получил со временем наиболее широкое распространение, став основой одной из ведущих сект китайского буддизма — амидизма, «Цзинту» [904; 999]. Во всяком случае, создавая культ Амитабы и закладывая фундамент амидизма в Китае, Хуэй-юань внес в это учение немало от религиозного даосизма, который он изучал (не случайно некоторые исследователи даже называют его «даосом в буддизме») [185].

Примерно с середины IV в. в южном Китае в связи с быстрым распространением там буддизма впервые встал вопрос об официальных взаимоотношениях между буддийским духовенством и светскими властями. В частности, речь шла о двух основных аспектах этих взаимоотношений: об уплате налогов государству и о правах и привилегиях монахов. Первый аспект имел чисто экономическое значение, ибо увеличение земельной площади в собственности монастырей влекло за собой уменьшение налогов в казну, так как монастыри обычно освобождались от уплаты земельной подати. Второй аспект освещал вопрос шире и касался, например, того, обязаны ли монахи кланяться перед представителями власти, вплоть до императора, должны ли они являться куда-либо вне стен своего монастыря по вызову властей и т. п. Обе эти проблемы продолжали обсуждаться и впоследствии. К числу немалых заслуг Хуэй-юаня перед китайским буддизмом относится и его решительная политика в этих вопросах: ни налогов, ни поклонов и визитов он не признавал, а его влияние

и авторитет позволяли ему добиваться соответствующих уступок со стороны властей [273, 103—112; 286, 45—50; 823, т. I, 214 и 219—223].

## **Кумараджива**

Последним великим деятелем раннего буддизма, о котором следует сказать особо, был Кумараджива. Выходец из Восточного Туркестана, он прибыл в Китай уже на склоне лет, в 402 г. С его именем связано возрождение Чанани как крупнейшего центра китайского буддизма. Кумараджива проявил себя великолепным знатоком и умелым переводчиком буддийских сутр. Он организовал вокруг себя группы учеников и последователей, наиболее известным среди которых был Сэн-чжао [374—414], автор ряда философских сочинений [672]. Примерно за 12 лет, прожитых им в Чанани (он умер ок. 413 г. — точная дата его смерти неизвестна) [738], Кумараджива сумел перевести на китайский огромное количество буддийских текстов (300—400 томов). Это был подлинный творческий подвиг, значение которого увеличивается тем, что Кумараджива сделал, вслед за Дао-анем, еще шаг вперед по пути освобождения буддийских текстов от даосских и иных терминов, передававших смысл лишь по аналогии с соответствующими китайскими добуддийскими терминами и понятиями. Начиная с Кумарадживы уже почти все основные буддийские термины и понятия получили в китайском языке собственные эквиваленты. Многие исследователи очень высоко ставят роль Кумарадживы и с его именем связывают новые успехи буддизма Махаяны в Китае.

Кумараджива был хорошим стилистом, литератором. Его работы — как переводы, так и оригинальные труды — оказали очень большое влияние на развитие китайской литературы. Значение и авторитет Кумарадживы среди буддистов Китая были огромны. К нему с письмами, просьбами, с выражением глубокого уважения обращались многие знатоки, включая самого Хуэй-юаня. Его знаниям, умению переводить тексты и термины внимали многие сотни и тысячи его ближайших учеников и последователей [273, 81—83; 286, 56—63; 947, т. I, 278—340].

Школа Кумарадживы существовала и после его смерти, а наиболее выдающиеся из его учеников успешно продолжали его дело. Заслугой школы Кумарадживы, как и предшествующей ей школы Дао-аня, было максимально точное, полное и систематизированное изложение на китайском языке основных достижений индо-буддийской мысли. Усилиями этих двух патриархов раннего китайского буддизма была, по сути дела, успешно и окончательно решена задача упрочения буддизма как самостоятельной религии на китайской почве. Вместе с



тем Кумараджива внес свой большой вклад в процесс китаизации буддизма, приспособления его к условиям существования в Китае.

Еще в конце прошлого века видный специалист по истории религий в Китае де Гроот к своему удивлению обнаружил, что в китайских источниках содержится немало упоминаний об участии буддийских монахов в военных действиях. Как это согласовать со столь известной и всегда так свято соблюдаемой всеми буддистами первой заповедью буддизма «не убий», «не тронь ничего живого»? Подвергнув анализу известные ему данные, де Гроот установил, что в основе этого необычного несоответствия лежит переведенная и по своему истолкованная Кумарадживой довольно известная сутра «Фаньган цзин» («Сети Брамь»), содержащая описание 10 основных и 48 дополнительных заповедей буддиста. Разумеется, в этой сутре была заповедь «не убий». Однако рядом с ней была и другая, призывавшая к сохранению и спасению всего живого. Этой последней Кумараджива и его ученики дали такое толкование, которое предусматривало возможность в вооруженной борьбе отстаивать не только буддийские храмы, но и подвергаемых опасности людей. К такому же толкованию примыкала и еще одна статья сутры, призывавшая буддистов чтить власть, повиноваться старшим и даже жертвовать собой во имя долга [449].

Другими словами, сутра в толковании Кумарадживы во многом уже отошла от канонов традиционного буддизма. Призыв жертвовать собой во имя спасения других и даже во имя чувства долга перед другими очень понятен и объясним с позиций китайских конфуцианских традиций, но не с позиций первоначального учения Будды. Все это лишний раз показывает, как патриархи китайского буддизма с течением времени все более уверенно шли по пути дальнейшего усиления тех сторон буддизма Махаяны, которые делали его приемлемым, даже желанным для многих китайцев.

Усилиями Дао-аня, Хуэй-юаня, Кумарадживы и многих других виднейших проповедников китайского буддизма это учение, несмотря на спорадические попытки противодействовать его успехам со стороны отдельных антибуддистов, как, например, философа V в. Фань Чжэня [117; 205], к VI в. добилось всеобщего признания и широкого распространения в Китае.

## **Расцвет китайского буддизма**

Во времена правления лянского У-ди на юге страны (502—549) буддизм был объявлен чем-то вроде официальной государственной религии. Сам У-ди был ревностным будди-

стом, он запретил и велел разрушить все даосские храмы (даосизм теперь уже рассматривался как соперник буддизма), жертвовал храмам и монастырям огромные суммы денег и богатые дары и даже стал именовать себя Хуанди-пуса (император-бодисатва) и Пуса-тянь-цзы (бодисатва — Сын Неба) [273, 124—128; 799, 51—52]. Многие конфуцианцы уже восприняли отдельные идеи и построения буддистов, а некоторые из них, как Янь Чжи-туй (531—591), пытались вслед за монахами Сунь-чо и Юань-хуном сближать отдельные элементы буддизма и конфуцианства [334, 49—51].

Аналогичный процесс распространения буддизма и усиления его позиций и влияния шел и в Северном Китае, где влияние конфуцианства вследствие вторжения кочевых племен и нарушения традиционных форм социальной структуры было ослаблено<sup>5</sup>. Здесь, на севере, особенно в период правления династий Северная Вэй (386—535) и Северная Ци (549—579), сложились особо благоприятные условия для расцвета буддизма. В 470—476 гг. императорский двор династии Вэй издал ряд эдиктов, предоставлявших монашеским сангхам право на сбор с окрестных крестьян, особенно в урожайные годы, определенного количества зерна, которое в голодные годы распределялось между нуждающимися (излишками этого зерна сангха могла распоряжаться по своему усмотрению). Этими же эдиктами в распоряжение монашеских сангх была предоставлена даровая рабочая сила из рабов-преступников. Словом, при династии Северная Вэй буддизм получил все возможности для своего развития [836, гл. 114; 761, 150—152].

Неудивительно, что столь заботливое отношение правительств Северного (да и Южного) Китая к новой религии повлекло за собой бурный рост количества монастырей и верующих, особенно на севере страны. Согласно таблицам, составленным по данным источников, на юге страны в конце V в. (Южная Ци — 479—501) было около 2 тыс. монастырей примерно с 32 тыс. монахов и послушников, а век спустя (Южная Чэнь — 557—583) — 2846 монастырей с 82 700 тыс. На севере в V—VII вв. (Северная Вэй) насчитывалось 30 тыс. монастырей и почти 2 млн. монахов и послушников, а в конце VI в. (Северная Ци) — около 40 тыс. монастырей и 3 млн. монахов и послушников [901, 76; 966, 114]. Эти цифры весьма внушительны, а темпы роста — просто ошеломляющие, особенно если учесть, что до V в. число буддийских храмов во всем Китае исчислялось всего в две-три тысячи, а количество живших в них буддистов — немногими десятками тысяч.

<sup>5</sup> В эти века вызванная нашествием комадов миграция кнтяйцев на юг приняла особенно большие размеры. К концу IV в. свыше миллиона китайцев северных провинций переселилось в бассейн Янцзы [227, 85].

И действительно, именно V—VI вв. и следовавшие за ними первые столетия эпохи Тан (VII—VIII вв.) были «золотым веком» китайского буддизма, временем расцвета его мысли [869]. Буддизм проник во все слои китайского общества. Буквально по всему Китаю выросли десятки и сотни крупных монастырей, тысячи мелких храмов, ступ и пагод. Именно к этому периоду относится и расцвет храмового строительства в знаменитых пещерных комплексах Дуньхуана, Лунмыня и Юньгана. Здесь, наряду с большими пещерами-храмами с гигантскими многометровыми статуями Амитабы, Майтрейи, Шакьямуни и Авалокитешвары (Гуань-инь), вырубались верующими многие тысячи мелких углублений-алтарей с небольшими горельефными изображениями будд, бодисатв, архатов и прочих святых буддийского пантеона. На эту гигантскую трудоемкую работу не жалели ни сил, ни средств: каждый более или менее состоятельный верующий буддист считал своим долгом внести личный вклад в прославление учения и тем улучшить свою карму. Изображения дополнялись благочестивыми надписями-молитвами. Начиная с VI—VII вв. буддийские храмы, пагоды и кумирни с изображениями будд и бодисатв, со статуями Будды и его ближайших сподвижников стали неотъемлемой частью китайского пейзажа [908].

Буддийские ритуалы и праздники, например, день рождения Будды, торжественно отмечались в монастырях при стечении многочисленных толп окрестных крестьян и паломников. Буддийские идеи и верования внедрялись в самые широкие слои народа, подменяя собой некоторые древние местные культы и верования, или растворяясь в них, дополняя их. Сторонниками буддизма в обилии становились и представители высших слоев общества. Эти поклонники и покровители буддизма — за исключением тех немногих, кто действительно интересовался доктриной нового учения и становился ревностным последователем буддийской философии, — обычно ничем не напоминали идеал буддиста. Они не отказывали себе ни в богатстве и роскоши, ни в удобстве и удовольствиях, ни в одежде и пище. Их связи с буддизмом чаще всего ограничивались тем, что они жертвовали часть своего богатства в пользу монастырей и храмов, рассчитывая за этот «добродетельный акт» получить спасение или хотя бы улучшить свою карму.

Важным средством распространения влияния буддизма во всех слоях китайского общества стало непереносимое участие монахов-буддистов в погребальных церемониях. Примерно с VI в. фактически все погребальные обряды в стране, начиная с похорон императора и кончая погребением последнего из его подданных, неизменно сопровождалось чтением буддий-

скими монахами специальных «спасительных» сутр, дающих покойнику шанс попасть в рай. Они же читали сутры в случае болезней и иных несчастий. Обычно этот ритуал стоил недорого, так что приглашение монаха в случае необходимости было практически доступно любому. Разумеется, однако, что плата за этот «божий» труд святых людей зависела от уровня состоятельности клиента: если на похоронах бедняка монах подчас выполнял свою работу за гроши, а то и бесплатно, то за аналогичный ритуал перед гробом императора или богатого чиновника и аристократа монастырь нередко получал сотни тысяч монет, большие участки земли. Плата за погребальный обряд, равно как и прочие жертвования со стороны богатых буддистов-мирян, составляли, таким образом, важный и все возрастающий источник дохода монастырей.

Расцвет китайского буддизма во многом изменил его роль. Если на раннем этапе это было своеобразное «учение в себе», «учение для себя», то теперь на передний план все более отчетливо стала выходить социальная функция буддизма. Именно эту сторону подчеркивали в своей деятельности патриархи раннего буддизма Дао-ань, Хуэй-юань, Кумараджи-ва. Изменение функций, повышение роли социального начала стало заметно во всем. Вот, к примеру, тот же вопрос о погребальных церемониях. В обычных условиях совершение этого обряда по-прежнему зависело главным образом от индивидуума, его желания, желания его ближайших родственников. Однако это был суровый период китайской истории: войны и междоусобицы были доминантой эпохи, на поле брани гибли тысячи и сотни тысяч воинов. В этих условиях поминовение душ павших воинов стало одной из важных общественных функций китайского буддизма.

Если до буддизма страх перед потерей тела или уродством его был одним из наиболее сильных импульсов в жизни китайских солдат, то теперь буддизм со своей идеей спасения души помогал им освободиться от этого страха. В стране была создана специальная сеть храмов в честь душ павших воинов. Алтари и росписи этих храмов, совершаемые в них богослужения, чтения сутр должны были обеспечить всем павшим на поле брани спасение и райское блаженство [799, 75]. Конечно, главным исходным мотивом всех этих «добродетельных» бескорыстных акций буддийских монахов было все то же стремление к улучшению кармы и в конечном счете к индивидуальному спасению. Однако эта своекорыстная цель все же никоим образом не меняла того, что описанные выше акции монахов (помощь больным, организация госпиталей во время эпидемий, стихийных бедствий и т. п.) приносили именно общественную пользу и отражали возросшую социальную функцию буддизма в целом как организации, как церкви.

Очень показательны, что этот социальный акцент не только играл важную роль в китайском буддизме, но и, в свою очередь, оказывал решающее воздействие на характер и пути развития этого учения — во всяком случае, в той его части, которая была предназначена для широких слоев населения и которая подчас именуется «буддизмом народным» (в отличие от буддизма для посвященных, от его эзотерических сект и т. п.). В первую очередь это заметно на примере той эволюции, которую в китайских условиях претерпел буддийский пантеон.

## **Буддийский пантеон и храмы**

И в Индии, и в Китае, и в странах Юго-Восточной Азии объектом религиозного культа были обычно одни и те же персонажи. Однако в разных странах они пользовались различной степенью уважения и популярности. Для китайского буддизма и его пантеона было характерно выдвижение на передний план тех будд, бодхисатв и святых, с именами которых обычно связывались наиболее далеко идущие социальные чаяния народа. В этом смысле показательны, что культ великого Будды, легендарного основателя буддизма, в Китае никогда так и не занял подобающего ему первого места. Разумеется, в его честь тоже строили храмы, ему воздвигали памятники, ставили его скульптурные изображения. Однако роль Будды всегда была все-таки второстепенной. Так, согласно подсчетам Д. Цукамото, воспроизведенным в монографии К. Чэня, гораздо больше было изображений и славословящих надписей, посвященных некоторым другим буддам. В храмовом комплексе Лунмыня, например, подсчеты дали весьма любопытную динамику. Если в VI—VII вв. в дотанском Китае Великий Будда по традиции еще стоял на первом месте (ему было посвящено 43 надписи, Майтрейе — 35, остальным еще меньше), то начиная с Тан картина изменилась. На передний план вышли типично китайские, т. е. получившие особую популярность именно в китайском буддизме Амитаба и Гуаньинь. В результате общий подсчет количества изображений и надписей в том же храмовом комплексе Лунмыня, который формировался в основном с V по IX в., дал следующие результаты: число надписей, посвященных Будде в храмах Лунмыня, равно 94, тогда как на долю Амитабы приходится 222, на долю Гуаньинь — 197. Только Майтрейя по-прежнему уступал Будде — ему посвящены 62 надписи [1000, 366—378; 273, 171—172].

Разумеется, этот подсчет далеко не претендует на абсолютную точность. Речь идет только об одном храмовом комплексе (правда, расположенном близ столицы, Лояна, и пото-

му наиболее показательном). Тем не менее эти данные Цукamoto в общем и целом вполне соответствуют объективной картине. На передний план в буддийском пантеоне Китая вышли те будды и бодисатвы, с именами которых китайцы охотнее всего связывали свои надежды на светлое будущее, на счастливую жизнь и великие перемены. Все остальные персонажи буддийского пантеона занимали в Китае более чем скромное положение, и к их помощи и покровительству прибегали много реже, лишь в конкретных случаях (когда речь шла о покровительстве в сравнительно узкой сфере влияния данного божества).

Кроме будд и бодисатв, число которых (если иметь в виду общепризнанных святых) было довольно ограниченным, в буддийский пантеон включалось большое количество божеств и святых более низкого ранга, в первую очередь архатов. Помимо 16 важнейших из них — по традиции они считались сподвижниками самого Будды (в Китае их число достигало иногда 18<sup>6</sup>, причем они, в свою очередь, имели по 500—1500 своих архатов-последователей) — особым почитанием среди китайских буддистов пользовались так называемые 500 архатов, составлявших вторую группу святых этого ранга. По традиции 500 архатов считаются канонизированными историческими деятелями, монахами — участниками IV буддийского собора [749, 199; 170, 198—199]. Статуи 500 архатов, иногда именуемых «500 буддами», до недавнего времени можно было встретить в некоторых известных буддийских храмах.

В соответствии с этим распределением функций и влияния буддийских божеств-патронов создавались и функционировали храмы. Храмы составляли львиную долю всех центров буддизма в стране. В отличие от монастырей, которые всегда являлись основными центрами буддизма и сосредоточивали в себе наивысшие духовные ценности, книги, наиболее ученых монахов и т. п., храмы представляли собой обычно культовые сооружения в один, реже несколько залов, посвященные тому или иному конкретному представителю буддийского пантеона. Эти храмы обслуживались монахами, которые призваны были следить за порядком и совершать ритуалы и обряды в честь божества, которому посвящен храм. Такого рода храмы охотно посещал народ, особенно в дни буддийских праздников. К божеству-патрону храма возносились тысячи молитв и просьб, сопровождавшихся возжиганием свечей и курений, поднесением подарков. Словом, буддийские храмы такого рода, появившиеся в Китае в первые века на-

---

<sup>6</sup> Индийская школа дхьяны принесла в Китай идею о 16 архатах. Двух других, считающихся олицетворением дракона и тигра, Востока и Запада, китайские буддисты добавили в X в., заимствовав их из даосизма [749, 200]. Оба варианта [16 и 18] стали в буддийском пантеоне Китая фактически равноправными.

шей эры, быстро завоевали популярность в стране и стали своеобразными центрами народного буддизма.

Строго говоря, институт храмов в наиболее общем и типичном для средневекового Китая значении этого слова возник фактически именно с буддизмом и благодаря ему. Конечно, даосские и конфуцианские храмы существовали в стране (хотя и далеко не в столь значительном количестве) и прежде, однако тогда эти храмы представляли собой обычно лишь залы с алтарями и курильницами, с ритуальной утварью для жертвоприношений. Подлинными храмами в современном их виде они стали именно под влиянием буддийских храмов, причем главную роль в этой трансформации сыграли те скульптурные идолы и изображения, которые занимали основное место в буддийских храмах.

Ни писаной, ни скульптурной иконографии (идолов) древние китайцы, как правило, не употребляли в своих ритуальных строениях и при отправлении культов. Эта форма искусства, оказавшая огромное влияние на дальнейшее развитие всего искусства Китая, появилась лишь вместе с буддизмом и получила развитие в храмовом строительстве. Суть ее заключалась в том, что на центральном месте храмового помещения или в главном зале его всегда ставилось изображение того божества, в честь которого выстроен храм. Изображение почти всегда сопровождалось несколькими другими, более мелкими и второстепенными, которые воплощали в своем лице помощников, сподвижников или охранителей даинго божества.

Строительство храма и помещение в нем изображения божества считалось важным и торжественным делом. В китайском буддизме идол был не просто изображением божества, но его воплощением. Согласно китайской традиции, восходящей к древним мальчикам-мертвецам, воплощавшим в дни ритуальных празднеств своего умершего деда, этот идол представлялся чем-то вроде авторизованного самим божеством его конкретного представителя. Соответственно создавался и ритуал. Нового идола вносили в храм, где имелось изображение того же божества. Затем у божества, воплощенного в старом идоле, просили отдать часть своей субстанции новому идолу. Только после этой церемонии нового идола помещали в построенный для него новый храм. Иногда после этого следовал специальный обряд отверзания, хорошо известный и в других религиях с богатой идолатурой. Суть этого обряда заключалась в том, что жрец смазывал кровью или красной тушью глаза, рот, нос и уши (подчас также руки и ноги) идола. Считалось, что после этого идол уже целиком превращался в воплощение божества, которое могло все видеть, слышать и чувствовать [52, 197 и сл.].

При изготовлении идолов обычно руководствовались строгими и сложившимися еще в древности традициями, восходившими к индо-греко-буддийскому искусству Кушанского царства. Из века в век сохранялись одни и те же канонические позы, имевшие большое значение и четкую семантику, жесты и даже выражения лиц. Интересно заметить, что, за исключением ясных, благообразных канонизированных лиц основных будд и божеств буддизма, многие второстепенные персонажи (святые, стражи и т. п.) приобрели под влиянием тантризма очень специфический облик: искаженные от ярости лица со страшным оскалом зубов, дико вытаращенными страшными глазами и т. п. [340, т. VI, 89]. Все эти маски по традиции тщательно сохранялись и дожили до наших дней, хотя и на протяжении веков подвергались заметной китаизации (особенно в одежде, атрибутах и т. п.).

### **Кульг Майтрейи**

Одним из первых буддийских божеств, чей культ получил быстрое и всеобщее распространение в Китае, был Майтрейя, будда грядущего. Ранние буддийские сутры, переведенные на китайский язык еще во II—III вв., указывали, что сам Великий Будда назначил Майтрейю своим преемником, поместил его на одно из небес, где он должен был на протяжении тысячелетий ожидать своего часа. Только тогда, когда все мирские дела и события окончательно запутаются и волнение земных дхарм достигнет предела, — тогда явится будда Майтрейя, успокоит и очистит дхармы, установит на земле мир, безопасность и процветание.

С именем Майтрейи буддисты связывали надежды на лучшее будущее. На раннем этапе распространения в Китае культа Майтрейи, основы которого были заложены Дао-анем, главной целью верующих буддистов было возродиться на том небе, где обитает Майтрейя, и быть рядом с ним, либо, в крайнем случае, возродиться на земле тогда, когда начнется его земное царство [560]. Именно об этом молились многочисленные почитатели, об этом просили они в своих надписях, в частности, в пещерных храмах Лунмыня и Юньгана.

Кульг Майтрейи в Китае получил широкое распространение в V—VI вв., когда эпоха кризиса, сумятиц и политических междоусобиц достигла, казалось, своего апогея. Считая, что волнения земных дхарм достигли предела, многие буддисты полагали, что уже пришел час Майтрейи и долгожданный будда вот-вот появится. Начиная с VII в. культ Майтрейи стал постепенно приходить в упадок, уступая место пришедшим ему на смену культам Амитабы и Гуань-инь. Снова возродился этот культ лишь в эпоху Сун (X—XIII вв.), причем:



это возрождение было связано с характерным для истории Китая обычаем смешения реальных фактов с религиозными спекуляциями.

Как гласит полуполюгендарное предание, в X в. один из буддийских монахов неожиданно приобрел огромную популярность тем, что умел предсказывать погоду. Имя и происхождение его были неизвестны, а личность его стала обрастать легендами. В частности, имела хождение история о том, как однажды кто-то увидел его купающимся и заметил у него на спине третий глаз — символ мудрости. Пораженный этим, путник воскликнул: «Да вы Будда!» — и услышал лаконичный ответ: «Тсс! Только не говори никому!» [273, 406].

Естественно, что подобного рода легенды, особенно усилившиеся после таинственного исчезновения монаха (никто не знал, где и когда он умер), способствовали его деификации и логично привели к мысли, что это мог быть сам Майтрейя. С этого времени культ Майтрейи стал приобретать популярность, а сам облик будды грядущего получил новую иконографическую трактовку, которая сохранилась и поныне: Майтрейя стал изображаться в виде монаха с улыбающимся глуповатым лицом и огромным животом. Считалось, что глуповатое лицо лишь камуфлирует мудрость речи, а живот символизирует богатство и процветание.

С этих пор, с династии Сун, Майтрейя в народе все чаще стал попросту именоваться «дадуцзы Милэ» («толстобрюхий Милэ»; Милэфо — китайская транскрипция имени Майтрейя). Новый расцвет культа Майтрейи в сунском Китае был связан с некоторым изменением состава его почитателей. Если прежде это были в основном монахи, смиренно мечтавшие лишь переродиться и оказаться рядом с буддой, либо кротко ждавшие наступления его царствования, то теперь для них Майтрейя превратился в своеобразное знамя угнетенных и борющихся, в революционный символ обновления. Считалось, что пришествие будды грядущего, якобы предсказанное в свое время самим Великим Буддой, может, наподобие второго пришествия Христа, принести с собой облегчение людских страданий и наступление эры всеобщего благоденствия. Будда Майтрейя, как полагали его почитатели, установит в мире новый порядок, принесет с собой новое небо и новую землю.

Неудивительно поэтому, что наряду с традиционными формами поклонения Майтрейе в посвященных ему храмах, находившихся под официальной защитой властей, в стране появились новые формы этого культа. Суть их заключалась в том, что сторонники революционной трактовки культа объединялись в секты, получавшие характер тайных обществ. Эти секты нередко оказывались во главе крестьянских восстаний и мятежей. Их вожди подчас объявляли себя или своих ма-

лолетних сыновей возродившимися Майтрейями и под их флагом пытались объединить вокруг себя народ и свергнуть правящую династию.

Тайные общества, сторонники которых поддерживали культ Майтрейи и уповали на пришествие этого будды, существовали на протяжении всей истории Китая и активно действовали вплоть до XX в. Характерно, что последователи Майтрейи предпочитали белый цвет — цвет, который символизировал будду грядущего, сидящего на белом лотосе. Не случайно даже в названии некоторых из сект входило в качестве составной части слово «белый» — «Байляньцзяо» («Учение белого лотоса»), «Байюньхуэй» («Союз белого облака») и др. Сектанты обычно делили всю мировую историю на три основных цвета: царство черного лотоса, когда в далеком прошлом будда сидел на лотосе черного цвета, царство красного лотоса, т. е. настоящего будды, и царство белого лотоса, будды грядущего, сидящего на белом лотосе.

## Культ Амитабы

Другим высокопочитаемым буддой, игравшим аналогичную роль в истории китайского буддизма и в истории Китая, был будда Амитаба (Амитофо), будда «Западного рая». Идея о «Чистой земле», «Западном рае», управителем которого является будда Амитаба, встречалась уже в сравнительно ранних сутрах Махаяны<sup>7</sup>. Красочно описывая эти райские «чистые» плодородные земли с их цветущими садами, журчащими ручьями, пением птиц, сверканием жемчугов, с их избранными обитателями, богами и верующими, сутры тем самым способствовали усилению влияния буддизма среди простого народа. Особенное значение имело это в условиях Китая. Предоставляя усложненную и неясную теорию буддизма монахам и посвященным, простой народ воспринял в буддизме прежде всего именно его обещание отпустить грехи и обеспечить угнетенным и страждущим вечный рай после смерти. Для этого и понадобился культ будды Амитабы.

Введенный в Китае Хуэй-юанем, культ Амитабы с первых же веков своего существования стал, как и культ Майтрейи, тесно связываться с мечтами о светлой жизни, о райском будущем. Очень важно отметить, что тот вариант сутры, кото-

---

<sup>7</sup> Как отмечал А. Доре, впервые идея о будде Амитабе встречается в сутрах непальской школы Махаяны около 300 г. н. э. В южном буддизме Хиньяны этот будда и его культ вообще неизвестны [340, т. VI, 106], поскольку сама идея о рае раннему буддизму была чужда. По мнению К. Рейхелта, идея о «Западном рае» и «моиотеистический оттенок» культа Амитабы были в известной степени связаны с влиянием христианских идей проникшего в Китай несторианства [667, 75].

рый получил наибольшее распространение в Китае, предписывал сторонникам Амитабы только верить и молиться. Столь характерная для Хинаяны концепция кармы, улучшаемой добрыми делами, была вытеснена и заменена в культе Амитабы концепцией слепой веры, которая вознаграждается райскими благами. Считалось, что достаточно прочесть над гробом определенное количество сутр или даже вообще заменить чтение сутр бесконечным произношением одного только имени Амитабы,— и человек попадает в рай.

Легкая и понятная народным массам концепция рая, «Чистой земли» («Цзинту») во главе с буддой Амитабой приобрела большую популярность в Китае. Уже в V—VI вв. Амитаба стал одним из самых почитаемых буддийских божеств. Имя его наиболее часто встречалось в молитвенных надписях пещерных храмов. Из наиболее ревностных сторонников этого культа постепенно сформировалась секта «Цзинту», деятельность которой началась с VII в., когда культ Амитабы в Китае потеснил все прочие направления в буддизме и вышел фактически на первое место.

Секта «Цзинту», как одна из официальных школ китайского буддизма, играла видную роль в Китае на протяжении ряда веков. Многочисленные храмы в честь Амитабы, молитвы и поклоны, непрестанное упоминание имени этого будды, наконец, обещание райских куш привлекали внимание людей, создавали популярность культу. Подчас эта популярность сказывалась и в ином плане. Известно, например, что амидизм, наряду с культом Майтрейи, явился исходным моментом для создания ряда тайных обществ, в том числе и «Байляньцзяо». Основатель этого общества сунский монах Мао Цзы-юань начал свою деятельность с того, что собрал, по примеру Хуэй-юаня, всех своих сторонников из числа монахов и мирян перед изображением будды Амитабы и заставил их возносить молитвы божеству.

## Кульг Гуань-инь

Третьим и, пожалуй, наиболее популярным из всех трех главных божеств китайско-буддийского пантеона была бодисатва Гуань-инь, Авалокитешвара, превратившаяся в Китае в богиню милосердия и добродетели и игравшая там роль, сопоставимую с ролью девы Марии в христианских странах.

Гуань-инь являет собой наиболее полное, точное и общее олицетворение института бодисатв, созданного Махаяной. Это именно та бодисатва (*пуса*), которая жертвует собой для спасения других. У этой богини весьма интересная история и очень широкие, разнообразные функции. В первоначальном

своим виде бодисатва Авалокитешвара имела мужской облик, характерный для бодисатв вообще. В мужском облике бодисатва стала известна и в Китае, о чем свидетельствуют ранние (до VIII—IX вв.) иконографические ее изображения, нередко с усами. Примерно с VIII в. — не без влияния тантризма, сыгравшего свою роль в изменениях облика ряда буддийских божеств, — Авалокитешвара и ее китайский эквивалент Гуань-инь вдруг оказались женщинами.

В своем новом облике Гуань-инь быстро приобрела исключительную популярность в Китае. Считалось, что она может облегчить страдания, утешить, спасти, простить, отпустить грехи и т. п.<sup>8</sup>

Функции богини милосердия и сострадания не ограничивались, однако, общей заботой о страждущих и помощью людям вообще. У Гуань-инь имелись и некоторые конкретные обязанности, тоже сыгравшие немалую роль в росте ее популярности в Китае. Это была функция богини-покровительницы женщин, материнства, младенца, богини-подательницы детей, которая позволила Гуань-инь занять место № 1 в пантеоне. Еще в 24-й главе знаменитой «Лотосовой сутры», датированной V в. и посвященной почти исключительно этой богине, говорилось: «Если женщина желает иметь сына, пусть она с поклонами и почтением принесет свои мольбы Гуань-инь. И тогда через должный промежуток времени она родит сына, отмеченного счастьем, умом и добродетелью» [273, 341]. Понятно, насколько это поверье пришлось по душе китайцам, как женщинам, так и мужчинам, всегда желавшим иметь сыновей. Неудивительно, что существовавшие почти в каждом городе храмы Гуань-инь всегда были наполнены почитателями и просителями, что на алтарях богини никогда не оскудевали дары и приношения.

Еще одной важной функцией Гуань-инь была ее обязанность доставлять души умерших в рай, к будде Амитабе, который, согласно легендам, был кем-то вроде ее отца (выпустив из своего правого глаза луч света, Амитаба создал ее). Выполняя эти функции, Гуань-инь считалась капитаном «корабля спасения», а также — видимо, по ассоциации — богиней-покровительницей моря, заступницей моряков [340, т. VI, 196—233].

Уже только это неполное перечисление позволяет понять, почему звезда Гуань-инь возшла в Китае столь высоко и по-

<sup>8</sup> Вот некоторые из таких молитв: «Пусть всевидящая и всемогущая Гуань-инь придет к нам на наши молитвы и избавит нас от наших трех зол (т. е. нечистых помыслов, слов и поступков)»; «Слава доброй сострадательной Гуань-инь! Если бы я был брошен на груды ножей — они не повредили бы мне. Если бы я был брошен в огненное озеро — оно не сожгло бы меня. Если бы я был окружен голодными демонами — они не тронули бы меня. Если бы я был даже превращен в животное — все равно я попал бы на небо. Слава сострадательной Гуань-инь!» [17, ч. I, 220].

чему эта богиня по крайней мере на протяжении последнего тысячелетия была настолько почитаемой в народе, что фактически оттеснила на второй план не только всех остальных буддийских будд, бодисатв и святых, но и всех прочих божеств китайского пантеона. Для китайского крестьянина, не очень-то грамотного и неискушенного в философско-теологических проблемах китайских религий и религиозно-идеологических систем, из всех божеств (если речь идет именно о богах, а не понятиях морали, культе предков и т. п.) на первом месте всегда была именно близкая его сердцу божья заступница и покровительница, подательница сыновей Гуань-инь, а не более высокое по своему рангу божество и пророки. Можно без преувеличения сказать, что в системе религиозного синкретизма, т. е. той народной религии, которая сложилась и существовала в Китае во II тысячелетии н. э., именно Гуань-инь занимала всегда одно из самых высших и важных мест, именно этой богине приписывалась наибольшая чудодейственная сила [833]. Да это и неудивительно. Ведь заступничество Гуань-инь во всем — будь то рождение сына, защита от несчастий и страданий, или райские блага после смерти, — по сути дела, в миниатюре олицетворяло все те великие блага, ради которых китайский народ принял буддизм.

### **Буддизм «народный» и для посвященных**

Китайский народ принял буддизм, принял и переработал его, приспособив для своих нужд, к условиям своего существования. Многое заимствовавший от даосизма и конфуцианства, испытавший большие изменения и претерпевший коренные преобразования, китайский буддизм уже с эпохи Тан окончательно вписался в систему религиозных верований страны и вступил в пору своей зрелости. Одной из наиболее характерных черт, приобретенных им в ходе китаизации, было довольно четкое обособление друг от друга двух основных его аспектов, предназначенных для двух основных социальных слоев — необразованных низов, в основном крестьянства, и образованных верхов, преимущественно *шэньши*. Конечно, обе эти стороны резко не противостояли друг другу. В основных обрядах (например, погребальных), во многих общих для всех буддийских праздниках (день рождения Будды 8-го числа 2-го месяца, праздник фонарей 14—16-го 1-го месяца, праздник поминовения душ 15-го 7-го месяца и др.) буддизм действовал как религия, общая для всех, без различия социального положения и образовательного ценза. Однако была и разница.

Для простого народа главным в этой религии было то, что связано с непосредственным облегчением страданий в этой

жизни и вечным блаженством в будущей. Здесь буддизм был не оригинален, ведь этим завоевывала сердца простых людей любая религия. Неудивительно, что в «народном» буддизме на передний план вышли культы Гуань-инь, Майтреи и Амитабы, т. е. тех будд и бодисатв, которые призваны были заботиться о людях, обеспечивать им лучшую жизнь и блаженство на этом и на том свете. Для нужд «народного» буддизма создавалось большинство храмов в честь буддийских божеств, прежде всего той же Гуань-инь, издавались специальные сборники молитв [915]. Для завоевания сердец простого народа буддисты сочиняли различные поучительные повествования, рассказы [1036]. На этой базе в Китае даже возник специальный новый литературный жанр *бяньвэнь*, заменивший собой в какой-то степени сутры с их тяжелым и труднодоступным языком и стилем<sup>9</sup>.

«Народный» буддизм включал в себя культы божеств, храмы в их честь, буддийские рассказы и легенды, праздники, проникшие с тантризмом или заимствованные у даосизма, элементы магии и эротики и огромную армию монахов и послушников, в основном сравнительно малообразованных, знавших только самое элементарное, самое необходимое из учения буддизма. Этого, однако, для нужд и потребностей «народного» буддизма было вполне достаточно. В то же время для верхов китайского общества, для посвященных и грамотных идеи буддизма давали значительно больше. При этом имеется в виду уже не только религиозно-культурная, но и философская сторона буддийского учения.

Буддизм как учение с самого своего возникновения имел множество направлений, школ, сект. С течением времени одни из них теряли свое влияние и сторонников и гибли, другие возвышались, третьи возрождались заново. Это же было характерно и для китайского буддизма. Хотя впервые буддизм прижился в Китае в форме Махаяны, уже с первых веков нашей эры сюда стали проникать, в основном с юга, морем, также и проповедники и сутры буддизма Хинаяны и других древнебуддийских направлений [700]. Разумеется, разобраться во всем их разнообразии и деталях споров для неопытных новообращенных китайских буддистов вначале было нелегко. С течением времени картина менялась. Пустив корни на ки-

---

<sup>9</sup> В форме повествований и притч *бяньвэнь* излагали не столько основные идеи буддизма, сколько забавные и поучительные эпизоды из жизни Будды и буддистов, заимствованные из тех же сутр, но изложенные в живой и динамичной форме, призванные поразить слушателей, вызвать у них симпатии к этой религии. Именно из таких рассказов, впоследствии развившихся в Китае в устные повествования уличных рассказчиков *шошуды*, многие китайцы впервые узнавали о различных персонажах буддийского пантеона, о легендарных героях и мифических животных, о рае и аде и т. п. Синологи считают, что именно повествования этого жанра легли впоследствии в основу простонародного романа, драмы [91].

тайской почве и освободившись от связей с даосизмом, буддизм стал усиленными темпами развиваться вширь и вглубь. Внутри него снова стали возрождаться и конституироваться в виде самостоятельных школ, направлений и сект различные ответвления (но теперь это были уже ответвления китайского буддизма).

Для широких народных масс, для «народного» буддизма эти расхождения (если не принимать во внимание секты типа тайных обществ, собиравших подчас вокруг себя большие массы крестьян) имели второстепенное значение, ибо все основные буддийские культы воспринимались народом как обычные религиозные культы, а все важнейшие функции монахов (лечение страждущих, погребальные обряды, отпущение грехов, вознесение молитв и т. п.) не имели отношения к тому, какое из направлений буддизма предпочитает тот или иной монах. Но для образованных буддистов, для посвященных, как монахов, так и мирян, эти расхождения имели существенное значение.

## Школы и секты китайского буддизма

На базе расхождений внутри буддизма возникло множество различных школ и сект, сыгравших важную роль в истории культуры Китая и его соседей (прежде всего Японии). Одни из них существовали длительное время, другие сравнительно быстро исчезали. Некоторые получали широкую известность, остальные навсегда оставались чем-то вроде закрытых клубов, доступных лишь для посвященных. Как правило, в число последователей и сторонников тех или иных сект и направлений китайского буддизма входили, кроме самих монахов, представители высших кругов общества, принадлежавшие по рождению к сословию образованных *шэньши*. Все эти чиновники, аристократы, ученые-философы, художники, поэты обычно имели хорошее конфуцианское образование, и их интерес к буддизму объяснялся прежде всего тем, что в его теории и практике они стремились найти ответ на некоторые онтологические, гносеологические и эстетические проблемы, которым конфуцианство уделяло мало внимания. В первую очередь это были проблемы жизни и смерти, бытия и небытия, высшей истины и ее поисков, красоты и ее совершенства.

Одной из наиболее известных и влиятельных сект китайского буддизма была школа «Цзинту», длительное время существовавшая в Китае, а затем и в Японии [871; 904; 999]. Об учении и деятельности этого направления уже говорилось выше в связи с культом Амитабы. Начало организации секты положил в свое время Хуэй-юань. После него в V—VII вв. учение секты развивали его ученики и последователи, в том

числе немало довольно влиятельных деятелей китайского буддизма. Секта была официально признанной школой буддизма и имела много сторонников. В эпоху Тан это было одно из наиболее процветающих направлений буддизма в Китае [668, 127—170; 999].

Как считают синологи, в «Цзинту» было особенно заметным влияние даосизма [668, 130], даже древнекитайского «синизма» (Г. Крил) с его стремлениями к счастью и процветанию человека, приспособлению его к окружающей обстановке [311, 127]. Видимо, во многом благодаря этому школа «Цзинту» с ее идеей о «Западном рае» получила признание и поддержку со стороны многомиллионных масс крестьянства. Впоследствии, в эпоху Сун, ее идеи легли в основу тайного общества «Байляньцзяо». Эта трансформация, естественно, не прошла безболезненно для судеб школы «Цзинту». Официальный статус ее стал подвергаться сомнению, ибо власти подчас не без оснований отождествляли последователей школы с сектантами-мятежниками из «Байляньцзяо», которые видели в учении о «Западном рае» свое лучшее будущее и использовали его в качестве боевого знамени в своих антиправительственных выступлениях [113].

Секта «Тяньтай», названная так по монастырю того же названия, расположенному в живописном месте на побережье (совр. пров. Чжэцзян), принадлежит к числу ранних и сравнительно недолговечных школ. Одним из первых и наиболее значительных патриархов этой школы был монах Чжи-и (531—597), который утверждал, что все вещи в мире не являются реальностью, что они суть пустота, имеют лишь временное существование, возникая и разрушаясь. Отсюда делался вывод, что все в мире едино суть, что Будда может присутствовать в песчинке и что в конечном счете жизнь каждого человека может быть частицей жизни Будды. Логически развивая это учение, девятый патриарх школы Чжань-жань (711—782) пришел к выводу, что Будда может быть везде и во всем и что каждое существо и даже неодушевленные предметы (горы, реки) несут в себе частицу Будды-природы, Будды-естества. Несмотря на всю кажущуюся необычайность и эксцентричность этой высокорационированной философии, секта пользовалась успехом среди своих приверженцев и просуществовала до XIV в. [273, 303—313; 867; 869, 38—68; 919, 154—167; 993, 37—48].

Другой школой-сектой с сугубо философским уклоном была «Хуаянь», в основу учения которой была положена «Аватамсака сутра» («Хуаянь цзин»). Основателем ее считается Фа-шунь (557—640). По этому учению все дхармы во вселенной возникли одновременно, они суть пустота и имеют два аспекта — статический (наименование) и динамический (явление). Третий и наиболее знаменитый патриарх этой школы



Фа-цзан (643—712), объясняя это учение знаменитой танской императрице У Цзэ-тянь, взял в качестве примера золотую скульптуру льва. Золото здесь — статический аспект, лев — динамический. Вне динамического статическое не имеет формы. Все динамическое, как целое, так и части (лев или его уши, лапы), суть проявление статического (т. е. золота). А поскольку все части единого динамического суть проявление общего статического, то все они находятся в гармонии, наподобие волн на поверхности воды. Иными словами, все в мире тяготеет к одному центру, к единому началу. В религии это — Будда, в империи — правитель. Не случайно учение «Хуаянь» пришлось по душе властной У Цзэ-тянь и японским императорам [273, 313—320; 868; 869, 69—99; 876; 919, 168—175; 993, 48—61]. Значение философской доктрины «Хуаянь» высоко оценивается исследователями [633, 245]. Учение «Хуаянь» оказало большое влияние на развитие средневековой китайской философии, а одно из его понятий — *ли* (закон, принцип, идеал, высший резон и стандарт) было впоследствии заимствовано неоконфуцианством [253, 133—137].

Параллельно с этими двумя наиболее заметными школами-сектами с явно философским уклоном в китайском буддизме было немало других менее значительных, выразивших аналогичные или сходные идеи [273, 297—364; 919, 176 и сл.]. Однако наряду с ними в Китае возникли две секты буддизма, имевшие несколько специфичный, эзотерический характер и сыгравшие важную роль в истории китайской культуры. Речь идет о секте «Чань» и о тантризме.

Тантризм, возникший в Индии в середине I тысячелетия н. э., проник в Китай примерно с начала эпохи Тан. Расцвет этого направления буддизма в Китае приходится на VIII в., когда сюда прибыли и развили активную деятельность три видных патриарха этой школы — Субкахарасимха, Вайрабодхи и Амогхавайра. Все трое были приняты в Китае с большими почестями, а переведенные с их помощью сутры сыграли свою роль в развитии китайского буддизма. Характерными чертами тантризма было обилие магических поверий и эротических приемов, якобы обеспечивавших как общие цели буддизма (достижение состояния бодисатвы, спасение, достижение Нирваны), так и более конкретные потребности (выпадение дождя, обезвреживание злых духов и т. п.). Не вдаваясь подробно в магическую и сексуальную стороны этого учения, следует заметить, что обе они играли центральную роль и в известной степени способствовали сближению тантризма с некоторыми суевериями даосов и с примитивными верованиями крестьянства. Большой вклад внес тантризм в буддийскую иконографию. В частности, именно с этим учением связано появление множества второстепен-

ных буддийских божеств, чьи функции, и соответственно обличья, резко подразделялись на две части — на отстаивающих доброе начало и имеющих дело с миром добра и на тех, кто должен отпугивать силы зла. Именно эти последние и надеялись страшным обликом, который должен был внушать всякой нечисти страх, ужас и отвращение. Одним из элементов иконографии, внесенных тантризмом, были и ритуальные изображения, отражающие момент соединения в тесных объятиях существ мужского и женского пола. Такого рода иконографические изображения в ряде китайских буддийских храмов встречались до недавнего времени.

Тантризм как самостоятельное и влиятельное направление [288] существовал в китайском буддизме недолго. Влияние же тантризма сохранялось значительно дольше, особенно в сфере иконографии, соединения буддизма с примитивной магией и т. п. В меньшей степени эта секта с ее довольно элементарными основами оказала воздействие на образованные круги китайского средневекового общества. Пристальное внимание этих кругов привлекала к себе другая буддийская эзотерическая секта — «Чань» (яп. «Дзэн»).

### **Секта «Чань»**

Наименование этой секты произошло от санскритского слова дхиана (сосредоточение, медитация). Индийская по происхождению, буддийская школа дхианы призывала своих последователей время от времени как бы отрешаться от мира, от внешней обстановки, этой вечной «суеты сует», и сосредоточивать свои мысли на определенной точке. Достижение высокой квалификации в этом занятии, когда в процессе медитации человек фактически впадает в транс, считается наивысшей целью дхианы, путем к просветлению и постижению Истины. Среди ранних последователей учения дхианы в Китае были Дао-ань и Хуэй-юань, переведившие на китайский сутры дхианы и внедрявшие практику медитации. Как известно, свою наивысшую популярность в Китае практика медитации получила позже, причем как раз в связи с появлением и успехами секты «Чань». Однако чаньская медитация не была простым повторением, даже развитием индийской дхианы. Исследования Ху Ши, посвященные истории чань-буддизма, дают основания считать, что это учение возникло как своеобразный протест против индийских форм буддизма, как отрицание канонических форм медитации, как чисто китайская рационалистическая реакция на буддийскую мистику и метафизику [495; 496, 45—46]. Как заметил А. Кумарасвами, чань-буддизм столь же отличен от ортодоксальной Махаяны, как первоначальное учение Христа от

позднейшей христианской церкви. По его мнению, чань-буддизм в союзе с даосизмом представляет собой не только религию, но и сущность культуры Дальнего Востока [305, 253].

Действительно, из всех других школ и направлений китайского буддизма секта «Чань» была в наибольшей степени китайской. Суть провозглашавшегося ею учения сводилась к следующему. Не нужно стремиться к туманной Нирване. Не следует думать только о будущем, стараться когда-нибудь стать бодисатвой или буддой и ради этого во всем ограничивать себя в настоящем. Следует жить сейчас, беря от жизни все, что она может дать.

Эта проповедь, разумеется, не имела никакого отношения к философии эпикурейства, призывам к распущенности и т. п. Она звала человека к иному. Главное в жизни — это вовсе не стремление все время рассуждать об Истине, о Будде, о рае. Истина и Будда — вокруг, всегда. Главное — найти их самому, сейчас, во всем том, что тебя окружает, и прежде всего в самом себе. Кто не видит Будды в себе и в окружающих вещах, тот не сможет найти его ни в раю, ни на небе; кто не может найти Истину сегодня, не найдет ее и в будущем.

Учение «Чань» ставило в центр внимания соответствующим образом подготовленного, посвященного человека, причем посвящение начиналось с парадоксов, с отрицания необходимости знаний. Доктрины секты исходили из того, что интеллектуальный анализ дает возможность оценить лишь внешнюю сторону явления, скользить по поверхности. Это не поможет выяснению сущности его. Вот почему не следует напрягать ум, излишне загружать его книжной мудростью. Нужно размышлять свободно, естественно. Для того чтобы познать Истину, достичь просветления, следует не считать ничего святым, не признавать никаких канонов и авторитетов. В своем наиболее крайнем виде эта идея убедительно выражена в советах монаха И-сюаня: «Убивайте всех, кто стоит на вашем пути. Если вы встретите Будду, убивайте Будду. Если встретите патриархов — убивайте патриархов, если встретите на вашем пути архатов — убивайте их тоже» [273, 358]. Иными словами, ничто не свято, не имеет цены перед лицом великого сосредоточения и индивидуального просветления. Нужно уметь жить, познавать жизнь, понимать ее, воспринимать во всем ее богатстве, многообразии, красоте. Ни в коем случае не следует гнушаться труда. Труд облагораживает человека, а кто не работает — тот не ест. Под этим лозунгом («День без работы — день без еды») в середине VIII в. в чаньских монастырях были реорганизованы существовавшие до того формы монастырской жизни [303, 201]. Параллельно с этим чаньские доктрины выступали и против собственности, против накоплений: тот, кто стремится владеть чем-либо,

на самом деле сам оказывается объектом владения, работ своих иллюзорных представлений о жизни [769, 58].

История секты «Чань», влияние которой прошло через века и в известной мере продолжает сохраняться в наши дни [60; 108], заслуживает особого внимания<sup>10</sup>. Традиция обычно связывает истоки секты с деятельностью ее полулегендарного первого патриарха Бодхидхармы, который будто бы прибыл в Китай в начале VI в. и перевел на китайский язык ряд сутр, положивших начало учению «Чань». Судя по сохранившимся преданиям, этот индийский патриарх (28-й патриарх буддизма) был весьма интересной личностью. Сохранилось, например, зафиксированное в буддийских текстах описание его беседы со знаменитым покровителем буддизма лянским У-ди (502—549). На вопрос императора, как будут оценены его заслуги в деле поддержки буддизма (строительство монастырей и храмов, копирование сутр, пожертвования, предоставленные льготы и т. п.), Бодхидхарма неожиданно для У-ди ответил, что все это ничего не стоит и не имеет значения, что все это не более, чем тень и пустота. Покинув разочаровавшегося в нем императора, патриарх удалился с группой последователей и положил начало новой секте.

Этот исторический анекдот вызывает скептическое отношение исследователей, которые к тому же видят расхождения в тексте и путаницу в датах [458]. Некоторые ученые полагают, что Бодхидхарма действительно прибыл в Китай (правда, несколько раньше, чем гласит традиция, в 480 г.), но что он ничего не переводил и не сочинял, а практиковал традиционные индийские приемы дхианы и вообще был более прост и менее известен, чем о том говорится в позднейших легендах [642]. Иногда даже отвергают роль этого патриарха в качестве основоположника «Чань», предлагая считать основателем секты известного буддиста Дао-чжэна, ученика и последователя Хуэй-юаня и Кумарадживы [495, 475—483]. В любом случае, однако, подлинная история секты начинается лишь с VII в., когда по смерти пятого патриарха «Чань», имевшего уже около 500 последователей, секта раскололась на южную и северную ветви, а высокое звание шестого патриарха фактически оспаривали двое — Шэнь-сю и Хуэй-нэи.

Есть основания полагать, что действительным преемником пятого патриарха следует считать Шэнь-сю (600—706), главу северной школы [273, 353—356]. Во всяком случае, сторонники этой школы приобрели вначале большое влияние в стране. Согласно учению северной школы, просветление — это закономерный результат длительных усилий, напряженных

---

<sup>10</sup> Наиболее полно история и основные принципы чань-буддизма изложены в трудах Д. Судзуки [718—720]. См. также Библиографию переводов трудов чаньских мастеров [686].

раздумий в условиях сосредоточения, медитации, под руководством опытного мастера. В этом доктрина Шэнь-сю сравнительно мало отличалась от канонических форм дхианы, а некоторые другие стороны его учения были близки к идеям даосизма (стремление жить простой, естественной жизнью, любовь к звучным метафорам и парадоксам, скептическое отношение к книжной мудрости и т. п.), что уже было отмечено специалистами [769, 58]. Иными словами, школа Шэнь-сю, по-видимому, еще сравнительно мало отличалась от других направлений китаизированного буддизма.

Совершенно иной характер был у южной школы, основателем которой по праву считается знаменитый Хуэй-нэн, автор «Сутры шестого патриарха», которая и стала классическим произведением чань-буддизма, излагающим основы этого учения. Согласно Хуэй-нэну, главное в постижении истины — это внезапное озарение (яп. *сатори*). Разумеется, это озарение снисходит не на каждого. Человек должен стремиться к нему, быть посвященным и подготовленным. Однако к подготовленному человеку просветление приходит внезапно, как озарение, как интуитивный толчок. Еще вчера, еще минуту назад ты мучительно размышлял, терзался, стремился постичь непостижимое — и вдруг на тебя нашло нечто, и ты сразу же все постиг. Отсюда следовал вывод кардинальной важности, коренным образом перестроивший всю практику медитации по методу дхианы: коль скоро просветление приходит в виде внезапного озарения — нет необходимости в длительной неподвижной медитации. Сидеть без движения — это вовсе не гарантия просветления, оно может прийти к человеку в любое время, при любом его состоянии. Вот в этом-то отрицании основ индийской школы дхианы и заключалась сущность не только южной школы Хуэй-нэна, но и всего последующего чань-буддизма [495, 493].

По смерти Хуэй-нэна его ученик Шэнь-хуэй (670—762) опубликовал записанную им «Сутру шестого патриарха» и во всеуслышание заявил, что подлинным шестым патриархом следует считать не Шэнь-сю, а именно Хуэй-нэна. Это выступление нашло отклик, и вскоре северная школа чань-буддизма фактически прекратила свое существование. Правда, южная школа Хуэй-нэна тоже распалась на ряд направлений, однако почти все они теперь исповедовали доктрину внезапного интуитивного прозрения, разработанную Хуэй-нэном, который и стал в последующей буддийской традиции считаться шестым и последним общепризнанным патриархом чань-буддизма.

Дальнейшая судьба секты складывалась сравнительно благоприятно: уже с начала II тысячелетия «Чань», наравне с амидизмом, была ведущей сектой китайского буддизма [303, 202]. Развивая учение Хуэй-нэна, чаньские мастера вносили в него новые моменты [222; 419; 511; 590]. В частности,

добившееся лидерства в чань-буддизме направление И-сюаня (ум. в 867) с его крайностями («Убивайте Будду!») ввело в практику попытки искусственного стимулирования внезапного прозрения путем резких толчков, окриков, даже ударов, которые внезапно обрушивались на ничего не ожидавшего или даже погруженного в транс человека и вынуждали его мгновенно отреагировать с помощью интуиции, подсознания. Получили в чань-буддизме широкое распространение и весьма специфичные загадки-ребусы (коаны). Постичь смысл коана посредством только логического анализа было просто невозможно (классический пример: «Удар двумя ладонями — это хлопок, а что такое хлопок одной ладонью?»). Между тем, за кажущейся абсурдностью коанов всегда таился глубокий смысл, и только постижение этого смысла (на что у начинающего монаха подчас уходили годы раздумий) могло привести к просветлению, к счастливому озарению<sup>11</sup>.

Поскольку счастливые озарения в общем приходили не так уж часто, на передний план в чань-буддизме вышла практика постоянной медитации [591], хотя и не обязательно в сидячем положении. Ей предавались и монахи, и миряне, особенно люди творчества, искавшие в ней внезапного озарения, интуитивного толчка. Долгими часами и днями просиживали или прогуливались они в глубоком сосредоточении, не отвлекаясь ни для чего, абстрагируясь от всего внешнего. Для монахов медитация обычно была связана с бдением в специальных залах и в отдельные времена года длилась чуть ли не неделями. В течение всего этого длительного и крайне утомительного процесса монахи обычно для бодрости, чтобы не уснуть, пили крепкий чай. К слову сказать, сам обычай чаепития, возникший, как известно, именно в Китае, обязан своим происхождением именно буддийским монахам и практике медитации. Легенды связывают возникновение чаепития с самим Бодхидхармой. Рассказывают, что этот великий патриарх как-то во время медитации уснул. Проснувшись, он в гневе отрезал свои ресницы. Упав на землю, ресницы проросли, и именно эти растения и оказались чайным кустом, листья которого стали затем использовать для изго-

---

<sup>11</sup> В этой связи интересно напомнить о споре между Ху Ши и Д. Судзуки по вопросу о логическом и иррациональном в «Чань». Ху Ши, стремясь подчеркнуть рационализм чань-буддизма, отстаивал тезис о его интеллектуальности, о познаваемости его сути и принципов [497]. Судзуки считал, что это учение нельзя постичь методом интеллектуального анализа, что оно является интуитивным и иррациональным [719]. По-видимому, Судзуки прав в том смысле, что интуиция и иррационализм (а не разум и логика) скорей могли привести к озарению и просветлению того типа, который проповедывался чань-буддизмом в Китае и Японии. Во всяком случае, огромное значение интуиции в учении «Чань» несомненно [256, 39 и сл.].

товления бодрящего напитка [769, 109—110]. Со временем вокруг буддийских монастырей возникли обширные плантации чайного куста.

## **Буддийские монастыри в Китае**

Многие китайские буддийские монахи обычно постоянно жили при монастырях, причем именно монастыри, и прежде всего наиболее известные и крупные из них, становились центрами деятельности той или иной секты, школы, направления буддизма. Таких монастырей, больших, средних и мелких, было в Китае очень много. Только в северном Китае в V—VI вв. (Северная Вэй) насчитывалось 47 крупных монастырей государственного значения, имевших официально утвержденный статут, иногда даже дотацию со стороны властей, и 846 монастырей среднего размера, основанных и существовавших в значительной мере благодаря благодеяниям аристократов из «сильных домов», имевших немалую власть и влияние в стране в ту эпоху [901, 76]. И, наконец, наряду с этими монастырями в подлинном значении этого слова (в каждом из них насчитывалось по несколько десятков, а то и сотен монахов и послушников, служек, рабов) существовало около 30 тыс. мелких монастырей-храмов и монастырей-пагод, которые располагались буквально по всему Китаю, существовали в основном за счет обслуживания текущих потребностей населения и даже чуть ли не официально считались «народными»<sup>12</sup>.

В VII—VIII вв., с начала Тан, число монастырей в Китае возросло, видимо, еще более. Из дневников японского буддиста-пилигрима Эннина, совершившего в середине IX в. путешествие в Китай и прожившего некоторое время в китайских буддийских монастырях, явствует, что буквально вся страна была в то время покрыта густой сетью буддийских монастырей, храмов и пагод. В небольших городах и поселках их было по два-три, в более крупных городах они исчислялись десятками [669, 165 и сл.].

Наиболее богатые и влиятельные монастыри располагались обычно вне городов и поселений. В живописной местно-

---

<sup>12</sup> Примерно такое же соотношение крупных, средних и мелких монастырей сохранялось в Китае и позже, невзирая на значительные изменения в судьбах китайского буддизма после преследований IX в. и других исторических перемен. Так, в XX в. в Китае насчитывалось около 100 крупных монастырей в среднем с 130 монахами в каждом и около 200 средних с 50—75 монахами. Это была своеобразная элита буддийского монашества, его высший и наиболее ученый слой. Остальные 95% полумиллионного отряда буддийских монахов жили в первой половине XX в. в основном в небольших храмах и пагодах, являясь своеобразным «клерикальным пролетариатом» [774, 3—4].

сти, нередко в горах, недалеко от перекрестков дорог время от времени вырастали монастырские строения. Подчас это бывали целые городки, включавшие в себя храмы с громадными статуями-идолами будд и божеств, дворцы-павильоны с изображениями на буддийские темы, с громадными залами, помещениями для библиотеки, для медитации, с комнатами для гостей, а также более скромные дома-кельи для монахов [459, 84—85; 663]. Такой монастырь, обнесенный крепкой каменной стеной, был одновременно и храмом, и культурным центром, и гостиницей для путников, и университетом для жаждущих знаний, и укрепленным центром, где в смутную пору можно было отсидеться за крепостными стенами от натиска вражеской армии. В больших монастырях обитало обычно 150—200 монахов и послушников, не считая служек, рабов и т. п. В летнее время число монахов нередко возрастало до 200—300 за счет странствующей братии [669, 166].

Городские и поселковые монастыри были значительно меньше размерами и скромнее. Большинство их имели лишь монашеские кельи и несколько подсобных помещений, где обитали монахи, обслуживавшие буддийские храмы. Иногда, правда, в больших городах располагались очень крупные и знаменитые храмы. Они, как правило, находились за городскими стенами и представляли собой самостоятельные храмовые комплексы в пригороде, посреди красивых рощ и садов.

Одновременно с ростом количества монастырей в Китае быстро возрастало число монахов и всего храмового персонала. Во времена расцвета буддизма их количество исчислялось многими сотнями тысяч, а то и миллионами, что было достаточно высокой цифрой даже для многонаселенного Китая. В состав монастырской сангхи в широком смысле этого слова (включая сюда всех кандидатов и обслуживающий персонал) входили люди различных рангов, стоявшие на разных ступенях целой иерархической лестницы.

На низшей ступени были монастырские рабы. Они рекрутировались из числа государственных рабов-преступников, милостиво пожертвованных императором монастырю для помощи в хозяйстве, а также из числа приобретенных монастырем долговых рабов (продавших себя или проданных родителями). Эти монастырские рабы исполняли всю черную работу, а также трудились на монастырских землях. Статут их не был неизменно рабским: часть их могла со временем получить во владение участок земли и выплачивать монастырю ренту. Другие получали право вступить в равноправные члены сангхи [273, 270; 459, 86].

На следующей ступени находились служки, т. е. те, кто прибыл в монастырь с намерением стать членом сангхи. Число их было довольно велико, так как поступление в монастырь давало крестьянину определенные льготы, в частно-



сти освобождение от налогов. Впрочем, на этом первом этапе службы еще не считались членами сангхи и были обязаны платить налоги. Они считались кандидатами, и от того, как они выдерживали свой кандидатский срок, зависело их дальнейшее продвижение. Все кандидаты-служки, выполняя текущую работу, одновременно старательно изучали сутры, чтобы стать образованными буддистами<sup>13</sup>.

После определенного срока для кандидатов-служек устраивали экзамен, который принимали не сами монахи, а специально назначенные правительственные чиновники. Выдержавшие экзамен получали от правительства официальный диплом и становились послушниками<sup>14</sup>. Послушники получали право обрить голову и под руководством опытного монаха начинали готовить себя к тому, чтобы стать «полным» монахом, полноправным членом сангхи. В китайском буддизме главным было преодолеть рубеж между служкой и послушником. Подавляющее большинство на этом и останавливалось, получая право носить монастырскую одежду и считаться монахами. Именно из их числа обычно рекрутировалась армия тех полуграмотных и едва грамотных монахов, которые жили в «народных» монастырях и при буддийских храмах, обслуживая несложные потребности культа, исполняя погребальные и даже магические обряды. Потребность в такого рода монахах всегда была достаточно большой, хотя их репутация обычно бывала невысокой [546, 152].

Послушники, которые обладали достаточным уровнем знаний, имели способности и стремления идти дальше, могли со временем стать полноправными членами сангхи. Такие монахи обычно жили при крупных монастырях, бывших центрами развития буддизма. Как правило, почти все члены сангхи крупных монастырей, находившихся под особым покровительством властей или «сильных домов», были выходцами из верхов китайского общества и еще до прихода в монастырь получали хорошее конфуцианское образование. Именно из этой среды выходили наиболее знающие и высокочтимые проповедники и патриархи различных школ и направлений китайского буддизма. Разумеется, однако, бывали случаи, когда выдающимися деятелями буддизма становились выходцы из

---

<sup>13</sup> Буддийская система образования была построена по принятым в Китае стандартам [1038], разница была лишь в наборе пособий и канонов, которые следовало разучивать. Так, начинали обучение тоже с разучивания «Саньзыцзин», но это был буддийский учебник, отличавшийся от обычного [958].

<sup>14</sup> Иногда официальный диплом давался также специальными императорскими указами (например, по случаю дня рождения императора, обычно в объеме не свыше 1% к уже имеющемуся в данном районе числу монахов). Нередко такие дипломы даже продавались [273, 246—248], что приносило немалый доход казне или ловкому чиновнику-администратору.

простого народа. Так, например, знаменитый Хуэй-нэн до прихода в монастырь был неграмотным дровосеком.

Монах, прошедший сложный и многостепенный обряд посвящения, ординации [663, 297—352], становился полноправным членом сангхи. Со временем он мог подняться и на более высокую ступень, как в духовном, так и в административном плане. В плане своего личного совершенствования он мог стать чем-то вроде святого, архата или даже бодисатвы. Различные чины святости зависели от образа жизни и действий самого монаха, от степени его знаний, стараний, авторитета, усидчивости, умения вытерпеть многие часы медитации. Обычно в каждом из более или менее значительных монастырей существовали свои «святые» — отшельники, затворники, которые годами не выходили из кельи, не разговаривали, проводя почти все свое время в процессе медитации, даже транса. Видимо, именно такого рода буддисты-фанатики прибегали иногда к самосожжению, видя в этом акте средство очищения, спасения, деификации [422]. Такой тип святых отцов, известный и из практики христианских монастырей, конечно, не мог быть массовым. Основная масса монахов в монастырях вела более умеренный и нормальный образ жизни. Они нормально питались своей вегетарианской пищей, тщательно совершали свой туалет, следя за чистотой и порядком, по нескольку часов в день проводили в зале для медитации. В остальное время они выполняли свои обычные обязанности: читали сутры над больными и покойниками, совершали обряды перед алтарями будд и божеств, а иногда и пускались в длительные дальние путешествия по образцу древнеиндийских бикшу [221; 370, 259—272].

Из числа этих монахов избиралась и администрация сангхи, комплектовавшаяся всегда на началах автономии и самоуправления. Разумеется, в отдельных случаях авторитет и знания того или иного проповедника, развиваемые им идеи и взгляды фактически не требовали какого-то акта избрания. Напротив, вокруг такого патриарха группировались его ученики и последователи, и таким образом подчас создавался новый центр буддизма, новый монастырь, иногда даже новая школа или секта. Однако в остальных случаях избранию подлежали как глава сангхи, настоятель монастыря, так и несколько его ближайших помощников — ректор, эконом, контролер, казначей. Эти-то избранные самими монахами лица и осуществляли власть в сангхе. Формально, особенно с эпохи Тап, над несколькими такими сангхами района или провинции иногда ставились назначенные властями администраторы, обычно из наиболее высокопоставленных и уважаемых монахов, руководителей наиболее крупных монастырей. Это были своеобразные епископы и архиепископы. Однако, в отличие от своих коллег в христианском мире, высокопостав-

ленные церковные деятели в китайском буддизме обычно не использовали своей власти, не превращались в администраторов и носили свой высокий титул лишь как почетное звание. К реальной власти над сангхами они не стремились, ограничиваясь руководством своей собственной. Фактически руководящей церковной иерархией в китайском буддизме так и не возникло, так что деятельностью буддистов вынуждены были руководить, в масштабах всей страны, государственные чиновники из соответствующих центральных ведомств. На практике же каждый монастырь, особенно крупный, существовал автономно и представлял собой самостоятельную ячейку буддизма, центр буддистов того или иного района. Именно в таких монастырях обитали те ученые и получившие известность монахи, имена которых вошли в историю Китая [1033].

### **Монастыри и экономика Китая**

Структурная рыхлость, характерная для буддизма, как религии, не придающей особого значения деяниям и борьбе в жизни, в обществе, не означала, однако, что монастыри и монахи вообще были равнодушны к жизненным благам. За многие столетия, прошедшие с первых шагов буддизма, само это учение и образ жизни его адептов сильно изменились, особенно в Китае. Да это и естественно, если учесть, что монахи и церковь в целом вынуждены были приспособляться к новой обстановке. Если прежние бикшу были одетыми в лохмотья и скверно питавшимися за счет милостыни бродячими нищими, то теперь многие монахи стали жить в богатых монастырях, приносящих немалые доходы. Они стали много лучше питаться. В отдельных случаях (например, в скотоводческих районах Тибета и Монголии, где буддизм в специфической форме ламаизма распространился уже в конце средневековья) им было разрешено даже есть мясо — только при условии, что животное не убивали специально для них. Для лечения было разрешено иногда пить вино. Что же касается одежд, то их теперь шили из красивых новых тканей, преимущественно из шелка. По традиции лишь резали ткани на полосы-куски, а потом уже из кусков кроили платье<sup>15</sup>.

Древние бикшу не имели права прикасаться к деньгам и пользоваться богатыми вещами, драгоценностями. Теперь же монахи, правда, во имя прежде всего увеличения монастырских доходов, принимали бойкое участие в торговых операциях и порой имели даже немалое личное имущество.

---

<sup>15</sup> Как показывают подсчеты, содержание монахов в больших монастырях обходилось весьма недешево. На питание и одежду уходило примерно 30 тыс. монет в год, что было в пять раз выше годового заработка наемного слуги [273, 250].

По свидетельству некоторых авторов, только торговля воскурениями, благовониями и т. п. атрибутами культа в два священных буддийских дня — в новолуние и полнолуние — давала некоторым монастырям доходы, которых хватало на весь месяц [87, 105]. А ведь этот вид доходов был одним из наиболее скромных среди прочих доходных статей монастырского хозяйства. За чтение сутр и совершение заупокойных служб и погребальных церемоний в монастыри стекалось немало денег, особенно от состоятельных людей. Кроме денег монахам и монастырям часто подносили дорогие дары. Крупные монастыри получали щедрые дары-дотации от императора или членов его семьи, богатых землевладельцев. Наконец, монастырям принадлежало немало земли, которая приобреталась за деньги или в форме дара, завещания [741, 126] и давала надежный постоянный доход.

В средневековом Китае, как и в Европе, монастырь, особенно крупный, представлял собой большое и богатое поместье, на землях которого нещадно эксплуатировался труд окрестных крестьян. Кроме пахотных земель, обрабатывавшихся главным образом крестьянами, выплачивавшими ренту, в хозяйстве были обширные садовые участки с плодовыми деревьями, виноградниками, чайными плантациями, а также водяные мельницы, масловыжимальные прессы и т. п. [273, 261—273]. Многие текущие работы в хозяйстве выполнялись монахами и послушниками (после распространения учения секты «Чань» труд в общем и целом перестал считаться недостойным для монаха занятием), наиболее тяжелые — монастырскими рабами и низшими служками-кандидатами, вербовавшимися, как говорилось, из тех же окрестных крестьян, стремившихся найти в монастыре лучшие для себя условия жизни.

В условиях ослабления центральной власти и усиления феодально-сепаратистских тенденций в Китае в первые века распространения там буддизма монастыри именно благодаря своей экономической мощи приобретали также немалое политическое влияние, а подчас становились и мощными военными крепостями, под защиту которых охотно стекалось окрестное население. Постоянный приток средств и земель усиливал могущество старых и создавал базу для возникновения новых монастырей. Со временем это обогащение монастырей и угрожающий рост их количества стали серьезной проблемой для страны.

В самом деле, налоговый иммунитет предоставлял монастырям такие льготы и преимущества, которые служили сильным магнитом для многих землевладельцев. Не только задавленные непосильными налогами мелкие крестьяне видели в коммендации (отдаче земли монастырю и переходе под его покровительство) реальный выход из трудностей, но под-

час даже крупные землевладельцы, «сильные дома» шли на то, чтобы создать новый, «свой» монастырь и отдать ему свои земли, освободив их тем самым от налогов. Такого рода обогащение монастырей представляло реальную угрозу для государства, ибо большое число крестьянских хозяйств выходило из-под сферы государственной юрисдикции, а вместе с ними из казны уплывали немалые деньги. Кроме того, экономическая мощь монастырей вела к их политической независимости, позволяла им быть чем-то вроде «государства в государстве», живущего по своим законам. Это было особенно нетерпимым в условиях Китая, где правитель и правительство обычно всегда олицетворяли в своем лице все формы социального контроля и регулирования поведения подданных. Конечно, в ряде случаев правительство успешно вмешивалось во внутреннюю жизнь буддийской церкви (правительственными указами назначались «епископы», чиновники принимали экзамены и выдавали дипломы монахам), однако этого было недостаточно. Влияние и могущество буддийской церкви, особенно монастырей, явно не соответствовало тому положению, которое буддизм занимал в социальной и идеологической жизни страны. И со временем это становилось все более и более ощутимым [420].

Действительно, если в условиях ослабления политической власти, войн, междоусобиц II—VI вв. буддийские монастыри имели определенный резон для своего существования в качестве политически независимых, нейтральных и экономически стабильных единиц, служивших центром притяжения для жаждущего покоя населения, то с восстановлением в Китае централизованного правления в эпоху Тан положение стало меняться. Претензии монастырей на экономическую и политическую независимость стали приходить в резкое несоответствие с общей политикой конфуцианского танского правительства.

### **Антибуддийские выступления в эпоху Тан**

Несмотря на то что первые два века эпохи Тан были для буддизма периодом расцвета, «золотым веком», это в то же время был период подготовки решительного наступления конфуцианства против чрезмерно усилившегося буддизма.

Начало резким выступлениям против буддизма положил известный танский конфуцианец, один из крупнейших китайских поэтов, философов, ученых и государственных деятелей Хань Юй. В ряде своих произведений, в частности, в сочинении «Юань-дао» («О дао»), Хань Юй выступил с обвинениями в адрес буддизма и даосизма, которые будто бы затмили

своими ложными догматами и обрядами истинный свет учения великого Конфуция, истинное *дао*. Требуя, чтобы китайцы отрешились от плена ложных догм и возвратились в лоно истинного учения древних мудрецов, Хань Юй призвал расстричь монахов, сжечь все их писания, превратить их храмы в обычные жилища [70, 127—129; 669, 221—224].

Призыв танского конфуцианца не остался без внимания. Правда, благоволившие к даосизму танские императоры не влияли призывам Хань Юя против Лао-цзы, которого они считали не только своим однофамильцем, но и родоначальником. Зато они с большой готовностью откликнулись на антибуддийские призывы лидера танских конфуцианцев. Это и понятно, ибо усилению антибуддийских настроений в обществе и правительстве содействовали экономические интересы государства [741, 143]. Неудивительно поэтому, что на позиции буддизма один за другим стали обрушиваться сильные удары со стороны властей.

История китайского буддизма знает немало подобных случаев. Еще тогда, когда буддизм только-только прижился на китайской почве и стал понемногу завоевывать себе сторонников, накапливать силы и средства, он превратился в объект нападков. Именно с целью защиты от них был написан трактат «Моу-цзы». Легко понять, что с течением веков и в тесной связи с ростом влияния и авторитета буддизма атаки на это «чуждое» учение усиливались. Время от времени императоры различных южных или северных династий выступали против буддизма, закрывали и разрушали храмы, расстригали монахов и монахинь, проводили секуляризацию монастырского имущества, прежде всего земель. Особенно сильные удары по буддизму нанесли император У-цзун в 446 г. при династии Северная Вэй и император У-цзун в 574 г. при династии Северная Чжоу [272]. Однако буддизму удавалось довольно быстро справиться с последствиями их, восстановить и умножить свои силы и вступить в эпоху Тан в полосу расцвета. Гораздо более тяжелым, приведшим к необратимым последствиям, к закату китайского буддизма, был третий серьезный удар, нанесенный по буддийской церкви в 842—845 гг. Как ни странно, но этот третий удар тоже был нанесен танским императором по имени У-цзун.

У-цзун не был стопроцентным правоверным конфуцианцем наподобие Хань Юя. Напротив, специалисты считают его чуть ли не фанатичным приверженцем даосизма, вера которого в волшебные эликсиры даосских алхимиков приблизила его смерть [669, 220]. Однако даосизм в эпоху Тан был уже не родственным буддизму учением, как то было несколько веков назад, а ревнивым соперником удачливого и процветающего учения Будды [998, 435—480]. Даосские духовники императора, в частности Чжао Гуй-чжэнь, сыграли свою роль в органи-

зации преследований буддизма [780, 568]. К этому же, как упоминалось, стремились конфуцианцы: в стране еще были свежи воспоминания о гневных филиппиках недавно умершего Хань Юя. Словом, и серьезные экономические причины, и случайные личные симпатии, и объективное, и субъективное,— все смешалось воедино, сплелось в могучий кулак. И этот кулак обрушился на буддийскую церковь в Китае.

В 842 г. был опубликован императорский эдикт, предписывавший всем монахам из числа социально сомнительных элементов (беглых солдат, бывших преступников), а также тем, кто не строго соблюдает правила буддизма или занимается черной магией, выйти из монашеского сословия и возвратиться к мирской жизни. Этот же эдикт предусматривал, что все личное имущество оставшихся в монахах, их деньги, земли, зерно, будет конфисковано. Если же эти монахи хотят сохранить свое личное имущество, они обязаны расстричься и возвратиться к мирской жизни. Были назначены специальные правительственные чиновники, которым надлежало провести это постановление в жизнь. Как указывается в дневниках японского монаха Энъина, проведшего эти годы в Китае, после эдикта только в столице свыше 3,5 тыс. буддийских монахов предпочло сохранить личное богатство и возвратиться к мирской жизни [669, 238—239]. Видимо, по всей стране эта цифра была намного выше, ибо монахи во многих монастырях были достаточно зажиточными. Кроме личной собственности монахов под угрозу была поставлена и экономика монастырей: указом 842 г. предусматривалось резкое сокращение количества работников в монастырях. Монах имел право оставить при себе лишь одного раба (монахиня — двух рабынь). Все остальные монастырские рабы должны были быть возвращены своим семьям или (если нет семьи) отданы властям.

В конце 844 г. последовали новые указы, направленные против буддизма. Было приказано закрыть и разрушить многочисленные мелкие буддийские монастыри и храмы, которые не были официально зарегистрированы властями. Всех недостаточно образованных монахов из этих храмов было предписано расстричь, остальных, равно как и наиболее ценные свитки и изображения, надлежало передать в крупные официально зарегистрированные монастыри [669, 253—254].

Проведение в жизнь указов 842—844 гг. очень сильно подорвало позиции буддизма. Многие храмы были уничтожены, монахи расстрижены, рабы отпущены на волю. Немалое монастырского имущества и особенно храмовых земель попало в руки правительства. В 845 г. была обнародована еще одна серия императорских указов, которые ставили целью окончательно уничтожить влияние и экономическое могущество китайского буддизма. Было предписано провести тща-

тельную инвентаризацию всего монастырского имущества (земли, рабов, денег, зерна, тканей), закрыть и разрушить еще несколько десятков тысяч монастырей, храмов и кумирен. Все бронзовые идола было приказано переплавить в монету, железные статуи — в сельскохозяйственные орудия, а изделия из золота, серебра, нефрита конфисковать в казну. Указ предписывал насильно расстричь всех монахов и монахинь, которые не имели официальных дипломов, а также отобрать у монастырей всех рабов: сильных и здоровых продать, а слабых и старых присоединить к дворцовым рабам [273, 227; 669, 254—255].

Все эти указы были решительно и неукоснительно исполнены. Как писал в своих дневниках Эньнин, только в столице ежедневно расстригали и отправляли по месту рождения в среднем примерно по 300 монахов и монахинь, сначала молодых, а затем и всех остальных. Эта судьба не миновала и тех официально зарегистрированных монахов, у кого документы были не в полном порядке или дипломы не соответствовали полной форме. Согласно официальным данным, всего в стране за эти годы преследований было закрыто и ликвидировано 4600 монастырей, разрушено свыше 40 тыс. буддийских храмов, кумирен и пагод, конфисковано несколько миллионов *цин* монастырских земель, расстрижено 260 тыс. монахов и монахинь и отпущено свыше 150 тыс. рабов [990, гл. 18, ч. 1, 188—189]. Если к числу монахов и монахинь прибавить немалое количество служек-кандидатов и послушников (неясно, включались ли они в число монахов), а также крестьян, работавших на монастырских землях и плативших монастырям арендную плату или ренту, то окажется, что наряду с миллионами *цин* земли правительство в результате реформы приобрело не менее полумиллиона новых налогоплательщиков.

После секуляризации и разрушений 845 г. «золотой век» китайского буддизма ушел в безвозвратное прошлое. Конечно, в стране остались монастыри, особенно крупные, официально зарегистрированные, с дипломированными образованными монахами. С течением времени некоторые из монастырей частично или целиком восстановили свои позиции. Возникали и новые монастыри, опять-таки проявлявшие незаурядную экономическую активность. Однако, невзирая на это, в главном, т. е. в сфере духовной, идейной, творческой, былой уровень уже так никогда и не был достигнут.

### **Упадок китайского буддизма**

Начиная с Сун китайский буддизм уже фактически не выдвинул ни одного великого деятеля, с именем которого были бы связаны новые идеи.



С этого времени буддизм в Китае стал постепенно приходить в упадок<sup>16</sup>.

Период упадка был весьма длительным и своеобразным, со взлетами и падениями. Начавшись на рубеже I—II тысячелетий, он продолжался свыше тысячи лет, вплоть до наших дней. Что же вызвало столь длительный кризис буддизма в Китае?

Едва ли было бы справедливым видеть его единственную причину только в суровом разгроме 845 г. Дело в том, что живучесть и приспособляемость этого учения поразительны, и даже после такого удара он вполне мог оправиться и занять прежние позиции. В некоторых отношениях это и было достигнуто. В частности, в эпоху Юань (XIII—XIV вв.) многие власть имущие, как, например, знаменитый советник Чингисхана Елюй Чу-цай, не только покровительствовали буддизму, но и сами были буддистами не меньше, чем конфуцианцами [665]. В 1221 г. в стране вновь насчитывалось свыше 40 тыс. монастырей и храмов, около 400 тыс. монахов и свыше 61 тыс. монахинь [273, 401], а в публичных дебатах с даосами в 1258 г. буддисты даже вышли победителями, в результате чего Хубилай приказал сжечь позорящие буддистов даосские книги [249, 129—130]. Буддизму и его тибетско-монгольской модификации, ламаизму, охотно покровительствовали не только монгольские, но и первые маньчжурские императоры Китая. Существует даже точка зрения, будто основатель маньчжурской династии Нурхаци воспринимался уже знакомыми с буддизмом его соплеменниками как одно из перерождений бодисатвы Маньчжуши и что именно вследствие этого его племя, до того именовавшееся *жуцжэнь* (чжурчжэни), получило название, под которым оно вошло в историю (маньчжуры) [273, 450]. И все-таки это уже было учение не растущее и процветающее, а лишь доживающее свои дни. Несмотря на отдельные взлеты и счастливые годы, оно в целом так уже и не смогло занять в Китае прежних позиций. И в этом была своя закономерность, это было обусловлено рядом весьма существенных причин.

Во-первых, в централизованной империи средневекового Китая начиная с Тан резко усилились позиции конфуцианцев. Конфуцианство стало прочной основой государственной и социальной структуры Китая, официальной идеологией страны. И хотя конфуцианство отличалось идеологической терпи-

---

<sup>16</sup> Начиная с Сун неприязненное отношение к буддийским монахам ощущалось все заметнее. Их нередко считали тунеядцами [120, 114], обвиняли в ограблении крестьян, различных пороках, склонности к роскоши и удовольствиям и т. п. [174]. Разумеется, здесь сыграли свою роль антибуддийские филиппики Хань Юя и официальные преследования властей. Однако нет сомнений и в том, что в целом буддизм, как религия, и монахи, как определенный социальный слой, уже пережили пору своего расцвета.

мостью, оно не могло не видеть во влиятельном, богатом и интеллектуально развитом буддизме реальную угрозу для своего безраздельного господства в жизни китайского государства и общества. Резкие нападки танских и сунских конфуцианцев и неоконфуцианцев на буддизм были отражением этого и явились одной из причин, подорвавших позиции буддизма.

Во-вторых, удары по буддизму нередко сопровождались усилением внимания к даосизму, воспринимавшемуся в противовес иностранному буддизму, как свое, китайское учение. Танский У-цзун который учинил в 845 г. разгром буддизма, одновременно возводил в стране сотни новых даосских монастырей, храмов, алтарей. Даосов в противовес буддистам поддерживали и другие императоры, а зачастую и общественное мнение. Показательно, что в дни победных для буддизма дебатов с даосами при дворе Хубилия даосы обвинялись, в частности, в том, что они незаконно захватили свыше 500 буддийских храмов и разрушили статуи Будды и Гуань-инь [273, 423]. Само появление подобного рода акций, вкупе с широким хождением в стране даосских книг, позорящих буддизм, свидетельствует о том, что общественное мнение Китая было более на стороне даосов, чем буддистов.

Наконец, третьей причиной начавшегося на рубеже I—II тысячелетий упадка китайского буддизма было то, что как раз с этого времени стал иссякать тот живительный источник, который на протяжении почти тысячи лет питал своими соками китайский буддизм. Вспомним, что десятки виднейших китайских патриархов буддизма были выходцами из Индии и соседних с ней стран. За буддийской мудростью ездили китайские буддисты-пилигримы И-цзин [266; 722], Сюань-цзан [1037], Фа-сянь [555], которые по возвращении в Китай открывали новые страницы китайского буддизма. Упадок буддизма в самой Индии и вскоре последовавшая затем ее исламизация прекратили приток буддийских идей с древней родины этого учения. Заметно более прохладным стало и отношение самих китайцев к Индии и к прибывавшим оттуда монахам [514, 135—136]. К этому следует добавить, что Западный край (Восточный Туркестан), через который Китай по Великому шелковому пути был связан с Западом, с эпохи Сун был на долгие века отрезан от Китая.

Все эти причины, равно как и другие факторы, в своей совокупности обусловили начавшийся с IX—X вв. упадок китайского буддизма. Конкретно этот упадок выразился прежде всего в ослаблении интеллектуальной мощи учения. Одна за другой стали хиреть и отмирать, уходить в небытие влиятельные и многочисленные прежде различные буддийские школы, секты, направления. Уже с эпохи Сун в стране сохранили свои силы и продолжали более или менее нормально существовать

лишь две важнейшие и очень отличные друг от друга секты — «Цзинту» и «Чань». Первая была знаменем широких масс угнетенного и невежественного крестьянства с его наивными мечтами о счастье и равенстве. Эта секта со временем все более определенно трансформировалась в амидизм, т. е. в секту поклонников будды Амитабы, сторонников не столько мышления, рассуждения, сколько слепой веры. Неудивительно, что на базе этого примитивного течения расцвели тайные общества наподобие «Байляньцзяо» с их мистикой, наивной верой в пришествие Майтрейи и т. п.

Второй сектой, продолжавшей существовать и развиваться в Китае, была секта «Чань», которая с течением времени утрачивала свой бунтарский дух и превращалась в достаточно respectable и ортодоксальное учение [496, 46]. Различные ответвления этой секты приобретали новых сторонников и последователей. Представители творческого труда видели в учении этой секты возможность для своего самовыражения, для удовлетворения своих духовных запросов. Некоторые деятели секты стали играть и видную политическую роль. Так, монах этой секты Хай-юнь стал приближенным первых монгольских императоров и был назначен ими на пост руководителя (архиепископа) буддийских монахов в Китае. Этому же поста был затем удостоен один из его учеников [273, 414—415].

В эпоху Мин (XIV—XVII вв.) одним из наиболее характерных течений в китайском буддизме была попытка соединить воедино обе эти секты. Эта попытка была связана с именем и деятельностью монаха Чжу-хуна (р. 1535), предложившего во время медитации не ограничиваться концентрацией внимания на одном лишь имени Амитабы (как то было принято в амидизме), но и стремиться постичь абстрактную истину, которая и есть Будда. Он считал, что такое поведение близко к принципам медитации «Чань». И действительно, здесь, так сказать на высшем уровне, на уровне медитации, некоторые психологические моменты обеих школ оказались сходными, так что ряд буддистов стал в своей религиозной практике совмещать амидизм с «Чань» [273, 443—447].

И все-таки, несмотря на все эти попытки вдохнуть в него жизнь, творчески обновить его [1030], учение и церковь в целом постепенно приходили в упадок. Если не говорить о небольшой группке монахов из среды образованной элиты общества, которые как раз и пытались спасти свою религию от вырождения, переводили тексты и сочиняли компиляции на различные буддийские темы, в том числе и о самом Будде [781], то основная масса членов сангхи была малограмотной. Ее знаний хватало лишь для удовлетворения текущих религиозных потребностей масс, связанных с запросами культа и с погребальными обрядами. И в этой своей функции буддизм

все больше и больше терял свое оригинальное лицо, становясь лишь элементом сложившейся в стране системы религиозного синкретизма. Вырождение сангхи в целом в конце Мин и в Цин (XVII—XX вв.) привело к тому, что судьбы буддизма, как философского учения, как комплекса идей, связанных с деятельностью и доктринами его эзотерических сект, постепенно перешли в руки буддистов-мирян, философов и ученых, которые на протяжении ряда веков безуспешно боролись за возрождение интеллектуальной мощи и влияния буддизма.

Последней и наиболее заметной в этой связи фигурой был Тай-сьюй (1889—1947), с именем которого была связана титаническая по затратам энергии попытка в условиях начала XX в. с его революционными потрясениями возродить в Китае влияние буддизма [287]. Тай-сьюй собрал вокруг себя значительное количество сторонников и сочувствующих, издал немало буддийских текстов, основал ряд газет и журналов. Однако, несмотря на все его героические усилия, буддизм в Китае уходил в прошлое. Роль его в общественной мысли и в жизни страны — несмотря на существование тысяч храмов и монастырей, десятков тысяч идолов и алтарей и миллионов верующих — была незначительной и все более сходилась на нет.

## **Буддизм и китайская культура**

Буддизм просуществовал в Китае около 2 тыс. лет и в виде остаточных явлений сохраняется и по сей день [775]. На протяжении двух тысячелетий это иностранное учение коренным образом изменило свой характер, окитаилось, приобрело ряд совершенно новых черт и особенностей. Вместе с тем буддизм в Китае не только сам испытывал большое влияние со стороны традиционной китайской культуры, но и оказывал свое влияние на эту культуру, знакомил ее с тем новым, что не было принято или развито в Китае. Это влияние буддизма проявлялось в разных сферах.

Пожалуй, наиболее явным и весомым был вклад буддизма в сферу искусства и архитектуры. Строительство многочисленных храмов и монастырей, величественных храмовых комплексов и пещерных дворцов, бесчисленных пагод во многом преобразило облик китайской архитектуры. Особенно это заметно на примере пагод, которые и поныне являются наиболее известными и обращающими на себя внимание памятниками древней архитектуры Китая. Эти пагоды, восходящие к древнеиндийским ступам, обычно представляли собой многоярусные сооружения, квадратные, круглые или многоугольные в плане. Каждый из ярусов призван был символизировать одно из небес буддийской космогонии. Такая пагода представляет собой поистине великолепное и оригинальное произведе-

ние искусства. Независимо от того что идея подобных сооружений была привнесена извне, все эти храмы и пагоды за долгие века существования на китайской почве превратились в интегральную часть уже именно китайской архитектуры и являются, как и церковная архитектура у других народов, ярчайшим свидетельством творческого гения многих тысяч безымянных мастеров культуры китайского народа [908].

Еще в большей степени буддизм преобразил облик китайского искусства. Вместе с буддизмом в Китае получила широкое распространение до того почти не существовавшая скульптурная иконография, послужившая основой для развития искусства монументальной скульптуры в стране. Вплоть до самого недавнего времени подавляющая часть всего скульптурного наследия Китая приходилась на долю сооружений, так или иначе связанных с буддизмом, с его идеями, пантеоном, мифологией. Индо-буддийский пласт в этой сфере китайского искусства прослеживался особенно отчетливо (облик божеств, их поза и жесты, даже преобладающий вид животных — любимый в буддизме, но почти неизвестный в Китае лев), хотя и здесь многовековая эволюция традиции способствовала ее изменению, китаизации. В результате этой китаизации в китайской буддийской иконографии сложился свой собственный, в высшей степени оригинальный синтетический стиль скульптуры, являющийся сложной амальгамой множества культурных влияний и традиций, но в то же время безусловно китайский, составляющий неотъемлемую часть национальной культуры страны.

Если на возникновение и расцвет национальной скульптуры в Китае оказала решающее влияние буддийская иконография, то в расцвете всемирно известной китайской пейзажной живописи мастеров эпохи Сун и последующих периодов важнейшую роль сыграла секта «Чань». Учение секты о том, что Будда везде и во всем — в молчании гор, в пении птиц, в шепоте шевелящейся от ветерка листвы, что главное в природе — это великая бескрайняя пустота, оказывало сильное воздействие на мастеров живописи. Для них не существовало законов перспективы, ибо в обилии располагавшиеся на ландшафтных свитках горы не имели для них реального содержания, а лишь иллюстрировали великую пустоту природы. Даже сам процесс создания свитка был полон мистики и таинства: художник проводил длительное время как бы в прострации, в молчаливой медитации, пытаясь схватить и уяснить внутреннюю сущность, духовную эссенцию вещей, скрытую покровом внешней оболочки. Как только он достигал желаемого, получал интуитивный толчок, озарение, вдохновение — он сразу же, не теряя ни минуты, начинал работать. Кисть его летала свободно, вдохновенно, почти автоматически, ибо моменты

вдохновения приходят редко, а именно в них — талант и мастерство художника.

Буддизм оказал немалое влияние на китайскую культуру также в обширной сфере языка, письменности и литературы. Благодаря буддизму в китайский язык было внесено множество новых слов и терминов. Древнесанскритские звуки и слоги, зафиксированные в китайской транскрипции раннего средневековья, позволяют ученым сегодня вскрывать некоторые закономерности эволюции китайской фонетики. Буддийские тексты сыграли решающую роль в возникновении в китайской литературе некоторых новых жанров (*бяньвэнь*). Наконец, именно в недрах буддийских монастырей впервые зародилось, по мнению специалистов, искусство книгопечатания, ксилографии [161, 28], расцвету которого наука обязана многим. Буддийские монастыри имели библиотеки, хранившие десятки и сотни буддийских сутр, которые на протяжении веков добросовестно переводились, компилировались и размножались в большом количестве копий усилиями трудолюбивых монахов. Эти библиотеки и хранилища сутр при китайских буддийских монастырях имели огромное значение и сыграли важную роль в истории мировой культуры. Нужно сказать, что некоторые из ныне высоко почитаемых буддистами всех стран древних текстов дожили до наших дней только в китайских переводах. Уже в 972—983 гг. было напечатано полное собрание буддийских текстов, Трипитака («Дацанцзин» [853; 297]), состоявшее из 5048 цзюаней [161, 71—72; 578].

Буддизм внес определенный вклад и в китайскую науку. Индо-буддийские эксперты реформировали китайский календарь, занимались астрономией и математикой. Буддийские идеи метемпсихоза дали толчок изучению метаморфоз в мире животных и растений. На китайских врачей оказала влияние индо-буддийская медицина с ее культом умиротворения, спокойствия, милосердия, непредвзятого отношения к любому живому существу. Наконец, очень много нового внес буддизм в китайскую философию. Не говоря о конкретных идеях и направлениях мышления, можно заметить, что с буддизмом в Китай пришло довольно развитое учение о логике, как формальной, так и диалектической. Весьма сильное влияние философии буддизма испытало сунское неоконфуцианство.

Словом, буддизм сильно модифицировал китайскую цивилизацию, однако в конечном счете именно он подвергся наибольшей трансформации, китаизации [398, 270]. Показательно, что как раз те его направления, которые прочней других утвердились на китайской почве (амидизм и «Чань»), были в наибольшей степени именно китайскими. Важно отметить и еще одно обстоятельство. По своей интеллектуальной мощи, силе приспособляемости и довольно совершенным формам организации буддизм мог претендовать (и одно время

действительно претендовал) на роль самостоятельной, даже основной религии в Китае. Однако эти претензии буддизма вступили в решительное противоречие с давно сложившейся структурой конфуцианского государства и общества. И если в других случаях победа буддизму доставалась сравнительно легко (вспомним хотя бы успехи ламаизма в Тибете и Монголии), то здесь коса нашла на камень. Китайское конфуцианское государство, отнюдь не уничтожая буддизма как институт, сумело пресечь его притязания, поставить его под свой контроль и даже заставить его служить своим интересам.

Практически это нашло свое выражение в том, что вскоре после разгрома 845 г. и начавшегося наступления на буддизм все важнейшие для Китая буддийские идеи и институты «народного буддизма» были умело вписаны в общекитайскую религиозно-синкретическую систему. Буддизм лишился своего бывшего статуса «государства в государстве», все его храмы и культы, проповедники и монахи, догматы и сутры превратились в неотъемлемую часть общекитайской идеологии и культуры. Потеряв свою независимость, буддизм сразу же перестал представлять какую-либо опасность для китайского государства, для конфуцианской верхушки. Продолжавшие свое существование секты уже не могли претендовать на какое-либо исключительное положение. Вот почему, начиная примерно с Сун и параллельно с процессом сложения и укрепления системы религиозного синкретизма в стране, буддизм как самостоятельная религия постепенно приходит в упадок.

Добившись победы над буддизмом, конфуцианство сумело заставить своего поверженного противника работать на себя. Создав и возглавив предназначавшуюся для народных масс систему религиозного синкретизма, китайское конфуцианство использовало обе соперничавшие с ним в прошлом идеологические религиозные системы в целях усиления своего идейно-политического влияния.

## РЕЛИГИОЗНЫЙ СИНКРЕТИЗМ И ТРАДИЦИИ КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Китайская система религиозного синкретизма, явившаяся результатом сложного процесса синтеза всех трех учений: конфуцианства, даосизма и буддизма, складывалась медленно и постепенно, на протяжении ряда столетий. Главенствующим в этом сложном процессе всегда было конфуцианство. Однако даже после провозглашения его в Хань официальной государственной идеологией конфуцианству далеко не сразу удалось доказать и отстаить свой бесспорный приоритет в духовной культуре Китая. Дело в том, что после крушения Хань в конце II в. н. э. Китай целых четыре столетия был раздроблен на независимые государства, управлявшиеся императорами как китайских, так и некитайских династий. В этот длительный период раздробленности, смут и междоусобиц обстановка в стране отнюдь не способствовала успеху конфуцианства. Конечно, в сфере государственного управления и административно-политической структуры, так же как и в области общественных отношений и в системе этики, выработанные в Хань конфуцианские стандарты продолжали существовать и даже определять характер и развитие китайского общества. Однако многочисленные иноземные вторжения расшатывали только что установившиеся общекитайские социальные нормы и традиции, децентрализация ослабляла роль конфуцианской бюрократической структуры и рождала локальные центробежные тенденции феодальной знати.

Китай III—VI вв. меньше всего характеризовался абсолютным господством конфуцианства — хотя оно по традиции и продолжало считаться официальной государственной идеологией, а его приверженцы, как правило, стояли у руля правления и занимали основные посты в системе администрации. В этот период китайской истории то в одном, то в другом из многочисленных государств временами приходили к власти правители, симпатизировавшие буддистам или даосам, — и эти религии выходили на передний план, завоевы-



вали прочные позиции и влиятельных сторонников. Понятно, что в таких условиях все основные идеологические системы Китая имели достаточно благоприятные возможности для своего независимого существования и развития. И хотя каждая из этих систем многое заимствовала от остальных, а длительная практика сосуществования в рамках уже сформировавшейся китайской цивилизации с ее устоявшимися культурными стандартами и общепризнанной системой ценностей вела к еще большему взаимовлиянию и выдвижению на передний план того общего, что было у них, и конфуцианство, и даосизм, и буддизм в это время были еще вполне самостоятельными и даже активно соперничавшими друг с другом идеологиями.

С возникновением на рубеже VI—VII вв. централизованной империи и объединением всего Китая под эгидой единой и крепкой династии (вначале на короткое время Суй, с начала VII в.—Тан) картина стала заметно изменяться. Потребности создания крепкой и обширной централизованной империи заставили правителей Тан обратить особое внимание на совершенствование организации управления и социальной структуры, на освящение их божественного права на власть. Собственно говоря, конфуцианство было в эту пору единственно сложившейся и апробированной системой идей и институтов, посредством которых можно было наладить управление огромной страной и обеспечить столь желаемые прочность и стабильность. Ни даосизм, ни буддизм с их приматом религиозного, эмоционального начала, смутными идеалами социальной справедливости и нередко лишь плохо скрываемым пренебрежением к условиям материальной жизни общества и тем более к проблемам социальной политики и администрации для этой цели не годились. Не случайно синологи нередко подчеркивают, что в многовековой истории Китая конфуцианство всегда играло роль утверждающего начала, тогда как даосизм — отрицающего, что каждый китаец — конфуцианец, когда он процветает, и даос, когда на него сваливаются несчастья, и что таким образом конфуцианство всегда выходило на передний план в период мира и процветания страны, тогда как даосизм занимал его место в период смут и неурядиц [515, 79; 573, 110—111].

И в самом деле, даосизм, так же как и буддизм в его наиболее популярной в Китае массовой форме амидизма, и все возникавшие на базе этих учений многочисленные крестьянские секты с их эклектическими идеями, примитивными лозунгами уравниловки и революционно-бунтарским духом могли повести и действительно вели за собой миллионы угнетенных и жаждущих справедливости крестьян, поверивших в утопические идеалы своих вождей [133; 181; 371; 451; 735; 760; 883; 928; 974; 977]. Однако ни даосизм, ни амидизм, ни

все прочие даосско-буддийские по своей идеологии секты никогда не имели сколько-нибудь четкой, последовательной и заслуживающей внимания с точки зрения ее осуществимости программы социальных преобразований, результатом чего и бывали их поражения и неудачи и соответственно триумф противостоявшего им конфуцианства. Победой именно конфуцианства, как социально-политической и религиозно-этической системы, неизменно заканчивались все столь частые в Китае и характерные для него социальные движения низов — независимо от того, побеждали крестьянские восстания или терпели поражения.

### **Эволюция конфуцианства в средновековом Китае**

В эпоху Тан конфуцианство вышло на передний план и снова, как и в Хань, заняло место официальной государственной идеологии. Но и теперь конфуцианство являлось лишь одним из трех уже пустивших довольно глубокие корни в Китае учений. Религия даосов при Танах была весьма могущественной. Она не только успешно удовлетворяла религиозные потребности широких масс, но представлялась очень соблазнительной для просвещенных верхов. Обещаемые даосами пилюли и эликсиры по-прежнему волновали умы: танские императоры, как некогда Цинь Ши-хуанди или У-ди, верили даосским магам, надеясь достичь бессмертия.

Влиятельным и могущественным был в эпоху Тан и буддизм, переживавший в ту пору свой «золотой век» в Китае. Секуляризация 845 г. очень сильно подорвала, но не погубила китайский буддизм, который к тому времени уже крепко врос в китайскую почву. Как и многочисленные даосские верования и культы, буддийские идеи, обряды и превратившиеся в божества будды и бодисатвы стали в Китае уже привычными, своими, подчас даже незаменимыми. И со всем этим конфуцианство танской и последующих эпох не могло не считаться. Нужно было найти выход, наиболее целесообразное решение проблемы. И это решение было продиктовано самой жизнью. Как и тысячелетие назад, когда конфуцианство в борьбе с легизмом с успехом вышло из тяжелого кризиса и доказало свою жизнеспособность и умение вступать во взаимодействие с другими идеологиями и заимствовать из них наиболее важное, так и теперь оно сочло за благо пойти на компромисс и использовать сложившуюся обстановку для укрепления своего безусловного авторитета.

Пожалуй, основной причиной такой гибкости, приспособляемости и жизнеспособности конфуцианства следует счи-

тать его рационализм, нередко одерживавший верх над догматикой. Будучи почти всегда господствующей идеологией, конфуцианство в сущности никогда не становилось учением с крайней нетерпимостью ко всем инакомыслящим. Конфуцианство, при всей явно выраженной склонности к консерватизму, догме, схоластике и т. п., умело находить в себе силы и потенции для постоянной, хотя и крайне замедленной эволюции. А это было необходимым условием того, что конфуцианство просуществовало дольше любой другой известной человечеству религиозно-идеологической системы.

Конфуцианство как концепция не было абсолютно застывшей мертвой догмой — хотя очень многое в нем даже при специальном изучении представляется подчас почти неизменным на протяжении долгих веков. Впечатление о неизменности и консервативности конфуцианства, равно как и причина его стабильности и жизнестойкости, во многом объяснялись тем, что все структурные и даже принципиальные изменения в своем учении конфуцианцы всегда очень заботливо камуфлировали. Только в том случае, если необходимость какого-либо новшества, изменения могла быть убедительно обоснована соответствующей ссылкой на классиков, новой интерпретацией того или иного текста канонов, оригинальная и рациональная идея могла получить право на существование и быть осуществленной. Естественно, что в ходе этого новая идея, во-первых, обрабатывалась, лишалась своих острых углов и граней и приспособлялась к условностям, нормам и традициям конфуцианства, а во-вторых, переставала быть чуждой и становилась своей, конфуцианской. При этом считалось само собой разумеющимся, что эта идея по крайней мере имела в виду, если даже не упоминалась в завуалированном виде еще древними мудрецами.

Именно таким способом конфуцианцы присвоили в ханьское время многие из идей и институтов поверженного легизма. Эта же линия была характерна для эволюции конфуцианства и в последующие века. И даосизм, и буддизм уже с первых веков нашей эры оказали огромное влияние на китайскую общественную мысль, на многие идеи и институты китайцев. Вольно или невольно наиболее существенные из этих идей, проникая в недра китайского общества, оказывали свое воздействие и на конфуцианство, в первую очередь на его социально-политические и этические нормы. Первоначальная (эпохи Конфуция и Мэн-цзы), девственная чистота конфуцианства все более уходила в прошлое. Сначала легизм, а затем даосизм и буддизм во многом изменили конфуцианство, заставляя его приспособляться к новым условиям.

Наряду с главной, исторически обусловленной, объективной линией эволюции в процессе изменения первоначально-го конфуцианства огромную роль сыграла другая, на первый взгляд случайная и субъективная линия. Смысл ее сводился к тому, что, какими бы медленными ни были темпы вызванных чужеродным влиянием перемен и как бы заботливо ни камуфлировались все новшества,— все равно время от времени, на каждом новом этапе развития находились влиятельные и эрудированные конфуцианские ученые, которые резко выступали против всех новшеств и соответствовавших им порядков и начинали решительную кампанию за возвращение к древним традициям, к неизменной чистоте великих идеалов Конфуция и Мэн-цзы. Выступая в качестве ревнителей поправленной старины, эти деятели умело придавали поднимавшимся ими проблемам такой смысл, который по существу мог содействовать проведению назревших реформ, необходимых для развития и жизнеспособности идеологии, для стабильности и крепости государства. Неудивительно поэтому, что такие протесты и такого рода резко консервативная реакция нередко приводили к обратному результату и давали новый сильный толчок развитию конфуцианской мысли, способствуя обновлению всего конфуцианского Китая. Видимо, именно в этом плане следует прежде всего оценивать сыгравший столь большую роль в судьбах Китая феномен неоконфуцианства.

## **Неоконфуцианство**

Неоконфуцианство, как философия, течение общественно-политической мысли, как обновленная и модифицированная форма древнего конфуцианства, сыграло огромную роль в истории средневекового Китая. Библиография этой проблемы достаточно велика, причем существует немало обстоятельно разработанных концепций [70; 207; 209; 255; 291; 403; 414, т. 2; 415; 887; 975, т. 4; 1054, т. 2, и др.]. Не вдаваясь глубоко в существо проблемы, следует, тем не менее, попытаться оценить социально-политическое значение этого феномена.

Неоконфуцианство было проявлением кризиса «классического» конфуцианства и попыткой его преодолеть. Большая часть I тысячелетия н. э. (II—VI вв.) прошла под знаком политических неурядиц и связанного с ними ослабления влияния административно-бюрократических и социально-этических принципов и норм конфуцианства. Кроме того, под давлением усилившихся даосизма и буддизма конфуцианство также вынуждено было потесниться. И хотя ни даосы, ни буддисты никогда не претендовали на то, чтобы

заменить конфуцианцев, позиции последних сильно пошатнулись. Вот почему в новых условиях централизованной империи, когда на повестку дня вновь выдвинулась задача укрепления административно-бюрократического начала, необходимость упрочения авторитета официальной доктрины стала ощущаться особенно остро.

Эта объективная причина, сыгравшая, видимо, решающую роль в возрождении конфуцианства, не должна, однако, заслонять немалое значение иных факторов. Как справедливо полагают ученые-синологи, «неоконфуцианство — это попытка оживления древнекитайской мудрости» [291, 29], это «период пробуждения Китая по отношению к собственным традициям» [255, 28], «движение за оживление добуддийской мысли» [498, 208]. Другими словами, широкое проникновение в Китай буддийской философии, которая «была более глубока, чем конфуцианская» [717, 5], поставило перед последователями учения Конфуция нелегкую задачу преодоления этого интеллектуального превосходства чужеземной мысли, а эта задача, в свою очередь, требовала коренного пересмотра и переосмысления традиционных конфуцианских понятий и категорий, придания им нового, более глубокого философского значения, прибавления к ним новых представлений и терминов.

Итак, объективные потребности усиления централизованно-бюрократического начала, прочно ассоциировавшегося с конфуцианской социальной политикой, назревшая необходимость реформировать и модифицировать устаревшую мудрость, противопоставив ее иным, особенно пришлым, интеллектуальным доктринам, апелляция к национальным чувствам, стремление к возрождению традиций старины — все это поставило перед страной проблему огромной важности.

Одним из первых ее осознал и поставил в центр всей своей деятельности знаменитый танский конфуцианец, поэт и ученый Хань Юй (763—824), который по праву считается предтечей и фактическим родоначальником неоконфуцианства. В ряде своих произведений, и прежде всего в трактате «Юань дао», Хань Юй резко и страстно призывал вернуться к первоначальной чистоте идей и принципов Конфуция, решительно очистить конфуцианство от влияния даосизма и буддизма и возродить социальные идеалы древности [70, 121—127; 1005]. Истинный путь, путь *дао*, по которому следовало бы идти китайскому народу, — это «не путь Лао-цзы и Будды», это путь Яо, Шуня, Юя, Чэн Тана и Вэнь-вана, У-вана и Чжоу-гуна, Конфуция и Мэн-цзы. После Мэн-цзы этот путь был забыт. Настало время вернуться к пути древних. А так как этому мешают учения Лао-цзы и Будды, то следует в первую очередь покончить

с ними, сжечь их книги, превратить их храмы в жилища [70, 127].

Если принять во внимание, что эти требования выдвигались в те годы, когда влияние даосизма при танском дворе достигло апогея, а буддизм был на вершине своего могущества, то нельзя не оценить энергии и мужества Хань Юя, его решительной, даже чересчур бескомпромиссной позиции. Призыв Хань Юя, как и в свое время Конфуция, не оказал большого влияния на его современников. Однако он сыграл свою роль, подготовив почву для дальнейших действий. В условиях последовавшего вскоре разгрома буддизма (845 г.), а затем и некоторого ослабления даосизма подхваченная последователями Хань Юя агитация за возрождение конфуцианства вызвала реальное увеличение значения конфуцианских норм и традиций — тем более что к началу Сун в стране уже заметно усилилась тенденция к стабилизации на основе консервативной административно-бюрократической структуры [582].

С начала эпохи Сун идеи Хань Юя были подхвачены и развиты в трудах целой когорты крупных мыслителей, которым и принадлежит заслуга создания неоконфуцианства. Первым в их ряду был Чжоу Дунь-и (1017—1073), взгляды и теории которого заложили основы философии неоконфуцианства [75; 254, 299; 291; 384, 213—216], следующим — Чжан Цзай (1019—1077), внесший в конфуцианскую философию новую трактовку ряда терминов (*инь* и *ян* он связывал с активностью материальных частиц *ци*) и резко выступивший против буддийской метафизики [254, 296; 502]. За ними следовали братья Чэн — Чэн Хао (1032—1085) и Чэн И (1032—1107). Их наибольшим вкладом в неоконфуцианство было выделение трактатов «Дасюэ» и «Чжунъюн», которые отныне оказались в одном ряду с «Луньюй» и «Мэн-цзы», составив «Сышу» [70, 217—218].

Венцом этой плеяды сунских философов стал Чжу Си (1130—1200), один из виднейших умов Китая [691]<sup>1</sup>. Неоконфуцианская философия Чжу Си [1018; 240; 241; 684; 1013] была наивысшим взлетом китайской конфуцианской мысли. На долгие века определила она основные идеи и принципы, характер и формы обновленного и приспособленного к условиям средневекового Китая конфуцианского учения. Свой основной удар Чжу Си направил против буддизма, стремясь сокрушить его превосходство в плане философском и ослабить его влияние в социально-политической сфере (как известно, в «Чжу-цзы цзяли» был включен даже пункт, призывавший не совершать погребальных обрядов с помощью

<sup>1</sup> А. Форке, например, ставит Чжу Си выше Конфуция и Лао-цзы, сравнивая этого мыслителя с Аристотелем и Фомой Аквинатом [404, 201—202].

буддистов) [463; 684, 44]. Выдвигая и обосновывая свое понимание некоторых важнейших категорий китайской философии — *ли, ци, тай-цзи*, Чжу Си резко выступил против одного из кардинальных тезисов буддизма о пустоте природы [413, 45]. В основу своей философской доктрины он положил теорию всеобщности, учение о единстве космологических и моральных принципов, сделав при этом основной упор на анализ натуры человека, на этику и любовь [240]. В отличие от буддизма, искавшего пути к идентификации индивида с абсолютом, Чжу Си проповедовал могущество человека в отношениях с абсолютом [684, 43], могущество знаний и способность человека накапливать знания и использовать их в нужный момент, что провозглашалось им одним из основных принципов человеческой натуры [241, 7].

Выступив против буддийской мистики, неоконфуцианство вместе с тем отнюдь не было чуждо теизму. Напротив, теистическая трактовка ряда философских проблем, равно как и традиционной для конфуцианства концепции Неба, была характерной, хотя и не определяющей чертой этого учения [240, 315—316]. Современные ученые отмечают, что в целом неоконфуцианство было более религиозным и склонным к метафизике, чем раннее конфуцианство [724, 241], и что вообще средневековая китайская философия характеризовалась религиозным уклоном [59, 139]. В этой характеристике — немалая доля истины. Дело в том, что, несмотря на выступления отдельных неоконфуцианцев, в частности Чжан Цзая, против буддийской метафизики, именно она оказала огромное влияние на формирование неоконфуцианских доктрин. Отмечая оживление метафизических методов, концепций и построений в неоконфуцианской философии [253, 137—147; 391, 138 и сл.], некоторые авторы склонны даже считать, что «неоконфуцианство в лице Чжу Си использовало интерпретацию классиков как повозку, на которой можно было привезти новую метафизическую систему» [664, 91]. По-видимому, это преувеличение. Скорее, дело обстояло наоборот — для нужд обновленной и модернизированной интерпретации классиков была необходима новая метафизическая система, которую неоконфуцианцы создали довольно легко, ибо она фактически уже существовала в даосизме и особенно в буддизме.

Осудив буддизм и выступив против него, неоконфуцианство вместе с тем не поколебалось заимствовать у этого учения — особенно у «Чань» — его космологические построения и философские спекуляции, подвергнув их конфуцианизации (китаизации) и секуляризации [494, 35]. Была заимствована и космология даосов [498, 206]. Все эти заимствования, показавшие, сколь глубоко в ум и душу китайского народа запали буддизм и даосизм [509, 83], не только усилили фило-

софскую базу неоконфуцианства, но и способствовали укреплению и расцвету этого учения, конечной победе его над обоими соперниками. В ходе этих заимствований была создана основа для разработки нового логического метода неоконфуцианства, который был найден в столь возвеличенном братьями Чэн и Чжу Си знаменитом тезисе из «Дасюэ» о том, что сущность знания — в постижении вещей.

Этот отрывок из «Дасюэ», который, по существу, видимо, послужил основанием для выделения этой главы из «Лицзи» и возведения ее в ранг одной из важнейших частей конфуцианского канона, звучит так: «В древности тот, кто хотел бы прославить свои добродетели в Поднебесной, сначала должен был наладить надлежащее управление государством. Тот, кто желал наладить надлежащее управление государством, сначала должен был привести в порядок свою семью. Тот, кто желал привести в порядок семью, должен был начинать с самоусовершенствования. Тот, кто хотел самоусовершенствоваться, должен был начинать с выправления своего сердца. Тот, кто желал выправить свое сердце, должен был сначала сделать искренними свои помыслы. Тот, кто хотел сделать искренними свои помыслы, сначала должен был расширить свои познания. Расширение познаний заключается в постижении сущности вещей. Когда вещи познаны, знания увеличиваются. Когда знания велики, помыслы становятся искренними. Когда помыслы искренни, сердце на правильном пути. Когда сердце выправлено, личность достигает самоусовершенствования. Когда личность совершенна, семья благоустраивается. Когда семья благоустроена, государство управляется надлежащим образом. Когда государство надлежаще управляется — в Поднебесной мир» [888, т. XXVI, 2343; 554, т. II, 411—412].

Давая свою трактовку и комментарии к этому отрывку, Чжу Си особый упор делал именно на самом последнем, ключевом звене цепи — на постижении сущности вещей. Он полагал, что если долго и упорно работать над этим, то придет день, когда все сразу станет ясным [353, 222; 499, 4]. Нет сомнений, что подобная трактовка проблемы постижения истины вследствие интуитивного толчка, внезапного просветления несет на себе вполне определенный отпечаток учения чань-буддизма. Разрабатывая принципы постижения вещей, Чжу Си стоял за свободу мысли и критики [638, 193]. Он как бы предлагал каждому сомневаться и, усомнившись, сделать шаг назад и снова оглядеть все [498, 209].

Гуманистические принципы Чжу Си сыграли свою роль в успехе и популярности неоконфуцианства. Однако затем с его учением произошла метаморфоза, характерная для многих идеологий: первоначально свежие и оригинальные мысли, выработанные в борьбе с соперничающими учения-



ми (и не без их влияния), с превращением в господствующее течение и официально абсолютизированную истину утратили свою оригинальность и, в конечном счете, оказались жесткой догмой [70, 235; 638, 193].

## **Неоконфуцианство и проблема китайского Ренессанса**

Философия неоконфуцианства, заместив собой прежние религии, скоро сама стала новой религией, воплотившей в себе многие характерные для средневековья черты [496, 46]. В этой связи встает вопрос, как следует интерпретировать роль этого учения в истории мысли и культуры Китая и место его в процессе исторического развития страны.

В последнее время были выдвинуты две попытки заново интерпретировать неоконфуцианство и его роль в истории Китая. Одна из них принадлежит Т. де Бари, который в своих работах выдвинул идею о том, что неоконфуцианство было нонконформистским течением мысли, стремившимся новыми методами разрешить ряд серьезных проблем, стоявших перед средневековым Китаем. К таким методам де Бари, в частности, относит политику и реформы знаменитого Ван Ань-ши [64; 923], министра-реформатора сунской эпохи [207]. Однако де Бари приходит в конечном счете к выводу, что все попытки неоконфуцианства возродить древние институты и при помощи их авторитета реформировать современность в общем были обречены на неудачу [209].

Другая интерпретация роли неоконфуцианства в Китае принадлежит академику Н. И. Конраду. Его концепция сводится к тому, что это была китайская разновидность Ренессанса едва ли не со всеми характерными чертами и тенденциями этого явления — призывами к возвращению к древности, к гуманизму и т. п. [70]. Попытки ставить проблему о китайском Ренессансе в связи с движением за обновление конфуцианства в конце Тан и особенно в Сун уже встречались в синологии [126а; 395]. Ху Ши в свое время насчитал даже четыре таких Ренессанса (1 — расцвет поэзии и чань-буддизма в Тан; 2 — сунское неоконфуцианство; 3 — юаньская драма; 4 — движения XVII в.), однако при этом он оговаривался, что, хотя каждый из них имел свое значение и обновлял старую цивилизацию, все они в конечном счете «легко сметались консервативными силами традиции», против которых они «бессознательно выступали» [496, 45]. «Только движение XX в. (имеется в виду «Усы юньдун» — «Движение 4 мая». — Л. В.) — это настоящий Ренессанс», — заключал Ху Ши [496, 46].

Концепция Н. И. Конрада дает новый разворот идее о китайском Ренессансе и привлекает внимание некоторыми аналогиями между литературными и философскими течениями и проблемами в Европе эпохи Возрождения и в Китае эпохи Тан — Сун. Однако эта концепция, хотя она и ставит вопрос о «революции умов», как главном итоге Возрождения и предпосылке наступления эры капитализма [70, 277 и сл.], упускает из виду те коренные различия, которыми характеризовались последствия такой «революции умов» в Европе и в Китае. В самом деле, из концепции о китайском Ренессансе логически должен был следовать вывод, что неоконфуцианство, начатое с Хань Юя, развитое и возвышенное Чжу Си и дожившее до Ван Ян-мина (1472—1526), не только характеризовалось своим культом типичного для древнего Китая конфуцианского гуманизма (к слову, и этот неоконфуцианский гуманизм отнюдь не заслуживает особых восторгов: не следует забывать, что он сопровождался не призывом к плюрализму и свободе мысли, а требованиями покарать инакомыслящих и изжить еретиков), но и привело Китай к каким-то важным социально-политическим и социально-экономическим сдвигам, к началу новой эры, сменившей собой мрачный период покаяния гуманизма. Как известно, ничего похожего в сунском и после-сунском Китае не произошло.

Конечно, неоконфуцианство и вызванные им к жизни новые веяния в сфере китайской философии, этики и эстетики сыграли немалую роль в развитии китайской культуры, тем более что сущность неоконфуцианства сводилась не столько к возрождению древней «чистоты», сколько к умелому заимствованию и творческой переработке всего лучшего, достигнутого китайской духовной культурой за долгие тысячелетия от Конфуция до Чжу Си. Однако эта роль неоконфуцианства и его социально-политическое звучание очень сильно отличались от того, что было в Европе после эпохи Ренессанса и в связи с ней. Наивно было бы говорить о расцвете свободы мысли, величия человеческого духа и культа таланта, индивидуальности, гениального своеобразия творца в позднесредневековом Китае. Как и прежде, едва ли не основным моментом всех идейных разногласий было расхождение по поводу того, кто лучше понимает и трактует официальную доктрину. Чуть ли не наивысшей ересью, если иметь в виду интеллектуальные течения на высшем уровне, а не крестьянские еретические движения, была школа Лу Сян-шаня (1139—1191) — Ван Ян-мина, которая в процессе изучения все той же конфуцианской классики призывала уделять больше внимания не букве, а воспитанию духа, восприятию с помощью интуиции и т. п. (истинное познание

заложено в душе человека — классики лишь направляют, комментируют его).

Словом, как подчеркивается в монографии К. Чжана, специально посвященной неоконфуцианству, это движение, подобно Ренессансу в Европе, началось с оживления старых книг, а закончилось созданием новой концепции мира. Однако в то время как европейский Ренессанс явился родоначальником расцвета «науки, индустрии, технологии, демократии и новых форм экономической жизни в современном мире», китайское неоконфуцианство не сумело достичь ничего из этого [255, 29]. Более того, некоторые авторы даже прямо пишут, что китайский Ренессанс в отличие от европейского, «не породил новых философских проблем», ограничившись лишь «интерпретацией старых систем в новом свете» [717, 6], и что «никакого Ренессанса не могло быть в Китае в XII в.» [508, 100].

Вот почему, если говорить о новейших попытках интерпретации неоконфуцианства, концепция де Бари представляется более предпочтительной. Действительно, вначале неоконфуцианство возникло и развивалось как неконформистское течение мысли, которое выступало в роли оппозиции и скрывало под своими лозунгами о возрождении старинны реальные призывы к известному обновлению всей духовной и социальной структуры средневекового Китая. Верно и то, что все эти стремления привели к весьма незначительным результатам, если иметь в виду не проблему духовной культуры Китая, а социально-политическую сторону вопроса. Как это было и полутора тысячелетиями раньше, новые каноны и обновленные догмы, разработанные в основном Чжу Си (после него все конфуцианские классики уже почти всегда изучались лишь в его интерпретации и с его комментариями), заняв место старых, довольно быстро превратились в обязательные и непогрешимые истины. Новые течения в сфере духовной культуры тоже довольно быстро были канонизированы и превратились в оплот нового конформизма. Короче говоря, пламенные призывы Хань Юя, реформаторская и комментаторская деятельность Чжу Си и даже оригинальные идеи Лу Сянь-шайя и Ван Ян-мина [931] не повлекли за собой хоть сколько-нибудь заметных структурных перемен в основных сферах жизни общества — в его экономике, социальном строе, системе ценностей, образе жизни. Неоконфуцианство не открывало и не могло, по своей сути, открыть простор для появления новых форм и новых явлений в традиционном китайском конфуцианском обществе. Вот почему, несмотря на все то новое, что принесло с собой неоконфуцианство, несмотря на все субъективно возвышенные, хотя и весьма своеобразно и конформистски толкуемые идеалы гуманизма и расцвет мысли, итоги китайско-

го «ренессанса» оказались совершенно иными, нежели то было в Европе<sup>2</sup>. Как справедливо отметил Д. Нивисон, возникнув как протест против существующего положения вещей, неоконфуцианство само пришло к формированию системы мыслей, заставлявшей молчать всех, кто мог бы протестовать [637, 23].

Таким образом, консервативная критика эволюционировавшего конфуцианства с позиций чистоты идеалов древности давала определенный толчок развитию мысли и в свою очередь способствовала эволюции учения и всего строя жизни государства и общества. Однако именно консерватизм исходной позиции критиков, их субъективное стремление осуждать современность с позиций идеализируемой древности настолько сковывали возможности «реформаторов», что их усилия не могли существенно нарушить ни строй жизни, ни стереотипы мышления, ни систему ценностей современного им общества. А без такого духовного раскрепощения ни о каком подлинном Ренессансе и тем более ни о каких логических последствиях этого возрождения в системе общественных отношений нечего и говорить. Практически китайское неоконфуцианство с этой точки зрения явилось лишь соответствующей новому времени модификацией конфуцианства. Оно не нарушило традиционной системы воспроизводства всего комплекса общественных отношений конфуцианского Китая. Зато оно сыграло немалую роль в развитии духовной культуры и, в частности, в сложении системы религиозного синкретизма в Китае.

### **Синтез конфуцианства, даосизма и буддизма**

Процесс синтеза всех трех религиозно-идеологических систем и создания религиозного синкретизма шел по нескольким основным линиям. Прежде всего, в ходе длительной многовековой эволюции каждое из трех учений, как говорилось, испытывало влияние двух других. Этот постоянный объективный процесс приводил в конечном результате к тому, что в рамках сложившейся уже китайской цивилизации между конфуцианством, религиозным даосизмом и китайским буддизмом оказывалось со временем все больше точек соприкосновения, сходных идей, традиций, норм и институтов. Связи даосизма и буддизма несомненны, конкретным их результатом было появление в первых веках нашей эры синтетического даосско-буддийского учения *сю-*

---

<sup>2</sup> Имея это в виду, правильно ставить вопрос, как сделал В. М. Штейн, лишь о влиянии духовной культуры Востока, в том числе и Китая, на возникновение условий, подготовивших европейский Ренессанс [178].

*ань-сюэ* и несколько веков спустя — буддийской секты «Чань». Не приходится и говорить о том, сколь велико было влияние конфуцианства и на даосизм, и на китайский буддизм, и на все смешанные даосско-буддийские учения и секты. Конфуцианские принципы этики и социально-политических отношений во многом определяли характер развития всех этих доктрин. Как упоминалось, некоторые буддийские проповедники, адепты *сюань-сюэ*, как Сунь-чо, открыто ставили своей целью не только развивать даосско-буддийское учение, но и конфуцианизировать его, закладывая тем самым фундамент будущего религиозного синкретизма.

Попытки синтеза трех учений были вызваны насущной необходимостью реальных взаимоотношений в стране, причем решающий вклад в их осуществление внесло то самое неоконфуцианство, которое возникло как гневный протест против «загрязнения» учения Конфуция и требовало возрождения его «чистоты». Речь идет о тех немалых заимствованиях у даосизма и буддизма, которые в значительной степени изменили характер конфуцианства, придали ему много новых черт и тем самым фактически еще более отдалили неоконфуцианство от «классического» образца, к возрождению которого оно так страстно стремилось.

Прежде всего, даосско-буддийская космология оказала влияние на возникновение космологической концепции неоконфуцианства [887, 50 и сл.]. Создатели ее заимствовали буддийскую идею всеобщности с ее постоянным разрушением и воссозданием, а также ряд даосских натурфилософских идей и диаграмм с их представлением о круговороте. Показательно, что именно у неоконфуцианцев стала особенно популярна древняя гадательная книга «Ицзин», в которой содержалось немало даосских натурфилософских концепций и которая первоначально была более даосским, нежели конфуцианским сочинением [314, 205—206]. Некоторые другие моменты философии даосизма и особенно буддизма также оказали воздействие на неоконфуцианскую мысль. Буддизм оказал даже влияние на этику неоконфуцианства. Так, одной из наиболее известных и часто повторявшихся максим неоконфуцианства стало изречение: «Быть первым среди тех, кто скорбит о страданиях мира, и последним среди тех, кто радуется его удовольствиям». Как полагает де Бари, этот тезис совершенно бесспорно связан с буддийскими идеалами о бодисатвах, которые были призваны заботиться о спасении других [209, 33—34].

Подобного рода примеров влияний и заимствований очень много. Все они, как и примеры взаимовлияний между остальными учениями, позволяют реально представить процесс постепенного сближения трех учений, появления большого числа общих для них идей и институтов. И это сближе-

ние было одной из основных линий, приведших к созданию системы религиозного синкретизма.

Вторым важным аспектом процесса генезиса этой комплексной системы было все то, что свидетельствовало о своеобразном разделении труда между тремя учениями, об их специализации. Как ни странно, но как раз то, что составляло специфику каждого из учений, способствовало созданию единой синтетической системы. Конфуцианство абсолютно преобладало в сфере этики, семейных и социальных отношений. Его догматы, культы, церемониал довели над каждым китайцем с рождения и до смерти. Однако конфуцианство было слишком рационалистичным и реалистичным. Отсутствие в нем мистики, магии, суеверий и некоторых других элементов, составляющих наиболее эмоциональную сторону религий, с лихвой компенсировалось даосизмом. В сфере верований, обрядов, суеверий, в сонме богов, духов, бессмертных, в отправлении мантических и магических обрядов — во всем этом господство даосизма было бесспорным. Наконец, буддизм с его идеей спасения, с его концепцией ада и рая, с монастырями, монахами и заупокойным чтением сутр взял на себя чрезвычайно важную в любом обществе со сколько-нибудь существенной ролью религиозных традиций заботу о спасении души, замаливании грехов, организации похорон и всего погребального ритуала и заупокойных служб. Если принять во внимание, насколько важными и существенными почитались все эти стороны религии и этики в старом Китае, то уместность и даже необходимость каждого из трех учений в рамках сводной системы религиозного синкретизма не будет вызывать сомнений.

Третьей стороной процесса генезиса сводной системы этики и религии было то, что сама эта система возникала и развивалась в двух пластах, на двух различных уровнях, верхнем и нижнем. Эти два уровня существовали в каждом из трех учений, и, что существенно заметить, синтез всех трех протекал на каждом из уровней по-своему. В этом смысле единый процесс следовало бы подразделить на два, протекавших параллельно, бывших взаимосвязанными и взаимообусловленными, но тем не менее заметно отличавшихся один от другого.

Верхний пласт системы религиозного синкретизма представлял сложное, комплексное явление. Здесь рядом друг с другом оказались три довольно разные и обстоятельно разработанные абстрактно-теоретические философские концепции, каждая со своим центральным идеалом, со своими высшими целями и средствами их достижения. Конечно, эти концепции уже подверглись определенной нивелировке, сгладили свои острые углы и во многом сблизились друг с

другом. Однако тем не менее они продолжали оставаться различными и существовать обособленно. Не случайно попытки объединения всех трех учений повторялись и много позже создания системы религиозного синкретизма, например в XVI в. [861], не случайно и то, что все три учения дожили почти до наших дней, как отдельные доктрины [891]. Собственно говоря, именно здесь, на верхнем уровне, фактически и продолжали сохраняться наиболее существенные различия между тремя учениями. И прежде всего благодаря различиям в догматике, структуре, основных ценностях, целях и сферах интересов все они — и конфуцианство, и даосизм, и буддизм — дожили до наших дней как вполне самостоятельные концепции, лишь мирно сосуществующие друг с другом в рамках сводной синкретической системы.

Особенностью верхнего пласта было то, что он существовал лишь для избранных, для посвященных, прежде всего для образованных интеллектуалов, составлявших подавляющую часть привилегированного слоя китайского общества. В первую очередь к ним относилось мощное сословие конфуцианцев-*шэньши*, которые старались свято блюсти все основные заповеди Конфуция, исполнять предписанные им нормы, обряды и ритуалы и которые при этом крайне презрительно относились к суевериям и предрассудкам невежественной массы, хотя сами вынуждены были порой апеллировать к ним. Стараниями выходцев именно из этого сословия продолжало существовать и развиваться в более или менее чистом виде конфуцианство (неоконфуцианство) как идеология и система социальной политики и этики. Верхний уровень буддизма создавался и поддерживался усилиями образованных буддийских монахов. В монастырях, бывших заповедниками буддизма, хранителями его мудрости и университетами для новых буддистов, всегда находились центры интеллектуального, философски-теоретического буддизма. Соответственно и даосские теории и догматы развивались преимущественно теми из даосских ученых-проповедников, врачей и алхимиков, которые знали грамоту, получали образование при даосских монастырях и могли наряду с поисками волшебных талисманов и эликсиров развивать философию древних патриархов даосизма. Видное место среди этой группы даосов занимали духовные руководители теократического «государства» даосского папы, а также главы сект и некоторых тайных обществ.

На нижнем уровне было иначе. Религиозный синкретизм, возникший и существовавший в основном для удовлетворения духовных нужд малообразованного и неграмотного крестьянства и стоявших рядом с ним слоев китайского общества, господствовал здесь целиком и безраздельно. Для среднего китайца между всеми тремя религиями (а на ниж-

нем уровне все три учения выступали прежде всего в религиозном аспекте) не было различий. К каждой из них, а то и ко всем сразу, обращался он в случае нужды, причем даже «разделение труда» в этих случаях соблюдалось не строго и не всегда: все боги, духи и покровители, все обряды и культы обычно равно использовались в качестве объекта мольбы или гаранта исполнения желаемого.

Систему религиозного синкретизма в лице ее нижнего, наиболее мощного и всеохватывающего пласта можно было бы, в отличие от существовавших наряду с ней высокоинтеллектуальных учений верхнего пласта, именовать народной религией<sup>3</sup>. Эта народная религия в конкретных условиях китайского общества последнего тысячелетия явилась продуктом интеграции различных примитивных народных верований и суеверий, основных норм конфуцианства во главе с культом предков, а также некоторых наиболее элементарных и широко доступных принципов буддизма и многочисленных даосских обрядов и культов. Разумеется, было бы ошибкой представлять дело так, будто между верхним и нижним пластами пролегла какая-то непреодолимая грань, четко разделявшая их, противопоставлявшая их друг другу. Напротив, оба пласта взаимно смыкались, успешно контактировали и на практике нередко составляли одно целое. Деление системы на два уровня фактически столь же мало мешало обычному восприятию этой системы как единого целого, как и деление ее на три входивших в нее самостоятельных учения.

### **Особенности системы религиозного синкретизма**

В результате сложного и протекавшего долгие века процесса синтеза различных религий, норм этики и обычного права в позднесредневековом Китае возникла новая комплексная система религиозных представлений. Были выработаны и получили широкое распространение некоторые общие

---

<sup>3</sup> Синологи XIX в., особенно те, кто специально изучал культуру, быт, нравы и обычаи китайского народа, обычно ограничивались лишь тщательным описанием материала и его первичной систематизацией. Из этой систематизации явствовало, что между верхами и низами общества существовала заметная грань в области верований, культов, обрядов [19—23; 338]. В синологии XX в. более четко и аналитически выявляется принципиальное различие между верхним и нижним уровнями китайской религиозно-этической системы [250, 141—142]. На это же обращают внимание социологи [372, 59]. К сожалению, значительно меньше внимания обратили синологи на синкретизм религиозно-этической системы Китая, особенно на ее нижнем уровне. Одним из первых всерьез занялся этой проблемой академик В. М. Алексеев [9—11].



религиозные догматы и принципы, определены важнейшие элементы типичных обрядов, праздников, ритуалов, сформирован гигантский и постоянно обновлявшийся сводный пантеон божеств, духов, героев, бессмертных, патронов-покровителей и т. п. Сложившаяся таким образом система идей и институтов религиозного синкретизма представляла довольно любопытное, уникальное в своем роде явление.

Первой наиболее характерной и бросающейся в глаза особенностью этой системы был ее эклектизм, порой доходящий до полной беспринципности, до взаимного отрицания отдельных входящих в нее элементов. Это и неудивительно: ведь в синкретическую религию почти «на равных» входили и очень рационалистические конфуцианские идеи и культы, и примитивная магия, и суеверия даосов. Пожалуй, в этом смысле китайская система была своеобразным исключением на фоне всех других аналогичных ей по уровню развития религиозных систем. Конечно, ранние (языческие) формы религиозных представлений можно встретить, особенно в виде пережитков, и в других развитых религиях. Однако в любой из них эти примитивные верования и суеверия обычно камуфлировались, приглаживались и приобретали новую форму, соответствовавшую нормам и догматам господствующей религии. Не то было в Китае. Там все примитивные верования и суеверия продолжали без изменений существовать в рамках новой системы на правах автономии, причем нередко сохраняли свои самые первобытные формы.

Второй специфической чертой системы, тесно связанной с предыдущей и вытекающей из нее, была универсальность. Инкорпорировав все направления и оттенки различных верований и суеверий, система фактически объединила всю духовную жизнь страны (оказывая при этом немалое влияние и на многие стороны материальной жизни китайцев). Религия, этика, нравы, обычаи — словом, почти все стороны социальной и семейной жизни были охвачены и регламентированы этой системой. Наряду с божествами и культами высшего ранга, служившими объектом всеобщего поклонения (Небо, Земля, Конфуций, Будда, Лао-цзы, Юйхуан шанди, Гуань-инь, Гуань-ди и т. п.), в ее ведении находилась и гигантская, практически не поддающаяся учету и систематизации масса третьестепенных божеств, героев-патронов или мелких локальных духов, известных подчас лишь жителям нескольких соседних деревень.

Исторически сложившийся эклектизм и универсализм китайского религиозного синкретизма породили еще одну характерную особенность: у него не было своей организации. Не было ни церковной системы с ее институтом приходов, ни группы великих почитаемых богов с посвященными им храмами и жрецами, которые делили бы между собой «сферы влия-

ния». Словом, организации, если иметь в виду не монастырскую структуру или теократическое «государство» даосского папы, а универсальную для всей страны организационную религиозную структуру, просто не было. «Воспроизводство» духовной олигархии шло своим путем в рамках каждого из трех учений, а для отправления текущих религиозных потребностей иерархии священников не требовалось. В случае нужды буддийский или даосский монах и служка в любом храме, тем более в деревенской часовне или кумирне, успешно подменяли друг друга, обслуживая всех и ходатайствуя перед всеми божествами, духами и героями. А отправление конфуцианских обрядов и культов, даже наиболее торжественных церемоний вообще никогда не было делом духовенства. Эта любопытная особенность китайской синкретической религиозной системы уже отмечалась синологами. Как писал А. Масперо, парадокс заключался в том, что «медленно умиравшие между VII и XIV вв. даосизм и буддизм» в конечном счете выродились в одно лишь духовенство, лишенное паствы, в то время как паства удовлетворяла свои религиозные потребности в рамках синкретической народной религии [604, 110—111]. Иными словами, с одной стороны — рафинированное духовенство без паствы, с другой — паства, почти не нуждавшаяся в пастырях и прибегавшая время от времени в зависимости от обстоятельств к услугам едва ли не первого попавшегося из них, независимо от его символа веры и принадлежности к тому или иному учению.

Наконец, еще одной важной особенностью этой системы, что опять-таки тесно связано со всеми остальными ее чертами, был ее либерализм. Прежде всего это проявлялось в религиозной жизни Китая с характерным для нее сосуществованием различных религий и множества школ, сект и направлений в каждой из них. Религии и религиозные секты в Китае подвергались преследованиям только тогда, когда их деятельность выходила за рамки религии и приобретала политический характер<sup>4</sup>, либо когда их роль в экономической

---

<sup>4</sup> Не все специалисты разделяют этот тезис. В начале нашего века, по свежим следам потрясшего Китай восстания ихэтуаней появилось солидное двухтомное исследование крупнейшего синоведа-религиоведа де Гроота [451], в котором было собрано огромное количество документов, свидетельствующих о непримиримом отношении конфуцианских чиновников, министров, цензоров и императоров к неортодоксальным неконфуцианским идеям, институтам, религиям и сектам. Эти документы производят внушительное впечатление. Но необходимо помнить, что они составлялись для того, чтобы отстаивать беспрекословное превосходство конфуцианства, стоявшего в социально-политическом и идейно-этическом плане всегда намного выше всех своих соперников. Эти документы, действительно характерные едва ли не для всех династий средневекового Китая, являлись своего рода требованием гарантий сохранения такого статуса и на буду-

жизни страны была чревата опасностями для нормального существования государства (преследование буддизма в IX в.). Либерализм системы можно видеть и в том, что ни один из культов фактически не был обязательным для всех, что каждый имел полное право выбирать себе богов, духов или покровителей, так сказать, «по вкусу» (разумеется, речь не идет о полном произволе в таком выборе — во многих случаях выбор был связан с функцией божества, с его сферой деятельности и т. п.). Наконец, о либерализме свидетельствует та легкость, с какой каждая группа людей (жители деревни или города, члены той или иной ремесленной или деловой корпорации и т. п.) могла избрать себе героя-покровителя или божество-патрона.

Все перечисленные выше и многие вытекающие из них черты и особенности китайской системы религиозного синкретизма были связаны прежде всего со спецификой генезиса этой системы, с условиями ее возникновения и формирования.

Синкретическая религия практически функционировала в Китае на протяжении всего последнего тысячелетия его истории. Пантеон этой религии был очень велик [110], и, несмотря на отсутствие строгой организации, общепринятой обязательности, или иерархии божеств и культов, все они отличались друг от друга по степени универсальности, значимости, распространенности. Ряд сходных признаков позволяет сгруппировать эти божества и культы.

### **Государственные (императорские) культы**

К высшей группе относились культы, значение которых для благосостояния страны и народа считалось исключительно важным и право отправления которых, по многовековой традиции, принадлежало исключительно императору, выступавшему одновременно в качестве «отца народа» и верховного первосвященника, т. е. высшего полубожественного посредника между миром людей и миром божеств. Первым и главнейшим из них был культ Неба. Именно Небо с глубокой древности считалось в Китае символом божественного провидения, регулирования. Не случайно и первым официальным титулом императора был тянь-цзы («Сын Неба»). Кроме Неба объектами исключительно императорского культа считались Земля (как вся земная территория, вся Поднебесная,

---

щее. На деле же конфуцианство не лишало своих соперников права на существование. И сами материалы де Гроота свидетельствуют об этом. Вот почему за последние десятилетия синологи не присоединились к его выводам о будто бы существовавшей в Китае практике религиозной нетерпимости.

по отношению к которой именно китайский император в представлении китайцев выступал как верховный хозяин) и императорские предки и предшественники (императоры прошлых династий).

Отправление всех этих культов всегда обставлялось очень торжественно и сопровождалось детально разработанным и тщательно соблюдавшимся церемониалом, во многих своих существеннейших чертах восходившим к глубокой древности и зафиксированным еще в «Лицзи». Жертвоприношение в честь Неба совершалось обычно под Новый год — в начале весны — и в зимнее солнцестояние в специальном храме Неба. Строгие и величественные сооружения этого храма, построенного в его современном виде в начале XV в., являются одним из красивейших архитектурных ансамблей Пекина, гордостью и достопримечательностью столицы [577]. Центральное помещение храма, трехъярусное круглое здание с уменьшающимися кверху этажами-ярусами и куполообразной крышей, размещено в самом центре великолепно вымощенной ровными и вплотную прилегающими друг к другу плитами мрамора террасы. Эта терраса, тоже круглая в плане, представляет собой три возвышающиеся одна над другой и уменьшающиеся кверху концентрические окружности, наружный край которых обнесен балюстрадой. Округлость сооружений соответствует кругу, символу Неба еще у древних китайцев. Трехэтажная крытая глазурированной синей черепицей крыша символизирует цвет неба. Далеко в стороне от главного здания храма размещены все остальные службы, кумирни, дворец поста, кладовые и т. п. Церемония жертвоприношения обычно совершалась ночью, при свете фонарей. Накануне император прибывал в храм и прежде всего направлялся в дворец поста, где он проводил несколько часов в молчании и сосредоточении, как бы очищаясь и готовясь к священнодействию. За это время на главной террасе храма устанавливался алтарь с табличкой Неба и боковые алтари с табличками предков императора. Перед алтарями располагались обильные жертвы — кушанья, напитки, куски шелка и жертвенное животное. На следующей, второй, террасе размещались таблички в честь солнца, луны, облаков, грома, дождя и 28 созвездий. Перед ними — тоже жертвоприношения. Зажигались курительные палочки, фонари.

Одетый в наряд синего цвета император в сопровождении тоже облаченной в синее свиты поднимался на верхнюю террасу (свита оставалась на нижних ступенях, занимая полагающиеся каждому места). Он останавливался, преклонял колено, затем совершал земной поклон перед таблицей. Остальные копировали его движения. Затем император обращался с молитвой к Небу, совершал жертвенное возлияние вина. После этого он торжественно вкушал жертвенную

пищу и снова совершал земные поклоны. Заколотое жертвенное животное и все остальные жертвы сжигались в специальной жертвенной печи, и на этом церемония заканчивалась. На протяжении почти всего ритуала действия императора сопровождалась торжественной музыкой, пением и ритуальными танцами в честь Неба<sup>5</sup>.

Аналогичный ритуал в определенные дни, прежде всего в день летнего солнцестояния, император совершал в честь Земли в посвященном ей храме. Этот храм, сооруженный в начале XVI в., тоже сохранился в Пекине до наших дней. В отличие от храма Неба с характерными для него округлыми очертаниями, храм Земли располагался на двух террасах квадратной формы. При нем также было расположено немало подсобных помещений и служб. Характерной его особенностью являются высеченные из камня и расположенные на нижней террасе очертания священных рек и горных вершин и т. п. К комплексу обрядов в честь Земли примыкал также торжественный ритуал первой борозды, суть которого сводилась к тому, что ежегодно в первый день весны император, как то бывало и многие сотни, даже тысячи лет назад, совершал обряд первовспашки, собственноручно проводя несколько борозд на священном храмовом поле, урожай с которого затем предназначался на жертвенные нужды. Только после этого обряда считалось возможным приступить к полевым работам на всей территории империи, хотя практически, особенно на юге страны, где ежегодно получали по два и даже три урожая с поля, это правило не соблюдалось. Параллельно с этим обрядом императрица совершала жертву в честь богини шелководства, супруги легендарного Хуанди. Тем самым и земледелие (занятие мужчин) и шелководство (женское дело) как бы получали торжественное благословение божественных сил, в качестве посредников-просителей перед которыми выступали соответственно император и императрица.

Наряду с Небом и Землей еще одним важнейшим императорским культом был культ его предков и предшественников. В специальном храме предков император и его ближайшие родственники ежегодно в конце года совершали торжественный ритуал жертвоприношения перед табличками с именами всех предков-императоров во главе с основателем династии и его супругой. Кроме того, в том же храме были помещены таблички с именами представителей трех-пяти поколений предков основателя династии (его отца и матери, деда и бабушки и т. п.) и таблички с именами некоторых ближайших род-

---

<sup>5</sup> Все эти описания даны во многих синологических трудах и относятся к ритуалам, исполнявшимся в храме Неба при последней китайской династии Цинь [19, 97—102; 22; 72, 459—461; 299, 17—31; 369; 18—38; 454, 190—193; 480, 220—235].

ственников императора — обычно в боковых приделах храма. Естественно, что всем нетитулованным при жизни предкам или родственникам обычно присваивались почетные посмертные титулы. В другом специальном храме, основанном в XVI в., сам император раз в десять лет (в остальные годы это делали его представители) приносил жертвы в честь основателей всех предшествующих династий. С начала XVIII в. в этом же храме стали приносить жертвы в честь вообще всех правивших когда-либо в Китае императоров всех династий, за исключением чем-либо опозоривших себя в представлении конфуцианцев (например, Цинь Ши-хуанди) или правителей некоторых параллельных и боковых династий, да и то не всегда [19, 22 и 70—72; 72, 461—465; 299, 32—59; 454, 194—195; 465, 147—369; 480, 147—151].

Эти высшие культы были исключительной прерогативой императора, никто, кроме него, не имел права отправлять их в полном объеме. В случае болезни императора или иных причин, мешавших ему самому исполнить священный долг, ритуалы всех этих культов могли исполняться по его поручению его родственниками или сановниками. Однако при этом самая существенная, с точки зрения церемониала, часть обряда должна была обязательно опускаться. Видимо, в таком урезанном виде божественный ритуал как бы терял свою строго табуированную священную сущность и превращался в обычный акт благоговейного почитания, который даже по отношению к Небу и Земле мог совершать почти каждый. Известно, в частности, что во многих домах простых китайцев на алтарях наряду с табличками с именами других божеств нередко бывали и таблички, посвященные Небу и Земле. Всем этим божествам, включая Небо и Землю, приносились обычные жертвы, сопровождавшиеся обыкновенными характерными в таких случаях мольбами и пожеланиями.

### **Всекитайские общенародные культы**

Кроме наивысших государственных культов, отправление которых в их полном объеме было исключительной прерогативой императора, в синкретической религиозной системе существовала большая группа культов высокого ранга, имевших несколько более «демократический» статус. Речь идет о наиболее известных божествах и популярнейших обожествленных героях, легендарных деятелях и исторических лицах, культ которых имел всеобщее признание, широкое распространение и, как правило, официальную государственную поддержку. Эта поддержка находила свое выражение прежде всего в том, что император нередко лично принимал участие в торжествах жертвоприношения в соответствующем храме.

Одними из первых в этой группе были культы великих ро-

дона начальников трех религий — Конфуция, Лао-цзы и Будды. В больших городах существовали специальные храмы в честь каждого из них, особенно в честь Конфуция. В маленьких городах и сельских кумирнях поклонение всем трем нередко совершалось в одном и том же храме, перед алтарем с табличками или даже бумажным иконописным изображением всей троицы, да еще в сопровождении добрых двух десятков божеств более низкого ранга [11; 329]. Ритуал в честь Конфуция ежегодно и в обязательном порядке совершал в столичном храме мудреца сам император [465, 370—408]. Кроме того, император обычно приносил жертвы в столичных храмах древнейших почитаемых легендарных мудрецов и «правителей» Китая — Хуанди, Шэньнуна, Фуси. Наконец, личным императорским благоволением пользовались и еще два популярнейших общенародных культа — бодисатвы Гуань-инь и бога войны Гуань-ди.

О культе Гуань-инь уже говорилось выше. Это был не только наиболее известный и популярный в народе культ буддийского божества. Гуань-инь в условиях конфуцианского Китая с его культом предков, семьи и мужского потомства превратилась в подлинный символ плодородия. Храмы и кумирни в честь этой богини были буквально везде и по своей многочисленности и посещаемости занимали одно из первых мест в стране. Эта крайняя популярность бодисатвы Гуань-инь привела к тому, что буддийское по своему происхождению божество постепенно слилось в народном представлении с древними народными культами богинь-покровительниц плодородия и сыновей, которые издавна были известны в народе и включались в даосский пантеон под наименованием *нян-нян*.

Для простых китайских женщин, основных почитательниц Гуань-инь и *нян-нян*, различия между этими божествами уже не существовало, так что поклонение им шло в одних и тех же храмах и чаще всего объединялось под общей эгидой культа Гуань-инь, что еще больше способствовало популярности именно этого культа. Но и это еще далеко не все. Желая окончательно превратить чужеземное божество в свое, китайское, почитатели Гуань-инь придумали ей... биографию. Согласно принятой и широко известной в Китае легенде, Гуань-инь была дочерью некоего Мяо Чжуан-вана, который якобы был правителем одного из царств еще в эпоху Чжоу, в VII в. до н. э. Будучи странным по натуре ребенком, она отказалась от замужества и добилась разрешения отца уйти в монастырь. Рассерженный отец вскоре после этого приказал ей покончить с собой, но меч, предназначенный поразить ее, развалился на тысячу кусков. Затем отец приказал ей удавиться, и когда ее душа попала в ад, ад превратился в рай. Божество ада Яма (Яньло-ван), увидев это и испугав-

шись за свою должность, вернуло ей жизнь и отправило ее на цветке лотоса на острова Путо (Потала) близ Нинбо, где она прожила ряд лет, вылечивая больных и спасая моряков от кораблекрушения. Услышав как-то, что ее отец тяжело заболел, она отрезала кусок мяса от своей руки и этим вылечила его. В благодарность отец соорудил в ее честь статую, и с этого начался культ богини [340, т. VI, 134—196; 777, 225—227; 793, 239—242].

Легенда весьма любопытна и очень характерна для китайской религии, всегда стремившейся избегать мистики и для всего искать не только рационалистическое объяснение, но и историческую подоплеку. Это характернейшее для китайского религиозного мифотворчества стремление увязывать все легендарные и божественные персоны с реальными прототипами, историческими личностями, существовавшее уже в раннем средневековье [930], шло, однако, в двух направлениях. С одной стороны, для некоторых божеств и духов выдумывались биографии, связывавшие их с событиями и деятелями китайской истории, как это случилось с Гуань-инь. С другой стороны, многие реальные исторические лица со временем обожествлялись, становились объектом всенародного культа. Эта тенденция получила со временем интенсивное развитие. А. Масперо считал даже возможным заметить, что чуть ли не каждый из китайских богов — это в прошлом человек, обожествленный покойник [611, 260—262]. Пожалуй, наиболее ярким и значительным примером деификации такого рода является бог войны Гуань-ди.

Прототипом этого популярнейшего в Китае божества считается знаменитый полководец эпохи Троецарствия (III в. н. э.) Гуань Юй. Отважный воин, смелый борец за справедливость, Гуань Юй прославился в веках безукоризненной честностью и верностью. Дав клятву на верность своему другу Лю Бэю, позже ставшему правителем одного из трех государств эпохи Троецарствия, Гуань Юй остался верен ей, даже будучи в плену у врагов. Эта легендарная верность и честность, вкупе с другими традиционными конфуцианскими добродетелями, приписанными молвой Гуань Юю, получили со временем широкую известность в народе. Гуань Юй стал одним из популярнейших и любимейших героев хорошо известного в Китае романа «Троецарствие» [85]. Императоры различных династий, принимая во внимание именно его конфуцианские, а отнюдь не военные, доблести, жаловали ему один за другим высокие почетные титулы, пока, наконец, в 1594 г. он не был удостоен высочайшего в стране титула *ди* (император), звания «Помощник Неба, защитник государства» и деификации в качестве бога войны.

Очень важно отметить, что функции бога войны отнюдь не ассоциировались в культе этого божества с каким-либо



милитаристским началом. Скорей напротив, среди почитателей Гуань-ди преобладали люди весьма мирных профессий, да и сам он чаще рассматривался в качестве покровителя страждущих, патрона литературы, защитника торговли и богатства, даже покровителя буддизма. Это обилие патронажных функций, среди которых основное занятие бога войны отходило на второй и третий план, не только создало Гуань Юю огромную популярность, не идущую ни в какое сравнение с его «коллегами» (например, с Марсом), но и свидетельствовало о том весьма специфическом месте, какое военное дело всегда занимало в истории Китая. Конечно, за свою долгую историю Китай вел немало войн — оборонительных, захватнических, гражданских. Однако при всем том занятие война, полководца в Китае никогда не было окружено такой романтикой, которая хоть сколько-нибудь напоминала бы отношение к рыцарям и воинам в других странах, в частности в Европе. Военный никогда не был социальным идеалом в стране — им всегда был грамотей-чиновник. Вот почему и в божестве войны ценились прежде всего его гражданские, «моральные» добродетели, а не воинские доблести.

Почитание Гуань-ди под различными именами (Гуань-гун, иногда У-ди) было очень широко распространено в старом Китае. Парадоксально, что к нему обращались прежде всего с мольбами о богатстве, даже о потомстве, а не с просьбой помочь добиться военной славы. Храмов в честь Гуань-ди было необычайно много, они строились почти в каждом городе и по обычаю соперничали с храмами Конфуция и Гуань-инь. Даже в небольших деревенских храмах и кумирнях, где обычно размещались все важнейшие и популярнейшие божества, помощь которых может понадобиться посетителям, наряду с Конфуцием, Лао-цзы, Буддой, Гуань-инь почти всегда находилось изображение (или табличка с именем) Гуань-ди [340, VI, 70—98; 616, 99—100]. В день торжественных жертвоприношений в честь Гуань-ди, приходившийся на 24-е число 6-го месяца, размер праздника и количество праздничных хлопушек-фейерверков были сравнимы с новогодними праздничными традициями, — настолько популярно было это божество в его функции покровителя страждущих и носителя благ для людей [739, 55].

Еще одним виднейшим представителем китайского пантеона, божеством, имевшим всенародное признание, был Юйхуан шанди. В системе даосской религии, а затем и в системе религиозного синкретизма это божество занимало одно из самых высших мест и порой воспринималось даже, видимо, по ассоциации с древнекитайским Шанди, в качестве верховного главы всекитайского пантеона. Любопытна история деификации этого божества. Само имя Юйхуан впервые появилось в даосских сочинениях VI—VII вв. Вслед за тем

была создана легенда, призванная возвеличить образ Юйхуана. Суть этой легенды сводилась к тому, что некогда существовал владевший искусством магии и чародейства человек дурного поведения, который после смерти, попав на небо, раскаялся и исправился. В Сун, когда один из императоров в конце X в. увидел «вещий сон» с активным участием Юйхуана в качестве «Нефритового небесного императора» [611, 263—264], это божество стало общепризнанным. Уже в начале XI в. ему был присвоен пышный титул. Была сооружена статуя божества, которую поместили в специальном храме, возведенном во дворце. Сам император и все его придворные совершали обряд жертвоприношения в честь Юйхуана шанди.

В начале XII в. для него был сооружен еще более пышный храм, было приказано соорудить храмы в его честь по всей стране и везде установить статуи Юйхуана в одеждах императора. С этого момента Юйхуан шанди стал одним из наиболее видных и популярных божеств в стране и в народе. Вскоре его стали почитать в качестве главы всекитайского пантеона, причем даосы и буддисты боролись за то, чтобы считать его по происхождению «своим». Видимо, именно в ходе этой борьбы стали рождаться новые легенды о происхождении Юйхуана. Судя по всему, одержали верх даосы, которые объявили Юйхуана своим высшим божеством, даосского папу-патриарха — его земным наместником и пророком. Они же, видимо, явились и авторами новой легенды, «исторически» привязавшей Юйхуана к Китаю и к даосизму. Легенда гласит, что еще в глубокой древности один из китайских правителей и его супруга молились о даровании им наследника. Как-то во сне супруга увидела Лао-цзы верхом на драконе с младенцем в руках. Вскоре родился долгожданный сын, который с детства поражал всех милосердием, заботой о бедных и прочими конфуцианскими добродетелями. Заняв престол отца, он через несколько лет уступил свое место одному из министров, а сам стал отшельником и провел остаток дней в лечении болезней и поисках бессмертия. Видимо, именно это позволило ему затем занять столь видное место на небе [480, 26—40; 777, 598—601].

Легенда, «объяснившая» появление нового божества с весьма рационалистических позиций и «связавшая» его с событиями китайской истории, снова, как это было в случае с Гуань-инь, сталкивает нас с очень интересным явлением в истории китайской религии. Для этой религии, вопреки всем нормам, характерным для многих других, едва ли не самой главной задачей, обеспечивающей должное уважение к божеству, было не подчеркивание его непостижимо мистической природы, а, напротив, стремление «приземлить» его. Даже верховный глава китайского пантеона получает право

на существование именно потому, что он был когда-то хорошим китайцем, обладавшим должным комплексом конфуцианских моральных добродетелей.

Культ Юйхуана шанди имел свои взлеты и падения и далеко не всегда занимал в системе официально санкционированных божеств место, соответствовавшее его высокому положению в пантеоне народной религии. Уже в эпоху Мин культ Юйхуана пришел в упадок, а в Цин, при императоре Цяньлуне, он был даже официально запрещен, так как превратился в главное знамя выступавших против властей религиозных сект. Возможно, что здесь также сыграла роль чрезмерно большая популярность Юйхуана шанди в народе, который почитал его, как главу всекитайского пантеона, приписывая ему руководство всем миром сверхъестественных сил и уподобляя его императору земному. Вполне естественно, что подобное гипертрофирование даосского культа Юйхуана шанди, заслонившего собой даже всемогущее конфуцианское Небо, едва ли могло вызвать одобрение властей, относившихся к народной религии и к ее системе культов как к суевериям невежественной толпы. Во всяком случае, в эпоху Цин этот культ уже был объявлен еретическим<sup>6</sup> [480, 32], что, однако, не мешало народу по-прежнему относиться к Юйхуану шанди как к главе пантеона и торжественно отмечать день его рождения<sup>7</sup> — 9-го числа 1-го месяца как в посвященных ему храмах, так и на домашних алтарях [480, 39—40].

К этой группе культов можно отнести и еще несколько — например, культы Майтрейи и Амитабы (Милэфо и Амитофо), культы ряда древних мудрецов, как, например, одного из теоретиков даосизма Чжуан-цзы, почитание бессмертных и т. п. Однако многие из этих божеств и героев, несмотря на их всеобщую значимость и широкое признание, по своему значению все-таки уступают перечисленным выше. Кроме того, значительное число их получило вполне определенную «специализацию», что позволяет включить их в группу божеств-патронов.

## Местные культы

В гигантском всекитайском пантеоне лишь очень небольшая часть божеств и героев высшего ранга имела поистине всеобщее признание. Подавляющая часть их имела более

<sup>6</sup> Интересно, что в обстоятельном описании всех праздников, отмечавшихся в Пекине на рубеже XIX—XX вв., нет упоминания о праздниках в честь Юйхуана шанди, как и вообще упоминания его имени [739].

<sup>7</sup> Следует заметить, что для китайской системы культов и почитания божеств, духов и героев характерно празднование прежде всего дней рождения почитаемых персон пантеона.

ограниченную сферу деятельности и подчас весьма специфические функции. Одной из наиболее распространенных групп божеств такого рода были локальные божества-покровители определенных территорий.

Культ территориальных божеств-покровителей восходит в Китае к глубокой древности, к древним культам *шэ* и Хоуту. На протяжении веков характер и формы этого культа несколько менялись, что особенно заметно на примере городских божеств-патронов, институт которых был фактически создан заново. Впервые о городских божествах-патронах *чэн-хуанах* (или *чэн-ванах*) источники мельком упоминают применительно к событиям III в. н. э. [329, 68; 703, 106]. Однако практически институт *чэн-хуанов* сформировался и получил развитие много позже, примерно с Тан. После эпохи Тан уже все города страны, как большие, так и маленькие, обзавелись своими *чэн-хуанами* и храмами, сооруженными в их честь. *Чэн-хуан* стал играть очень важную роль в жизни города и всей округи. В его функции входило защищать город, горожан и всех жителей округи от любых опасностей и несчастий: от нашествия неприятеля, катастроф, эпидемий, засухи и прочих проявлений влияния злых сил и действий демонов. Параллельно с этим *чэн-хуан* должен был действовать и как покровитель и управитель города и округи, как его высший судья. Народные поверья связывали его функции с ролью местного представителя верховных подземных и небесных сил, олицетворенных Юйхуаном шанди на небе и Яньло-ваном и Дицзан-ваном в подземном мире. Считалось, что *чэн-хуан* является в масштабе данной местности своеобразным посредником между людьми, которыми он управляет, и сверхъестественными силами, которым он подчиняется и обязан давать регулярные отчеты о положении дел на вверенной ему территории. Не случайно в храме *чэн-хуана* его статуя всегда была окружена десятками идолов его помощников и секретарей, нередко изображенных сидящими за столом с кистью в руке. Все эти помощники были призваны тщательно фиксировать все события в городе и сообщать о них на небо [9, 86—87; 87, 94—95].

Если внимательно ознакомиться со всеми особенностями культа *чэн-хуанов*, легко убедиться в том, что этот своеобразный культ мог возникнуть только в обществе с весьма развитой административно-бюрократической структурой, карикатурным отражением которой (проекцией ее в мире сверхъестественных сил) он прежде всего и был<sup>8</sup>. Показательно, что контингент *чэн-хуанов* по большей части всегда был тесно связан с китайским чиновничеством. Деификация

<sup>8</sup> Как справедливо заметил Р. Доусон [327, 367], в условиях китайской бюрократической империи идея создания небесной бюрократии с божествами-чиновниками была доведена до абсурда.

*чэн-хуанов* происходила обычно примерно так. Какой-либо из высокоморальных чиновников-управителей данного города после смерти постепенно обрастал легендами, восхвалявшими его добродетели и приписывавшими ему чудодейственные свойства (помогает людям и своему городу в загробном мире, заступает за земляков, является кому-либо во сне с благими вестями и предупреждениями и т. п.). Число легенд и историй, связанных с *чэн-хуанами*, огромно. Так, например, некий чиновник Ши, в прошлом правитель одного из городов в провинции Чжэцзян, был несправедливо обвинен и умер в забвении. После смерти он стал являться во сне к новому правителю и заявлять ему, что волей правителей загробного мира он назначен *чэн-хуаном* этого города [44, 180]. Аналогичная история произошла с одним из губернаторов провинциального центра Аньцина (пров. Аньхуэй). На протяжении ряда лет губернатор Фу хорошо управлял городом и был весьма уважаем. Сохранив о себе хорошую память, он со временем был обожествлен и стал *чэн-хуаном* Аньцина. В его честь были воздвигнуты храмы [703, 47—48 и 101]. Пожалуй, можно безошибочно предположить, что каждый из полутора-двух тысяч китайских *чэн-хуанов* (а в некоторых крупных городах *чэн-хуанов* могло быть несколько) имел свою точную и строго фиксированную биографию, тщательно увязанную с реальными историческими событиями и личностями<sup>9</sup>, — что, как уже отмечалось, было едва ли не наиболее характерной чертой процесса деификации божеств и героев в Китае.

Как и всякий чиновник, божественный чиновник-покровитель *чэн-хуан* не только управлял своими подопечными и давал информацию об их делах по инстанции, но и обязан был заботиться об их благополучии, рассудить их в случае конфликта. Известно, например, что во время засухи городские власти в первую очередь обращались непосредственно к Лунвану, божеству-дракону, покровителю водной стихии. Если это не помогало, они отслуживали молебен в храме *чэн-хуана*, принося ему богатые жертвы и настойчиво требуя его вмешательства. Известно и еще одно любопытное обстоятельство: для жителей чужих районов, иногда оказывавшихся на длительные сроки оторванными от своего дома, в Пекине был создан специальный храм *чэн-хуанов* всех местностей к югу от Янцзы [739, 62—63]. В этом храме случайные гости Пекина с юга могли обращаться за помощью к божеству — для этого

---

<sup>9</sup> Это, разумеется, никак не препятствовало тому, что многих из *чэн-хуанов* в народе считали и именовали бодисатвами, особенно на юге страны, где термином *пуса* называли вообще почти любое божество [11, 159]. К этому следует добавить, что и сами буддисты, видимо, не имели ничего против такого расширительного толкования термина бодисатва. Во всяком случае, этим термином именовали, например, Конфуция [559].

достаточно было совершить обычный обряд жертвоприношения перед табличкой с соответствующим наименованием.

Культ *чэн-хуанов* в китайских городах играл очень большую роль<sup>10</sup>. Ритуалы и обряды жертвоприношений в их честь занимали видное место в религиозной жизни жителей города. Дважды в месяц, 1-го и 15-го числа, *чэн-хуану* приносили регулярные жертвы. Трижды в год совершались более торжественные церемониалы, с участием всей городской верхушки. Кроме того, храм почти никогда не пустовал и в обычные будние дни: сюда всегда стекались толпы жаждущих помощи и покровительства, приносивших свои скудные жертвы и моливших о содействии. Даже под Новый год, когда все должники в стране были обязаны, по традиции, рассчитываться с кредиторами, именно в храме *чэн-хуана* обычно отсиживались те несчастные, которые не могли расплатиться.

В деревне эквивалентом *чэн-хуана* был божество-покровитель территории *туди-шэнь* (*лао-е*). В его функции также входило быть в курсе всех дел деревни, отвечать за них, заботиться о местных жителях и своевременно информировать высшие небесные и загробные инстанции обо всем случившемся. Словом, *туди-шэни*, как и *чэн-хуаны*, служили божествами-чиновниками, божествами-посредниками между миром людей и миром божеств в пределах подведомственной им территории. Обычно глиняные фигурки, изображавшие *туди-шэня* и его жену, помещались в небольшой деревенской кумирне, возводившейся где-либо на возвышенном месте близ деревни. Фигурки *туди-шэня* и его жены находились в центре кумирни, а по бокам могли располагаться изображения или таблички с именами других божеств (Гуань-инь, Гуань-ди, Конфуций и др.). В эту кумирню местные крестьяне приходили со своими мольбами и просьбами (обычно написанными на лоскутках красной материи) и скромными подношениями. С мольбами крестьяне нередко обращались ко всем богам сразу, однако перед своим деревенским божеством-покровителем они всегда останавливались особо. Его все обязаны были информировать о текущих изменениях в жизни деревни — о свадьбах, рождениях, смертях и т. п., а также обо

---

<sup>10</sup> В качестве примера влияния *чэн-хуана* и почтительного страха перед ним может послужить практика судебного разбирательства в поздне-средневековом Китае. Считалось, что *чэн-хуан* все видел и все знал, все записывал и все передавал по инстанции, его нельзя ни обмануть, ни подкупить. Поэтому в храме *чэн-хуана* обычно решались наиболее трудные судебные дела: согласие принести клятву и принесение ее перед лицом *чэн-хуана* рассматривалось как свидетельство невиновности поклявшегося и обычно предусматривало решение дела в его пользу. Страх перед божеством, боязнь ужасной судьбы на том свете бывали обычно настолько сильны, что ложные клятвы в общем представляли исключение, тем более что на этот счет обычно существовали многие назидательные истории со страшным концом (некто ложно поклялся, и в ту же минуту его сына разбил паралич и т. п.) [87, 100—101].

всех более или менее значительных событиях. Это и понятно, ибо отвечавший за судьбы своих подопечных *туди-шэнь* был обязан знать все. Нередко такие *туди-лао-е*, как и *чэн-хуаны*, имели свою «биографию», генетически возводившую того или иного из них к какому-либо историческому деятелю, знаменитому и удачливому в жизни земляку и т. п. [480, 58—63; 793, 527—528].

Густая сеть *чэн-хуанов* и *туди-шэней*, выступавших в качестве локальных божеств-управителей, ответственных перед верховным правителем мира божеств и духов — нефритовым императором Юйхуаном шанди, — была в мире сверхъестественных сил как бы зеркальным отражением того порядка, который существовал в мире людей, т. е. в конфуцианской бюрократической империи, где все чиновники, вплоть до самых низших, были ответственны перед императором за управление подведомственной им территорией<sup>11</sup>. Эту аналогию вполне можно продолжить: в рамках каждой отдельной семьи тоже существовали определенные культы, значение и роль которых перекликались с ролью и значением главы семейно-кланового коллектива.

### Домашние (семейные) культы

Главным и наиболее важным среди семейных культов по-прежнему был культ предков. Сохранившийся со времен глубокой древности, этот культ в почти неизменившемся виде оставался основой основ всей системы религиозного синкретизма, всей «народной религии» Китая. Законы и запреты, обряды и нормы поведения, связанные с культом предков, определяли и характер почти всех остальных культов, как внешних, общественных, так и внутренних, домашних. Однако конфуцианский культ предков с его рационалистическими принципами в общем не был достаточным для удовлетворения религиозных потребностей населения. Мир божеств и духов, которых китайцы почитали, не мог не проникнуть и в дом, в семью каждого китайца. И именно эта потребность как-то связать свои домашние дела с действиями тех сверхъестественных сил, которые наряду с предками должны покровительствовать людям, еще в древности привела к созданию ряда культов домашних, семейных (огня, домашнего очага, дверей, дорог и т. п.). Из всех них на первое место со временем вышел культ духа домашнего очага Цзао-шэня (Цзао-вана, Цзао-цзюня).

<sup>11</sup> Вся эта гигантская система была создана и предназначена в основном для простого народа, крестьян. Рационалистически мыслящие конфуцианцы относились ко всему этому иначе, не стесняясь подчас заявлять, что «боги сами не являются сверхъестественными существами — они становятся таковыми в умах тех, кто верит в них» [204, 63].

Генетически этот культ, возможно, был связан с древнейшим китайским культом огня [52, 205—206]. Как можно заключить из данных «Чжапъгоцэ», в позднечжоуском Китае, по крайней мере в некоторых из царств (в частности, в Чжао), уже существовало представление о Цзао-шэне, которого можно было увидеть во сне [1009, гл. 20, 77]. В даосском трактате Гэ Хуна также упоминается Цзао-шэнь, которого будто бы смог увидеть ханьский У-ди. Не исключено, что именно со времен У-ди, которого даосские проповедники пытались убедить в божественных свойствах и способностях Цзао-шэня, стал распространяться культ этого духа в его новом, даосском варианте — т. е. в виде духа-надзирателя за правами семьи, регулярно докладывающего о своих наблюдениях небесным правителям. Однако более или менее широкое распространение в народе культ Цзао-шэня получил значительно позже, не ранее династии Тан. С эпохи Сун в связи со сложением религиозного синкретизма и оформлением синкретической народной религии культ Цзао-шэня получил необычайную популярность и превратился в едва ли не самое близкое божество каждого простого китайца. Жертвы в его честь стали приносить почти в каждом доме [329, 16, 88—89; 480, 214—219; 777, 518—521].

Дух домашнего очага был наряду с предками главным защитником и покровителем дома, семьи, всех домочадцев. Функции его были совершенно аналогичны функциям *чэнхуанов* и *туди-шэней*: в качестве своеобразного божественного чиновника-посредника между семьей и верховным божеством Юйхуаном шанди он призван был заботиться о благополучии семьи, охранять ее покой, заступаться за нее в случае бедствий и несчастий. Вместе с тем Цзао-шэнь, как и всякий чиновник, нес и немалые обязанности иного порядка. Прежде всего, он строго регистрировал все события в семье и доме, давал им определенную оценку и через какие-то промежутки времени сообщал о них по инстанции. Эта часть функций Цзао-шэня обычно считалась наиболее неприятной и нежелательной для членов семьи. Но если уж Цзао-шэнь действительно обязан говорить обо всем, то нельзя ли как-нибудь позаботиться о том, чтобы он хоть не мог почему-либо все сказать?

Видимо, именно это наивное стремление любым способом добиться того, чтобы информация Цзао-шэня была ограничена лишь благоприятными для семьи сведениями, вызвало к жизни практику «замазывания рта». По народному поверью, Цзао-шэнь ежегодно за неделю до Нового года отправлялся на небо с докладом. Проводы и встреча его в момент наступления Нового года всегда были центральными событиями этого праздника. Накануне отправления духа домашнего очага с докладом на небо близ его изображения, обязательно ви-



севшего в кухне над очагом в каждом доме, ставились дары: самому духу предлагали различные сладости (дабы он говорил о приятных делах), а его коню, на котором он должен был ехать, приносили пучки сена и чистую воду, иногда даже горсть ячменя. Кроме того, на самом изображении Цзао-шэня обычно мазали губы духа медом или сладкой клейкой патокой, дабы рот было нелегко открывать и опять-таки не было желания говорить неприятные вещи. Затем, после отъезда Цзао-шэня, его старое бумажное изображение торжественно сжигалось. Во время отсутствия духа домашнего очага семья обычно производила тщательную уборку дома, запасалась продуктами, готовясь к Новому году и к встрече своего божественного представителя. Возвращался Цзао-шэнь домой как раз в полночь под Новый год. Его торжественно встречали под гром хлопучек и вспышки фейерверков. В этот праздничный момент над очагом вешали новое, заблаговременно купленное изображение духа [15; 364; 464, 90—99; 739, 1 и 98].

Традиции, связанные с культом духа домашнего очага, уже давно вошли в плоть и кровь народа. Проводы и встречу Цзао-шэня праздновали в Китае буквально все. Ежегодно распродавалось 40—50 млн. красочных изображений его, причем висели они в каждом доме. Популярность этого домашнего божества соперничала с популярностью самых влиятельных персон китайского пантеона. Разумеется, было изобретено немало историй, связывавших происхождение культа Цзао-шэня с историческими событиями и личностями. По свидетельству Э. Вернера, их можно насчитать не менее сорока — причем все они, как правило, с морально-назидательным уклоном [777, 520]. Кроме предков и Цзао-шэня в доме жили и действовали, каждый в своей сфере, еще целый ряд божеств и духов низшего ранга, в чьи функции входило облегчать жизнь людей, заботиться о нормальном течении событий и т. п. Так, божество брачной постели и его супруга, чьи изображения висели близ супружеского ложа, особенно у молодоженов, должны были способствовать нормальному браку. Родившийся ребенок представлялся именно этой божественной паре. Большое количество божеств и духов ведали здоровьем малых детей, покровительствовали им. В разных районах страны их именовали по-разному, то считая дочерьми Цзао-шэня, то духами-божествами звезд, то еще кем-либо. Нередко их именовали, как упоминалось, обычным в Китае термином *нян-нян*. Однако как конкретные божества-покровители эти даосские богини выступали в разных провинциях под различными именами и ассоциировались с различными реально существовавшими личностями-прототипами. Так, например, в провинции Фуцзянь в позднем средневековье наиболее популярным в этом плане был культ обоже-

ственной Линь Шуй-най, которой молились о ниспослании детей, легких родов и т. п. Этот культ был официально признан. В храмы богини по существовавшему в Китае обычаю приходили бесплодные женщины (или женщины, еще не успевшие родить) с тем, чтобы взять у алтаря Линь Шуй-най детский башмачок, служивший талисманом и залогом исполнения желаемого. После рождения ребенка, особенно сына, на алтарь возвращалось несколько таких башмачков, так что талисманы божества никогда не иссякали. Как известно, верховной главой всех этих даосских божеств считалась Сунцзы *нян-нян*, «подательница сыновей», которая в рамках синкретической народной религии зачастую воспринималась как одна из модификаций всемилостивейшей бодисатвы Гуаньинь [329, 92; 340, т. VI, 202—203, 480, 48—57].

К группе домашних, семейных божеств обычно относились Чжай-шэнь, «дух дома», а также духи «шести направлений» (четыре стороны света, верх и низ), в обязанности которых входило покровительствовать дому [329, 90]. Набор божеств и духов домашнего пантеона весьма сильно видоизменялся в зависимости от местожительства, традиций, степени распространения того или иного культа и т. п. Строгих рамок, обязательного ассортимента почитаемых всюду домашних божеств и духов фактически не существовало. На домашнем алтаре мог быть представлен любой набор божеств и духов, причем нередко состав его зависел от случайности: на купленном к Новому году (когда все изображения следовало обязательно обновлять) лубке оказывалась та или иная комбинация популярных божеств.

В ряду домашних божеств и духов наиболее скромное место занимал дух-покровитель индивидуальной судьбы, бывший чем-то вроде китайского эквивалента ангела-хранителя. Культ этого духа обычно связывался с культом звезды, под которой человек родился. Этой звезде было принято совершать индивидуальное поклонение в день рождения и в новолунную луну [128, 73; 329, 94]. Соответственно дух-покровитель этой звезды всегда оказывал помощь своему крестнику, должен был заботиться о нем. Этот дух был, пожалуй, низшим звеном в мощной системе всех духов-покровителей, божеств-патронов, коими был столь богат китайский пантеон.

### **Культ божеств-патронов**

Культ божеств-патронов — далеко не специфическая черта китайской религиозной системы. С ростом социальной дифференциации, с усложнением стратификации развитого докпиталистического общества институт божественных покровителей, содействующих той или иной группе лиц, объединенных главным образом по профессиональному признаку, возникал

во многих странах мира. На Руси, например, новгородские купцы группировались вокруг определенного храма, носившего имя их святого-заступника. Характернейшей чертой института патронов в Китае было, однако, то, что не некоторые категории и группы, а фактически буквально все, от крестьян до грамотеев-чиновников, от магов-волхвов до нищих, от плотников до музыкантов всегда имели своего патрона.

Количество подобных патронов в старом Китае было необычайно велико. Во-первых, из-за обилия различных профессий, групп и категорий людей, жаждавших иметь своего покровителя-заступника. Во-вторых, из-за необычайной легкости деификации своего патрона: любой группе людей было достаточно сформироваться, после чего патрон всегда и легко «обнаруживался». Им мог быть древний мудрец или герой, бессмертный даосского пантеона или обычный человек, чем-либо прославившийся при жизни или отличившийся после смерти (является людям во сне, помогает и т. п.). Наконец, в-третьих, количество патронов сильно возрастало за счет огромных размеров страны и довольно сильной обособленности различных ее районов, во многом отличавшихся друг от друга. Это означало, что заступники-покровители одного «профиля» могли существовать и действовать под разными именами и с разной «биографией» в различных провинциях<sup>12</sup>.

Разумеется, некоторые из наиболее значительных и известных божеств-патронов имели всекитайское распространение и в равной степени почитались по всей стране. Как правило, этими патронами были наиболее известные персоны, как легендарные, так и исторические. Так, например, один из знаменитейших сподвижников чжоуских Вэнь-вана и У-вана, Цзян-тайгун (Тайгун-ван, Цзян Цзы-я), основатель прославившегося еще в древности своими соляными и рыбными промыслами царства Ци, был со временем деифицирован и провозглашен патроном рыболовов. Патроном плотников, архитекторов и мастеров по лаку стал знаменитый мастер древности Лу Бань, чей статус очень высок даже среди его собратьев-патронов (некоторые легенды считают его одним из министров общественных работ при Юйхуан шанди). Храмов, сооруженных в его честь, было всегда довольно много, что, впрочем, связано с особенностями и широким распространением профессий, которым Лу Бань покровительствовал [464, 284—285]. Знаменитый полководец древности Сунь Бинь, который по преданию сам сделал кожаные протезы, заменившие ему отрубленные ноги, оказался со временем патроном сапожников и кожевников.

---

<sup>12</sup> Только в списке, составленном К. Б. Дзем по материалам лишь нескольких провинций на юго-востоке Китая, фигурирует несколько десятков различных патронов, многие из которых встречаются только в этом районе страны [329, 212—214].

Хотя все упомянутые патроны действительно ведут свою родословную от реально существовавших исторических деятелей глубокой древности, сам процесс их деификации — дело сравнительно позднее. Как и весь обильный китайский пантеон защитников-покровителей, они были деифицированы не ранее эпохи Тан, а скорей всего — в Сун и позже, т. е. тогда, когда в стране складывалась система религиозного синкретизма. Характерен в этом отношении пример с деификацией одного из наиболее популярных и высокопоставленных в этом пантеоне патронов — Вэнь Чана, покровителя литературы и ученых. Вэнь Чан родился в эпоху Тан и с юности выделялся блестящими способностями, занимая высокие должности. После смерти он был деифицирован правителями Тан в качестве бога литераторов и учености. В Сун к этому прибавили еще несколько высших официальных титулов, и вскоре Вэнь Чан оказался божеством-покровителем всех образованных и чиновников, всех *шэньши* страны, почитавших его почти наравне с великим Конфуцием. Храмы в честь Вэнь Чана и двух его помощников, Чжу И и Гуй Сина, которые призваны покровительствовать соискателям ученой степени, были сооружены почти во всех городах страны [340, т. VI, 39—57; 464, 217—230; 777, 554—558].

Следует заметить, что важность патрона, степень распространения его культа и даже количество патронов сходного или одного и того же «профиля» в немалой мере зависели от рода профессии, которой они покровительствовали. Так, грамотеям, чиновникам, всем *шэньши* приходилось приносить жертвы и почитать Конфуция, Вэнь Чана и даже Гуань-ди, каждый из которых выступал в качестве их покровителя. Патронами медиков-врачевателей были и божественный Яован (деификация врача VII в. Сунь Сы-мяо, чей труп вскоре после его смерти, когда его собирались класть в гроб, якобы исчез; осталась лишь одежда), и знаменитый врач эпохи Троецарствия Хуа То, одним из первых в мире сделавший трепанацию черепа. Патронами магов-гадателей были и легендарный мудрец глубокой древности Фуси и даосский герой, один из восьми бессмертных Ли Те-гуай.

Вообще, как упоминалось, почти все из этой популярной восьмерки героев-бессмертных стали со временем патронами-покровителями: Люй Дун-бинь, например, покровительствовал опять-таки ученым и мастерам по изготовлению туши, Лань Цай-хэ — музыкантам, Цао Го-цзю — актерам, Хань Сян-цзы — садовникам-цветоводам. В качестве патронов выступало и множество других даосских божеств: покровителем нищих и парикмахеров (характерно, что обе эти профессии, относившиеся в старом Китае к разряду «подлых», «низких», имели общего патрона) был Ло Цзу, один из учеников Лао-цзы; патроном портных — Сюань Юань, чья генеалогия вос-

ходит чуть ли не к Хуанди. Не отставали от даосов и буддисты: богиня-покровительница моряков Доу Му (Тянь Му, Тянь-хоу) имела явное индо-буддийское происхождение [777, 511—512]. Однако и это вновь может служить подтверждением отмечавшейся уже особенности религиозного мышления и конструирования религиозно-исторических «биографий» в Китае, этой иноземной богине народная молва, не без участия даосов, придала иную легенду. Тянь-хоу была объявлена обычной девушкой из приморской провинции Фуцзянь, дух которой после смерти стал являться ее родственникам. Родственники выстроили в честь умершей храм, и новая богиня быстро завоевала популярность у моряков. Считалось, что она не раз спасала их от смерти во время бури и кораблекрушения. Аналогичную роль патрона речников играла Лун Му, особо почитавшаяся теми, кто плывал по южнокитайской реке Сицзян [44, 183—184; 480, 104—112; 616, 153—154].

Институт патронов в Китае выходил за рамки обычного заступничества или покровительства по отношению к людям определенной профессии. Защите и покровительству определенных божеств и духов подлежали также и те, кто случайно или временно оказывался принадлежащим к той или иной категории лиц. Так, например, существовало божество Чжан Сянь, которое выступало в качестве патрона бездетных и беременных женщин. В отличие от всех других божеств этого профиля. Чжан Сянь был мужским божеством и имел в качестве атрибута лук и стрелы. Считалось, что Чжан Сянь поражает стрелами Небесного Пса — божество демонического характера, чье влияние препятствует рождению сыновей или сокращает срок жизни новорожденных [464, 315—317; 777, 34—35]. Большой известностью и популярностью пользовалось также божество пути Кай Лу-шэнь, покровительство которого очищало дорогу от демонических сил и парализовало их влияние. Этот патрон путников со временем получил более узкую специализацию и превратился в покровителя пути во время погребальной процессии, от дома до могилы.

Разумеется, число божеств-патронов этим далеко не исчерпывается. Китайский пантеон насчитывает их великое множество, и, видимо, далеко не все из них зафиксированы в словарях и справочниках [425; 464; 616; 777; 792; 793]. Но едва ли это и очень существенно. Гораздо важнее знать основных патронов и иметь в виду, что существовало и великое множество второстепенных, покровительствовавших буквально всем и почти на каждом шагу. Заслуживает внимания, например, то обстоятельство, что к числу патронов китайские крестьяне относили и тех духов, которые были призваны покровительствовать скоту, — Ма-вана (патрон лошадей), Нью-вана (патрон быков), Чжу-вана (патрон свиней)

и др. Впрочем, этот культ патронов домашних животных уже вплотную смыкается с иной группой божеств и духов китайской системы религиозного синкретизма — с культом явлений и сил природы, с анимистическим поклонением животным и растениям.

## **Культе явлений и сил природы**

Анимистические верования принадлежат к числу наиболее устойчивых и консервативных. В Китае этот древнейший пласт примитивных народных верований и суеверий всегда играл значительную роль, особенно в повседневной жизни народа, одухотворявшего все силы и явления природы. С распространением религиозного даосизма и буддизма многие древнейшие верования этого пласта получили новые наслоения, приобрели иную окраску. Нередко они получали при этом и новое теоретическое обоснование, и новых божеств-покровителей, выступавших теперь в качестве персонифицированного олицетворения той или иной силы природы. Важно учесть также, что этот процесс трансформации старых верований и их обновления за счет новых влияний и наслоений породил очень характерное для любой эклектической религии и идеологии явление: вся система религиозных представлений и все персонажи огромного пантеона не составляют цельной и единообразной картины. Напротив, одни и те же божества нередко наделяются разными функциями, выступая под разными именами. В то же время божество какого-либо явления природы может оказаться отнюдь не единственной персонификацией своего «подопечного»: параллельно с ним в народной религии могут существовать и другие духи, ведающие тем же самым.

Все это крайне усложняет восприятие характерной для религиозно-синкретической системы Китая схемы культов, божеств и духов. Известно, например, что при верховном небесном императоре Юйхуане шанди существовали, в представлении китайцев, министерства, призванные управлять всеми сферами божественно-духовного мира [611, 266]. Этот бюрократический аппарат был в значительной мере слепком реального бюрократического аппарата Поднебесной. Многие из божеств и культов были включены в него и систематизированы. Однако другие существовали параллельно ему, что и не позволяет принять эту божественно-бюрократическую структуру за единственную основу изложения материала. В числе «министерств» были следующие: Грома, Огня, Воды, Времени, Пяти священных гор, Войны, Финансов, Общественных работ, Литературы, Медицины, Изгнания демонов [777, 212]. В соответствии с этим делением к культу явлений и сил природы относится деятельность божеств и духов пер-

вых пяти «министерств». Остановимся подробнее на всех этих культурах.

Прежде всего, объектами всеобщего поклонения и регулярных жертвоприношений в Китае всегда были все небесные тела и явления природы. В полном соответствии с разработанной впоследствии даосами теорией обожествленного макрокосма китайцы уже в древности одухотворяли солнце и луну, планеты и звезды, некоторые созвездия, даже метеоры. Как правило, это одушевление тесно увязывалось с господствовавшими космогоническими и натурфилософскими представлениями. Так, солнце и луна воспринимались всегда в паре, в соответствии с идеями о силах *инь* и *ян*: луна считалась олицетворением женского начала, солнце — мужского. Пять планет, хорошо известных китайским астрономам и астрологам с глубокой древности, обычно отождествлялись с пятью первоэлементами (дерево — Юпитер, огонь — Марс, земля — Сатурн, металл — Венера, вода — Меркурий).

Китайские императоры с древности совершали в храмах ритуалы в честь солнца и луны. При императорах последней династии Цин в Пекине существовали специальные храмы в честь солнца (Жи-тан) и луны (Юэ-тан). Раз в два года (соответственно в нечетные и четные годы) император лично совершал обряды в каждом из этих храмов. Однако следует заметить, что, несмотря на свою столь видную роль в системе древнекитайской натурфилософии, солнце и луна в Китае никогда не были объектами особо заметного почитания. Только после распространения даосизма с его разработанной мифологией солнце и луна в народных религиозных верованиях обрели своих божеств. Иногда это были просто антропоморфные божества Тай-ян и Тай-инь, изображавшиеся на лубках в виде благообразной пары, олицетворяющей духов солнца и луны. Иногда использовались и другие божества. Так, богиней луны считалась жена легендарного древнекитайского героя Хоу И — Чан Э, которая сумела выкрасть добытый ее мужем у легендарной Сиванму эликсир бессмертия. Выпив эликсир и став бессмертной, Чан Э взлетела на луну и осталась там навечно [190, 175—205].

Так возникла богиня луны. Но, совершив свой легкомысленный поступок, Чан Э нарушила логическое соответствие в рамках космогонической системы. Видимо, именно необходимость восстановить нарушенное и заполнить вакуум явилась причиной появления продолжения древней легенды. Суть его сводится к тому, что в поисках пропавшей жены Хоу И как-то попал во дворец Дунванфу, который и назначил его божеством солнца [652, 37; 777, 159]. Таким образом, равновесие было восстановлено, а Хоу И, некогда по преданию расстрелявший девять лишних солнц, в конечном счете оказался божеством последнего из них. Показательно, что о восстановле-

нии равновесия вынужден был позаботиться Дунванфу — божество, которое появилось уже в первых веках нашей эры лишь в качестве партнера популярной Сиванму. Можно полагать, что и Хоу И, и его патрон Дунванфу получили свои высокие посты прежде всего потому, что в высших небесных и божественных сферах предполагалось необходимое равновесие между силами *инь* и *ян*.

Характернейшая для китайской религии тенденция награждать некогда просто одухотворенные объекты культа божествами с исторической или квазиисторической биографией проявилась и на примере культа планет. Все они получили в качестве божеств пятерых легендарных императоров — Хуанди (Желтого — Сатурн), Байди (Белого — Венера), Хэйди (Черного — Меркурий), Чиди (Красного — Марс) и Цинди (Голубого — Юпитер). Иногда в качестве главы этих пятерых выступала Полярная звезда, подчас ассоциировавшаяся с даосским мистическим божеством Тай-и (Великим Единственным). Божеством Полярной звезды считалась упоминавшаяся уже богиня-патронесса моряков Тянь-хоу. Все звездное небо китайцы делили на 28 основных созвездий, каждое из которых также приобретало свое божество. Легенда гласит, что все 28 божеств созвездий были некогда учениками одного из даосских патриархов и вместе с ним добились бессмертия. Затем (здесь легенда смело раздвигает исторические рамки и помещает всех этих даосов в глубокую древность) они приняли участие в битве последнего иньского правителя Чжоу Синя с чжоусцами, пали в сражении и после своей гибели, попав на небо, превратились в божества созвездий. К слову сказать, некоторые из этих божеств созвездий проходили по ведомству Огня, «министром»-божеством которого считался Ло Сюань. В рамках «министерств» Юйхуана шанди именно он считался верховным божеством огня, а генеалогия его опять-таки восходила к одному из сподвижников Чжоу Синя. Однако в народной религии существовало еще по меньшей мере четырнадцать других духов и божеств огня (Чжу Жун, Хуэй Лу, Чжун Ли, Хо Шэнь и др.), которые также были объектами почитания и поклонения [777, 194—199].

Аналогичным образом обстояло дело и с культами таких явлений и сил природы, как дождь, ветер, гром и молния, облака, время. Если в столичных храмах и кумирнях император по-прежнему продолжал совершать обряды жертвоприношений перед соответствующими табличками с надписями, т. е. одухотворенными по древней традиции считались сами эти силы природы, то в народной религии положение изменилось. Влияние даосизма и буддизма с их развитой мифологией и уже отмечавшимися выше характерными особенностями привело к тому, что почти все эти явления и силы природы обзавелись олицетворявшими их персонифицированными божест-



вами и духами, причем, как правило, несколькими. Так, только по «министерству» Грома числилось пятеро божеств. Главной их был Лэй Цзу, «Патриарх Грома», — трехглазое чудовище со сверкающими глазами и испепеляющим взором, изображавшееся верхом на черном единороге. Четырьмя остальными, обычно размещавшимися в храмах и на рисунках справа и слева от своего шефа, были божество грома Лэй-гун, богиня молнии Дянь Му, божество ветра Фэн Бо и божество дождя Юй Ши. Каждое из этих божеств имело свои иконографические каноны: Юй Ши обычно восседал на облаке или драконе и держал в руке сосуд, из которого на землю лился дождь; богиня молнии Дянь Му в ярком цветастом одеянии парила среди облаков, держа в обеих руках зеркала — считалось, что молнии возникают в результате столкновения лучей *инь* и *ян*, отражавшихся этими зеркалами [616, 303; 793, 392—393]. Помимо этих «вписавшихся в систему» божеств существовало немало других, нередко почитавшихся не менее их. Так, Юй Ши в качестве духа-покровителя дождя был далеко не так популярен, как царь драконов Лун-ван, к помощи которого обычно прибегали в случае засухи. Наряду с Фэн Бо духами ветра были также Фэй Лянь и Цзи Бо [652, 53—57; 777, 567].

К числу явлений природы, которым придавалось в мире сверхъестественных сил (и в канцелярии Юйхуана шанди) особое значение, принадлежало и время. Главой «министерства» Времени был Тай Суй, божество времени и дух года. В его распоряжении был немалый штат помощников, подчиненных ему духов — духов года, месяца, дня и часа (точнее, пары часов, выступавшей в Китае в качестве единицы времени), а также духов, ведавших счастьем и несчастьем. Сам Тай Суй одновременно считался божеством планеты Юпитер — видимо, наряду с Цинди. Цинди же и его коллеги Чиди, Байди и Хэйдиди были божествами соответственно весны, лета, осени и зимы. Но неясно, входили они в штат Тай Суя или существовали независимо (что вероятнее).

Еще одной группой анимистических культов, связанных с почитанием сил природы и также претерпевших значительную трансформацию, были культы земные. Как и во времена глубокой древности, китайцы одухотворяли моря и реки, горы и долины, холмы и озера, рощи и ущелья. Однако теперь уже почти все эти объекты обзавелись персонифицированными божествами и духами, ведавшими и управлявшими ими. Имя этим божественным персонам — легион. Достаточно ознакомиться с многочисленными китайскими стихами, новеллами, повестями и романами, посмотреть драматические театральные представления классической китайской оперы, чтобы убедиться в том, что буквально каждая гора или река имели своих духов, выступавших то в облике почтенного старца, то в виде молодой обольстительницы и т. д. Как правило, подав-

ляющее большинство подобных локальных духов имело свое вполне «земную» биографию, связывавшую их происхождение с мифической интерпретацией событий недавнего или отдаленного прошлого и с реально существовавшими некогда лицами. При этом важно заметить, что все такие духи считались активно действующими персонами, которые могли вмешиваться в жизнь живых, вступать с ними в различного рода отношения, влияя на ход дел и течение событий. Некоторые из них, в соответствии с их рангом и значением опекаемых ими объектов, играли в верованиях китайцев особо значительную роль.

В первую очередь это относится к духам пяти важнейших гор, священных пиков Китая, культ которых возник еще в древности. К этим пикам, как бы распределенным по сторонам света, относились горы: Хэншань — в Шаньси (символ севера), Хуашань — в Шэньси (запад), Хэншань — в Хунани (юг), Тайшань — в Шаньдуне (восток) и Суншань — в Хэнане (центр). Каждая гора в ходе распространения системы религиозного синкретизма обрела собственных божеств-управителей, три варианта имен которых приводят различные источники (видимо, практически сосуществовали разные божества одних и тех же гор), и каждая имела свою сферу влияния и воздействия на жизнь живых. Считалось, что божество горы Тайшань ведает людскими судьбами (рождение и смерть, распределение богатства и почестей); божество южной горы — звездами и водными животными, божество центральной — землями, водами, растительностью; западной — металлами; северной — животными. Формально в этом «министерстве» Пяти пиков не было верховного шефа, однако фактически главным считалось божество священной горы Тайшань, культ которой в Китае получил исключительно большое значение [268; 611, 278—282; 737; 788, 115—126].

Китайские легенды гласят, что поклонение божественной горе началось еще при древнейших мудрых правителях чуть ли не с Хуанди. Если даже это и не так, то, во всяком случае, уже в древности и далее на протяжении многих веков императоры различных династий высоко почитали этот величайший пик центрального и восточного Китая (того района, где зародилась китайская цивилизация) и приносили на нем жертвы Небу. За долгие века гора очень сильно изменилась. Она оказалась буквально застроенной различного рода храмами, монастырями, кумирнями, каменными арками, плитами, лестницами, скульптурами. После же того как рядом с горой расцвел храмовый центр в Цюйфу, где жил и похоронен Конфуций, гора Тайшань превратилась в фактический центр религиозной жизни страны, в своеобразную Мекку китайцев. В эпоху религиозного синкретизма значение горы Тайшань в глазах простого народа повысилось еще больше, ибо божество горы стало считаться одним из вершителей судеб людей.

Именно здесь, в районе горы Тайшань, стали видеть вход в подземный мир загробного царства. Сюда, по народным верованиям, стекаются все сведения о живых и все души умерших. Эта огромная роль, которая стала приписываться даосской религией божеству горы Тайшань, повлекла за собой усиление этого культа. Почти по всей стране можно было встретить храмы в честь божества Тайшань, а пекинский храм выделялся среди них размерами, значением и даже официальной финансовой поддержкой властей. Интересно отметить, что дочерью божества горы Тайшань и, соответственно, богиней Тайшань считалась Бися юаньцзюнь, другим именами которой были Шэн Му и Тяньсянь Сун-цзы (Сун-цзы *нян-нян*). Это та самая даосская богиня-покровительница рождения, богиня-подательница детей, культ которой, по свидетельству некоторых специалистов, был создан для того, чтобы противостоять культу буддийской Гуань-инь, но фактически со временем слился с культом Гуань-инь в рамках системы народного синкретизма [739, 28—30 и 38].

## **Культ водной стихии**

Культ гор и других элементов земной поверхности всегда играл очень большую роль в повседневной жизни китайцев. Однако еще большее место занимал в ней культ водной стихии — морей, рек, озер, дождя и т. п. И дело здесь не только в том, что водная поверхность и само наличие воды — необходимое условие жизни. Важнее в данном случае то, что в условиях Китая от воды — ее наличия, уровня, поведения — зависело очень многое и в первую очередь благополучие страны и народа. Видимо, далеко не случайно в системе «министерств» Юйхуана шанди едва ли не самым мощным и разветвленным было ведомство Вод, которое подразделялось на «департаменты» соленых и пресных вод, в свою очередь имевшие ряд подразделений.

В качестве верховных шефов-покровителей «министерства» выступали божества пяти-шести созвездий, объединенные в «совет» под руководством Лу Сюна. Однако эти верховные руководители были сравнительно мало известны и не пользовались особой популярностью. Подлинными хозяевами всех вод страны были божества и духи отдельных морей, рек, озер, и каналов, среди которых наиболее видное место занимали Лун-ваны, драконы-покровители водной стихии. По одной из версий, всего насчитывается четыре Лун-вана, каждый из которых был божеством одного из четырех морей (северного, западного, южного и восточного), окружавших, согласно древнекитайской традиции, со всех сторон четырехугольную

землю<sup>13</sup>. Однако главным из них считался Ао Гуан, дракон Восточного моря. Именно он почитался под именем Лун-вана и к его помощи апеллировали китайцы в случае засухи или наводнения.

Морские драконы считались могущественными владыками, имевшими на морском дне огромные богатые дворцы и неслучное число приближенных и воинов. Известная легенда о путешествии восьми бессмертных за море повествует о том, как эти популярные даосские божества как-то направились на день рождения к божеству долголетия Сянь Вэну. Они взяли с собой слугу с подарками. Но, так как слуга не мог лететь через море, для него был выстроен плот. Посреди моря разразился тайфун, и плот перевернулся. Слуга и подарки пошли на дно. Бессмертные обвинили во всем дракона Южного моря, Ао Циня, и потребовали объяснений. Произошло столкновение с запальчивым сыном дракона, а затем Ао Цинь распорядился двинуть против бессмертных всю свою армию. На помощь бессмертным были призваны другие даосские божества, и только вмешательство личного посла Юйхуана шанди предотвратило сражение. Под угрозой потери должности Ао Цинь остановил свою армию, вернул слугу и подарки и принес извинения восьмерым бессмертным [172а].

Следует заметить, что в китайском пантеоне, видимо, в первую очередь стараниями даосов, были представлены и божества с другими именами, также призванные управлять четырьмя морями. Существует по меньшей мере четыре варианта их имен (а, может быть, и четыре четверки этих божеств), причем некоторые из них жили на островах посреди подводного им моря и имели зооантропоморфный облик (лицо человека, части тела птицы и змеи). Кроме них в качестве божеств моря (моря вообще) выступали и некоторые другие персоны — Чжао Хун, Ма Сянь, изображавшийся в виде дракона с одним рогом, и даже одна богиня моря, которая, судя по легенде, на протяжении ряда лет являлась по ночам к одному из купцов и в награду за хорошо проведенное время оказывала ему помощь своими ценными советами [114, 179—201].

В «департаменте» пресных вод также главную роль играли четыре божества — рек Хуанхэ, Янцзы, Хуайхэ и Цзи. Иногда и их именовали Лун-ванами, но чаще они выступали под другими именами. Так, дух Хуанхэ в древности именовался Хэ-бо, причем ему приносили человеческие жертвы [934, гл. 126, 1159—1160]. Позже божеством этой реки стал почитаться дракон Лин Юань, биография которого идентифициро-

<sup>13</sup> По другой версии, впоследствии зафиксированной в ряде средневековых сборников легенд, был лишь один великий Лун-ван. Как и все божества, он имел свою биографию, восходящую к эпохе иньского Чжоу Синя. Зато кроме него существовало пять популярных драконов чуть меньшего ранга [464, 155—176].

вала его с неким Шэнь Сюем, жившим еще в эпоху Хань. После смерти Шэнь был деифицирован, при Тан и Сун официально признан и награжден почетными титулами, при Мин — титулом *ван*. Божеством Янцзы стал дракон Гуан Юань — тоже некогда один из чиновников древнего царства Сун, прошедший процесс деификации и получивший официальное признание властей и титул *ван*. Духом Хуай стал дракон Чжан Юань — некогда один из танских чиновников, Цзи — дракон Цин, в прошлом один из чиновников царства Чу [777, 437—438].

Духи остальных рек и озер были рангом пониже. Некоторые из них, однако, тоже пользовались большой известностью и популярностью. К их числу относится знаменитая «фея реки Ло», притока Хуанхэ, столь ярко и трогательно воспетая известным поэтом III в. Цао Чжи [170а]. Южнокитайские моряки особо почитали, как упоминалось, богиню р. Сицзян Лун Му («Мать драконов»). Богиней р. Хань — притока Янцзы — была Хэ Гу, божеством оз. Тайху — Шуй Пин-ван, а оз. Цзэ — водный змей огромного размера. Кроме того, пантеон божеств и духов водной стихии включал в себя также тех, кто имел несколько специфичные функции и выступал не в качестве патрона отдельной реки, а как божество определенного явления. Так, божества высохших озер именовались термином Мянью, сухого русла реки (прежнего ее русла) — Вэй. Духи Мянью имели облик двухглавого змея, духи Вэй — одноглавого с двумя туловищами. Духом морских волн был Ян-хоу, речных — У Цзы-сюй. Существовал даже дух, ведавший каналами и вообще ирригационными работами [777, 439—441].

Интересна легенда, повествующая о том, как были канонизированы духи колодца. Как-то Чжан Дао-лин, первый патриарх даосизма, почитавшийся в синкретической религии еще и в качестве великого экзорциста, укротителя злых духов, заметил группу из 12 женщин возле ярко освещенной горы. Узнав в них демонов, Чжан поинтересовался, откуда льется столь сильный свет. Женщины-демоны ответили, что из пещеры дракона. С помощью своих чар Чжан одолел дракона, и тогда все 12 женщин протянули ему нефритовые кольца и попросили взять их замуж. Стиснув все 12 колец в одно толстое, Чжан бросил его в вырытый им здесь же глубокий колодец и сказал, что возьмет в жены ту, которая достанет кольцо. Все 12 прыгнули в колодец, а хитрый Чжан закрыл его крышкой и объявил, что отныне они будут духами-покровителями колодцев (речь идет о колодцах-шахтах, из которых можно было добывать соленую воду и затем выпаривать соль) [777, 441—442].

Число подобных рассказов и легенд о божествах и духах водной стихии довольно велико. Нередко среди них встречаются и повествования о разрушительной роли водной стихии

и об ответственности, которую за это должны были нести со-ответствующие божества. Так, катастрофический разлив вод оз. Хунцзэ и погружение на его дно целого города Сычжоу в провинции Аньхуэй в 1574 г. вызвали к жизни легенду о зло-вредной богине вод Шуй-му *нян-нян*. Согласно легенде, весть о катастрофе, приписанной злему нраву богини, вызвала воз-мущение Юйхуана шанди, который потребовал схватить ви-новницу зла. Коварная богиня долгое время водила послан-цев Юйхуана за нос, пока в дело ее поимки не включилась по их просьбе сама Гуань-инь. Гуань-инь приготовила много вер-мишели и, воспользовавшись тем, что Шуй-му набегалась и проголодалась, сумела накормить ее этим блюдом. Как толь-ко богиня проглотила половину тянущейся китайской верми-шели, вермишель превратилась в ее желудке в металлическую цепь. Затем посланец Юйхуана схватил другой конец цепи и, потащив за собой виновную богиню, бросил ее в глубокий колодец в горном ущелье, где она и пребывает поныне, — когда воды в колодце мало, на дне его якобы можно видеть конец цепи [777, 444—445].

Рассказ любопытен не столько своей мифологической фа-булой, сколько назидательной идеей возмездия нерадивым и недобродетельным божествам и духам. Он еще раз показы-вает, что все эти божества в представлении китайцев вовсе не были мистически непостижимыми и не отвечающими за свои поступки персонами. Напротив, в них, особенно в божествах водной стихии, отвечающих за столь серьезное дело, видели прежде всего тех же чиновников, которым поручено опреде-ленное дело. Справляется божество со своим делом — честь ему и слава, подарки и приношения. Допускает просчеты, а то и ошибки, ведущие к несчастьям и бедствиям, — ему напоми-нают о его долге, укоряют его или даже наказывают.

Пожалуй, в этом пункте рационализм китайской религиоз-но-синкретической системы достиг своей высшей точки. Этот момент чаще всего проявлялся во взаимоотношениях китайцев с божествами во время суровой засухи. Засуха — страшное явление в условиях китайского сельского хозяйства. Под угро-зой голодной смерти оказывались каждые несколько лет мил-лионы людей. И именно в эти суровые дни взоры всего насе-ления обращались к небу, к божествам дождя, к патронам-покровителям. В ход пускались все выработанные веками ри-туалы и мольбы о ниспослании дождя [986; 1004]. Служили молебн в храме *туди-шэня* или *чэн-хуана*, обращались непо-средственно в храм Лун-вана. Если это не помогало, устраи-вались специальные процессии с целью напомнить Лун-вану или *чэн-хуану* о его долге: изображение этого божества во-дружили на высокий бамбуковый шест и несли под гром барабанов. Если и это не помогало — применяли репрессивные меры. Табличку с именем, а то и изображение Лун-вана или

*чэн-хуана* выносили из храма и помещали под палящие лучи солнца — авось прочувствует и одумается. Если и после этого дождя нет — значит, божество пренебрегает интересами народа и должно быть сурово наказано, вплоть до изгнания с должности [277, 7—8]. Иногда глиняное изображение божества (но уже не при засухе, а в случае наводнения) топили в реке. А в годы правления Цзяцина (1796—1821) при очень сильной и длительной засухе сам император распорядился сослать Лун-вана (т. е. его изображение в столичном храме) в засушливые места в районе р. Или — только слезные мольбы перепугавшихся сановников остановили императора [191, 22—23].

Итак, дракон в Китае всегда рассматривался в первую очередь как символ дождя и вообще водной стихии, призванной оплодотворить землю. Есть предположение, что в глубокой древности прообразом дракона послужил аллигатор [482]. В то же время в Китае дракон был не только покровителем вод; функции его были намного шире [748]. Не случайно сам образ дракона стал символом всего Китая.

## **Культ животных и растений**

На протяжении тысячелетий дракон всегда был первым в ряду обожествлявшихся китайцами животных (включая мифических монстров) и растений. Рассказами о драконах буквально заполнены тысячи страниц не только литературных, но и серьезных исторических сочинений, даже классических книг. Начиная с ханьского Лю Бана, дракон в Китае всегда был символом императора [748, 122—125]. Только сам император и ближайшие его родственники имели право на эмблему с изображением дракона с пятью когтями на конечностях. Родственники более далекие имели право лишь на четыре когтя, остальная родня и сановники — лишь на эмблему с изображением змееобразного существа (так сказать, эрзац-дракона).

Дракон в китайской мифологии имел определенный канонический облик, сущность которого, по традиции, сводилась к композиции из девяти черт: рога оленя, голова верблюда, глаза демона, шея змеи, внутренности черепахи (вариант: живот большого моллюска), когти орла, лапы тигра, уши быка, а также то обстоятельство, что дракон слышал не ушами, а рогами. Разумеется, такого рода мифическая композиция допускала и отклонения — существовали самые различные варианты изображения дракона [748, 62—98]. Но господствующей всегда была именно эта схема распределения частей тела дракона. Обычно в Китае всегда выделяли несколько категорий драконов: небесных, земных [484], подземных. Кроме того, их делили на белых, голубых, красных, желтых

и черных. Категория и цвет дракона в какой-то мере свидетельствовали о его основных функциях: драконы-божества были подателями дождя, подземные — охранителями сокровищ земли, голубые отличались милосердием, белые — добротелью, желтые — вниманием к жалобам и мольбам и т. п. [191; 340, т. V, 680—693; 652, 48; 793, 131—139].

Следует заметить, что, хотя среди китайских драконов изредка встречались драконы-чудища, символизировавшие зло (вспомним сражение Чжан Дао-дина с подземным драконом), в целом дракон в китайской мифологии, в отличие от европейской, всегда воспринимался как символ добра, мира и процветания. Естественно, этому в немалой степени способствовал культ дракона-подателя дождя. Видимо, в какой-то мере сыграл здесь свою роль и культ дракона — патрона императора и в конечном счете всего Китая, как империи. Не случайно и главный праздник дракона 5-го числа 5-го месяца ежегодно был одним из самых популярных праздников китайского народа. Происхождение его, видимо, уходит во времена глубокой древности. Позже этот праздник стал ассоциироваться с днем памяти великого древнекитайского поэта Цюй Юаня, который еще в III в. до н. э. утопился в реке Милочзян в знак протеста против преследовавших его феодальных правителей. Праздник этот заключался в плавании по рекам в больших лодках с носами в виде дракона и в принесении жертв духу Цюй Юаня (в какой-то степени всегда отождествлявшегося с духом водного дракона [739, 42—43]). Праздники в честь дракона обычно отмечались также в конце 5-го и в 6-м месяце по китайскому календарю. В эти дни в храмах Лун-вана служили благодарственный молебен, приносили жертвы.

Дракон был первым из четырех священных животных, издревле особо почитавшихся китайцами. Остальными тремя были феникс, единорог-*цилин*ь и черепаха. Чудесная птица, почитавшаяся уже в древности [483], появлялась, по преданию, только в период добродетельного правления и была как бы эмблемой добродетели, верности. Считалось, что самка и самец (*хуан* и *фэн* — отсюда китайское наименование феникса — *фэнхуан*) очень нежно привязаны друг к другу. Это свойство феникса многократно воспевалось китайскими поэтами, а сама птица стала со временем символом супружеской любви и верности. Единорог-*цилин*ь, как полагали китайцы, являлся людям лишь раз в несколько столетий. Он символизировал мир и процветание и обычно возвещал о рождении великого мудреца (существует легенда, что он появился незадолго до рождения Конфуция). Поэтому культ *цилин*я был связан с надеждами на рождение мудрых и добродетельных людей, а иконографическая традиция обычно представляла его несущим младенца. Изображение *цилин*я, несущего на спине



младенца мужского пола, молодые супруги нередко вешали в своей комнате.

«Великая черепаха» — единственное реальное животное рядом с тремя остальными священными существами-монстрами — была наиболее почитаемой еще со времен Инь, когда панцири считались надежным материалом для гадания, т. е. для общения со сверхъестественным миром. Позже черепаха стала символом долголетия, силы и выносливости. Каменные изваяния черепахи служили излюбленным фундаментом для стел (быть может, не без влияния индийских легенд о черепахах, на которых стояли слоны, державшие на своих плечах мир). Такие же каменные изваяния стали затем сооружаться и на берегах рек — черепаха почиталась в качестве духа-покровителя речных дамб. Кроме того, считалось, будто самка черепахи может производить на свет детенышей без участия самца. Эта «странность» вызвала к жизни легенду, казалось бы, прямо противоположную по смыслу: черепахе стали приписывать похотливость, способность превращаться в женщину и соблазнять мужчин. В результате выражение «сын черепахи» стало восприниматься как оскорбление («бастард»), а изображение очертаний черепахи на стенах или дверях дома было в Китае эквивалентом мазания ворот дегтем в старой России.

Объектами благоговейного почитания, подчас даже культа, были и другие животные. Пожалуй, первое место среди них всегда занимал тигр, царь зверей в представлении китайцев (знавших о льве в общем-то понаслышке). Тигр почитался в первую очередь как гроза демонов: почти все великие маги-устрашители демонов изображались сидящими на тигре. На лбу тигра часто изображали иероглиф *ван* (царь). Кроме того, тигр считался также грозой демонов болезней и, следовательно, в какой-то мере патроном здоровья. Его клыки и когти, изящно обрамленные в серебро, служили ценными амулетами; истолченные в порошок кости тигра добавляли в воду или в чай в качестве лекарства от лихорадки и других болезней. Даже вышитые на детских туфельках морды тигра могли сделать свое дело и спасти малыша от напастей [340, т. V, 659—712; 464, 455—461; 616, 64—65; 793, 394—411].

Как и тигр, грозой вредителей и демонов с древности в Китае почитался кот. Поскольку главным вредителем шелководства считались крысы, пожиравшие грену, кот рассматривался в качестве патрона-покровителя шелководства. В ряде местностей духу кота приносили даже жертвы в специальных кумирнях. Потеря домашнего кота воспринималась как признак несчастья. Однако появление в доме чужого кота тоже было предвестием беды — полагали, что кот предвидит обилие крыс и мышей в доме, а это, в свою очередь, явный признак обнищания и бедности хозяйства. Кроме того, кот,

как и тигр, считался обладающим магической силой: способность видеть в темноте рассматривалась как доказательство умения общаться с демонами. Сохранились даже легенды о том, что после смерти можно превратиться (переродиться) в kota, дабы отомстить своим преследователям.

Важным объектом ритуального почитания был петух. Во-первых, он рассматривался как символ солнца, глашатай прихода божества дня. Во-вторых, как защитник от огня, пожара. Изображение красного петуха, обычно на высоком шесте, воздвигалось каждый Новый год у дверей дома. Наконец, в-третьих, он тоже был грозой демонов: живого белого петуха привязывали к крышке гроба в дни погребальных процессий для отпугивания демонов. Подарить петуха или хотя бы леденец в виде петушка было принято в момент брачной церемонии.

Культ льва проник в Китай сравнительно поздно, вместе с буддизмом. В какой-то степени лев в Китае всегда оставался символом буддизма (недаром считалось, что Будда до своего последнего перерождения десятков раз рождался в облике льва и много меньше — в облике других существ). Каменные изваяния пары львов почти всегда стояли у входа в буддийский храм: они охраняли спокойствие храма, отгоняли злых духов. Интересно, что императоры последней, маньчжурской по происхождению, династии Цин, отождествлявшие свой этноним (маньчжу) с буддийским Маньчжуши, питали особую склонность к льявам (в буддийско-китайской мифологии и иконографии Маньчжуши обычно изображался верхом на льве). Тибетские ламы нередко присылали им именно львов в качестве своей символической дани [340, т. V, 707—713; 461, 464—465; 793, 57—58, а также 177—198 и 251—253].

Число животных, бывших объектом ритуального почитания (не говоря уже о тех, кто был эмблемой или символом определенных свойств или пожеланий и о которых будет идти речь особо), довольно велико. Кроме перечисленных выше наиболее значительных можно упомянуть об обезьяне (результат индо-буддийских влияний), змеях (в их честь иногда воздвигали специальные кумирни, где монахи разводили змей). Но, пожалуй, самое заметное место во всем «зверином» фольклоре занимали лисы.

Культ лисы, лисы-демона, лисы-монстра, был необычайно распространен в Китае. Проделкам лис, «лисьим чарам», многочисленным историям о вмешательстве лис в жизнь людей посвящена в Китае целая литература, возглавляемая «лисьим эпосом» Ляо Чжая [115]. Начало культа лисы в Китае уходит в древность. Поскольку лисьи норы нередко бывали по соседству с могилами, выползающий из-под старых могил лис считался мистическим воплощением души мертвеца.

Лисам приписывали искусство перевоплощения: в возрасте 50 лет она может превращаться в женщину, в 500 лет — в обольстительную девушку, а в 1000 — становится «небесным лисом», владеющим всеми тайнами природы. Превращаясь в женщин, лисы соблазняли мужчин, а затем нередко убивали их или приносили большие беды. Подчас они даже выходили замуж, рожали детей, но и здесь, как правило, дело не кончалось добром. Попасть в лапы к лисе, поддаться «лисьим чарам» — это последнее дело в глазах каждого китайца, тратившего обычно немало сил и средств, чтобы избавиться от амулетов, призванными обезопасить его от влияния лис. Даже иероглиф лисы нередко избегали писать, заменяя его другим, сходным по звучанию [243, 139; 464, 461—463].

Страх перед лисой и накликаемыми ею бедами всегда был очень велик. Не случайно лису наградили даже биографией, суть которой сводилась к тому, что она первоначально была похотливой женщиной, которую еще в древности за ее грехи обратили в лису. Казалось бы, лиса, этот своеобразный «царь демонов» в Китае, должна была бы быть чем-то вроде эквивалента европейского черта. Однако на практике было иначе. Та же самая лиса, невзирая на все ее злые чары, была объектом ритуального почитания. В ее честь по всей стране воздвигали кумирни, ей приносили немалые жертвы. Конечно, здесь было немало от страха, от желания задобрить злого демона. Вместе с тем лиса считалась существом, которому ведомы все тайны природы и которая может поэтому (если к ней отнестись с добром) и вылечить от болезни, избавить от беды, даже подействовать в обогащении. Некоторые люди были уверены, что своим процветанием они обязаны именно тщательным жертвоприношениям в честь лисы.

Объектами культа и ритуального почитания были и многие растения. Особенно это относилось к старым могучим деревьям: их никогда не срубали и нередко приносили жертвы в честь обитавших в них духов. Считалось даже, что из столетних деревьев, если их срубить, может потечь кровь. Из крупных деревьев более всего почитали сосну, символ долголетия и бессмертия. Из плодовых — сливу (ее ветвям приписывалось свойство изгонять злых духов), гранат (его плод с множеством зерен всегда символизировал пожелание обильного потомства), каштан (символ многодетности). Но первое место среди всех принадлежало, безусловно, персиковому дереву и его плоду, легендарному персику бессмертия.

Само дерево, его ветки, цветы, не говоря уже о плодах, — все это наделялось в представлении китайцев чудодейственными свойствами и использовалось для изгнания демонов, лечения многих болезней, в качестве амулетов во времена эпидемий и т. п. Даже те стрелы, которые Чжан Сянь выпускал в Небесного Пса, должны были быть обязательно из

персикового дерева. Общее почитание персика и персикового дерева усиливалось даосскими легендами о Сиванму и ее садах с персиками бессмертия, якобы созревавшими раз в три тысячи лет. Отсюда персик — один из главных символов бессмертия: нередко на изображениях божество бессмертия и долголетия предстает как бы выходящим, рождающимся из персика. Кроме того, нежный персиковый цвет является символом женщины, невесты: весной в дни свадеб невестам обязательно дарили ветки с цветком персика [340, т. V, 717—728; 616, 229; 793, 312—313].

Издравле китайцы с благоговением относились к тысячелистнику, по стеблям которого гадали еще в эпоху Чжоу. Священным цветком после проникновения в страну буддизма стал лотос, на котором, по преданию, восседали и Будда и Гуань-инь и который использовался в качестве вместилища для транспортировки душ умерших буддистов в рай. После появления в Китае культуры чая в ряде районов страны воздвигли кумирни в честь божества чая [777, 492]. Одухотворены и оделены божествами-патронами были и еще некоторые виды растений.

Итак, многие представители растительного и животного мира почитались за их якобы чудодейственные свойства, другие — за приписанную им символику, третьи — как атрибуты того или иного божества. Однако большинство почитаемых животных и растений находились в числе почитаемых, главным образом, за то, что они могли противостоять демонам зла. Эта интересная особенность побуждает подробнее остановиться на проблеме злых и добрых демонов и духов в синкретической религии китайцев.

## Демоны и экзорцизм

Обычно принято делить духов китайского пантеона и фольклора на добрых (*шэнь*) и злых (*гуй*). Хотя это подразделение и имеет некоторый смысл, его не следует воспринимать как противопоставление одного мира сверхъестественных сил (так сказать, со знаком +) другому (со знаком —). Дело в том, что уже на примере культа лис, рассмотренного выше, можно убедиться в том, что даже «царю демонов» строили кумирни и поклонялись, как и любому другому божеству или духу. Такого рода «неразборчивость», или «всеядность» была характерным явлением для синкретической религии в Китае. Вот еще несколько аналогичных примеров.

Известно, что кроме лис демонами зла и носителями болезней и несчастий считались души самоубийц, убитых (например, съеденных тигром), или непогребенных, а так-

же тех, кому потомки перестали приносить должные жертвы. Этим духов-демонов очень боялись, для защиты от их злых чар использовали разнообразные предметы и приемы, наговоры и амулеты. Наряду с этим китайцы не забывали и о том, чтобы в надлежащие дни в соответствующих храмах принести в честь всех этих душ-демонов должные жертвы, совершить принятый обряд поклонения и почитания [45, 84—86]. Иными словами, к злым духам никогда не относились, как к исчадию ада. Их не зачисляли в разряд чертей и не числили по ведомству китайского Вельзевула. Напротив, их практически не отделяли, по крайней мере в сфере верований и культа, от остальных божеств и демонов.

Китайцы всегда особо выделяли группу вредных животных — «пять гадов» (в нее включались, в различных вариантах, паук, скорпион, змея, ящерица, сороконожка и жаба). Для того чтобы избежать связанного с ними зла, нередко их изображения отпечатывали на специально выпеченных печенках, изготовлявшихся в день «праздника дракона» 5-го числа 5-го месяца. Конечно, это был своеобразный оберег, амулет, но одновременно здесь явно присутствовала идея как-нибудь задобрить демонов, ведавших этими вредителями. Это особенно очевидно, если вспомнить, что аналогичным образом справлялись крестьяне с вредителями сельского хозяйства. Божеством, ведавшим всеми вредителями-насекомыми, был Чун-ван. На рисунках он изображался рядом со спутниками, стариком и старухой. Старик олицетворял демона зла и выпускал из своего сосуда находившихся там насекомых-вредителей. Старуха, напротив, собирала всех этих вредных насекомых, пряча их обратно в свой волшебный сосуд, Чун-ван находился как бы между этими силами, позволяя им обоим действовать, но в меру. И вот, чтобы хорошим отношением побудить Чун-вана поддержать именно старуху в ее благих начинаниях, в честь Чун-вана по всей стране 6-го числа 6-го месяца приносились обильные жертвы и совершались ритуалы в специальных храмах и кумирнях, как в деревнях, так и в городах [12, 37—39].

Эти и многие другие примеры, близкие и однотипные с ними, дают основание заключить, что практика взаимоотношений китайцев со злыми духами, с демонами в общем мало чем отличалась от характера их отношений со всеми остальными божествами и духами. Отличие было в другом: кроме «деловых» связей, базировавшихся на принципе эквивалента (*do ut des*), во взаимоотношениях с демонами, грозившими благополучию и жизни людей, обычно использовались многочисленные магические приемы. Суть этих приемов, которые в самых общих чертах можно объединить под

рубрикой экзорцизма, сводилась к многочисленным действиям, заклинаниям и обманным маневрам [11, 207—226]. В капитальной многотомной сводке А. Доре, посвященной китайским суевериям [339; 340], первые несколько томов посвящены почти исключительно магическим чарам, подавляющее большинство которых имело отношение к экзорцизму. Так, для спасения душ самоубийц, утопленников, убитых и т. п., всех тех, кто представлял потенциальную опасность для живых, приносились специальные молитвы, начертанные по твердо фиксированному образцу на желтой бумаге и сжигавшиеся после определенной ритуальной церемонии [340, т. I, 88—96]. Злых духов при помощи различных приемов обычно отгоняли в дни свадебных церемоний и при похоронах (стреляли из лука, размахивали ветками персика или ивы, надевали различные амулеты). Особо тщательно охраняли от злых чар дом, семью и детей, в первую очередь мальчиков.

Система охраны дома от влияния демонов была разработана весьма тщательно. На шесте близ входа в дом вывешивалось изображение петуха, на стены наклеивались изображения тигра, охранительные надписи и заклинания. В более или менее зажиточных домах перед входом во двор устанавливали специальный экран-заграждение *шиганьдан* — могучую каменную плиту. Эта плита, иногда тоже украшенная резьбой с изображением головы тигра или божества горы Тайшань и т. п., должна была служить непреодолимой преградой для злых духов, которые, как известно, ходят только по прямой линии и потому пройти во двор, перед входом в который установлен экран, естественно, не могут [777, 497]. В домах победнее вместо каменного экрана нередко просто на стенах рисовали иероглифы *шиганьдан* [45, 93] — даже это считалось имеющим магическую силу. Для отпугивания злых духов на дверях, ведущих в дом, всегда вывешивали изображения духов-покровителей дверей, *мынь-шэней* — храбрых воинов-охранителей, которым приписывалось свойство отгонять демонов и охранять покой и сон обитателей дома. По преданию, прототипом этих духов-охранников были дворцовые стражники Шу Бао и Ху Цзинь-дэ, которые как-то оказали большую услугу одному из танских императоров, страдавшему сновидениями с навяздениями. Став на страже императорских покоев, они сумели будто бы успокоить императора, проспавшего ночь без кошмарных сновидений. Обрадованный император приписал это волшебным качествам стражников и приказал изобразить на дверях их портреты, которые отныне всегда должны были отпугивать демонов от императорской опочивальни. С этого момента, согласно легенде, практика изображения этих стражников на дверях стала широко распро-

страняться, пока не получила всеобщего признания и не стала одним из обязательных эталонов.

Легенда известна и в других вариантах. Однако суть в том, что деифицированные стражники действительно стали рассматриваться в качестве еще одного надежного амулета против злых чар, против их возможного проникновения в дом.

В самом доме борьба с влиянием демонов всегда шла с неослабевающим упорством. Приносились предохранительные молитвы с целью изгнать «духов всех болезней» [340, т. III, 312—313]. Заранее предусматривались все возможные хитрости и каверзы демонов и делалось все, чтобы помешать им. Так, ребенка обычно обвязывали различными ниточками, окружали талисманами и амулетами. Мальчика нередко обряжали в платье девочки — авось дух спугает и не польстится. На голове ребенка выбривали круг, своеобразную тонзуру — тоже с целью уберечь его от дурных влияний. Даже одежда ребенка, сшитая из маленьких кусочков ткани, собранных у ста соседей, опять-таки призвана была спасти его от влияния демонов [340, т. I, 13—25].

Мир злых духов и демонов не ограничивался, однако, лишь домашним кругом. В представлении китайцев демонические силы действовали и в более высоких сферах, хотя и здесь небесная и человеческая сферы причудливо переплетались друг с другом. Интересна в этом плане китайская легенда о Небесном Псе. Считалось, что этот кровожадный демон с антропофагическими наклонностями в древности был девушкой, которая умерла, не успев выйти замуж. Став небесным демоном и обосновавшись на одной из звезд, эта девушка стала стремиться убивать детей, дабы кто-нибудь занял ее место в качестве духа-демона, а она сама смогла бы переродиться в человеческий облик. Зная эту дурную наклонность, китайцы, во-первых, постоянно изображали стрелков, выпускавших стрелы в Пса (иногда в качестве такого небесного стрелка по традиции выступал тот же Хоу И, который по другим легендам превратился в божество солнца), и во-вторых, всех детишек наделяли специальными талисманами из смешанных вместе пучков волос ребенка и собаки (этот локон обычно вшивали в одежду ребенка). Видимо, все эти меры предосторожности считались достаточными — во всяком случае, демоническая дева по-прежнему оставалась Псом и время от времени проявляла свои дурные наклонности в попытках сожрать солнце (т. е. в моменты солнечного затмения). Только звуки гонгов и барабанов и страшный шум, который поднимался на земле, могли отпугнуть Пса и заставить его отказаться от своего намерения [45, 28 и 34; 793, 61, 124, 214, 277]. К слову сказать, все метеориты также считались духами недобрыми,

вместилищем бесприютных душ, терпящих неудобства и страдающих, а метеориты, пролетавшие с особым шумом, приписывались все тому же Небесному Псу, своеобразному главе небесных демонов.

Как и весь остальной мир сверхъестественных сил, демонические силы в представлении китайцев были организованы, имели своих предводителей и патронов. Так, патроном лис считалась богиня горы Тайшань, патроном вредителей-насекомых — Чун-ван. Существовали и верховные предводители демонов, которым, так сказать, по совместительству приписывались и функции верховных экзорцистов. Обе эти функции мирно уживались в одном и том же лице: кому же, как не главе демонов, и следовало умерять пыл его подопечных и тем отвечать должным образом на все то добро, что приносит в его честь людьми?

Одним из верховных глав мира демонов считался Чжан Дао-лин, легендарный глава даосской религии. Но его функции были шире, чем только руководство демонами. Он был предводителем едва ли не всех земных духов и ведал всеми магическими силами [11, 216]. Другим непосредственным начальником демонов и потому обычно считавшимся именно их главой был Чжун Куй. Культ Чжун Куя как великого экзорциста возник, видимо, еще в Хань, однако только с Тан эта демоническая персона приобрела широкое признание и популярность. Легенда гласит, что как-то один из демонов привиделся танскому императору Сюань-цзуну (712—756). Возмущенный его проделками, император намеревался уже вызвать стражу, как вдруг появился огромный демон-гигант, который схватил маленького, вырвал у него глаз и тут же сожрал его. В ответ на вопросы императора гигант объяснил, что он и есть Чжун Куй, в прошлом врачеватель, неудачно пытавшийся сдать экзамен на высшую степень и покончивший с собой на ступенях дворца. Проникший к нему жалостью император приказал в свое время похоронить его с почестями. Позже, став главой демонов, он поклялся защищать всех императоров от проделок злых духов. Как говорится далее в легенде, очнувшийся император, который до того был в приступе лихорадки, приказал своему придворному живописцу знаменитому У Дао-цзы изобразить по его рассказу портрет Чжун Куя, что и было исполнено с успехом. С тех пор Чжун Куй и приобрел популярность в качестве главы демонов и верховного экзорциста. И, хотя храмов в его честь обычно не воздвигалось, на домашнем алтаре почти каждый китаец не забывал принести жертвы в честь Чжун Куя [11, 220 и сл.; 777, 100].



## Представления о загробном мире

Особенности синкретической религиозной системы, в частности недифференцированность мира сверхъестественных сил, проявившаяся на примере отношения китайцев к демонам, становятся еще более явственными при рассмотрении вопросов, связанных с представлениями о загробном мире, подземном царстве, аде. В этом мире подземные силы загробного царства ни в коей мере не выступали в качестве антагонистов силам небесным. Напротив, они составляли неотъемлемую часть общего целого, в равной мере подчинились верховной юрисдикции Юйхуана шанди и отнюдь не олицетворяли собой зло. В соответствии с этим и китайский ад, все атрибуты которого почти целиком заимствованы из индо-буддийского, при всем своем внешнем сходстве с христианским (особенно заметном при описании изощренных мук ада) по существу довольно сильно отличался от него: в представлении китайцев ад был не столько вечным наказанием за грехи для провинившихся, сколько чем-то вроде чистилища. Попав в ад и проведя там столько времени, сколько он заслуживал, каждый рано или поздно покидал его, чтобы затем возродиться к новой жизни, даже на небесах.

Представления о загробном мире сложились в синкретической религии китайцев в основном на базе буддийских верований. Однако этот первоначальный пласт в ходе сложного процесса синтеза был обогащен за счет древнекитайских и даосских концепций. В результате сложилась сложная, многослойная и в ряде мест противоречивая картина.

Еще в древности считалось, что каждый китаец обладал двумя душами: одна из них после его смерти уходила в землю вместе с трупом, другая воплощалась в табличку и находилась в храме предков. Теперь, после возникновения синкретической концепции загробного мира, понадобилась третья душа, с которой и должны были происходить все трансформации, связанные с адом и перерождениями. Эта душа после смерти человека попадала в подземное царство. Входом в подземное царство считались отверстия, расположенные близ горы Тайшань, поэтому божество этой горы и почиталось распорядителем судеб людей, регулярно собирающим все сведения о них от бесчисленных *цзао-шэней*, *чэн-хуанов* и *туди-шэней*. Попав под землю, душа попадала в первую судебную палату ада, где и предreshалась ее дальнейшая судьба: в зависимости от заслуг, прегрешений и прочих обстоятельств она могла быть направлена либо сразу в десятую палату ада, где определялось ее следующее перерождение, либо в одну или даже несколько (а то и все) из остальных восьми палат. В каждой из палат душа должна

была испытать муки и наказания (палаты имели определенную специализацию), потом, если надо, она переходила в другую и лишь в конечном счете попадала в десятую палату, где и получала дальнейшее иазначение на перерождение. Всего их было шесть. Высшим из них было перерождение на небе, т. е. по существу рай, Нирвана, вторым — на земле, т. е. в людском обличье, третьим — перерождение в мире подводных демонов. Эти три возможности считались желательными — в большей или меньшей степени. Остальные три были нежелательными и рассматривались как наказание за грехи в прошлой жизни: четвертым было перерождение в мире подземных демонов, служителей ада, пятым — в мире остальных демонов, т. е. тех самых «голодных духов», которые летают по миру неприкаянными и приносят людям несчастья, и шестым — в мире животных, включая насекомых и даже растения. Очень важно иметь в виду, что все эти перерождения, кроме первого, не были вечными. По истечении определенного срока переродившиеся вновь умирали, опять попадали в первую палату ада, где все происходило сначала [16; 329, 128—129; 340, т. VII, 250—302; 464, 118—130; 652, 316—354; 668, 78—86].

Каждая из десяти палат ада имела своего главу, но наиболее влиятельным и известным среди них был начальник пятой палаты Яньло-ван, модификация буддийского Ямы. Именно по его ведомству проходили души людей, имевших различные грехи — от неуважительного употребления надписанных бумаг до убийства или адюльтера. За каждый грех следовало соответствующее искупление, однако можно было заблаговременно приобрести и индульгенцию. Для этого лишь следовало в свое время, 8-го числа 1-го месяца, в день рождения Яньло-вана, поклясться избегать грехов [329, 123]. Естественно, это всегда воодушевляло всех китайцев, которым было в чем покаяться. Отсюда, видимо, и огромная популярность Яньло-вана, сравнимая лишь с популярностью главы седьмой палаты ада — божества горы Тайшань.

Относительно главы ада в целом в пантеоне существуют разночтения. Иногда считают этим главой самого Юйхуана шанди. Однако чаще всего в качестве главы подземного царства выступает бодисатва Дицзан-ван, также служивший объектом восторженного почитания. Именно Дицзан-ван, иногда отождествлявшийся с божеством Земли, являлся лично в подземное царство, с тем чтобы перенести заслужившие того души на небо, в Нирвану, к великим Будде и Амитабе. И для того чтобы все это произошло незамедлительно и в лучшем виде, сразу же после смерти человека буддийский монах пишет стереотипную молитву, — образцы которой в обилии приведены в труде А. Доре, —

и просит Дицзан-вана исполнить его долг [340, т. I, 69—82, т. VII, 235—249]. Этой же цели, в конечном счете, всегда служили те 49 дней чтения сутр над гробом, которые, по буддийским верованиям, открывали покойнику путь на небо.

Конечно, китайские представления об организации загробного мира, о функциях и значении божеств подземного царства никогда не были едиными и стройными. Во многом они менялись, особенно в зависимости от местных обычаев. Но в основных принципах концепция загробного мира была характерна для всей страны. Повсюду о покойниках и их будущем всегда тщательно заботились, дабы все три души были удобно устроены там, где им надлежало быть. Культ предков по-прежнему доминировал в религиозно-культурной системе страны. И хотя эта привычная традиционная доминанта и не была чересчур мрачной и гнетущей для живых, именно она прежде всего определяла характер и направленность множества важнейших ритуалов.

## Магия, мантика, суеверия

Обслуживание нужд покойников, равно как и различные формы общения с демонами и система обезвреживания их злых чар,— все это тесно соприкасалось с проблемой места и роли в религиозном синкретизме магии, мантики и связанных с ними суеверий. Весь этот комплекс древнейших верований, сложившийся еще в неолитическом Китае, продолжал существовать тысячелетия, постоянно развиваясь, обогащаясь, приобретая новые оттенки, направления. Религиозный даосизм с его новейшими магическими, астрологическими и алхимическими средствами, а затем и буддизм, особенно тантризм, внесли немало нового в этот комплекс. Сложение системы религиозного синкретизма в свою очередь сыграло важную роль в деле усиления значения и влияния в стране магических приемов, мантики и суеверий, в широком распространении их, придании им общезначимости. Разумеется, все это касается в основном низшего пласта религиозных верований, народной религии. Однако немало гадательных и магических приемов (*фэн-шуй*, гадания при браке и т. п.) и элементарных суеверий имело универсальное распространение, касаясь и высокообразованных *шэньши*.

Многочисленные магические приемы, включая черную магию, спиритизм и т. п., играли центральную роль в деле налаживания контактов с духами, предками и всеми силами потустороннего мира. Магия с ее системой отпугивающих злые чары зеркал, амулетов-оберегов, надписанных или рисованных изображений-заклинаний, обращенных к божествам и сжигавшихся после их торжественного прочтения мб-

литв-просьб на специальных бланках охватывала густой сетью всю повседневную жизнь китайцев [340, т. I—IV; 699, 149 и сл.]. Еще задолго до рождения человека его мать исполняла определенные магические обряды для облегчения родов и благополучного разрешения от бремени, другие обряды сопутствовали каждому дню жизни и каждому шагу младенца. Ребенок, а затем и взрослый должен был регулярно совершать определенные магические действия, ставившие целью защитить его жизнь, близких, дом от влияния злых духов, приобрести защиту и покровительство соответствующих божеств. Наконец, магические приемы сопровождали похороны человека и всю его предполагаемую загробную жизнь. Не следует при этом забывать, что наряду с простейшими магическими приемами, граничившими с элементарными суевериями и практически доступными каждому, имелись и более сложные, осуществлявшиеся специалистами своего дела. К ним обращались в особо важных случаях, и обставлялись они наиболее торжественно. Но цели были в основном те же. И когда монахи в храме торжественно сжигали бумажку-молитву с обращенной к божествам храма просьбой, смысл этой акции в конечном счете тоже сводился к той же магии — магии слова, магии ритуального действия.

Магия слова, надписи, чисел занимала особо важное место в системе магических акций. Слово и надпись, как уже упоминалось, использовались в основном в качестве амулетов-оберегов. Так, имя Чжан Дао-лина (Чжан Тянь-ши) уже само по себе считалось обладающим магической силой — достаточно было его начертать, чтобы напугать демонов. Аналогичную роль играло имя Цзян-тайгуна, знаменитого советника победоносного чжоуского У-вана. Позднейшая даосская мифология приписала этому древнему герою власть над миром демонов, в результате чего начертание имени Цзяна тоже играло роль магического оберега [11, 212; 340, т. IV, 428—432]. В качестве своеобразных магических заклинаний использовались и другие слова, знаки и их сочетания. Но особо исключительную роль в китайской магии всегда играла магия чисел.

Магические числа были известны во всем мире, — особенно число три. Однако характерным для китайской магии чисел было не столько выделение отдельных цифр (3, 7 и т. п.), сколько придание особого магического смысла вообще числу, как индексу. Достаточно ознакомиться с собранными в известной сводке У. Мейерса материалами [616, 313—380], чтобы убедиться в этом. Вот несколько характерных примеров:

*эр-ди* — два древних императора, Яо и Шунь;  
*эр-дай* — две первые династии, Ся и Инь;

- эр-ду* — две ханьские столицы, Чанань и Лоян;  
*сань-чжуань* — три комментария к «Чуньцю»;  
*сань-гун* — трое сановников-гунов в эпоху Чжоу;  
*сань-шэн* — трое жертвенных животных — бык, баран, свинья;  
*сань-дай* — три первые династии — Ся, Инь, Чжоу;  
*сань-ду* — три столицы — Чанань, Лоян, Бяньлян;  
*сы-хай* — четыре моря;  
*сы-шу* — четверокнижие;  
*сы-лин* — четыре священных животных;  
*сы-фан* — четыре направления (стороны света);  
*у-фан* — пять направлений (пятое — центр);  
*у-цзин* — пятикнижие;  
*у-син* — пять первоэлементов;  
*у-лин* — пять священных животных (четыре + тигр);  
*лю-хэ* — шесть направлений (четыре стороны, верх, низ);  
*лю-бу* — шесть министерств;  
*лю-цзу* — шесть буддийских патриархов в Китае;  
*ци-чу* — семь причин для развода;  
*ба-фа* — восемь оснований для отставки чиновника;  
*цзю-цзю* — девять степеней родства;  
*ши-фан* — десять направлений (четыре + четыре промежуточных, верх и низ);  
*шиэр-гун* — двенадцать знаков зодиака;  
*шисань-цзин* — тринадцать канонических книг;  
*шиба-лохань* — восемнадцать архатов;  
*эршисы-сяо* — двадцать четыре истории о сяо;  
*эршиба-сую* — двадцать восемь созвездий.

Это только небольшое число примеров устойчивых словосочетаний, известных почти каждому китайцу. Конечно, такие сокращения вызывались потребностями жизни, и само их возникновение едва ли можно приписывать влиянию только магии или религии. Речь идет о другом — практика создания подобного рода сочетаний в известной мере граничила с приданием числу какого-то магического смысла. Использование числа было призвано четко фиксировать ту или иную совокупность явлений, придать ей значение устойчивого стереотипа и, в конечном счете, больший авторитет. Эта своеобразная магия чисел была характерным фактором жизни страны и не потеряла своего влияния и по сей день.

Наряду с магией огромной популярностью в системе религиозного синкретизма по-прежнему пользовалась мантика — гадания и предсказания. На основе предсказаний гадателей строилась вся грандиозная геомантическая система *фэн-шуй* — без консультации с геомантом не обходилась ни одна стройка в стране, а одним из важнейших орудий гео-

манта был, как упоминалось, специальный геомантический компас с огромным количеством разнообразных делений [671, 609—636]. Армия гадателей широким фронтом обслуживала и разнообразные нужды населения. Гадали при заключении брака, перед началом какого-либо предприятия, о трудностях путешествия, о судьбе, о будущем. Гадали по чертам лица и руки, по иероглифам, по различным предметам, по звездам, по календарю и т. п. [340, тт. I—IV; 444, т. 2, 1—45; 1019]. Выявление удачного и неудачного расположения звезд [239, 13—17], счастливых и несчастливых чисел календаря, как вообще, так и для каждого из гадающих в частности, было целой — и весьма выгодной — отраслью ремесла. Словом, мантические обряды играли огромную роль в жизни страны и ее населения, а авторитет гадателей всегда был велик. Даже в тех случаях, когда результат гадания оказывался неверным, обычно гадателя не винили. Считали, что сами виноваты, виноваты обстоятельства или что божества сжалились (разгневались) и изменили свою первоначальную волю [87, 89].

Авторитет гадателей и магов зиждился на суеверии масс. И наоборот, все магические и мантические акции укрепляли многочисленные суеверия, развивали их, давали им новую пищу. Суеверия играли в жизни китайцев столь огромную роль, что дать их полное описание практически невозможно. Можно лишь заметить, что система суеверий была теснейшим образом связана с системой религиозного синкретизма в целом и в какой-то мере являлась ее функцией. Люди могли превращаться в животных, в растения, в минералы и обратно. Духи могли принимать облик живых, т. е. между умершими и живыми как бы не было непреодолимой грани. Еще менее эта грань была между душами умерших, духами и божествами — все они принадлежали к единому потустороннему миру и различались фактически лишь своим местом в иерархической системе. Это генеральное отождествление мира сверхъестественных сил с миром живой природы было основой множества поверий, суеверных представлений. Вот несколько из них.

Все метеоры — это бесприютные неприкаянные души людей, лишенных должной заботы; северное сияние — это открытие небесных врат; радуга — небесный мост. Завывание ветра в ненастье — вой бесприютных душ; роса — вода луны и благое знамение неба; гроза — результат борьбы небесных драконов и т. д. [45, 34—37]. Все эти и великое множество других суеверий, логически увязанных с системой религиозных взглядов и культов, довольно гармонично вписывались в общее представление о природе и о связи ее сил с миром божеств и духов. Некоторые поверья, однако, относились к другому кругу явлений. Но и они в общем вполне соответ-

ствовали общепринятым представлениям. Так, укус собаки или змеи воспринимался как наказание за грехи прошлой жизни, крик ночной птицы считался предвестником близости злого духа, крик петуха вечером предвещал возможность пожара, роющая яму собака — смерть кого-то из близких. Встретить монаха означало приближение нищеты, встретить похороны — богатство [72, 563].

Детально разработанная система суеверий, особенно бытовых поверий и всех благоприятных и неблагоприятных признаков, способствовала появлению на свет своеобразной индустрии благопожеланий и соответствующих символов.

## Культ благопожеланий

Культ благопожеланий — пожеланий счастья, богатства, долголетия и обилия сыновей и внуков — уходит в Китае далеко в глубь истории. Идеал *сань-до* («три много» — много богатств, лет и сыновей) издревле считался первым и основным благопожеланием. Практика поздравлений и связанных с этим пожеланий была необычайно распространена и тщательно разработана. Существовали определенные стереотипы, которые использовались при соответствующих случаях почти механически. В результате ни одно мало-мальски заметное событие в жизни человека, семьи, клана не оставалось без внимания. Родня, друзья, знакомые, соседи всегда в нужный момент и с соответствующими случаю церемониями желали виновнику торжества всех благ, которые он мог бы хотеть и иметь. И почти всегда все пожелания сопровождались соответствующими знаками, жестами, словами и символами. При этом символика благопожеланий была настолько детальной, разнообразной, специальной и подчас сложной, что разобраться в ней и оценить ее по достоинству нелегко даже специалисту. Только сами китайцы, с детства воспитанные на всех этих символах, разбирались в них легко и всегда ориентировались свободно, вплоть до нюансов<sup>14</sup>.

Центральное место в системе *сань-до* обычно занимало пожелание богатства. Культ богатства всегда был широко распространен в стране, а воплощением этого культа считался Цай-шэнь, воспринимавшийся в качестве божества богатства. В честь Цай-шэня, бывшего одновременно патроном торговцев, во всех городах воздвигались пышные храмы.

---

<sup>14</sup> Речь идет прежде всего об общепринятых и общеизвестных в Китае знаках и символах. Разумеется, при этом на верхнем уровне (изысканная литература, поэзия, живопись) и на нижнем (лубок, простонародные повествования) существовали и свои, особые системы образов и символов, в ряде случаев заметно различавшиеся не столько по существу, сколько по форме и манере выражения.

В дни новогодних праздников и в 9-м месяце в храмах Цай-шэня и на домашних алтарях совершались ритуалы в его честь. Но, пожалуй, наиболее любопытной особенностью культа Цай-шэня было то, что этот культ обычно обрамлялся необычайно богатой и разнообразной иконографией, буквально перенасыщенной символами. Проблему символики всех атрибутов китайского бога богатства специально изучал академик В. М. Алексеев [11, 160—169]. Из собранных им китайских народных картинок-лубков, посвященных изображению Цай-шэня и всех связанных с ним лиц и предметов, явствует, что символами богатства считались деньги, драгоценности (в первую очередь нефрит, золото), ветки коралла. Некоторые символы усложненные: у ног Цай-шэня изображен глиняный сосуд, но этот сосуд волшебный, он обладает чудесным свойством многократно умножать все, что в него попадет<sup>15</sup>. Нередко рядом с персонами, изображающими свиту бога богатства, нарисована жаба, изо рта которой сыплются деньги и драгоценности. Аналогичные функции исполняли на рисунках также драконы, или кони. Наконец, символом богатства считалась и рыба.

Каждый из этих символов объяснялся по-своему, причем нередко в разных вариантах. То это созвучие обозначения символа с каким-либо из терминов, имеющих отношение к богатству (*юй* — рыба звучит так же, как *юй* — излишек), то это смутные ассоциации с древними легендами (например, с ханьскими сказаниями о драгоценных среднеазиатских аргамаках, *баома* — «ценные кони»). Важно заметить, что символика богатства часто неразрывно связана с символикой знатности — в смысле процветания и продвижения по служебной лестнице. Поэтому пожелания степени и чина и пожелание богатства нередко сливаются в одну стереотипную фразу, помещенную рядом с изображением Цай-шэня. Это и понятно, если учесть, что путь к богатству в Китае открывался прежде всего в результате получения степени, чина и должности в системе государственного бюрократического аппарата.

Култ бога богатства в Китае позволяет еще раз убедиться в специфических особенностях гигантского сводного пантеона страны. На примере Цай-шэня особенно ясно

---

<sup>15</sup> Подразумевается, что этот волшебный сосуд умножал богатство, деньги. Однако в других фольклорно-мифологических сюжетах сосуд мог выполнять и иные функции. Так, в одной из хорошо известных в Китае сказок-притч рассказывается, что такой сосуд достался как-то злому и жадному богачу. Предвкушая наживу, богач приготовился бросить деньги, однако в этот момент отец богача, желавший взглянуть внутрь сосуда, не удержался и упал туда. Богач вытащил отца — а в сосуде — еще один. Так одного за другим доставал он своих «отцов», каждого из которых он теперь обязан был содержать.



видна та неустойчивость и неопределенность божества-персоны, божества-личности, которая вообще была характерна для религиозного синкретизма. Цай-шэнь имел ряд «биографий», связывавших его с различными историческими деятелями прошлого. Но это еще не все. Дело в том, что сам Цай-шэнь не имел определенного и строго фиксированного статуса. Во-первых, в качестве Цай-шэня иногда мог выступать Гуань-ди — тогда обычно имелось в виду, что функции Цай-шэня делятся на двоих, военного и гражданского (Гуань-ди рассматривался как военный Цай-шэнь, хотя это отнюдь не означало, что ему молились о богатстве только военные — напротив, это были в основном кузнецы, резчики и прочие люди физического труда). Во-вторых, даже в своей гражданской модификации Цай-шэнь отнюдь не был единообразным. Он имел множество различных имен, входивших в имя определений-эпитетов и даже известных ограничений и специализаций. Словом, сам термин Цай-шэнь был скорее символом, нежели обозначением строго фиксированного божества. Не случайно в отдельных домах вообще вместо иконографического изображения вывешивали лишь красные полотнища с одним-единственным знаком *шэнь*, подразумевая при этом именно божество богатства Цай-шэня [11, 161—166; 329, 113—116].

Еще более символический характер культа благопожеланий в Китае виден на примере двух наиболее распространенных пожеланий — долголетия и многодетности. Божеством долголетия считался Шоу Син, бывший одновременно божеством одного из южных созвездий. Иконографически Шоу Син изображался обычно сидящим на олене и держащим в руках ветвь персикового дерева. На верхушке ветки-шеста рисовали свиток и тыкву-горлянку — оба предмета тоже символизировали долголетие. Сам Шоу Син всегда изображался в виде приятно улыбающегося старичка с очень высоким лбом. В стране существовало великое множество изображений Шоу Сина, преимущественно в форме статуэток. Такие статуэтки ставились и на домашнем алтаре, и в храмах. Они и до недавнего времени были очень популярны и распространены в Китае. Однако при всем том божество долголетия не играло выдающейся роли в системе ритуалов. Шоу Син был лишь божеством-символом, далеко не единственным в своем роде. Наряду с ним существовало великое множество других символов долголетия и бессмертия, причем в практике пожеланий того и другого гораздо большую роль играло частое и разнообразное употребление всех этих символов, нежели ритуал в честь Шоу Сина.

Символом долголетия и бессмертия считался олень, на котором нередко восседал Шоу Син. Изображение оленя и даже его иероглифа (созвучного с иероглифом, означающим жало-

вание чиновникам, т. е. бывшего символом чина, должности) всегда было одним из хорошо известных, любимых и понятных символических благопожеланий. Другим символом долголетия считался журавль, еще одним — цикада. Долголетие символизировали также и персик, сосна, бамбук (из-за его исключительной прочности и долговечности) и др.

Божества многодетности в китайском пантеоне не было вовсе. Точнее, было немало божеств, к чьей помощи прибегали, когда молили о ниспослании сыновей. Но пожелание многих сыновей обычно не связывалось непосредственно с мольбами или апелляцией к тому или иному богу. Это пожелание выражалось посредством символов — таких, как гранат с его обилием зерен, как просто изображение многих маленьких мальчиков и т. п. Аналогичным образом оформлялись и некоторые другие благопожелания. Так, пожелание счастья в браке, любви и гармонии в доме символизировали дикий гусь или рыба, особенно карп.

Символика благопожеланий развивалась по линии ее усложнения. Нередко одни предметы символизировались другими только вследствие созвучия их иероглифов. Так, мышь была символом счастья, потому что их иероглифы звучали одинаково (*фу*). Эта практика использования омонимов была распространена в ритуальных изображениях необычайно широко [558]. Нередко сумма таких омонимических замен приводила к тому, что то или иное словосочетание или серия предметов на рисунке были настоящими ребусами, разгадать значение которых непосвященному (даже знающему китайский язык) просто не под силу. Одни ребусы были однозначными, и простое повторение знаков изображенных на картине предметов уже могло дать разгадку. Другие могли быть более сложно зашифрованными и даже двусмысленными: одно и то же словосочетание могло означать два различных пожелания (например, рангов и рождения сыновей) [245, 224—225].

### **Ритуальная символика и взаимовлияние религии и художественного творчества**

Символика благопожеланий в немалой степени способствовала необычайно большому и весьма любопытному расцвету символики вообще, увеличению ее роли в жизни, искусстве и культуре страны. Складывавшаяся на протяжении долгих веков практика использования ритуальных символов в иконографии не могла не оказать своего влияния на формирование ряда традиций. Символы и их использование проникли буквально во все сферы жизни, быта, культуры китайцев. В специальной монографии Л. Крейн, посвященной роли

и распространению символов в Китае, показано, как буквально во всех домах, лавках, мастерских ремесленников, приемных врачей или аптекарей, — словом, буквально повсюду вывеску обычно заменял знак, символизовавший данное занятие или ремесло и хорошо известный потребителям и клиентам [309]. Конечно, подобное распространение символики в условиях ограниченной грамотности населения может быть объяснено просто жизненными потребностями и нуждами рекламы. Однако интересно заметить, что все знаки и символы, о которых идет речь, как правило, меньше всего были простыми и легкопонятными (у булочника — булка, у сапожника — сапог). Количество само собой разумеющихся символических обозначений заметно уступало числу более сложных символов, которые были совершенно непонятны непосвященному. Нередко происхождение этих символов было явно связано с ритуально-культовыми моментами, имевшими отношение к данной профессии или роду занятий.

Ритуальная символика оказала большое влияние и на развитие китайской живописи — не только народной картины, иконографического и благожелательного лубка, построенного на ней почти целиком, но и живописи высокого жанра. Символикой полны свитки крупнейших мастеров кисти. Нередко динамика сюжета или красоты природы отходили на второй план, уступая место стремлению посредством группы четко фиксированных символов выразить какую-то идею, чаще всего с благожелательно-назидательным подтекстом. При этом характерно, что если в живописи гениальных мастеров танской и сунской эпохи было немало свежих идей и оригинальных находок в сфере той же символики, то в последующие века сложившиеся каноны, апробированные авторитетами, вынуждали многих мастеров становиться на путь эпигонства. Возникли строгие стереотипы, которые диктовали художнику выбор средств для отображения той или иной идеи [244]. Так, комбинация определенных видов птиц и цветов должна была соответствовать одному из четырех сезонов года: воробей с заснеженным бамбуком — зиме, сорока с цветущей сливой — весне, цапля и лотос — лету, феникс с хризантемой — осени [245, 218]. Твердо фиксированная символика всегда довлела над свободой мысли и поисками мастера, ставила его в жесткие рамки авторизованной традиции.

Роль ритуально-символических стереотипов очень значительна и в китайском театре — будь то литературный текст или сценическое изображение. Весь театр — игра актеров, типичные ампулы с их фиксированной манерой поведения, грим, мимика, жесты, фразы — буквально все полно символики стандартной, веками апробированной, традиционной и потому хорошо знакомой зрителям. Конечно, набор приемов и стандартов в различных театрах был разным — не случайно

наряду со всемирно известной пекинской музыкальной драмой в позднем средневековье существовали и многие другие, имевшие свои характерные черты. Однако тем не менее и в театре господствовали стандартные традиционные символы.

Едва ли стремление к стандартной символике в искусстве было характерным только для Китая. Скорей, напротив, это было в большей или меньшей мере типичным для всех так называемых традиционных обществ — обществ докапиталистических, с замедленными темпами эволюции. Тяготение к традиции, к общепризнанному стандарту во всем — в мысли и чувствах, в образе жизни и одежде, в поведении и речи, в быту и в искусстве — сыграло свою немалую роль в истории всей мировой культуры. Как известно, всякая попытка взломать такого рода стандартные традиции повсюду встречалась с настороженностью, недоброжелательством, а то и попросту в штыки. Вспомним, что даже в передовой в социальном плане позднесредневековой Европе существовала святая инквизиция с ее абсолютной нетерпимостью к инакомыслящим и крайне жестокими расправами над еретиками. На этом мрачном фоне китайские консервативно-гуманистические традиционные стандарты с их культурно-этической ориентацией вполне могут даже показаться более предпочтительными.

Говоря о ритуальной символике и стандартных символах в различных сферах жизни, быта и творчества китайцев, нельзя обойти молчанием и сложный вопрос о взаимовлияниях между религией и искусством. Это вопрос общий, имеющий значение далеко не только для Китая. Однако в Китае с его специфической религиозно-этической системой с особой силой сказалась именно взаимность такого влияния. Из истории известно, что религия в лице ее догматики, ритуальной практики и мифологии всегда оказывала огромное влияние на развитие литературы и искусства, определяя сумму образов, этические нормы, сюжеты и т. п. Значительно меньшим обычно бывало обратное влияние. Дантовы круги ада, например, при всей художественной силе и впечатляемости самого произведения, так навсегда и остались литературным образом, лишь в известной степени навеянными религиозными традициями. Мефистофель Гёте тоже не заменил собой Сатану и не вошел ни в религиозный пантеон, ни в народную мифологию. Несколько иначе обстояло дело в Китае с его специфическим отношением и к религиозным традициям, и к персонам пантеона, и к проблеме деификации, и к мифологии.

Нет сомнений, что религиозно-этические нормы и традиции оказывали огромное, определяющее воздействие на литературу и искусство, мифологию и фольклор. И в новеллах Ляо Чжая и в толстых романах типа «Сиюйцзи» («Путешествие на запад» [152]) можно найти немало количество из упомянутых выше многочисленных китайских божеств, духов,

героев, культов, сверхъестественных сил и явлений. Тем более характерно это для фольклора [120; 121; 396; 446; 652; 930]. Однако для Китая оказалась характерной и другая сторона взаимовлияний: влияние художественного творчества на формирование синкретической системы божеств, духов и культов.

Выше уже не раз упоминалось о том, как стихийно возникавшие легенды и повествования о чудесах типичного фольклорно-мифологического типа довольно быстро не только приобретали черты исторической реальности и достоверности, но и сами вскоре становились достаточной основой для деификации того или иного полуисторического-полулегендарного деятеля, для возникновения нового культа и т. п. Тем более подобного рода трансформация оказывалась характерной, если в качестве персонажей произведения литературы брались хорошо известные герои древности, которым теперь приписывались, в немалой степени по произволу и вследствие игры фантазии авторов, те или иные героические действия, приключения и сверхъестественные свойства. Пожалуй, наиболее интересным в этом плане является роман «Фэншэнь яньи» («Вознесение в ранг божеств») [939]. Как это ни покажется странным и парадоксальным, именно этот роман сыграл немалую роль в создании описанной выше иерархической системы божеств, духов, культов и «ведомств» средневекового религиозного синкретизма.

Этот роман, авторство и истоки которого были тщательно изучены Лю Цунь-жэнем [583], был составлен в XVI в. на базе большого количества более ранних сочинений, как китайских преданий, так и, возможно, мотивов и сюжетов некитайского происхождения [583, 11—117 и 254]. Фабулу и основное содержание романа составил значительно обогащенный фантастикой и заимствованными из некитайских традиций сюжетами и мотивами рассказ о сражении знаменитого чжоуского У-вана с последним иньским правителем Чжоу Сином. При этом характерно, что весь сюжет был не только совершенно заново переосмыслен и интерпретирован, но и усложнен многочисленными деталями и моментами верований и представлений даосизма и буддизма (особенно тантризма).

В романе в качестве одного из главных героев выдвинута фигура знаменитого Цзян-тайгуна, сподвижника У-вана, оказавшегося во главе войска, составленного чуть ли не из божеств и бессмертных. Сам Цзян-тайгун тоже обладал чудодейственной магической силой. В романе, естественно, сильно перемешались личности и представления различных эпох. Однако именно это и позволило создать впечатляющий синтез. И этот синтез оказался настолько удачным и умело систематизированным, что он довольно легко усваивался не-

искушенными слушателями<sup>16</sup> и включался в систему их представлений о сверхъестественном. Именно результатом этого парадоксального факта и явилось, очевидно, то, что в завершившемся уже в позднем средневековье процессе сложения всекитайского пантеона синкретической народной религии Цзян-тайгун, Чжоу Синь и их сподвижники заняли довольно почетные места, оказавшись министрами или близкими помощниками верховного владыки пантеона Юйхуана шан-ди [777].

## Традиции и новации в Китае

На примере трансформации героев романа «Фэншэнь яньи» в активных персон всекитайского пантеона народной религии и связанной с этим проблемы взаимовлияний религии и художественного творчества особенно дает о себе знать еще более существенный для истории и культуры Китая вопрос соотношения нового и старого, традиций и новаций. Традиции, как и тесно связанная с ними и производная от них система обязательных стандартов и догм, очень сильны и заметны в любом докапиталистическом обществе<sup>17</sup>. Тем не менее в Китае с его трехтысячелетней цивилизацией и устойчивой стабильностью культуры и государственности, этноса и языка сила стандартов и традиций всегда была особенно большой. Существенное отличие китайской системы догм, стандартов и традиций было не только в том, что здесь всегда очень заметно сказывалась ориентация на прошлое, воспринимавшееся как недостижимый образец, но и в том, что сложившаяся веками форма социально-политической организации была наиболее оптимальной для воспроизводства этой системы в почти неизменном виде. Не случайно социологи и синологи специально останавливались на причинах, способствовавших этому воспроизводству и препятствовавших генезису капитализма в Китае [770; 814]. Эти причины и обусловленный ими оптимальный характер воспроизводства сложившихся форм отношений сыграли свою решающую роль в том, что большинство китайских стандартов и традиций дожили до XX в.

Разумеется, в этом классическом мире традиций и стандартов жизнь никогда не замирала. Как видно из вышеизло-

<sup>16</sup> Как известно, почти все крупные прозаические произведения, в том числе романы, обычно не читались, во всяком случае в низах китайского общества, а пересказывались специальными мастерами-сказителями *шошуды*, чье искусство всегда пользовалось в народе уважением и популярностью.

<sup>17</sup> Они продолжают сохраняться и оказывать свое влияние и позже. Однако именно для докапиталистических обществ роль традиции особенно велика, что и отражается подчас в наименовании таких обществ традиционными.

женного, китайская культура, вся сумма идей и институтов всегда находилась в процессе непрерывного изменения и развития. Пусть даже это был очень медленный процесс, но он никогда не прекращался. При всей трудности пути новое все же прокладывало себе дорогу и завоевывало право на существование. В конце концов, именно в результате такого процесса появились в Китае даосизм и буддизм, возникли неоконфуцианство и система религиозного синкретизма, достигли расцвета танская поэзия, сунская живопись, юаньская драма, позднесредневековая проза и т. п. Словом, не приходится говорить, что стойкие консервативные традиции не могли вообще остановить движения вперед, хотя они могли влиять и влияли очень сильно на темпы и формы этого движения, на его динамику и направление эволюции.

Наиболее часто все новое камуфлировалось в традиционные одежды, что, как уже упоминалось, сильно сглаживало, а то и ликвидировало почти целиком его новизну и оригинальность. Вместе с тем, однако, именно это обстоятельство — по естественному закону обратной связи — выработало своеобразную ответную традицию: выражать новое в завуалированной форме, уметь излагать новые идеи и предлагать радикальные реформы, ссылаясь на мудрость якобы уже высказавших или апробировавших их в свое время авторитетов. Показательно, что наиболее радикальные мыслители и деятели конфуцианского Китая, от Ван Ань-ши до Кан Ю-вэя, поступали именно так. Правда, на примере обоих этих деятелей легко убедиться, что в единоборстве с традицией новое, даже заботливо окутанное ссылками на авторитеты и мудрость древних, чаще терпело поражение, чем торжествовало. Однако при всем том оно не исчезало бесследно. Накладывая свой отпечаток, оказывая свое, пусть небольшое, влияние на жизнь общества, на его идеи и институты, новации способствовали совершенствованию и эволюции самих традиций. И в этом, пожалуй, ключ к решению общей проблемы роли новаций и традиций в истории Китая и его культуры. Догма торжествовала, традиции были всемогущи, но и догмы и традиции менялись под влиянием времени.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

На протяжении веков в рамках китайской цивилизации создавались и закреплялись многие фундаментальные принципы религии и этики, основные нормы поведения, устойчивые стереотипы в языке, мышлении, представлениях и восприятии, определенная ценностная ориентация. Длительность и непрерывность национальных традиций и психологических стереотипов способствовали их прочности и стабильности, особенно в условиях сложившейся в традиционном Китае экономической структуры с ее ячеистыми формами натурального и полунатурального хозяйства в качестве основы и с решающей ролью административно-бюрократического аппарата в регулировании и нормальном функционировании жизни страны и народа. Взаимосвязь и тесную взаимозависимость идей и институтов с определенной социально-экономической базой, на которой они сложились и надежной опорой которой они служили, на примере Китая можно проследить особенно наглядно и отчетливо.

Традиционная гуманитарно-культурная ориентация китайской цивилизации, в центре которой стоял человек, заслуживает понимания и уважения. Пусть даже это был не человек-индивид, не человек-личность с характерными для него свободной мыслью, индивидуальностью творчества и т. п., а человек-эталон, высокоморальный *цзюнь-цзы* и мудрец-эрудит, — все равно эта ориентация выгодно отличается от типичного для большинства средневековых обществ культа мистики сверхъестественных сил и Верховного Владыки, противостоящего людям. Вера в человека и его потенции, неустанные стремления к утверждению истины и справедливости (пусть даже в примитивном их понимании) на этом свете, в жизни людей, трудолюбие и упорство в достижении цели, настойчивая тяга к учению, к знаниям, высокий моральный стандарт, — все это, не говоря уже о достижениях в сфере материальной культуры, об изобретениях и гениальных догадках, принадлежит к тому лучшему в китайской цивилизации, чем по праву может гордиться китайский народ.

В то же время следует иметь в виду, что многовековый гнет официального конфуцианства придал всем этим принципам и традициям национальной культуры специфический оттенок и что именно в конфуцианской модификации многие из них сыграли свою роль в формировании мировоззрения и образа жизни народа. К. Маркс отмечал в свое время, что «традиции всех мертвых поколений тяготеют, как кошмар, над умами живых» [1, 119]. Хотя эта фраза высказана применительно к Франции XIX в., она в этом плане еще более справедлива по отношению к Китаю, где «кошмар мертвых



традиций» оказался наиболее осязаемым и до сих пор оказывает определенное воздействие.

Прежде всего, господство конфуцианства содействовало закреплению в умах десятков поколений жителей Поднебесной непоколебимой уверенности в совершенстве своей цивилизации, в непререкаемой мудрости древних пророков и правителей, установивших существующие порядки. Считалось, что именно древнекитайские мудрецы познали всю истину, что вся мудрость в мире — китайская, что все те, кто не знаком с китайской цивилизацией, являются «варварами». Именно мудрость древних и заключенную в их высказываниях истину и следует изучать всем тем, кто стремится к знаниям, ибо никаких других истин и знаний, достойных внимания и изучения, больше не существует.

Понятно, что если истина уже давно познана и ее надлежит лишь хорошенько изучить, если мудрость пророков и правителей вне сомнения, а установленные ими порядки совершенны и в крайнем случае нуждаются лишь в спорадической реставрации, то отсюда логически вытекает, что жителям Поднебесной остается лишь наслаждаться жизнью. Многие синологи, прежде всего китайцы по происхождению, не раз отмечали в своих работах характерные для их соотечественников умение наслаждаться бытием, довольствуясь малым, неприхотливость, умеренность, приспособляемость, довольство судьбой в условиях гарантированного минимума, уверенность в том, что и без богатства можно быть счастливым, что главное — это найти счастье в самом себе, в своем сердце, в умении организовать свою жизнь по заветам мудрецов, в постоянном моральном самоусовершенствовании [247, 13—14; 274, 3—6; 282, 22—24 и 94—95; 573, 43—62; 575; 808, 43—44]. Разумеется, сама жизнь с ее суровыми законами вынуждала довольствоваться малым. Однако одно дело — быть вынужденным к этому, и совсем другое — построить на этой базе целую философию и выдавать нужду за добродетель. Для этого влияние конфуцианства было прямо-таки необходимым, и в этом смысле можно согласиться с теми, кто считает конфуцианство в Китае прежде всего «искусством жить» [817, 54—104].

Одним из следствий постулированных конфуцианством норм жизни с их жестким конформизмом было ограничение свободной мысли и простора для развития энергии и инициативы индивида. Другим, связанным с гуманитарно-культурной ориентацией жизни страны, было пренебрежение к технике и техническим новинкам, которые обычно рассматривались лишь как тонкая игра ума, как забава, но не как нечто, заслуживающее внимания серьезных людей [446, 14]. Наконец, конфуцианство с его культом морального самоусовершенствования и пренебрежением к утилитаризму, к низменной

выгоде не способствовало ни возникновению умения ценить время, ни появлению предприимчивости, стремления поставить материальные блага на высокую ступень в иерархии ценностей. Разуместся, конфуцианские нормы не могли помешать ни расцвету торговли, ни культуре богатства, ни стремлению к материальным благам. Однако тем не менее санкционированная ими иерархия ценностей всегда была тормозящим фактором в развитии традиционного китайского общества, а конформизм и гуманитарно-культурная ориентация в еще большей степени ограничивали возможности этого развития. Другими словами, китайские демократы и радикалы, выступившие в годы «движения 4 мая» с резкими нападками на конфуцианство, как на реакционную силу, тормозящую движение вперед, имели для этого серьезные основания.

Революционные бури XX в. во многом изменили старый Китай, а революция 1949 г. открыла возможность для коренных социальных преобразований традиционного китайского общества. Безвозвратно ушел в прошлое культ предков — этот основной стержень старокитайского образа жизни. Преданы забвению и подвергнуты суровой критике доктрины конфуцианства, опустели храмы и ослабли суеверия. Во многом переменились формы организации быта, даже одежды и прически китайцев. Словом, культурные стандарты и вся система духовных ценностей подверглись решительному пересмотру, в ходе которого на передний план вышли лучшие национальные традиции — трудолюбие и упорство, жажда знаний и стремление к учению, вера в реальную возможность построить общество справедливости и счастья для людей. При всем том, однако, «кошмар мертвых традиций» еще далеко не был преодолен, и он, к сожалению, сыграл свою роль в ходе тех драматических событий, которыми отмечена история Китая за последнее десятилетие.

Разумеется, для объяснения этих событий, их причин, существа и даже форм ссылки на «кошмар мертвых традиций» далеко не достаточно. Однако в то же время не подлежит сомнению, что некоторые старые конфуцианские традиции были использованы, для того чтобы придать дополнительный авторитет новым идеям и доктринам и облегчить доведение сути этих идей и доктрин до сознания самых широких масс. Похоже на то, что жизнеспособность этих традиций и та легкость, с какой многие из них были использованы в политической борьбе наших дней, объясняются отсталостью страны, недостаточным уровнем ее промышленного, экономического развития. Не подлежит сомнению, что с повышением этого уровня сама быстро меняющаяся жизнь заставит уйти в прошлое устаревшие формы китайского средневековья, оставив в качестве национальной традиции лишь то лучшее из истории китайской культуры, чем по праву может гордиться народ.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- БДС — Бэйцзин дасюэ сюэбао.  
 ВИ — Вопросы истории.  
 ВИМК — Вестник истории мировой культуры.  
 ВИРА — Вопросы истории религии и атеизма.  
 ВМ — Вестник Маньчжурии.  
 ВФ — Вопросы философии.  
 ВШЧ — Вэнь ши чжэ.  
 ЗХОЕЭ — Записки Харбинского общества естествоиспытателей и этнографов.  
 ИФИ — Историко-филологические исследования. К 75-летию академика Н. И. Коирада, М., 1967.  
 КСИНА — Краткие сообщения Института народов Азии АН СССР.  
 ЛШЦС — Лиши цзяосюэ.  
 ЛШЯЦ — Лиши яньцзю.  
 НАА — Народы Азии и Африки.  
 СА — Советская археология.  
 СЦШ — Синь цзяньшэ.  
 СШЮК — Синь ши юанькоу.  
 ЧСЯЦ — Чжэсюэ яньцзю.  
 ЯЦСБ — Яньцзин сюэбао.  
 АА — *Artibus Asiae*.  
 АJS — *The American Journal of Sociology*.  
 АМ — *Asia Major*.  
 АО — *Archiv Orientalni*.  
 АS — *Asiatische Studien (Etudes Asiatiques)*.  
 BEFEO — *Bulletin d'Ecole Francais d'Extreme — Orient*.  
 BMFEA — *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*.  
 САс — *Confucianism in Action*, ed. D. S. Nivison and A. F. Wright, Stanford, 1959.  
 СМ — *The Chinese Mind. Essentials of Chinese Philosophy and Culture*, ed. C. A. Moore, Honolulu, 1967.  
 СPn — *Confucian Personalities*, ed. A. F. Wright and D. Twitchett. Stanford, 1962.  
 СPs — *The Confucian Persuasion*, ed. A. F. Wright, Stanford, 1960.  
 СТИ — *Chinese Thought and Institutions*, ed. J. Fairbank, Chicago, 1957.  
 HJAS — *Harvard Journal of Asiatic Studies*.  
 HR — *History of Religions*.  
 JA — *Journal Asiatique*.  
 JAOS — *Journal of the American Oriental Society*.  
 JAS — *The Journal of Asian Studies*.  
 JNCBRAS — *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*.  
 JOS — *Journal of Oriental Studies*.  
 JRAS — *Journal of the Royal Asiatic Society*.  
 MPRHC — *A. Maspero, Melanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine*, Paris, 1950, 1—3 vol.  
 MSOS — *Mitteilungen des Seminar fur Orientalische Sprachen*.

- PCEW — Philosophy and Culture East and West, ed. C. A. Moore, Honolulu, 1962.
- PEW — Philosophy East and West.
- RCISH — Rapports. Comité Internationale des Sciences Historiques. XII-e Congrès Internationale des Sciences Historiques. Vienne. Vol. II. Histoire des Continents, Wien, 1965.
- SJ — Silver Jubilee Volume of the Zinbun — Kagaku — Kenkyusyo. Kyoto University, Kyoto, 1954.
- SJF — Sino — Japonica. Festschrift André Wedemeyer zum 80. Geburtstag, Leipzig, 1956.
- SCT — Studies in Chinese Thought, ed. A. F. Wright, Chicago, 1953.
- THM — T'ien Hsia Monthly.
- TP — T'oung Pao.

## БИБЛИОГРАФИЯ

1. Маркс К., Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта,— К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 8.
  2. Маркс К. и Энгельс Ф., Немецкая идеология — К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 3.
  3. Энгельс Ф., Крестьянская война в Германии,— К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 7.
  4. Энгельс Ф., Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии,— К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 21.
  5. Энгельс Ф., Письмо Марксу от 18 октября 1846 г.,— К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 27.
  6. Энгельс Ф., Письмо Йозефу Блоху от 21 (22) сентября 1890 г.,— К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 37.
  7. Ленин В. И., Социализм и религия,— Полное собрание сочинений, т. 12.
- \* \* \*
8. Александров Г. Ф., История социологических учений. Древний Восток, М., 1959.
  9. Алексеев В. М., В старом Китае, М., 1958.
  10. Алексеев В. М., Китайская классическая проза, М., 1958.
  11. Алексеев В. М., Китайская народная картина, М., 1966.
  12. Али В. Н., Верования и суеверные обычаи китайцев, связанные с вредителями сельского хозяйства,— ЗХОЕЭ, 1946, № 1.
  13. Анисимов А. Ф., Об исторических истоках и социальной основе тотемистических верований,— ВИРА, т. VIII, 1960.
  14. Анисимов А. Ф., Духовная жизнь первобытного общества, М.—Л., 1966.
  15. Баранов И. Г., Китайский Новый год, Харбин, 1927.
  16. Баранов И. Г., Загробный суд в представлениях китайского народа,— ВМ, 1928, № 1.
  17. Беттани и Дуглас, Великие религии Востока, ч. 1. Беттани, Великие религии Индии. Будда и буддизм; ч. 2. Дуглас, Конфуцианство и даосизм, М., 1899.
  18. Бибииков С. Н., К вопросу о погребальном ритуале в Триполье,— «Краткие сообщения Института истории материальной культуры», вып. XLVIII, 1952.
  19. Бичурии Н. Я. (И а к и ф), Описание Пекина, СПб., 1829.
  20. Бичурии Н. Я. (И а к и ф), Общественная и частная жизнь китайцев,— «Отечественные записки», 1840, № 5.
  21. Бичурии Н. Я., Китай. Его жители, нравы, обычаи, просвещение, СПб., 1840.
  22. Бичурии Н. Я. (И а к и ф), Описание религии ученых, Пекин, 1906.
  23. Бичурии Н. Я., Китай в гражданском и нравственном состоянии, Пекин, 1912.

24. Богаевский Б. Л., Раковины в расписной керамике Китая, Крита и Триполья, Л., 1931.
25. Булаиже П. А., Конфуций. Жизнь его и учение, М., 1910.
26. Быков Ф. С., Учение о первоэлементах в мировоззрении Дун Чжуншу,— «Китай, Япония. История и философия», М., 1961.
27. Быков Ф. С., Зарождение материалистических представлений в древнем Китае,— КСИНА, № 53, 1962.
28. Быков Ф. С., Зарождение политической и философской мысли в Китае, М., 1966.
29. Васильев В. П., Буддизм, его догматы, история и литература, ч. I, Общее обозрение, СПб., 1857.
30. Васильев В. П., Религии Востока. Конфуцианство, буддизм и даосизм, СПб., 1873.
31. Васильев В. П., Примечания на третий выпуск китайской хрестоматии, пер. и толкование Ши цзина, СПб., 1882.
32. Васильев В. П., Буддизм и его принципы, СПб., 1891.
33. Васильев К. В., «Планы сражающихся царств», М., 1968.
34. Васильев Л. С., Аграрные отношения и община в древнем Китае, М., 1961.
35. Васильев Л. С., О роли внешних влияний в возникновении китайской цивилизации,— НАА, 1964, № 2.
36. Васильев Л. С., Генезис древнекитайской бронзы и этнокультурные связи Инь, М., 1964.
37. Васильев Л. С., Некоторые проблемы генезиса мировой цивилизации в современных зарубежных исследованиях,— НАА, 1966, № 2.
38. Васильев Л., Китай: наследие конфуцианства,— «Азия и Африка сегодня», 1966, № 8.
39. Васильев Л. С., Конфуцианство в Китае,— ВИ, 1968, № 10.
40. Васильев Л. С., Социальная структура и динамика древнекитайского общества,— «Проблемы истории докапиталистических обществ», кн. I, М., 1968.
41. Воскресенский Д., Экзаменационная система в период маньчжурской династии,— «У Цзин-цзы, Неофициальная история конфуцианцев», М., 1959.
42. «Восстание хэтуэйской», документы и материалы, М., 1968.
43. Вяткин Р. В., Музеи и достопримечательности Китая, М., 1962.
44. Георгиевский С., Принципы жизни Китая, СПб., 1888.
45. Георгиевский С., Мифические воззрения и мифы китайцев, СПб., 1892.
46. Гессе-Вартег Э., Китай и китайцы. Жизнь, нравы и обычаи современного Китая, СПб., 1900.
47. Глаголев С. С., Религии Китая, М., 1901.
48. Глебов Н., Школьное дело в Китае,— «Записки Приамурского отделения императорского общества востоковедения», 1915, т. III.
49. Го Мо-жо, Эпоха рабовладельческого строя, М., 1956.
50. Го Мо-жо, Бронзовый век, М., 1959.
51. Го Мо-жо, Философы древнего Китая, М., 1961.
52. Грубе В., Духовная культура Китая, СПб., 1912.
53. Грум-Гржимайло Г. Е., Можно ли считать китайцев автохтонами бассейна среднего и нижнего течения Желтой реки? — «Известия географического общества», т. LXV, 1933, вып. 1.
54. Демьевиль П., Проникновение буддизма в традиционную китайскую философию (резюме),— ВИМК, 1957, № 1.
55. Державин К. Н., Китай в философской мысли Вольтера,— «Вольтер. Статьи и материалы», Л., 1947.
56. Джайльс Г. А., Китай и его жизнь, СПб., 1914.
57. Думан Л. И., Очерк истории Китая,— «Китай», М.— Л., 1940.
58. «Дхаммапада», пер. и комм. В. Н. Топорова, М., 1960.
59. Жэнь Цзи-юй, О некоторых проблемах истории китайской философии,— ВФ, 1957, № 4.

60. Завадская Е. В., Что Сэлинджер ищет в «дзэн»? — ИФИ.
61. Зыбина А., Взгляд на значение женщины в исторической жизни народов, ч. I. Китай, М., 1870.
62. Зыбковец В. Ф., О черной и белой магии, М., 1965.
63. Зыбковец В. Ф., Человек без религии, М., 1967.
64. Иванов А. И., Ван Ань-ши и его реформы. XI в., СПб., 1909.
65. Иванов А. И., Материалы по китайской философии. Введение. Школа фа. Хань Фэй-цзы, СПб., 1912.
66. Каждан А. П., Религия и атеизм в древнем мире, М., 1957.
67. Киселев С. В., Неолит и бронзовый век Китая.— СА, 1960, № 4.
68. Конисси Д. П., Средина и постоянство, М., 1896.
69. Конрад Н. П., Сунь-цзы. Трактат о военном искусстве. Перевод и исследование, М.—Л., 1950.
70. Конрад Н. И., Запад и Восток, М., 1966.
71. Коростовец И., Образование в Китае,— «Вестник Европы», 1872.
72. Коростовец И., Китайцы и их цивилизация, СПб., 1898.
73. Котляр Д. И., Срединное царство, СПб., 1903.
74. Кочетов А. Н., Буддизм, М., 1965.
75. Кривцов В. А., Китайский космогонический трактат XI века.— ВФ, 1958, № 12.
76. Кривцов В. Н., Народное образование в Китае.— «Китай», М.—Л., 1940.
77. Крымский К., Изложение сущности конфуцианского учения, Пекин, 1913.
78. Крюков М. В., Формы социальной организации древних китайцев, М., 1967.
79. Крюков М. В., Социальная дифференциация в древнем Китае (Опыт сравнительно-исторической характеристики),— «Разложение родового строя и формирование классового общества», М., 1968.
80. Кульчицкий А., Брак у китайцев, Пекин, 1908.
81. Кюнер Н. В., Лекции по истории развития главнейших основ китайской материальной и духовной культуры, Владивосток, 1921.
82. Левада Ю. А., Социальная природа религии, М., 1965.
83. Леви-Брюль Л., Первобытное мышление, М., 1930.
84. Лисевич И. С., Моделирование мира в китайской мифологии и учение о пяти первоэлементах,— «Теоретические проблемы восточных литератур», М., 1969.
85. Ло Гуань-чжун, Троецарствие, пер. В. А. Панасюка, М., 1954.
86. Лу Синь. Старые легенды в новой редакции,— «Собрание сочинений», т. 3, М., 1955.
87. Макгован Д., Китайцы у себя дома, СПб., 1910.
88. Маракуев А. В., Инь-фу-цзин — страничка из истории китайской философии,— «Ученые записки Томского педагогического института», т. III, 1946.
89. Массон В. М., Средняя Азия и Древний Восток, М.—Л., 1964.
90. Менцов В., О состоянии первоначального обучения в Китае,— «Журнал министерства народного просвещения», т. XXV, 1840.
91. Меньшиков Л. Н., Бяньвэнь о Вэймоцзе, М., 1963.
92. Миннаев И. П. (пер.), Книга Марко Поло, М., 1956.
93. Монастырев Н., Коифуцзева летопись Чунь-цю, СПб., 1876.
94. Монастырев Н., Заметки о коифуцзева летописи Чунь-цю, СПб., 1876.
95. Монгайт А. Л., Археология в СССР, М., 1955.
96. Мюллер М., Религии Китая, СПб., 1901.
97. «Мысли о религии», М., 1962.
98. «Народы Восточной Азии», М., 1965.
99. Окладников А. П., Неолит и бронзовый век Прибайкалья, ч. I—II, М., 1950; ч. III, М., 1955.
100. Переломов Л. С., Империя Цинь — первое централизованное государство в Китае (221—202 гг. до н. э.), М., 1962.

101. Переломов Л. С., О роли идеологии в становлении деспотического государства в древнем Китае,— НАА, 1967, № 3.
102. Переломов Л. С., Книга правителя области Шан (Шан цзюнь шу), М., 1968.
103. Петров А. А., Ваи Би (226—249). Из истории китайской философии, М.—Л., 1936.
104. Петров А. А., Яи Чжу — вольнодумец древнего Китая,— СВ, 1, 1940.
105. Петров А. А., Ван Чуи — древнекитайский материалист и просветитель, М., 1954.
106. Позднеева Л. Д., Цзи Кан о долголетию,— «Древний мир», М., 1962.
107. Позднеева Л. Д., Атенсты, материалисты, диалектики древнего Китая, М., 1967.
108. Померанец Г. С., Дзэи и его наследие (по материалам современных публикаций),— НАА, 1964, № 4.
109. Попов П. С., Китайский философ Мэи цзы, СПб., 1904.
110. Попов П. С., Китайский пантеон, СПб., 1907.
111. Попов П. С., Изречения Конфуция, учеников его и других лиц, СПб., 1910.
112. Поршиев Б. Ф., Социальная психология и история, М., 1966.
113. Поршиева Е. Б., Народное восстание 1796—1803 гг.,— КСИНА, № 53, 1962.
114. «Проделки праздного дракона», пер. Д. Воскресенского, М., 1966.
115. Пу Суи-ли (Ляо Чжаи), Рассказы о людях необычайных, пер. В. М. Алексеева, М., 1954.
116. Радуль-Затуловский Я. Б., Конфуцианство и его распространение в Японии, М., 1947.
117. Радуль-Затуловский Я. Б., Великий китайский атенст Фань Чжэнь,— «Ежегодник Музея истории религии и атеизма», 1957, № 1.
118. Радхакришнан С., Индийская философия, т. 1, М., 1956.
119. Рейснер М., Идеология Востока, Очерки восточной теократии, М.—Л., 1927.
120. Рифтин Б. Л., Китайские пословицы как материал для изучения народного мировоззрения,— «Советская этнография», 1960, № 4.
121. Рифтин Б. Л., Сказание о Великой стене и проблема жанра в китайском фольклоре, М., 1961.
122. Рифтин Б., Изучение китайской мифологии и книга профессора Юань Кэ,— «Юань Кэ, Мифы древнего Китая», М., 1965.
123. Розенберг О. О., Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам, ч. II. Проблемы буддийской философии, Пг., 1918.
124. Рубин В. А., Два истока китайской политической мысли,— ВИ, 1967, № 3.
125. Рубин В. А., Человек в древнекитайской мысли,— НАА, 1968, № 6.
126. Рыбаков Б. А., Космогония и мифология земледельцев энеолита, СА, 1965, № 1.
- 126а. Семанов В. И., Было ли Возрождение в Китае? — «Литература эпохи Возрождения», М., 1967.
127. Семенов Ю. И., Как возникло человечество, М., 1966.
128. Серебряников И. И., Миф и религиозный культ в Китае,— ВМ, 1930, № 4.
129. Симои Ж., Среднее царство. Основы китайской цивилизации, СПб., 1886.
130. Симоновская Л. В., Антифеодалная борьба китайских крестьян в XVII веке, М., 1966.
131. Смит А., Китай и его жизнь, СПб., 1904.
132. Смит В. М., Характеристики китайцев, Владивосток, 1916.
133. Смолии Г. Я., Крестьянские восстания в провинциях Хунаи и Хубэй в 1130—1135 гг., М., 1961.



134. Столповская А., Очерк истории культуры китайского народа, М., 1891.
135. Столповская А., Выдающиеся стороны национальной жизни и национального характера китайцев, М., 1903.
136. «Страна Хань. Очерки о культуре древнего Китая», Л., 1959.
137. Стратанович Г. Г., Китайские бронзовые зеркала: их типы, орнаментация и использование,— «Востокоазиатский этнографический сборник», вып. II, М., 1961.
138. Стратанович Г. Г., О ранних верованиях древних китайцев (готемизм),— КСИНА, № 61, 1963.
139. Сухов А. Д., Философские проблемы происхождения религии, М., 1967.
140. Сьма Цянь, Избранное, пер. В. Панасюка, М., 1956.
141. Титаренко М. Л., Мо-цзы и ранние моисты о процессе познания,— ВФ, 1964, № 11.
142. Тихвинский С. Л., Движение за реформы в Китае в конце XIX века и Кан Ю-вэй, М., 1958.
143. Тихвинский С. Л., Маньчжурское владычество в Китае,— «Маньчжурское владычество в Китае» М., 1966.
144. Токарев С. А., Сущность и происхождение магии,— «Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований», М., 1959.
145. Токарев С. А., Происхождение религии, М., 1960.
146. Токарев С. А., Что такое мифология? — ВИРА, т. X, 1962.
147. Токарев С. А., Ранние формы религии и их развитие, М., 1964.
148. Токарев С. А., Религия в истории народов мира, М., 1965.
149. Тэйлор Э., Первобытная культура, М., 1939.
150. Угринович Д. М., О специфике религии, М., 1961.
151. У Цзин-цзы, Неофициальная история конфуцианцев, М., 1959.
152. У Чэн-энь, Путешествие на запад, М., 1959.
153. Федоренко Н. Т., «Шицзин» и его место в китайской литературе, М., 1958.
154. Федоренко Н. Т., Земля и легенды Китая, М., 1961.
155. Федоренко Н. Т., Натурфилософские идеи в старой китайской литературе,— ВФ, 1961, № 6.
156. Федоренко Н. Т., Тематическое своеобразие китайской мифологии,— ИФИ.
157. Фигуровский Н. А., Химия в древнем Китае,— «Из истории науки и техники Китая», М., 1955.
158. Фишман О. Л., Китайский сатирический роман, М., 1966.
159. Фишман О. Л., О политике Циннов в области идеологии,— «Маньчжурское владычество в Китае», М., 1966.
160. Флуг К. К., Очерк истории даосского канона (Дао цзана),— «Известия Академии наук», 1930, № 4.
161. Флуг К. К., История китайской печатной книги сунской эпохи. X—XIII вв., М.— Л., 1959.
162. Францев Ю. П., У истоков религии и свободомыслия, М.— Л., 1959.
163. Фрэзер Д., Золотая ветвь, М., 1928, вып. I—IV.
164. Хайтун Д. Е., Тотемизм, его сущность и происхождение, Сталииабад, 1958.
165. Хоу Вай-лу, Социальные утопии древнего и средневекового Китая,— ВФ, 1959, № 9.
166. «Хрестоматия по истории древнего Востока», М., 1963.
167. Ху Хоу-сюань, Некоторые итоги китайской эпиграфики,— «Проблемы востоковедения», 1959, № 6.
168. Цао Сюэ-цин, Сон в красном тереме, М., 1958.
169. Чаттерджи С., Датта Д., Древняя индийская философия, М., 1954.
170. Чаттопадхья Д., История индийской философии, М., 1966.

- 170а. Черкасский Л. Е., Поэзия Цао Чжи, М., 1963.  
 171. Ши Най-ань, Речные заводи, М., 1959.  
 172. Шкуркин П. В., Очерки даосизма,— «Вестник Азии», № 53, 1926.  
 172а. Шкуркин П. В., Путешествие восьми бессмертных за море, Харбин, 1926.  
 173. Шнейерсон Г., Музыкальная культура Китая, М., 1952.  
 174. Штейн В. М., Китай в X и XI вв.,— «Советское востоковедение», т. III, 1945.  
 175. Штейн В. М., «Гуань-цзы», М., 1959.  
 176. Штейн В. М., Экономические и культурные связи между Индией и Китаем в древности, М., 1960.  
 177. Штейн В. М., Из ранней истории социальных утопий (Даосская утопия в Китае),— ВИМК, 1960, № 6.  
 178. Штейн В. М., Участие стран Востока в подготовке европейского Возрождения,— «Китай. Япония. История и философия», М., 1961.  
 179. Штукни А. А. и Федоренко Н. Т., Шицзи, М., 1957.  
 180. Шурц Г., История первобытной культуры, СПб., 1907.  
 181. Шэно Ж., Эгалитарные и утопические традиции на Востоке,— НАА, 1968, № 5.  
 182. Шюрэ, Сакия-Муни. Древний мудрец. (Легенды о Будде), М., 1886.  
 183. Щербатской Ф. И., Теория познания и логика по учению позднейших буддистов, СПб., 1903—1909.  
 184. Щербатской Ф. И., Философское учение буддизма, Пг., 1919.  
 185. Щуцкий Ю. К., Даос в буддизме,— «Восточные записки», т. I, 1927.  
 186. Щуцкий Ю. К., Основные проблемы к истории текста «Ле-цзы»,— «Записки коллегии востоковедов», т. III, 1928, вып. 2.  
 187. Щуцкий Ю. К., Китайская классическая книга перемен, М., 1960.  
 188. Эйдлин Л. З., Тао Юань-мин и его стихотворения, М., 1967.  
 189. Эишлен Ш., Происхождение религии, М., 1954.  
 190. Юань Кэ, Мифы древнего Китая, М., 1965.  
 191. Яковлев Л. М., Дракон, Этнографический очерк,— ЗХОЕЭ, 1946, № 1.  
 192. Ян Хин-шун, Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение, М.—Л., 1950.  
 193. Ян Юн-го, История древнекитайской идеологии, М., 1957.  
 194. Яншина Э. М., О некоторых изображениях на рельефах ханьских погребений (II в. до н. э.— II в. н. э.),— «Вестник древней истории», 1961, № 3.  
 195. Яншина Э. М., Богоборческие мотивы в древнекитайской мифологии,— КСИНА, № 61, 1963.

\* \* \*

196. Askerman P., Ritual Bronzes of Ancient China, New York, 1945.  
 197. Allan C. W., Makers of China, Shanghai, 1936.  
 198. Andersson J. G., Preliminary Report on Archaeological Research in Kansu,— «Memoires of the Geological Survey of China», ser. A, Peking, 1925, № 5.  
 199. Andersson J. G., Symbolism in the Prehistoric Painted Ceramics of China,— BMFEA, № 1, 1929.  
 200. Andersson J. G., Researches into the Prehistory of the Chinese,— BMFEA, № 15, 1943.  
 201. Bagchi P. C., Le Canon bouddhique en Chine, Paris, 1927—1928.  
 202. Balazs E., Entre révolte nihiliste et evasion mystique,— AS, 1948, № 1/2.  
 203. Balazs E., Chinese Civilization and Bureaucracy, New Haven, 1964.  
 204. Balazs E., Political Theory and Administrative Reality in Traditional China, London, 1965.

205. Balázs St., Buddhistische Studien der Philosoph Fan Dschen und sein Traktat gegen den Buddhismus,—«Sinica», 1932, Jg. VII, № 6.
206. Ball J. D., The Celestial and His Religions: or the Religious Aspects in China, Hongkong, 1906.
207. Bary W. T., de, A Reappraisal of Neo-Confucianism,—SCT.
208. Bary W. T., de, Chinese Despotism and the Confucian Ideal: A Seventeenth-Century View,—CTI.
209. Bary W. T. de, Common Tendencies in Neo-Confucianism,—CAC.
210. Bary W. T. de (ed.), Sources of Chinese Tradition, New York, 1960.
211. Bauer W., Der chinesische Personennamen, Wiesbaden, 1959.
212. Bauer W., Der chinesische Eigenname und seine Beziehung zu Wort und Schrift,—«Oriens», Bd 13—14, 1960—1961.
213. Beal S., Buddhism in China, London, 1884.
214. Bezold C., Sze-ma Ts'ien (Ssuma Chhien) und die babylonische Astrologie,—«Ostasiatische Zeitschrift», Bd 6, 1919.
215. Bielenstein H., An Interpretation of the Portents in the Ts'ien Han Shu (Chhien Han Shu),—BMFEA, № 22, 1950.
216. Biggerstaff K., The Earliest Modern Government Schools in China, New York, 1961.
217. Biot E., Recherches sur les moeurs des anciens Chinois, d'apres le Ch'king,—JA, ser. 4, 1843, vol. XLIII.
218. Biot E., Le Tcheou-li ou rites des Tcheou, Paris, 1851.
219. Bischoff F. A., La forêt des pinceaux, Paris, 1963.
220. Bishop C. W., The Beginnings of North and South in China,—«Pacific Affairs», vol. VII, 1934, № 3.
221. Blofeld J., Life in a Chinese Buddhist Monastery,—THM, vol. VIII, 1939, № 2.
222. Blofeld J., The Zen Teaching of Hui Hai, London, 1962.
223. Bodde D., China's First Unifier, Leiden, 1938.
224. Bodde D., Dominant Ideas in the Formation of Chinese Culture,—JAOS, vol. 62, 1942, № 4.
225. Bodde D., Harmony and Conflict in Chinese Philosophy,—SCT.
226. Bodde D., Authority and Law in Ancient China,—SJ.
227. Bodde D., Feudalism in China,—«Feudalism in History», 1956.
228. Bodde D., China's Cultural Tradition, New York, 1957.
229. Bodde D., Evidence for «Laws of Nature» in Chinese Thought,—HJAS, vol. 20, 1957, № 3—4.
230. Bodde D., Lieh-tsu and the Doves: A Problem of Dating,—AM, n. ser, vol. VII, 1959, pt 1—2.
231. Bodde D., Myths of Ancient China,—«Mythologies of the Ancient World», New York, 1961.
232. Bodde D. and Morris C., Law in Imperial China, Cambridge, Mass., 1967.
233. Bogardus E. S., The Development of Social Thought, New York, 1955.
234. «The Book of Filial Duty», London, 1908.
235. Borel H., Wu Wei. A Phantasy Based on the Philosophy of Lao-Tse, London, 1903.
236. Böttger W., Jagdmagie im alten China,—SJF.
237. Böttger W., Die Ursprünglichen Jagdmethoden der Chinesen, Berlin, 1960.
238. Braidwood R., The Near East and Foundations for Civilization, Oregon, 1952.
239. Bredon F., Mitrophanow J., The Moon Year. A Record of Chinese Customs and Festivals, New York, 1966.
240. Bruce J. P., Chu Hsi and his Masters, London, 1923.
241. Bruce J. P., The Humanness of Chu Hsi, London, 1925.
242. Bulling A., The Meaning of China's Most Ancient Art, Leiden, 1952.
243. Burkhardt V. R., Chinese Greeds and Customs, Hong Kong, 1954.

244. Cahill J. F., Confucian Elements in the Theory of Painting,— CPs.
245. Cammann S., Types of Symboles in Chinese Art,— SCT.
246. Carus P., Chinese Philosophy, Chicago — London, 1902.
247. Chai Ch'u and Chai Winberg, The Humanist Way in Ancient China: Essential Works of Confucianism, New York — Toronto — London, 1965.
248. Chalmers J., Chinese Natural Theology,— Travaux de la troisième session du Congrès international des orientalistes. St. Pétersbourg, 1876, vol. II, St. Petersburg, 1879.
249. Chan Hok-lam, Lui Ping-chung. A Buddhist-Taoist Statesman at the Court of Khubilai Khan,— TP, vol. LIII, 1967.
250. Chan Wing-tsit, Religious Trends in Modern China, New York, 1953.
251. Chan Wing-tsit, Transformation of Buddhism in China,— PEW, vol. VII, 1957—1958, № 3—4.
252. Chan Wing-tsit, Chinese Theory and Practice,— PCEW.
253. Chan Wing-tsit, Syntheses in Chinese Metaphysics,— CM.
254. Chan Wing-tsit, The Individual in Chinese Religions,— CM.
255. Chang Carsun, The Development of Neo-Confucian Thought, New York, 1957.
256. Chang Carsun, Chinese Intuitionism: A Reply to Feigl on Intuition,— PEW, vol. X, 1960, № 1—2.
257. Chang Carsun, A Comparison of Confucian and Platonic Ethical Views,— PEW, vol. XIII, 1964, № 4.
258. Chang Chen-chi, The Practice of Zen, New York, 1959.
259. Chang Chung-li, The Chinese Gentry, Seattle, 1955.
260. Chang Chung-li, The Income of the Chinese Gentry, Seattle, 1962.
261. Chang Chung-yuan, Creativity and Taoism, New York, 1963.
262. Chang Kwang-chih, Chinese Prehistory in Pacific Perspectives: Some Hypotheses and Problems,— HJAS, vol. 22, 1959.
263. Chang Kwang-chih, China,— «Courses Toward Urban Life», New York, 1962.
264. Chang Kwang-chih, The Archaeology of Ancient China, New Haven — London, 1963.
265. Chao Pu-chu, Buddhism in China, Peking, 1960.
266. Chavannes E. (tr.), Mémoire composé à l'époque de la grande dynastie T'ang sur les religieux éminents qui allèrent chercher la loi dans les pays d'Occident par I Tsing, Paris, 1894.
267. Chavannes E., Les Memoires historiques de Se-Ma Ts'ien, Paris, 1895—1905.
268. Chavannes E., Le T'ai Chan, Paris, 1910.
269. Chavannes E., Le Dieu du Sol dans la China antique,— «Le T'ai Chan», Paris, 1910.
270. Chavannes E., Le Yet des Dragons,— «Mémoires concernant L'Asie Orientale», t. 3, Paris, 1919.
271. Chen Huan-chan, The Economic Principles of Confucius and his School, vol. I—II, New York, 1911.
272. Ch'en K., On Some Factors Responsible for the Anti-Buddhist Persecution under the Pei-ch'ao,— HJAS, vol. XVII, 1954, № 1—2.
273. Ch'en K. S., Buddhism in China. A Historical Survey, Princeton, 1964.
274. Chen Zen S., The Outstanding Cultural Assets of Chinese People,— «Institute of Pacific Relations. Preliminary Paper Prepared for Second General Session», Honolulu, 1927.
275. Cheng Che-yu, Oriental and Occidental Cultures Contrasted: An Introduction to «Culturology», Berkeley, 1943.
276. Cheng Lin, The Four Books, Shanghai, 1948.
277. Ch'eng Tê-k'un, The Religious Outlook of the Chinese, London, 1956.
278. Ch'eng Tê-k'un, Archaeology in China, vol. 1, Prehistoric China, Cambridge, 1959.

279. Chêng Tê-k'un, *Archaeology in China*, vol. 2, Shang China, Cambridge, 1960.
280. Chêng Tê-k'un, *Archaeology in China*, vol. 3. Chou China, Cambridge, 1963.
281. Chêng Tê-k'un, *Animal Styles in Prehistoric and Shang China*,—BMFEA, № 35, 1963.
282. Cheng Tien-Hsi, *China Moulded by Confucius*, London, 1947.
283. Chêng-tzu-yai: the Black Pottery Culture Site at Lung-shan—chen in Li-ch'êng-hsien Shantung Province, New Haven, 1956.
284. Ch'ien Tuan-sheng, *The Government and Politics of China*, Cambridge, 1961.
285. Chochođ L., *Occultism et magie en Extrême—Orient*, Paris, 1945.
286. Chou Hsiang-Kuang, *A History of Chinese Buddhism*, Allahabad, 1956.
287. Chou Hsiang-Kuang, T'ai Hsu. *His Life and Teaching*, Allahabad, 1957.
288. Chou I-liang, *Tantrism in China*,—HJAS, vol. 8, 1945.
289. Chou Maria, *Zur Stellung der Nebenfrau in der Alteren Chinesischen Gesellschaft*, Köln, 1959.
290. Chow Tse-tsung, *The Anti-Confucian Movement in Early Republican China*,—CPs.
291. Chow Yih-ching, *La philosophie morale dans le néo-confucianisme (Tcheou Touen-Yi)*, Paris, 1954.
292. Chow Yih-ching, *La philosophie chinoise*, Paris, 1961.
293. Chow Yung-Teh, *Social Mobility in China*, New York, 1966.
294. Ch'ü T'ung-tsu, *Chinese Class Structure and Its Ideology*,—CTI.
295. Ch'ü T'ung-tsu, *Law and Society in Traditional China*, Paris, 1961.
296. «Chuang-tzu. Musings of a Chinese Mystic», ed. L. Giles, London, 1927.
297. «Cinq cents contes et apologie. Extraits du Tripitaka chinois et trad. en franc. par Edouard Chavannes», Paris, 1962.
298. Clark G., *China am Ende?*, Leipzig, 1936.
299. Combaz G., *Les temples impériaux de la Chine*, Bruxelles, 1912.
300. Contag V., *Konfucianische Bildung und Bildwert*, Zürich, 1964.
301. Consten E. (von Erdberg), *Das alte China*, Stuttgart, 1958.
302. Conze E. (tr.), *Buddhist Wisdom Books*, London, 1958.
303. Conze E., *Buddhism. Its Essence and Development*, New York, 1959.
304. Coomaraswamy A., *Elements of Buddhist Iconography*, Cambridge, Mass., 1935.
305. Coomaraswamy A., *Buddha and the Gospel of Buddhism*, New York, 1964.
306. Cormack J. G. (Annie), *Chinese Birthday, Wedding, Funeral and Other Customs*, Peking, 1923.
307. Cottrell L., *The Tiger of Ch'in*, New York, 1962.
308. Coulborn R., *The Origin of Civilized Societies*, Princeton, 1959.
309. Crane L., *China in Sign and Symbol*, Shanghai—London, 1927.
310. Cranmer-Byng J. L., *Lord Macartney's Embassy to Peking in 1793. From Official Chinese Documents*,—JOS, vol. IV, 1957—1958, № 1—2.
311. Creel H. G., *Sinism. A Study of the Evolution of the Chinese World-view*, London, 1929.
312. Creel H. G., *I as Equivalent to Tao*,—JAOS, vol. 52, 1932, № 1.
313. Creel H. G., *Confucius: the Man and the Myth*, New York, 1949.
314. Creel H. G., *Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-tung*, Chicago, 1953.
315. Creel H. G., *On Two Aspects in Early Taoism*,—SJ.
316. Creel H. G., *What is Taoism?*—JAOS, vol. 76, 1956, № 3.
317. Creel H. G., *The Birth of China*, London, 1958.

318. Creel H. G., *The Meaning of Hsing-ming*.—«*Studia Serica. Bernhard Karlgren Dedicata*», Copenhagen, 1959.
319. Creel H. G., *Confucius and the Chinese Way*, New York, 1960.
320. Creel H. G., *The Fa-chia: «Legalists» or «Administrators»*.—«*Bulletin of the Institute of History and Philology, Academia Sinica*», vol. IV. «*Studies Presented to Tung Tso Pin on His Sixty-Fifth Birthday*», Taipei, 1961.
321. Creel H. G., *The Beginnings of Bureaucracy in China: the Origin of the Hsien*.—*JAS*, vol. XXIII, 1964.
322. Creel H. G., *On the Origin of Wu-Wei*.—«*Symposium in Honor of Dr. Li Chi on His Seventieth Birthday*», pt I, Taipei, 1965.
323. Crow C., *Master Kung. The Story of Confucius*, London, 1938.
324. David-Neel A., *Le Bouddhisme. Ses doctrines et ses méthodes*. Paris, 1936.
325. David-Neel A., *Immortalité et réincarnation*, Paris, 1961.
326. Davis T. L., *The Dualistic Cosmogony of Huai-nan-tzū and its Relations to the Background of Chinese and of European Alchemy*.—«*Isis*», vol. XXV, 1936, № 2.
327. Dawson R., *The Legacy of China*, Oxford, 1964.
328. Dawson R., *The Chinese Chameleon*, London—New York—Toronto, 1967.
329. Day C. B., *Chinese Peasant Cults Being a Study of Chinese Paper Gods*, Shanghai—Hongkong, 1940.
330. Day C. B., *The Philosophers of China, Classical and Contemporary*, New York, 1962.
331. Debon G., Speiser W., *Chinesische Geisteswelt von Konfuzius bis Mao Tse-lung*, Baden-Baden, 1957.
332. Demiéville P., *La Yogācārabhūmi de Saṅgharakṣa*.—*BEFEO*, vol. XLIV, 1954.
333. Devaranne T., *Konfucius in aller Welt*, Leipzig, 1929.
334. Dien A. E., *Yen Chin-t'ui (531—591): A Buddha—Confucian*.—*CPA*.
335. Dobson W. A. C. H., *Mencius*, London, 1963.
336. Do-Dinh P., *Confucius et l'humanisme chinois*, Bourges, 1958.
337. Doebelin A., *The Living Thoughts of Confucius*, London, 1959.
338. Doolittle J., *Social Life of the Chinese*, New York, 1867.
339. Doré H., *Recherches sur les superstitions en Chine*, Changhai, 1911—1938.
340. Doré H. (Engl. tr. by M. Kennelly), *Researches into Chinese Superstitions*, Shanghai, 1914—1938.
341. Douglas R. K., *Society in China*, London, 1895.
342. Dubs H. H., *Hsün Tzu. The Moulder of Ancient Confucianism*, London, 1927.
343. Dubs H. H., *The Works of Hsüntze*, London, 1928.
344. Dubs H. H., *Did Confucius Study the «Book of Changes»? — TP*, vol. XXV, 1928.
345. Dubs H. H., *The Golden Man of Former Han Times*.—*TP*, vol. XXXIII, 1937.
346. Dubs H. H., *The Attitude of Han Kao-tsu to Confucianism*.—*JAOS* vol. 57, 1937, № 2.
347. Dubs H. H., *The Victory of Han Confucianism*.—*JAOS*, vol. 58, 1938 № 3.
348. Dubs H. H., *An Ancient Chinese Mystery Cult*.—«*Harvard Theological Review*», 1942, vol. 35.
349. Dubs H. H., *The Political Career of Confucius*.—*JAOS*, vol. 66, 1946, № 4.
350. Dubs H. H., *The Archaic Royal Jou Religion*.—*TP*, vol. XLVI, 1958.
351. Dubs H. H., *Theism and Naturalism in Ancient Chinese Philosophy*.—*PEW*, vol. IX, 1959—1960, № 3—4.

352. Dumoutier G., Le Swastica et la roue solaire dans les symboles et dans les caractères chinois,— «Revue d'Ethnographie», t. IV, 1885, № 4.
353. Dun J. Li, The Ageless Chinese. A History, New York, 1965.
354. Duyvendak J. J. L., The Book of Lord Shang, London, 1928.
355. Duyvendak J. J. L., Tao Tö king. Le livre de la voie et de la vertu, Paris, 1953.
356. Dvořák R., Chinas Religionen, Münster, 1903.
357. Eberhard W., Beiträge zur kosmologischen Speculation Chinas in der Han-Zeit, Berlin, 1933.
358. Eberhard W., Early Chinese Cultures and their Development (A New Working-Hypothesis),— «Annual Report of the Smithsonian Institution», 1937.
359. Eberhard W., The Composition of the Leading Political Group During the «Five Dynasties»,— AS, 1947, № 1/2.
360. Eberhard W., Das Tobereich Nordchinas: Eine soziologische Untersuchung, Leiden, 1949.
361. Eberhard W., A History of China, Berkeley—Los-Angeles, 1950.
362. Eberhard W., Remarks on the Bureaucracy in North China During the Tenth Century,— «Oriens», vol. IV, 1951.
363. Eberhard W., Conquerors and Rulers, Leiden, 1952.
364. Eberhard W., Chinese Festivals, New York, 1952.
365. Eberhard W., The Political Function of Astronomy and Astronomers in Han China,— CTI.
366. Eberhard W., Social Mobility in Traditional China, Leiden, 1962.
367. Eberhard W., Guilt and Sin in Traditional China, Berkely, 1967.
368. Eckardt A., China Geschichte und Kultur. Baden-Baden, 1959.
369. Edkins J., Religion in China, London, 1884.
370. Edkins J., Chinese Buddhism, London, 1893.
371. Eichhorn W., T'ai-p'ing and T'ai-p'ing-Religion, Berlin, 1957.
372. Eisenstadt S. N., The Political Systems of Empires, London, 1963.
373. Eitel E. J., Feng-shui: or, The Rudiments of Natural Science in China, Hongkong, 1873.
374. Erdberg-Consten E., Kunst and Religion in Indien, China und Japan, Köln, 1965.
375. Erkes E., Idols in Pre-buddhist China,— AA, 1928, № 1.
376. Erkes E., Der Totemismus bei den Chinesen und ihren Stammverwandten,— «Memoriam Karl Weule», Leipzig, 1929.
377. Erkes E., Some Remarks on Karlgren's «Fecundity Symbols in Ancient China»,— BMFEA, № 3, 1931.
378. Erkes E., Die Anfänge des Dautistischen Mönchstum,— «Sinica», Bd XI, 1936, № 1/2.
379. Erkes E., The God of Death in Ancient China,— TP, XXXV, 1939.
380. Erkes E., Zum altchinesischen Orakelwesen,— TP, XXXV, 1940.
381. Erkes E., Eine P'an-Ku-Mythe der Hsia-Zeit? — TP, XXXVI, 1941. № 2.
382. Erkes E., Der schamanistische Ursprung des chinesischen Ahnenkultus,— «Sinologica», vol. II, 1950, № 4.
383. Etiemble [R.], Connaisons-nous la Chine?, Paris, 1964.
384. Etiemble [R.], Confucius, Paris, 1966.
385. Etiemble R., Les jésuites en Chine (1552—1773), Paris, 1966.
386. Fairbank J. K. (ed.), Chinese Thought and Institutions, Chicago, 1957.
387. Fairbank J. K. (ed.), The Chinese World Order, Traditional China's Foreign Relations, Cambridge, Mass, 1968.
388. Fairbank J. K., Teng S. Y., On the Ching Tributary System,— HJAS, vol. VI, 1941, № 2.
389. Fairservis W. A., The Origins of Oriental Civilization, New York, 1959.

390. Fang T. H., *The Chinese View of Life. The Philosophy of Comprehensive Harmony*, Hong Kong, 1957.
391. Fang T. H., *The World and the Individual in Chinese Metaphysics*,—CM.
392. Fei Hsiao-tung, *China's Gentry*, Chicago, 1953.
393. Feifel E., Pao-p'u-tzu, — «*Monumenta Serica*», vol. 6, 1941; vol. 9, 1944; vol. 11, 1946.
394. Feng Han-yi (Feng Han-chi), *The Chinese Kinship System*, Cambridge, Mass., 1948.
395. Ferguson J. C., *The Confucian Renaissance in the Sung Dynasty*, Shanghai, 1902.
396. Ferguson J. C., *Chinese Mythology*,—«*The Mythology of All Races*», vol. VIII, New York, 1928.
397. Finsterbush K., *Das Verhältnis des Schan-hai-djing zur bildenden Kunst*, Berlin, 1952.
398. Fitzgerald C. P., *China. A Short Cultural History*, London, 1935.
399. Fitzgerald C. P., *The Chinese View of their Place in the World*, London, 1964.
400. Forke A., *Se Wang Mu*,—MSOS, Jg. IX, 1906.
401. Forke A., *The World-conception of the Chinese*, London, 1925.
402. Forke A., *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, Hamburg, 1927.
403. Forke A., *Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie*, Hamburg, 1934.
404. Forke A., *Geschichte der neueren chinesischen Philosophie*, Hamburg, 1938.
405. Franke O., *Zur Frage der Einführung des Buddhismus in China*,—MSOS, Jg. XIII, 1910.
406. Franke O., *Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogmas und der chinesischen Staatsreligion: das Problem des Tsch'un-ts'iu und Tung Tschung-schu's Tsch'un-ts'iu fan lu*, Hamburg, 1920.
407. Franke O., *Geschichte des chinesischen Reiches*, Bd I, Berlin, 1930.
408. Franke W., *The Reform and Abolition of the Traditional Chinese Examination System*, Cambridge, Mass., 1960.
409. Frankfort H., *Kingship and the Gods*, Chicago, 1948.
410. Freedman M., *Lineage Organisation in Southeastern China*, London, 1958.
411. Fried M., *Military Status in Chinese Society*,—AJS, vol. LVII, 1952.
412. Fried M. H., *Fabric of Chinese Society. A Study of the Social Life of a Chinese County Seat*, New York, 1953.
413. Fung Yu-lan, *The philosophy of Chu Hsi*,—HJAS, vol. VII, 1942, № 1.
414. Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton, 1952—1953.
415. Fung Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, New York, 1958.
416. Fung Yu-lan, *The Spirit of Chinese Philosophy*, London, 1962.
417. Galt H. S., *The Development of Chinese Educational Theory*, Shanghai, 1929.
418. Gates J., *Model Emperors of the Golden Age in Chinese Lore*,—JAOS, vol. 56, 1936, № 1.
419. Gernet J., *Entretiens du maitre de dhyâna Chen-houei du Ho-tsö (668—760)*, Hanoi, 1949.
420. Gernet J., *Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du V au X siècle*, Saigon, 1956.
421. Gernet J., *La vie quotidienne en Chine à la veille de l'invasion mongole, 1250—1276*, Paris, 1959.



422. Gernet J., Les suicides par le feu chez les Bouddhistes chinois de V-e au X-e siècle,—«Melanges publiés par l'Institut des Hautes Etudes chinoises», 1960, № 2.
423. Getty A., The Gods of Northern Buddhism, Oxford, 1928.
424. Giles H. A., The Remains of Lao Tzu, Hongkong, 1886.
425. Giles H. A., A Chinese Biographical Dictionary, Shanghai, 1898.
426. Giles H. A., Religions of Ancient China, London, 1905.
427. Giles H. A., The Civilization of China, London, 1925.
428. Giles H. A., Chuang Tzū. Taoist Philosopher and Chinese Mystic, London, 1961.
429. Giles L., Taoist Teachings from the Book of Lieh Tzū, London, 1947.
430. Giles L., A Gallery of Chinese Immortals, London, 1948.
431. Goodrich L. C., A Short History of the Chinese People, New York, 1957.
432. Goodrich L. C., China's Earliest Contacts with Other Parts of Asia, Canberra, 1962.
433. Graham A. C., The Book of the Lieh-tzū, London, 1960.
434. Graham D. S., Folk Religion in Southwest China, Washington, 1961.
435. Grainger A., Studies in Chinese Life, Chengtu, 1921.
436. Granet M., La religion des Chinois, Paris, 1922.
437. Granet M., Dances et légendes de la Chine ancienne, Paris, 1926.
438. Granet M., La civilisation chinoise, Paris, 1929.
439. Granet M., Fêtes et chansons anciennes de la Chine, Paris, 1929.
440. Granet M., La pensée chinoise, Paris, 1934.
441. Granet M., Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne,—«Annales sociologiques», ser. B., Paris, 1939.
442. Granet M., La polygynie sororale et le sororat dans la Chine féodale,—«Etudes sociologiques sur la Chine», Paris, 1953.
443. Granet M., Coutumes matrimoniales de la Chine antique,—«Etudes sociologiques sur la Chine», Paris, 1953.
444. Gray J. H., China. A History of the Laws, Manners and Customs of the People, London, 1878.
445. Grenier J., L'esprit du Tao, Paris, 1957.
446. Griffis W. E., China's Story in Myth, Legend, Art and Annals, London, 1911.
447. Grimm G., Die Lehre de Buddha. Die Religion der Vernunft, München, 1922.
448. Grisar E., La Femme en Chine, Paris, 1957.
449. Groot J. M., de, Militant Spirit of the Buddhist Clergy in China,—TP, vol. II, 1891.
450. Groot J. M., de, Le code du Mahâyâna en Chine, Amsterdam, 1893.
451. Groot J. M., de, Sectarism and Religious Persecution in China, Amsterdam, 1903—1904.
452. Groot J. M., de, The Religious System of China, Leide, 1892—1910.
453. Groot J. M., de, The Religion of the Chinese, New York, 1910.
454. Groot J. M., de, Religion in China. Universism: A Key to the Study of Taoism and Confucianism, London—New York, 1912.
455. Grose G. R., The New Soul in China, New York, 1927.
456. Grube W., Religion und Kultus der Chinesen, Leipzig, 1910.
457. Grube W., Die Religion der alten Chinesen, Tübingen, 1911.
458. Gundert W., Bôdhidharma ung Wu-Di von Liang,—SJF.
459. Gutzlaff C., Remarks on the Present State of Buddhism in China,—JRAS, vol. VII, 1856—1857.
460. Guy B., The French Image of China Before and After Voltaire,—«Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», vol. XXI, Geneve, 1963.
461. Hamburger M., Aristotle and Confucius: A Comparison,—«Journal of the History of Ideas», vol. XX, 1959, № 2.

462. Hansford H. S., *The Seligman Collection of Oriental Art*, London, 1957.
463. Harlez C., *Kia-li. Livre des rites domestiques chinois de Tchou-Hi*, Paris, 1889.
464. Harlez C., *Shēn-Siēn-Shū. Le livre des esprits et des immortels. Essai de mythologie chinoise*, Bruxelles, 1893.
465. Harlez C., *La Religion et les cérémonies impériales de la Chine moderne d'après le cérémonial et les décrets officiels*, Paris, 1893.
466. Hashimoto M., *Veber die astronomische Zeiteinteilung im alten China*, Tokyo, 1943.
467. Hauer E., *Das Po-kia-sing*,—MSOS, Jg. XXIX, 1926, № 1.
468. Hawkes J., *Prehistory*,—«History of Mankind: Cultural and Scientific Development», vol. 1, pt 1, London, 1963.
469. Hays H. R., *In the Beginnings. Early Man and His Gods*, New York, 1963.
470. Heine-Geldern R., *Der Ursprung der alten Hochkulturen und die Theorien Toynbees*,—«Diogenes», № 13, 1956.
471. Hentze C., *Objets rituels croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique*, Anvers, 1936.
472. Hentze C., *Die Sacralbronzen und ihre Bedeutung in den fruehchinesischen Kulturen*, Antwerpen, 1951.
473. Hentze C., *Brozegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit*, Antwerpen, 1951.
474. Hentze C., *Tod, Auferstehung, Weltordnung*, Zürich, 1955.
475. Hentze C., *Gods and Drinking Serpents*,—HR, vol. IV, 1965, № 2.
476. Herzfeld E., *Iran in the Ancient East*, London—New York, 1941.
477. Hirth F., *Chinesische Studien*, München—Leipzig, 1890.
478. Hitchman F., *Buddhistic Symbols on Chinese Ceramics*,—«Oriental Art», vol. VIII, 1962, № 1.
479. Hoang P., *Le mariage chinois au point de vue légal*,— («Variétés sinologiques», № 14), Chang-Hai, 1915.
480. Hodous L., *Folkways in China*, London, 1929.
481. Hoogers J., *Théorie et pratique de la piété filiale chez les Chinois*,—«Anthropos», Bd V, 1910, № 1, 4.
482. Hopkins L. C., *Dragon and Alligator*,—JRAS, vol. VII, 1913, № 3.
483. Hopkins L. C., *The Wind, the Phoenix and a String of Shells*,—JRAS, 1917, № 2.
484. Hopkins L. C., *The Dragon Terrestrial and the Dragon Celestial*,—JRAS, pt I, 1931, № 4; pt II, 1932, № 1.
485. Houn F. W., *Chinese Political Traditions*, Washington, 1965.
486. Hsiao Kung-chuan, *Legalism and Autocracy in Traditional China*,—«Tsing Hua Journal of Chinese Studies», n. ser., vol. IV, 1964, № 2.
487. Hsieh Yu-wei, *Filial Piety and Chinese Society*,—PCEW, 1962.
- 487a. Hsieh Yu-wei, *The Status of Individual in Chinese Ethics*,—CM.
488. Hsu Cho-yun, *Ancient China in Transition*, Stanford, 1965.
489. Hsü F. L. K., *The Myth of Chinese Family Size*,—AJS, vol. XLVIII, 1943, № 5.
490. Hsü F. L. K. (Hsü Lang-Kuang), *Under the Ancestor's Shadow. Chinese Culture and Personality*, New York, 1948.
491. Hsu F. L. K., *Americans and Chinese: Two Ways of Life*, New York, 1953.
492. Hsu F. L. K., *Clan, Caste and Club*, Princeton, 1963.
493. Hu Hsien Chin, *The Common Descent Group in China and its Functions*, New York, 1948.
494. Hu Shih, *Religion and Philosophy in Chinese history*, Shanghai, 1931.
495. Hu Shih, *Development of Zen Buddhism in China*,—«The Chinese Social and Political Science Review», vol. XV, 1932, № 4.
496. Hu Shih, *The Chinese Renaissance*, Chicago, 1934.

497. Hu Shih, Ch'an (Zen) Buddhism in China: Its History and Method,—PEW, vol. III, 1953, № 1.
498. Hu Shih, The Scientific Spirit and Method in Chinese Philosophy,—PCEW.
499. Hu Shih, The Development of the Logical Method in Ancient China, New York, 1963.
500. Hu Shih, The Right to Doubt in Ancient Chinese Thought,—PEW, vol. XIII, 1963, № 4.
501. Huang Siu-chi, Musical Art in Early Confucian Philosophy,—PEW, vol. XIII, 1963, № 1.
502. Huang Siu-chi, Chang Tsai's Concept of Ch'i,—PEW, vol. XVIII, 1968, № 4.
503. Huard P. et Wong M., La médecine chinoise au cours des siècles, Paris, 1969.
504. Hucker C. O., Governmental Organization of the Ming Dynasty,—HJAS, vol. XXI, 1958.
505. Hucker C. O., Confucianism and the Chinese Censorial System,—CAc.
506. Hucker C. O., The Censorial System of Ming China, Stanford, 1966.
507. Hughes E. R., The Great Learning and the Mean-in-action, New York, 1943.
508. Hughes E. R., Epistemological Methods in Chinese Philosophy,—CM.
509. Hughes E. R., Hughes K., Religion in China, London, 1950.
510. Hummel A. W., The Art of Social Relations in China,—PEW, vol. X, 1960, № 1—2.
511. Hung Tzu-ch'eng, A Chinese Garden of Serenity. Reflections of a Zen Buddhist, New York, 1959.
512. Imbault-Huart C., La légende du premier pape des taoistes et l'histoire de la famille pontificale des Tchang, Paris, 1885.
513. James E. O., Prehistoric Religion, London, 1957.
514. Jan Yün-hua, Buddhist Relations Between India and Sung China,—HR, vol. VI, 1966, № 1—2.
515. Johnston R. F., Confucianism and Modern China, New York, 1935.
516. Kaizuka S., Confucius, London—New York, 1956.
517. Karlbeck O., Anyang Marble Sculpture,—BMFEA, № 7, 1935.
518. Karlgren B., Some Fecundity Symbols in Ancient China,—BMFEA, № 2, 1930.
519. Karlgren B., The Exhibition of Early Chinese Bronzes,—BMFEA, № 6, 1934.
520. Karlgren B., Yin and Chou in Chinese Bronzes,—BMFEA, № 8, 1936.
521. Karlgren B., New Studies on Chinese Bronzes,—BMFEA, № 9, 1937.
522. Karlgren B., Huai and Han,—BMFEA, № 13, 1941.
523. Karlgren B., Some Weapons and Tools of the Yin Dynasty,—BMFEA, № 17, 1945.
524. Karlgren B., Legends and Cults in Ancient China,—BMFEA, № 18, 1946.
525. Karlgren B., The Book of Documents,—BMFEA, № 22, 1950.
526. Karlgren B., A Catalogue of the Chinese Bronzes in the Alfred F. Pillsbury Collection, Minneapolis, 1952.
527. Karlgren B., Marginalia on Some Bronze Albums,—BMFEA, № 31, 1959.
528. Karlgren B., Some Characteristics of the Yin Art,—BMFEA, № 34, 1962.
529. Kelley C. F., Chinese Art (A Selection of Articles from the 14 ed. of Encyclopedia Britannica), London—New York, 1932.
530. Kelley C. F. and Ch'en Meng-chia, Chinese Bronzes from the Buckingham Collection, Chicago, 1946.

531. Kiang Kang-Hu, *The Chinese Family System*,—«The Annals of the American Academy of Political and Social Science», Philadelphia, 1930.
532. Kiong S., *Quelques mots sur la politesse chinoise*, Changhai, 1906.
533. Klineberg O., *Social Psychology*, New York, 1948.
534. Koppers W., *Die Frage des Mutterrechts und der Totemismus im alten China*,—«Anthropos», Bd XXV, 1930, № 5, 6.
535. Köster H., *Symbolik des Chinesischen Universalismus*, Stuttgart, 1958.
536. Kou-Houng-Ming (Kou-Hong-Ming), *L'esprit du peuple chinois*, Paris, 1927.
537. Kou-Hong-Ming et Borrey F., *Le catéchisme de Confucius*, Paris, 1927.
538. Kracke E. A., *Family vs. Merit in Chinese Civil Service Examinations under the Empire*,—HJAS, vol. X, 1947.
539. Kracke E. A., *Civil Service in Early Sung China, 960—1067*, Cambridge, Mass., 1953.
540. Kracke E. A., *Region, Family and Individual in the Chinese Examination System*,—CTI.
541. Kramers R. P., *K'ung tzü chia yü. The School Sayings of Confucius*, Leiden, 1950.
542. Kramers R. P., *Der Konfuzianismus als Religion*,—AS, Bd XVIII—XIX, 1965.
543. Kräuse F. E. A., *Ju-tao-fo. Die religiösen und philosophischen Systeme Ostasiens*, München, 1924.
544. Kroeber A. L., *Process in the Chinese Kinship System*,—«American Anthropologist», n. ser., vol. XXXV, 1933, № 1.
545. Kulp D. H., *Country Life in South China*, New York, 1925.
546. Lamaisse E., *L'empire chinois. Le Bouddhisme en Chine et au Thibet*, Paris, 1893.
547. Lang O., *Chinese Family and Society*, New Haven, 1946.
548. «Lao-tse. Tao-Tê-King», übers. G. Debon, Stuttgart, 1961.
549. Latourette K. S., *A Short History of the Far East*, New York, 1957.
550. Laufer B., *Jade. A Study in Chinese Archaeology and Religion*, London, 1946.
551. Le Roy Davidson J., *The Riddle of the Bottle-Horn*,—AA, vol. XXII, 1959, № 1/2.
552. Legge J., *The Chinese Classics*, Hongkong—London, 1861—1872.
553. Legge J., *The Religions of China*, London, 1880.
554. Legge J., *The Li Ki*,—«The Sacred Books of the East», ed. M. Muller, vol. XXVII—XXVIII. «The Sacred Books of China, the Texts of Confucianism», vol. I—II, Oxford, 1885.
555. Legge J., *A Record of Buddhistic Kingdoms. Being an Account by the Chinese Monk Fa-Hsien of his Travels in India and Ceylon (A. D. 399—414) in Search of the Buddhist Books of Discipline*, Oxford, 1886.
556. Legge J., *The Life and Teachings of Confucius*, London, 1909.
557. Legge J., *The Texts of Taoism*, New York, 1962.
558. Lessing F., *Über die Symbolsprache in der chinesischen Kunst*—«Sinica», Jg. IX, 1934, № 3—4.
559. Lessing F., *Bodhisatva Confucius*,—«Oriens», vol. X, 1957, № 1.
560. Leumann E., *Maitreya-samiti, das Zukunftsideal der Buddhisten*, Strassburg, 1919.
561. Levenson J. R., *The Suggestiveness of Vestiges: Confucianism and Monarchy at the Last*,—CAC.
562. Levenson J. R., *Confucian China and its Modern Fate*, vol. 1. *The Problem of Intellectual Continuity*, London, 1958; vol. 2. *The Problem of Monarchical Decay*, London, 1964; vol. 3. *The Problem of Historical Significance*, London, 1965.

563. Levenson J. R., *Modern China and its Confucian Past. The Problem of Intellectual Continuity*, New York, 1964.
564. Levy H. S., *Yellow Turban Religion and Rebellion at the End of Han*,—JAOS, vol. 76, 1956, № 4.
565. Li Chi, *The Formation of the Chinese People*, Cambridge, 1928.
566. Li Chi, *The Beginnings of Chinese Civilization*, Seattle, 1957.
567. Li Ung Bing, *Outlines of Chinese History*, Shanghai, 1914.
568. Liang Ch'i-ch'ao, *History of Chinese Political Thought*, London, 1930.
569. Liang Si-ing, *La rencontre et le conflit entre les idées des Missionnaires chrétiens et les idées des Chinois en Chine depuis la fin de la dynastie des Ming*, Paris, 1940.
570. Liao W. K., *The Complete Works of Han Fei tzû*, vol. I, London, 1939; vol. II, London, 1959.
571. Liebenthal W., *On Trend in Chinese Thought*,—SJ.
572. Lin T'ung-chi, *The Taoist in Every Chinese*,—THM, vol. XI, 1940—1941, № 3.
573. Lin Yutang, *My Country and My People*, London—Toronto, 1936.
574. Lin Yutang, *A History of the Press and Public Opinion in China*, Shanghai, 1936.
575. Lin Yutang, *The Importance of Living*, New York, 1938.
576. Lin Yutang, *The Wisdom of China and India*, London, 1949.
577. Lin Yutang, *Imperial Peking. Seven Centuries of China*, New York, 1961.
578. Link A. E., *The Earliest Chinese Account of the Compilation of the Tripitaka*,—JAOS, vol. 81, 1961, № 2—3.
579. Lionnet J., *Lao Tse, Tao Te King*, Paris, 1962.
580. Liu Hui-ch'en (Wang), *The Traditional Chinese Clan Rules*, New York, 1959.
581. Liu Hui-ch'en (Wang), *An Analysis of Chinese Clan Rules: Confucian Theories in Action*,—CAC.
582. Liu T. C. J., *Sung Roots of Chinese Political Conservatism: The Administrative Problems*,—JAS, vol. XXVI, 1967, № 3.
583. Liu Ts'un-yan, *Buddhist and Taoist Influences on Chinese Novels*, vol. I. *The Authorship of the Feng Shen Yen I*, Wiesbaden, 1962.
584. Liu Wu-chi, *A Short History of Confucian Philosophy*, London, 1955.
585. Liu Wu-chi, *Confucius. His Life and Time*, New York, 1955.
586. Llewellyn B., *China's Courts and Concubines. Some People in Chinese History*, London, 1951.
587. Loehr M., *Zur Ur- und Vorgeschichte Chinas*,—«Saeculum», Bd 3, 1952.
588. Loehr M., *Chinese Bronze Age Weapons*, Ann-Arbor—London, 1956.
589. Loewenstein P. J., *Swastica and Yin-Yang*, London, 1942.
590. Lu K'uan Yu (ed.), *Ch'an and Zen Teaching*, London, 1962.
591. Luk C. (Lu K'uan Yü), *The Secrets of Chinese Meditation*, London, 1964.
592. Lyall L. A. *The Sayings of Confucius*, London, 1935.
593. McClatchie T., *Confucian Theology*, Shanghai, 1877.
594. Macgovan J., *Lights and Shadows of Chinese Life*, Shanghai, 1909.
595. Mailla J. A. M., de, *Histoire générale de la Chine, ou annales de cet empire*, Paris, 1777—1785.
596. Marsh R. M., *The Mandarins, the Circulation of Elites in China, 1600—1900*, Glencoe, 1961.
597. Martin W. A., *Essays on the History, Philosophy and Religion of the Chinese*, Shanghai, 1894.
598. Martindale D., *Social Life and Cultural Change*, New York, 1962.

599. Maspero H., Le songe et l'ambassade de l'empereur Ming, étude critique des sources.—BEFEO, vol. X, 1910.
600. Maspero H., Légendes mythologiques dans le Chou King,—JA, vol. CCII, 1924.
601. Maspero H., Les origines de la communauté bouddhiste de Lo-yang,—JA, vol. CCXXV, 1934.
602. Maspero H., Le serment dans la procédure judiciaire de la Chine Antique,—«Mélanges Chinois et Buddhiques», t. III, 1934—1935.
603. Maspero H., Les procédés de «Nourrir le principe vital» dans la religion taoïste ancienne,—JA, vol. CCXXIX, 1937.
604. Maspero H., Le religion chinoise dans son développement historique,—MPRHC, vol. I.
605. Maspero H., Le société et la religion des Chinois anciens et celles des Tai modernes,—MPRHC, vol. I.
606. Maspero H., Comment le Bouddhisme s'est introduit en Chine,—MPRHC, vol. I.
607. Maspero H., Le Taoïsme dans les croyances religieuses des Chinois à l'époque des Six Dynasties,—MPRHC, vol. II.
608. Maspero H., Le poète Hi K'ang et le Club des Sept Sages de la Forêt de Bambous,—MPRHC, vol. II.
609. Maspero H., Essai sur le Taoïsme aux premiers siècles de l'ère chrétienne,—MPRHC, vol. II.
610. Maspero H., Le saint et la vie mystique chez Lao-tseu et Tchouang-tseu,—MPRHC, vol. II.
611. Maspero H., The Mythology of Modern China,—«Asiatic Mythology», New York, 1963.
612. Maspero H. et Balazs E., Histoire et institutions de la Chine ancienne, Paris, 1967.
613. Maspero H. et Escarra J., Les institutions de la Chine, Paris, 1952.
614. Masubuchi T., Characteristics of the Unified States of Ch'in and Han,—RCISH, vol. II.
615. Maverick L. A., China a Model for Europe, San Antonio, Texas, 1946.
616. Mayers W. F., The Chinese Reader's Manual, Shanghai, 1924.
617. Meadows T. T., The Chinese and Their Rebellions, London, 1856.
618. Mei Yi-pao, The Ethical and Political Works of Motze, London, 1929.
619. Mei Y. P., The Basis of Social, Ethical and Spiritual Values in Chinese Philosophy,—CM.
620. Mei Y. P., The Status of the Individual in Chinese Social Thought and Practice,—CM.
621. «Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les moeurs, les usages etc. des Chinois, Paris, 1776—1788.
622. Menzel J. M., The Chinese Civil Service. Career Open to Talent? Boston, 1963.
623. Miyakawa H., The Confucianization of South China,—CPs.
624. Mollendorff P. G., The Family Law of the Chinese, Shanghai, 1896.
625. Moore C. A. (ed.), The Chinese Mind. Essentials of Chinese Philosophy and Culture, Honolulu, 1967.
626. Moore C. A., Introduction: The Humanistic Chinese Mind,—CM.
627. Morgan E., Tao. The Great Luminant. Essays from Huai Nan Tzu, London, 1933.
628. Mote F. W., Confucian Eremitism in the Yüan Period,—CPs.
629. Mueller H., Über das taoistische Pantheon der Chinesen, seine Grundlagen und seine historische Entwicklung,—«Zeitschrift für Ethnologie», Jg. XLIII, 1911; № 3—4.
630. Munsterberg O., Influences Occidentales dans l'art de l'Extreme-Orient, Paris, 1909.

631. Muramatsu Y., Some Themes in Chinese Rebel Ideologies,—CPs.
632. Nakamura H., The Influence of Confucian Ethics on the Chinese Translations of Buddhist Sūtras,—«Sino-Indian Studies. Liebhenthal Festschrift», 1957.
633. Nakamura H., Ways of Thinking of Eastern Peoples: India — China — Tibet — Japan, Honolulu, 1964.
634. Needham J., Science and Civilization in China, vol. I, Cambridge, 1954; vol. II, Cambridge, 1956.
635. Niida N., Chinese Legal Institutions of the Sui and T'ang Periods and Their Influence on Surrounding East Asian Countries,—RCISH, vol. II.
636. Nishijima S., Characteristics of the Unified States of Ch'in and Han,—RCISH, vol. II.
637. Nivison D., Introduction,—CAC.
638. Nivison D. S., Protest Against Conventions and Conventions of Protest,—CPs.
639. Nivison D. S., Wright A. E. (ed.), Confucianism in Action, Stanford, 1959.
640. O'Hara A. R., The Position of Woman in Early China, Washington, 1945.
641. Old W. G., The Classics of Confucius. Book of History (Shuking), London, 1918.
642. Pachow W., Zen Buddhism and Bodhidharma,—«The Indian Historical Quarterly», vol. XXXII, 1956, № 2—3.
643. Parker E. H., Chinese Customs, Shanghai, 1899.
644. Parker E. H., China and Religion, New York, 1905.
645. Parker E., Ancient China Simplified, London, 1908.
646. Parker E. H., Studies in Chinese Religion, London, 1910.
647. Pauthier G., Confucius et Mencius, Paris, 1868.
648. Pauthier G., Doctrine de Confucius ou les Quatre livres de philosophie morale et politique de la Chine, Paris, [s. a.].
649. Pelliot P., Meou-Tseu ou les doutes levés,—TP, vol. XIX, 1920.
650. «Philosophy and Culture East and West. East-West Philosophy in Practical Perspective», ed. C. A. Moore, Honolulu, 1962.
651. Plath J. H., Die Religion und der Cultus der alten Chinesen, München, 1862—1863.
652. Plopper C. H., Chinese Religion Seen Through the Proverb, Shanghai, 1926.
653. Pokora T., Huan T'an's Fu on Looking for the Immortals,—AO, vol. 28, 1960.
654. Pokora T., An Important Crossroad of the Chinese Thought,—AO, vol. 29, 1961.
655. Pokora T., The Necessity of a More Thorough Study of Philosopher Wang Ch'ung and of his Predecessors,—AO, vol. 30, 1962.
656. Pokora T., The Life of Huan T'an,—AO, vol. 31, 1963.
657. Pokora T., An Attempt at a New Approach Towards Confucianism,—AO, vol. 32, 1964.
658. Pokora T., Notes on New Studies on Tung Chung-shu (ca. 179—ca. 104 B. C.),—AO, vol. 33, 1965.
659. Pokora T., The Concept of Progress in Confucianism. Some Observations on the Utopia of K'ang Yu-wei and Its Historical Presuppositions,—«East and West», vol. 17, 1967, № 3—4.
660. Pott W. S. A., Chinese Political Philosophy, New York, 1925.
661. Pound E., Confucian Analects, London, 1956.
662. Price M. T., Christian Missions and Oriental Civilization, Shanghai, 1924.
663. Prip-Møller Y., Chinese Buddhist Monasteries, Copenhagen, 1937.
664. Pulleyblank E. G., Neo-Confucianism and Neo-Legalism in T'ang Intellectual Life. 755—805,—CPs.

665. Rachewiltz I., de, *Yeh-lü Ch'u-ts'ai* (1189—1243): Buddhist Idealist and Confucian Statesman,—CPn.
666. Rasmussen O. D., *What's Right with China. An Answer to Foreign Criticism*, Shanghai, 1927.
667. Reichelt K. L., *Der chinesische Buddhismus*, Basel, 1926.
668. Reichelt K. L., *Truth and Tradition in Chinese Buddhism*, Shanghai, 1927.
669. Reischauer E. O., *Ennin's Travels in T'ang China*, New York, 1955.
670. Reischauer E. O., Fairbank J. K., *East Asia. The Great Tradition*, Boston, 1960.
671. Réville A., *La religion Chinoise*, Paris, 1859.
672. Robinson R. H., *Mysticism and Logic in Seng-Chao's Thought*,—PEW, vol. VIII, 1958—1959, № 3/4.
673. Ross E. A., *The Changing Chinese*, New York, 1911.
674. Rotours R., des, *La religion dans la Chine antique*,—Brillant M. et Aigrain R., *Histoire des religions*, vol. 2, 1953.
675. Rowbotham A. H., *Missionary and Mandarin. The Jesuits at the Court of China*, Berkeley, 1942.
676. Rowley H. H., *Prophecy and Religion in Ancient China and Israel*, London, 1956.
677. Ruhlman R., *Traditional Heroes in Chinese Popular Fiction*,—CPs.
678. Rydh H., *On Symbolism in Mortuary Ceramics*,—BMFEA, № 1, 1929.
679. Rydh H., *Seasonal Fertility Rites and the Death Cult in Scandinavia and China*,—BMFEA, № 3, 1931.
680. Rygaloff A., *Confucius*, Paris, 1946.
681. Salmony A., *Antler and Tongue. An Essay on Ancient Chinese Symbolism and its Implications*, Ascona, 1954.
682. Salmony A., *Chinese Jade Through the Wei Dynasty*, New York, 1963.
683. «*San tzu ching. Translated and annotated by H. A. Giles*», Shanghai, 1910.
684. Sargent G. E., *Tchou Hi contre le bouddhisme*, Paris, 1955.
685. Sarkar B. K., *Chinese Religion Through Hindu Eyes*, Shanghai, 1916.
686. Sasaki R. F., *A Bibliography of Translations of Zen (Ch'an) Works*,—PEW, vol. X, 1960—1961, № 3—4.
687. Saussure L., de, *Le système cosmologique Sino-Iranien*,—JA, vol. CCII, 1923.
688. Schafer E. H., *Ritual Exposure in Ancient China*,—HJAS, vol. 14, 1951.
689. Schindler B., *Das Priestertum im alten China, t. I: Königtum und Priestertum im alten China, Einleitung und Quellen*, Leipzig, 1919.
690. Schindler B., *The Development of the Chinese Conceptions of Supreme Beings*,—AM («*Hirth Anniversary Volume*»), 1923.
691. Schirokauer C. M., *Chu Hsi's Political Career: A Study in Ambivalence*,—CPn.
692. Schlingloff D., *Die Religion des Buddhismus, I. Der Heilsweg des Mönchtums*, Berlin, 1962.
693. Schmitt E., *Die Grundlagen der chinesischen Ehe*, Leipzig, 1927.
694. Schmitt G., *Der Wind als Phönix. Totem und Tabu*,—«*Mitteilungen des Instituts für Orientforschung*», Bd IX, 1963, № 2/3.
695. Schwartz B., *The Intellectual History of China: Preliminary Reflections*,—CTI.
696. Schwartz B., *Some Polarities in Confucian Thought*,—CAc.
697. Selby T. G., *Chinamen at Home*, London, 1900.
698. Selby T. G., *As the Chinese See us*, London, 1901.
699. Shah S. I., *Oriental Magic*, New York, 1957.



700. Shih R., *Biographies des moines éminents (Kao Seng Tchouan) de Houei-kiao*, Louvain, 1968.
701. Shih V. Y. C., *Metaphysical Tendencies in Mencius*,—PEW, vol. XII, 1963, № 4.
702. Shih V. Y. C., *The Taiping Ideology. Its Sources, Interpretations and Influences*, Seattle—London, 1967.
703. Shryock J., *The Temples of Anking and their Cults*, Paris, 1931.
704. Shryock J., *The Origin and Development of the State Cult of Confucius*, New York, 1932.
705. Sivín N., *Chinese Alchemy: Preliminary Studies*, Cambridge, Mass., 1968.
706. Smith A. H., *Moeurs curieuses des chinois*, Paris, 1927.
707. Smith D. H., *Chinese Concepts of the Soul*,—«Nymen», vol. V, 1958.
708. Smith D. H., *Religious Developments in Ancient China Prior to Confucius*,—«Bulletin of the John Rylands Library», vol. 44, 1962, № 2.
- 708a. Smith D. H., *Chinese Religions*, London, 1968.
709. Soothill W. E., *The Three Religions of China*, London, 1923.
710. Soothill W. E., *The Hall of Light. A Study of Early Chinese Kingship*, London, 1951.
711. Soymié M., *Les songes et leur interprétation en Chine*,—«Les songes et leur interprétation», Paris, 1959.
712. Sprengel O. B., *Max Weber on China*,—«History and Theory», vol. III, 1964, № 3.
713. Steele J., *The I-li, or Book of Etiquette and Ceremonial*, London, 1917.
714. Stein R., *Remarques sur les Mouvements du taoïsme politico-religieux à II siècle après J. C.*,—TP, vol. L, 1963.
715. «Studies of Governmental Institutions in Chinese History», ed. J. L. Bishop, Cambridge, Mass., 1968.
716. Suzuki D. T., *Outlines of Mahāyana Buddhism*, London, 1907.
717. Suzuki D. T., *A Brief History of Early Chinese Philosophy*, London, 1914.
718. Suzuki D. T., *Essais sur le Bouddhisme Zen*, Paris, 1940—1943.
719. Suzuki D. T., *Zen. A Reply to Hu Shih*,—PEW, vol. III, 1953, № 1.
720. Suzuki D. T., *Manual of Zen Buddhism*, New York, 1960.
721. «T'ai-Shang Kan-Ying P'ien. Treatise of the Exalted One on Response and Retribution», Chicago—London, 1906.
722. Takakusu J., *I-Tsing. A Record of the Buddhistic Religion*, Oxford, 1896.
723. Tan C. C., *The Boxer Catastrophe*, New York, 1955.
724. T'ang Chün-i, *The Development of Ideas of Spiritual Value in Chinese Philosophy*,—PCEW.
725. T'ang Chün-i, *The T'ien Ming (Heavenly Ordinance) in Pre-Ch'in China*,—PEW, 1962, vol. XI, № 4; vol. XII, № 1.
726. T'ang Chün-i, *The Individual and the World in Chinese Methodology*,—CM.
727. T'ang Yung-T'ung, *On «Ko-yi», the Earliest Method by which Indian Buddhism and Chinese Thought were Synthesized*,—«S. Radhakrishnan. Comparative Studies in Philosophy Presented in Honor of His Sixtieth Birthday». London, 1961.
728. Tao L. K., *The Family System in China*,—«Sociological Review», vol. VI, 1913, № 1.
729. Tch'ou Tō-yi, *Bronzes antiques de la Chine appartenant à C. T. Loo et Cie*, Paris—Bruxelles, 1924.
730. Teng Ssu-yü, *Chinese Influence on the Western Examination System*,—HJAS, vol. VII, 1943, № 4.
731. Thomas E. D., *Chinese Political Thought*, London, 1928.

732. Thomas E. J., *The History of Buddhist Thought*, London—New York, 1933.
733. Tien Tch'eu-kang A., *L'idée de Dieu dans les huit premiers classiques chinois*, Fribourg, 1942.
734. Ting V. K., *How China Acquired her Civilization*,—«Symposium on Chinese Culture», ed. S. H. Chen Zen, Shanghai, 1931.
735. Topley M., *The Great Way of Former Heaven: A Group of Chinese Secret Religious Sects*,—«Bulletin of the Society of Oriental and African Studies», vol. 26, 1963, pt. 2.
736. Toynbee A., *A Study of History*, London, 1934—1961.
737. Tschepe A., *Der T'ai-schan und seine Kultstätten*, Jentschoufu, 1906.
738. Tsukamoto Z., *The Dates of Kumarajiva and Seng-chao Reexamined*,—SJ.
739. Tung Li-ch'en, *Annual Customs and Festivals in Peking*, Hong Kong, 1965.
740. Tung Tso-pin, *Fifty Years of Studies in Oracle Inscriptions*, Tokyo, 1964.
741. Twitchett D. C., *Monastic Estates in T'ang China*,—AM, vol. V, 1956, pt. 2.
742. Twitchett D., *The Fan Clan's Charitable Estate, 1050—1760*,—CAC.
743. Twitchett D., *Problems of Chinese Biography*,—CPn.
744. Van Gulik R. H., *Sexual Life in Ancient China*, Leiden, 1961.
745. Vanderersch L., *La formation du légisme*, Paris, 1965.
746. Vandier-Nicolas N., *Le taoïsme*, Paris, 1965.
747. Vasilyev L. S., *Certain Aspects of Ancient Chinese Religion*, Moscow, 1967.
748. Visser M. W., de, *The Dragon in China and Japan*, Amsterdam, 1913.
749. Visser M. W., de, *The Archats in China and Japan*, Berlin, 1923.
750. Wales H. G. Q., *The Indianization of China and of South-East Asia*, London, 1967.
751. Waley A., *Magical Use of Phallic Representations*,—BMFEA, № 3, 1931.
752. Waley A., *The Analects of Confucius*, London, 1938.
753. Waley A., *The Nine Songs. A Study of Shamanism in Ancient China*, London, 1955.
754. Waley A., *The Way and its Power*, London, 1956.
755. Waley A., *Three Ways of Thought in Ancient China*, London, 1963.
756. Wang Ching-dao, *Confucius and new China*, Shanghai, 1912.
757. Wang Y. C., *Chinese Intellectuals and the West. 1872—1949*, Chapel Hill, North Carolina, 1966.
758. Wang Yi-t'ung, *Slaves and Other Comparable Social Groups During the Northern Dynasties (386—618)*,—HJAS, vol. XVI, 1953, № 3/4.
759. Wang Yü-ch'üan, *An Outline of the Central Government of the Former Han Dynasty*,—HJAS, vol. XII, 1949.
760. Ward J. S. M. and Stirling W. G., *The Hung Society or the Society of Heaven and Earth*, London, 1925—1926.
761. Ware J. R., *Wei Shou on Buddhism*,—TP, vol. XXX, 1933.
762. Ware J. R., *The Wei Shu and the Sui Shu on Taoism*,—JAOS, vol. 53, 1933, № 3.
763. Ware J. [R.], *Once More the Golden Man*,—TP, vol. XXXIV, 1938.
764. Wassiljew W. P., *Die Erschliessung Chinas*, Leipzig, 1909.
765. Waterbury F., *Bird-Deities in China*, Ascona, 1952.
766. Waterbury F., *Speculations on the Significance of a Ho in the Freer Gallery*,—AA, vol. XV, 1952, № 1/2.
767. Watson B., *Mo Tzu. Basic Writings*, New York—London, 1963.
768. Watson W., *Ancient Chinese Bronzes*, London, 1962.
769. Watts A. W., *The Spirit of Zen*, New York, 1960.

770. Weber M., *The Religion of China. Confucianism and Taoism*, New York—London, 1964.
771. Wei F. C. M., *The Spirit of Chinese Culture*, New York, 1947.
772. Welch H., *The Parting of the Way*, Boston, 1957.
773. Welch H., *The Chang Ten Shih and Taoism in China*,—JOS, vol. IV, 1957—(1958) (1960), № 1—2.
774. Welch H., *The Practice of Chinese Buddhism*, Cambridge, Mass., 1967.
775. Welch H., *The Buddhist Revival in China*, Cambridge, Mass., 1968.
776. Werner E. T. C., *Myths and Legends of China*, London, 1924.
777. Werner E. T. C., *A Dictionary of Chinese Mythology*, Shanghai, 1932.
778. Wiegler L., *Moral Tenet and Customs in China*, Ho-Kien-fu, 1913.
779. Wiegler L., *Taoisme. Les pères du système taoïste. Lao-tzeu, Lie-tzeu, Tchoang-tzeu*, Paris, 1913.
780. Wiegler L., *A History of the Religious Beliefs and Philosophical Opinions in China*, Hsien-hsien, 1927.
781. Wiegler L., *Les vies chinoises du Buddha*, Paris, 1951.
782. Wiegler L., *Vinaya. Monachisme et discipline. Hinayana, véhicule inférieur*, Paris, 1951.
783. Wilhelm R., *Liā Dsi. Das wahre Buch vom quellenden Urgrund*, Jena, 1911.
784. Wilhelm R., *Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, Jena, 1920.
785. Wilhelm R., *Lao-tse und der Taoismus*, Stuttgart, 1925.
786. Wilhelm R., *Kung-tse. Leben und Werk*, Stuttgart, 1925.
787. Wilhelm R., *K'ung-tse und der Konfucianismus*, Berlin—Leipzig, 1928.
788. Wilhelm R., *Geschichte der chinesischen Kultur*, München, 1928.
789. Wilhelm R., *A Short History of Chinese Civilization*, New York, 1929.
790. Wilkinson H. P., *Exogamy in China*,—JNCBRAS, vol. LII, 1921.
791. Wilkinson H. P., *The Family in Classical China*, London, 1926.
792. Williams C. A. S., *Outlines of Chinese Symbolism and Art Motives*, Shanghai, 1932.
793. Williams C. A. S., *Encyclopedia of Chinese Symbolism and Art Motives*, New York, 1960.
794. Williams E. T., *China Yesterday and Today*, New York, 1927.
795. Wittfogel K. A., *New Light on Chinese Society*, New York, 1938.
796. Wright A. F., *The Chinese Language and Foreign Ideas*,—SCT.
797. Wright A. F. (ed.), *Studies in Chinese Thought*, Chicago, 1953.
798. Wright A. F., *Buddhism und Chinese Culture*,—JAS, vol. XVII, 1957, № 1.
799. Wright A. F., *Buddhism in Chinese History*, Stanford, 1959.
800. Wright A. F. (ed.), *The Confucian Persuasion*, Stanford, 1960.
801. Wright A. F., *Introduction*,—CPs.
802. Wright A. F., *Values, Roles and Personalities*,—CPn.
803. Wright A. F. (ed.), *Confucianism and Chinese Civilization*, New York, 1964.
804. Wright A. F., Twitchett D. (ed.), *Confucian Personalities*, Stanford, 1962.
805. Wright H. K., *The Religious Elements in the Tso Chuan*,—JNCBRAS, vol. XLVIII, 1917.
806. Wu J. C. H., *Chinese Legal and Political Philosophy*,—PCEW.
807. Wu J. C. H., *The Status of the Individual in the Political and Legal Traditions of Old and New China*,—CM.
808. Wu J. C. H., *Chinese Humanism and Christian Spirituality*, Jamaica—New York, 1965.

809. Wu Kuo-cheng, Ancient Chinese Political Theories, Shanghai, 1928.
810. Wu Lu-chiang, An Ancient Chinese Treatise on Alchemy Entitled Ts'an T'ung Ch'i,—«Isis», vol. XVIII, 1932, pt 2 (№ 53).
811. Yabuuti K., Indian and Arabian Astronomy in China,—SJ.
812. Yang C. K., The Functional Relationship Between Confucian Thought and Chinese Religion,—CTI.
813. Yang C. K., Some Characteristic of Chinese Bureaucratic Behavior,—CAc.
814. Yang C. K., Introduction,—«M. Weber, The Religion of China. Confucianism and Taoism», New York, 1964.
815. Yang C. K., Religion in Chinese Society, Berkeley—Los Angeles, 1967.
816. Yang M. C., A Chinese Village, New York, 1945.
817. Yang Y. C., China's Religious Heritage, New York, 1943.
818. Yetts W. P., The Catalogue of the George Eumorfopoulos Collection of Chinese and Corean Bronzes, Sculpture, Jades, Jewellery and Miscellaneous Objects, London, 1929—1930.
819. Yü Ying-shih, Life and Immortality in the Mind of Han China,—HJAS, vol. XXV, 1964—1965.
820. Yuan C., La philosophie morale et politique de Mencius, Paris, 1927.
821. Zia Z. K., The Confucian Civilization, London—Shanghai, 1925.
822. Zollinger G., Das Yang- und Yin-Prinzip ausserhalb des chinesischen, Bern, 1949.
823. Zürcher E., The Buddhist Conquest of China, Leiden, 1959.

\* \* \*

824. Бань Гу, Ханьшу (История династии Хань), изд. «Эршисы ши соинь бонабэнь», т. 2, Пекин, 1958.
825. Ван Инь-до, Кун-цзы ды сюэшу сысян (Мировоззрение Конфуция), Ухань, 1957.
826. Ван Мии, Дун Чжун-шу цзи ти чжэичжи сысян (Дун Чжун-шу и его политические взгляды),—ЛШЦС, 1958, № 3.
827. Ван Нэн-вэй, Нянь фо чжинань (Сборник буддийских молитв), Тяньцзинь, 1935.
828. Ван Хуань-бяо, Хань Фэй-цзы сюань (Сочинения Хань Фэй-цзы), Шанхай, 1965.
829. Ван Чжун-минь, Лао-цзы као (Исследования о Лао-цзы), Пекин, 1927.
830. Ван Юй-цин, Кун-цзы чжуань (Биография Конфуция), Шанхай, 1946.
831. Вань Сы-тун, Жулинь цзунпай (Конфуцианцы. Именной указатель), Ханчжоу, 1911.
832. Вань Цзюнь, Шу ши бянь (О растительной пище), Пекин, 1925.
833. Вань Цзюнь, Гуань-инь лин-и цзи (Записки о чудесах Гуань-инь), Пекин, 1927.
834. Вань Цзюнь, Тань гуй (О духах гуй), Пекин, [б. г.].
835. Вэй Бо-ян, Цаньтунци (Алхимический трактат), изд. «Сыбу бэйяо», т. 1715, Бэйпин, 1936.
836. «Вэйшу» («История династии Вэй»), изд. «Эршисы ши соинь бонабэнь», т. 8, Пекин, 1958.
837. Вэнь И-до, Шэньхуа юй ши (Мифы и поэзия), Пекин, 1957.
838. Гао Хэн, Лао-цзы чжэнгу (Исправленное толкование «Лао-цзы»), Пекин, 1956.
839. Гао Хэн, Мо-цзи цзяоцюань (Комментарий к трактату Мо-цзы), Пекин, 1956.
840. Гао Хэн, Дун Чжн-ань, Шангу шэньхуа (Древнейшие мифы), Пекин, 1963.

841. Го Жэнь-линь, Ю гуй лунь (О существовании души), Пекин, [б. г].
842. Го Мо-жо, Лян Чжоу цзинь вэньцы даси тулу каоши (Толкование надписей на бронзе обеих эпох Чжоу), Пекин, 1957.
843. Го Цзи-фа иь, Чжуан-цзы цзиши («Чжуан-цзы» с комментариями), Пекин, 1961.
844. «Гоюй» («Речи царств»), Шанхай, 1958.
845. Гу Каи-бо, Чжунго вэньхуа ши (История китайской культуры), [б. м.], 1925.
846. Гу Хан-юй, Ледай сянь ши (Истории о бессмертных. Биографии знаменитых даосов), [б. м.], 1881.
847. Гу Цзе-ган, Цинь-Хань ды фанши юй жушэн (Даосские маги и конфуцианцы в Цинь и Хань), Шанхай, 1957.
848. Гуань Фэи, Чжуан-цзы нэйпянь ицзэ хэ пицай, Пекин, 1961.
849. Гуань Фэи, Линь Юй-ши, Лунь Лао-цзы чжэсюэ бэньси ды вэй снй чжун бэньчжи (Об идеалистической основе философии Лао-цзы).— ЧСЯЦ, 1959, № 6.
850. «Гуань-цзы», изд. «Чжуцзы цзичэн», т. V, ч. I, Пекин, 1956.
851. Гэ Хун, Бао Пу-цзы, изд. «Чжуцзы цзичэн», т. VIII, ч. 3, Пекин, 1956.
852. «Даолэцзин» («Кинга о дао и дэ»), изд. «Чжуцзы цзичэн», т. III, ч. I, Пекин, 1956.
853. «Дацанцзин» («Триптика»), Киото, 1907.
854. Дин Фу-бао, Лю дао луньхуэй лу (Записки о перерождениях), Шанхай, [б. г.].
855. Дин Хай-хуан, Лишу тунгу (Комментарий к «Лицзи», «Или» и «Чжоули»), [б. м.], 1905.
856. Ду Го-сян, Сянь Цинь чжуцзы сысяи гайяо (Очерк доциньской философской мысли), Пекин, 1955.
857. Дун Чжун-шу, Чуньцю фаньлу, изд. «Сыбу цункань», т. 50—51, Шанхай, [б. г.].
858. Ду Чэн-сян, Кун-цзы (Конфуций), Тайбэй, 1964.
859. Жуи Гэн, Шан-Чжоу ици тункао (Изучение бронзовых сосудов эпох Шан и Чжоу), Бэйпин, 1941.
860. Жуи Ган, Чжан Вэй-чи, Инь-Чжоу цинтун ци тун лунь (Введение в изучение бронз Инь и Чжоу), Пекин, 1958.
861. Жун Чжао-цзю, Тичан сань цзяо хэн ды Линь Чжао-энь (Борьба Линь Чжао-эня за слияние трех учений), Пекин, 1948.
862. Жун Шэн, Шилунь «Тайпинцзин» (О «Тайпинцзин»),— ЛШЯЦ, 1959, № 11.
863. Жэнь Цзи-юй, Лунь Ху Ши цзай Чань цзун ши ньцзю чжун ды мяоу (Об ошибках Ху Ши в изучении истории секты Чань),— ЛШЯЦ, 1955, № 5.
864. Жэнь Цзи-юй, Мо-цзы (Трактат «Мо-цзы»), Шанхай, 1956.
865. Жэнь Цзи-юй, Чжунго гудай нсюэ хэ чжэсюэ ды гуаньсн (Связь медицины и философии в древнем Китае),— ЛШЯЦ, 1956, № 5.
866. Жэнь Цзи-юй, Лунь Лао-цзы чжэсюэ ды вэйу чжун бэньчжи (О материалистической основе философии Лао-цзы),— «Лао-цзы чжэсюэ таолунь цзи», Пекин, 1959.
867. Жэнь Цзи-юй, Тяньтай цзун чжэсюэ сысян люэлунь (Очерк философии секты Тяньтай),— ЧСЯЦ, 1960, № 2.
868. Жэнь Цзи-юй, Хуаянь цзун сысян люэлунь (Очерк идеологии секты Хуаянь),— ЧСЯЦ, 1961, № 1.
869. Жэнь Цзи-юй, Хань-Таи Чжунго фоцзяо сысян луныцзи (О буддийской мысли в Китае в Хань-Таи), Пекин, 1963.
870. И Лян, Чжунго гудай шэхуэй чжун ды цзю (Вино в древнекитайском обществе),— «Шихо», т. II, 1935, № 2.
871. Иван Хиросато, Нисси бункэ си ровкэ (Изучение буддизма в Китае и Японии), Токио, 1957.

872. Икарн Матадзо, Тэн-но со:си (Божественный Чжуан-цзы), Токио, 1923.
873. «Или» («Книга о церемониале»), изд. «Шисань цзин чжушу», т. XV—XVIII, Пекин, 1957.
874. «Инянь лай вого сюэшу цзе гуаньюй Кун-цзы пинцзе вэньти ды таолунь» («Дискуссия об учении Конфуция среди китайских ученых в 1962 г.»),— ЛШЯЦ, 1962, № 6.
875. «Ицзин» («Книга перемен»), изд. «Шисань цзин чжушу», т. I—II, Пекин, 1957.
876. Камада Сигэо, Тю:гоку кэгон снсо: си-но кэнкю: (Изучение истории идеологии секты Хуаянь в Китае), Токио, 1965.
877. Кан Ю-вэй, Кун-цзы гайчжи као (Изучение нововведений Конфуция), Пекин, 1958.
878. Коянаги Сягэта, Ро:со: снсо: то дожэ (Учение Лао-цзы, Чжуан-цзы и даосизм), Токио, 1942.
879. Кубота Рё:он, Сина дзюдо: буцу ко:сэ: си (История взаимоотношений конфуцианства, даосизма и буддизма в Китае), Токио, 1943.
880. «Кун-цзы чжэсюэ таолунь цзи» («Сборник дискуссионных статей о философии Конфуция»), Пекин, 1962.
- 880а. «Лао-цзы чжэсюэ таолунь цзи» («Сборник дискуссионных статей о философии Лао-цзы»), Пекин, 1959.
881. «Ле-цзы», изд. «Чжуцзы цзичэн», т. III, ч. 3, Пекин, 1956.
882. Ли Дэ-юн, Сюнь-цзы, Шанхай, 1959.
883. Ли Сюэ-цин и др., Чжунго лишн шан ды датун лисян (Идея датун в истории Китая),— СЦШ, 1959, № 3.
884. Ли Тай-фэнь, Лао-Чжуан яньцзю (Изучение трактатов «Лао-цзы и «Чжуан-цзы»), Пекин, 1958.
885. Ли Цянь, Люэтань Чжунго гудэй шэньхуа (О древнекитайских мифах),— СЦШ, 1957, № 10.
886. Ли Чжан-чжи, Кун-цзы ды гуши (Рассказы о Конфуции), Шанхай, 1957.
887. Линь Кэ-тан, Сун жу юй фо цзяо (Сунское конфуцианство и буддизм), Шанхай, 1933.
888. «Лицзи» («Книга ритуалов»), изд. «Шисань цзин чжушу», т. XIX—XXVI, Пекин, 1957.
889. «Луньхэн» («Трактат Ван Чуна»), изд. «Чжуцзы цзичэн», т. VII, ч. 5, Пекин, 1956.
890. «Луньюй» («Изречения и беседы»), изд. «Чжуцзы цзичэн», т. I, ч. I, Пекин, 1956.
891. Лю Мн, Сань цзяо пинсинь лунь (О сосуществовании трех учений), [б. м.], [б. г.].
892. «Лю-цзя фэй шэнь шу» (Трактат о магии), [б. м.], [б. г.].
893. Люй Чжэнь-юй, Шитянь ци Чжунго шэхуэй яньцзю (Изучение доисторического общества в Китае), Пекин, 1961.
894. Люй Чжэнь-юй, Чжунго чжэньчжи сысян ши (История политических учений в Китае), Пекин, 1962.
895. Лян Жэнь-фан, Шу и цзи (Трактат по мифологии), Ухань, 1875.
896. Лян Ци-чао, Сянь-Цинь чжэньчжи сысян ши (История политической мысли до эпохи Цинь), Шанхай, 1926.
897. Лян Ци-чао, Инь-ян усин шо чжи лай-ли (Истоки терминов инь, ян и усин),— «Гушибянь», т. 5, 1935.
898. Лян Ци-чао, Чжунго вэньхуа ши (История китайской культуры), [б. м.], [б. г.].
899. Ляо Цзин-цунь, Дацзай Кун-цзы (Велик Конфуций!), Чунцин, 1945.
900. Ма Цзун-хо, Чжунго цзинсюэ ши (История изучения канонов в Китае), Шанхай, 1937.

901. Митихата Еснхдэ, Тю:гоку буккё: си (История буддизма в Китае), Киото, 1965.
902. Миядзакэ Итисада, Ку-хин кандзин-хо: но кэнкю: (Изучение системы чинопроизводства в Китае), Киото, 1956.
903. Морохаси Тэцудзи, Сина-но кадзоку сэй (Система семьи в Китае), Токио, 1940.
904. Мотидзуки Нобунага, Сина дзё:до кё:ри си (История секты «Цзинту» в Китае), Токио, 1942.
905. «Моу-цзы» (Трактат «Лихолуи»), Ухань, 1875.
906. «Мо-цзы», изд. «Чжуцзы цзичэн», т. IV, ч. I, Пекин, 1956.
907. «Му тянь-цзы чжуань» («Повествование о императоре Му»), изд. «Сыбу бэйяо», т. 1129, Бэйпин, 1936.
908. Мурата Дзиро, Сина-но бутто: (Буддийские пагоды Китая), Токио, 1940.
909. Мэн Вэйи-тун, Люэлунь «Шаньхайцзин» ды сецзо шидай цзи ти чань диюй (О времени и месте создания «Шаньхайцзин»), — «Чжунхуа вэньши луныун», 1962, № 1.
910. Мэн Сянь-чэй, Чжунго гудай цзяоюй ши цзыляо (Материалы по истории традиционного образования в Китае), Пекин, 1962.
911. «Мэйсюэ цзяоэ саньцзыцин тушо» («Иллюстрированное издание «Саньцзыцин»), [б. м.], 1905.
912. «Мэнсюэ цзяоэ цяньюэцзывэнь тушо» («Иллюстрированное издание «Цяньюэцзывэнь»), [б. м.], 1904.
913. «Мэй-цзы», изд. «Чжуцзы цзичэй», т. I, ч. 2, Пекин, 1956.
914. «Мяодигоу юй Саньлицяо» («Мяодигоу и Саньлицяо»), Пекин, 1959.
915. «Нянь су цзяо» (Сборник важнейших буддийских молитв), Шанхай, [б. г.].
916. Ниинда Нобору, Тан-Сун ды цзя цзу гунцай цзи ичжу (Совместное владение и наследование в кланах в эпоху Тан и Сун), — «Чжунго лидай шэхуэй ляньюэ», Шанхай, 1937.
917. Пи Си-жуй, Цзин сюэ туилунь (Введение в изучение канонов), Пекин, 1964.
918. Пэй Вэйи-чжун, Чжунго шити шидай ды вэньхуа (Культуры каменного века в Китае), Пекин, 1954.
919. Сакаидо Тэцу, Сина-но буккё (Буддизм в Китае), Токио, 1918.
920. «Сань ли ту» («Иллюстрированные пояснения к трем китайским каноническим книгам о ритуалах»), Шанхай, [б. г.].
921. «Саньцзыцин лиши тушо» («Саньцзыцин» с иллюстрациями и комментариями), [б. м.], [б. г.].
922. «Саньюань цзуилу» (Астрологические таблицы), [б. м.], [б. г.].
923. Саэки Гоми, О Ан-сэки (Ван Ань-ши), Токио, 1941.
924. Се Го-чжэнь, Хуан Ли-чжоу сюэпу (Учение Хуан Цзуи-си), Шанхай, 1956.
925. Се Тянь-ю, Шилунь Сунь Энэ Лу Сюнь тин ды синчжи (О характере восстания Сунь Энэ и Лу Сюня), — СЦШ, 1962, № 2.
926. «Сянь Баньло» («Раскопки в Баньло, близ Сиани»), Пекин, 1963.
927. Сибукава Киромими, Сина сэнин дэн (Биография китайских даосов), Токио, 1928.
928. Си Юэ, Сундай ды Мин-цзяо юй нунминь тин (Мин-цзяо и крестьянские восстания в Сун), — ЛШЦС, 1959, № 6.
929. «Синь Таншу» («Новая история династии Тан»), изд. «Эршиси ши сонй бонабэнь», т. 13, Пекин, 1958.
930. «Соушэнь цзи» («Сборник рассказов о духах»), сост. Гаюй Бао, Шанхай, 1956.
931. Сун Пэй-вэй, Ван Шоу-жэнь юй Мин лисюэ (Ван Шоу-жэнь и минское неоконфуцианство), Шанхай, 1931.
932. Сунь Цзе-ди, Юань цюйцзэ каолюэ (Драматургия эпохи Юань), Шанхай, 1953.

933. Сунь Ци-фэи, Лисюэ цзун чжуань (Биографии конфуцианцев), Ханчжоу, 1880.
934. Сыма Цянь, Шицзи (Исторические записки), изд. «Эршисы ши соинь бонабэнь», т. 1, Пекин, 1958.
935. Сюй Ди-шань, Даоцзя сысян юй даоцзяо (Идеология даосизма и даосская религия),— ЯЦСБ, т. 2, 1927.
936. Сюй Нянь-ци, Цзяюй ши (История образования), Шанхай, 1910.
937. Сюй Сюй-шэнь, Чжунго гудай ды чжуаньшо шидай (Легендарный период древнекитайской истории), Пекин, 1960.
938. Сюй Цзюнь-хуэй, Чжунго гудай шэньхуа гуши (Древнекитайские мифологические предания), Шанхай, 1957.
939. Сюй Чжун-линь, Фэншэнь яньи (Вознесение в ранг божеств), Пекин, 1955.
940. Сюн Дэ-ци, «Тайпинцзин» ды цзочжо хэ сысян цзи ти юй Хуан-цинэнь хэ Тяньшидао ды гуаньси (Автор и идеи трактата «Тайпинцзин» и связи их с «Желтыми повязками» и сектой «Тяньшидао»),— ЛШЯЦ, 1962, № 4.
941. Сюн Ши-ли, Юань жу (Раннее конфуцианство), Шанхай, 1956.
942. «Сюнь-цзы», изд. «Чжунцзы цзичэнь», т. II, Пекин, 1956.
943. «Сяоцзин» («Книга о сыновней почитательности»), изд. «Шисаньцзин чжушу», т. XXXVII, Пекин, 1957.
944. «Тайпин юэлань», Пекин, 1963.
945. «Тайшан ганьинпянь тушо» («Тайшан ганьинпянь с иллюстрациями»), [б. м.], 1879.
946. Такигава Каметаро, Шицзи хуэйчжу каоцжэнь (Критическое исследование «Шицзи» и комментариев к нему), Шанхай, 1934.
947. Тан Юн-тун, Хань-Вэй лян Цзинь Наньбэйчао фоцзяо ши (История буддизма в Хань, Вэй, Цзинь и Наньбэйчао), Пекин, 1955.
948. Тан Юн-тун, Вэй-Цзинь сюань-сюэ луньгао (О сюань-сюэ в Вэй и Цзинь), Пекин, 1957.
949. Тан Юн-тун, Ду «Даоцзан» чжацзи (Записки о «Даоцзане»),— ЛШЯЦ, 1964, № 3.
950. Тан Юн-тун, Жэнь Цзи-юй, Вэй-Цзинь сюань-сюэ чжун ды шэхуэй чжэнчи сысян хэ тады чжэнчжи бэйцзин (Общественно-политические идеи сюань-сюэ в Вэй-Цзинь и их политическая основа),— ЛШЯЦ, 1954, № 3.
951. Тан Юн-тун, Тан И-цзе, Коу Цзянь-чжи ды чжэцэ юй сысян (Труды и идеи Коу Цзянь-чжи),— ЛШЯЦ, 1961, № 5.
952. Тань Цзе-фу, Мо бяньфа вэй (Исследование трактата «Моцзы»), Пекин, 1964.
953. «Ганьинпянь чжицзянь» («Толкование Ганьинпянь»), Шанхай, [б. г.].
954. У Хань, Хай Жуй багуань (Отставка Хай Жуя), Пекин, 1961.
955. Уи Хакуцзю, Буккё сисо кэнкю (Изучение идеологии буддизма), Токио, 1943.
956. Фан Лн-тянь, Шилунь Хуэй-юань ды фоцзяо чжэсюэ сысян (О философских идеях буддийского учения Хуэй-юаня),— ЧСЯЦ, 1965, № 5.
957. Фань Е, Хоу Ханьшу (История поздней Хань), изд. «Эршисы ши соинь бонабэнь», т. 3, Пекин, 1958.
958. «Фоцзяо чусюэ кэбэнь» («Учебник по буддизму, для начального образования»), [б. м.], 1906
- 958а. «Фошо сышиэр чжанцзин цзяньчжу» («Комментарий к сутре из 42 статей»), Шанхай, 1918.
959. Фу Цинь-цзя, Чжунго даоцзяо ши (История даосизма в Китае), Шанхай, 1937.
960. Фэн Ю-лань, Кун-цзы цзай Чжунго лиши чжун чжи дивэй (Место Конфуция в истории Китая),— ЯЦСБ, т. 2, 1927.



961. Фэн Ю-лань, Чжунго чжэсюэ ши луньвэнь цзи (Сборник статей по истории китайской философии), Шанхай, 1958.
962. Фэн Ю-лань, Сянь-Цинь даоцзя чжэсюэ чжуйо минцы тунши (О важнейших категориях доциньского философского даосизма),— БДС, 1959, № 4.
963. Фэн Ю-лань, Сянь-Цинь даоцзя сань пай ды цзыжань гуаньды нтун (Общее и особенное в натурфилософии трех школ доциньского даосизма),— ЧСЯЦ, 1959, № 4.
964. Фэн Ю-лань, Лунь Кун-цзы гуаньюй «жэнь» ды сысян (О понятии «жэнь» у Конфуция),— ЧСЯЦ, 1961, № 5.
965. Фэн Ю-лань, Чжунго чжэсюэ ши луньвэнь эрци (Второй сборник статей по истории китайской философии), Шанхай, 1962.
966. Хань Бу-сянь, Чжунго чжуйгу чжэсюэ шияо (Очерк истории средневековой китайской философии), Тайбэй, 1960.
967. «Хань Фэй-цзы», изд. «Чжуцзы цзинчэн», т. V, ч. 4, Пекин, 1956.
968. Хаттори Унокити, Ко: си то ко: сикё: (Конфуций и его учение), Токио, 1926.
969. Хаттори Унокити, Ко: сикё: тайги (Основные принципы конфуцианства), Токио, 1939.
970. Хонда Нарюки, Цзин сюэ шилунь (История изучения канонов), Шанхай, 1935.
971. Хоу Вай-лу, Чжунго гудай сысян сюэ шопи (История древнекитайских идеологических учений), Чунцин, 1944.
972. Хоу Вай-лу, Вэй-Цзинь сысян чжи лши бэйцзин юй цзеци гэньюань (Историческая основа и классовые корни идеологии в эпоху Вэй-Цзинь),— СЦШ, т. II, 1950, № 5.
973. Хоу Вай-лу, Хань-дай Бохугуань цзунцзяо хуэй-и юй шэньсюэ фаянь Бохутунь (Религиозное совещание в Бохугуань и ханьский трактат «Бохутунь»),— ЛШЯЦ, 1956, № 5.
974. Хоу Вай-лу, Чжунго фэнцзянь шэхуэй тянь хоу ти ды нунминь чжайньчжэн цзи ти ганлин коухао ды фачжянь (Крестьянские войны на раннем и позднем этапах китайского феодализма и эволюция их программ и лозунгов),— ЛШЯЦ, 1959, № 4.
975. Хоу Вай-лу (ред.), Чжунго сысяи тунши (История китайской идеологии), Пекин, 1957—1960.
976. Хоу Вай-лу (ред.), Чжуйго чжэсюэ шилуэ (Очерки истории китайской философии), Пекин, 1958.
977. Хоу Вай-лу (ред.), Чжунго лидай датун лисян (Учение датун в истории Китая), Пекин, 1959.
978. Ху Хоу-сюань, Инь буцы чжун ды Шанди хэ ван-ди (Шанди и ван-ди в иньских гадательных надписях),— ЛШЯЦ, 1959, № 9, 10.
979. Ху Чжэ-фу, Лао-Чжуан чжэсюэ (философия Лао-цзы и Чжуан-цзы), Тайбэй, 1962.
980. Ху Ши, Чжунго чжэсюэ ши даган (Основы истории китайской философии), Шанхай, 1926.
981. Хуа Шань, Шишо дачэн фозяо ды синци (О возникновении буддизма Махаяны),— ВШЧ, 1962, № 3.
982. «Хуай Нань-цзы», изд. «Чжуцзы цзинчэн», т. VII, ч. 2, Пекин, 1956.
983. Хэ Чан-цзюнь, Лунь Хуан-цзинь нунминь ции ды коухао (О лозунгах крестьянского восстания «Желтых повязок»),— ЛШЯЦ, 1959, № 6.
984. Цай Шань-сы, Чжунго чуаньтун сысян цзун пипань (Критика традиционной китайской идеологии), Шанхай, 1953.
985. Цзи Вэнь-фу, Чунью-Чжяньго сысян шихуа (История идеологии в Чунью-Чжяньго), Пекин, 1958.
986. Цзи Куй, Цюй юй пянь (Книга молений о дожде),— Сюй Цзин, Линци баочжан (Сокровищница чудес), Шанхай, 1936.
987. Цзи Сянь-лин, Юаньши фозяо ды лши цюань вэньти (Проблемы происхождения раннего буддизма),— ЛШЯЦ, 1965, № 3.

988. «Цзиньшу» («История династии Цзинь»), изд. «Эршисы ши соинь бонабэнь», т. 5, Пекин, 1958.
989. «Цзочжуань», изд. «Шисань цзин чжушу», т. XXVII—XXXII, Пекин, 1957.
990. «Цзю Таншу» («Старая история династии Тан»), изд. «Эршисы ши соинь бонабэнь», т. 12, Пекин, 1958.
991. Цзя И - цзюнь, Чжунхуа фуной чаньцзу као (Изучение вопроса о бинтовании ног у китайских женщин), Пекин, 1929.
992. Цзя Фэн-чжэнь, Фосюэ ицзе (Введение в изучение буддизма), Шанхай, 1923.
993. Цзян Вэй-цяо, Фоцзяо гайлунь (Очерк истории буддизма), Шанхай, 1930.
994. Цзяи Хэн-юань, Чжунго сяньчже жэньсин лунь (Древнекитайские философы о природе человека), Шанхай, 1926.
995. Цзяо Сюнь, Мэн-цзы чжэн-и (Подлинное толкование «Мэн-цзы»), Пекин, 1962.
996. Ци Сы-хэ, Чжоу-дай симин ли као (Изучение обряда инвеституры в эпоху Чжоу),— ЯЦСБ, т. 32, 1947.
997. Цуда Сокити, Жу-дао лян-цзя гуаньси лунь (О связях конфуцианства с даосизмом), Шанхай, 1930.
998. Цуда Сокити, Сина буккэ: но кэнкю (Исследование китайского буддизма), Токио, 1957.
999. Цукамото Дзэнрю, То: тюки но дзё:до кё: (Секта «Цзинту» в середине эпохи Тан), Киото, 1933.
1000. Цукамото Дзэриу, Сина буккэ: си кэнкю (Изучение истории буддизма в Китае), Токио, 1942.
1001. Цюй Дуй-чжи, Хань-дай фэнсу чжиду ши (История системы нравов и обычаев в эпоху Хань), Пекин, 1928.
1002. Цюй Дуй-чжи, Ши у (О шаманстве),— ЯЦСБ, т. 7, 1930.
1003. Цянь Му, Сянь-Цинь чжуцзы цзинянь (Изучение хронологии в связи с биографиями доиньских философов), Сянган, 1956.
1004. Цянь Ци, Дао юй ца цзи (Записки об испрашивании дождя),— Сюй Цзин, Линьци баочжан (Сокровищница чудес), Шанхай, 1936.
1005. «Чан Ли сяньшэн цзи» («Собрание сочинений Хань Юя»), Цзяиси, 1869.
1006. Чжан Лян-пай, Чжунго фэнсу ши (История китайских обычаев), Шанхай, 1935.
1007. Чжан Синь-чэн, Вэй шу тункао (Об аутентичности книг), Шанхай, 1957.
1008. Чжан Сяо-бинь, Кун-цзы чжэньди чжи и Кун гуань (Истинный смысл учения Конфуция), Сингапур, 1960.
1009. «Чжаньгоцэ» («Планы Сражающихся царств»), Шанхай, 1958.
- 1009а. Чжао Цэн-бинь, Луньюй синь тань (Новое изучение «Луньюй»), Пекин, 1959.
1010. Чжи Чуань-цзюнь, Ван Дун-шань, Гай лян таохуа чжэнь (Гадания для предотвращения бедствий), Шанхай, [б. г.].
1011. Чжоу Фу-чэн, Лунь Дун Чжун-шу сысян (Об идеях Дун Чжун-шу), Шанхай, 1961.
1012. Чжоу Цзянь-жэнь, Лао-цзы сысян чжэнь ды ши вэйучжун ды ма? (Материалистичны ли идеи Лао-цзы?),— ЧСЯЦ, 1959, № 11—12.
1013. Чжоу Юй-тун, Чжу Си, Шанхай, 1929.
1014. «Чжоули» («Ритуалы и обряды в Чжоу»), изд. «Шисань цзин чжушу», т. XI—XIV, Пекин, 1957.
1015. Чжу Цзянь-чжи, Лао-цзы цзэши (Толкование «Лао-цзы»), Шанхай, 1958.
1016. «Чжуан-цзы», изд. «Чжуцзы цзичэи», т. III, ч. 2, Пекин, 1956.
1017. «Чжуан-цзы чжэсюэ таолунь цзи» («Сборник дискуссионных статей по философии Чжуан-цзы»), Пекин, 1962.

1018. «Чжу-цзы дацюань» («Собрание сочинений Ижу Си»), изд. «Сыбу бэйяо», т. 1458—1517, Шанхай, 1936.
1019. Чи Бэнь-ли, Цинь синь и цзянь (Гадания по знакам зодиака), Шанхай, 1936.
1020. Чэн Дао-шэн, Дунь цзя яньи (Вознесение в бессмертные), Шанхай, 1936.
1021. Чэн Ду-се, Фо-сюэ даган (Очерки истории буддизма), Шанхай, 1931.
1022. Чэнь Бан-сянь, Чжунго н-сюэ ши (История китайской медн-цины), Шанхай, 1957.
1023. Чэнь Го-фу, Даоцзан юаньлю као (Изучение истоков «Даоцзана»), Пекин, 1963.
1024. Чэнь Гу-юань, Чжунго гудай хуньинь ши (История системы брака в древнем Китае), Шанхай, 1933.
1025. Чэнь Гэн-шань, Сань цай фа би (Гадание по трем элементам), [б. м.], 1695.
1026. Чэнь Да-ци, Кун-цзы сюэшо луньци (Об учении Конфуция), Тайбэй, 1961.
1027. Чэнь Мэн-цзя, Шан-дай ды шэньхуа юй у-шу (Мифы и шаманство в эпоху Шан),— ЯЦСБ, т. 20, 1936.
1028. Чэнь Мэн-цзя, Усин чжи циюань (Происхождение теории пяти первоэлементов),— ЯЦСБ, т. 24, 1938.
1029. Чэнь Мэн-цзя, Иньсюй буцы цзуншу (Свод сведений о надписях на иньских гадательных костях), Пекин, 1956.
1030. Чэнь Юань, Мин цзи Дянь Цянь фоцзяо као (Изучение позднеминского буддизма в Юньнани и Гуйчжоу), Пекин, 1962.
1031. Чэнь Юань, Нань Сун чу Хэбэй синь даоцзяо као (Неодаосизм в Хэбэе в начале южных Сун), Пекин, 1962.
1032. Чэнь Юань, Чжунго фоцзяо шици гайлунь (Очерк истории буддийской литературы в Китае), Пекин, 1962.
1033. Чэнь Юань, Ши ши и няньлу (Справочник о буддийских монахах), Пекин, 1964.
1034. «Шанцзюнь шу» («Книга правителя области Шан»), изд. «Чжущы цзичэн», т. V, ч. 2, Пекин, 1956.
1035. «Шанхайцзин» («Книга гор и морей»), изд. «Сыбу бэйяо», т. 1124—1127, 1936.
1036. «Шидяньтоу» (Сборник буддийских рассказов), Шанхай, 1935.
1037. Ши Цзюнь, Лунь Сюань Чжуан лусюэ Иньду юй югуань Чжунго фоцзяо ши шан ды нсье взньтн (О пребывании Сюань Чжуана в Индии и некоторых проблемах истории буддизма), ЛШЯЦ, 1956, № 10.
1038. Ши Шань-инь, Фо-сюэ чусяо цзяокэшу (Учебник для начальных буддийских школ), Учан, 1924.
1039. Ши Юн-мао, Сяоцзин чжэн («Сяоцзин» с комментариями), Тянь-цинь, 1947.
1040. «Шицзин» («Книга песен»), изд. «Шницичжуань», Пекин, 1955.
1041. «Шуцзин» («Книга истории»), изд. «Шисань цзин чжушу», т. III—IV, Пекин, 1957.
1042. Юй Син-у, Люэлунь тутэн юй цзунцзяо циюань хэ Ся-Шан тутэн (О происхождении тотемов и религии и о тотемах Ся и Шан),— ЛШЯЦ, 1959, № 11.
1043. Юй Сун-цин, Даоцзяо ды циюань хэ синчэи (Истоки и формирование даосизма),— ЛШЯЦ, 1963, № 5.
1044. Юй Тун, Чжунго чжэсюэ даган (Очерк истории китайской философии), Пекин, 1958.
1045. Ян Бо-цзюнь, Ле-цзы цзиши (Толкование «Ле-цзы»), Шанхай, 1958.
1046. Ян Бо-цзюнь, Луньюй ичжу (Толкование «Луньюй»), Пекин, 1962.

1047. Ян Инь-лю, Чжунго иньюе шигаи (Очерк истории музыки в Китае), Пекин, 1955.
1048. Ян Куань, Лунь «Тайпинцзин» — вого дии бу нунминь гэмин ли-лунь чжоцзо («Тайпинцзин» — первое произведение крестьянской революционной теории в Китае), — СШЮК, 1959, № 9.
1049. Ян Куань, Лунь Чжунго нунминь чжаньчжэн чжун гэмин сысян ды цзоюн цзи ти юй цзунцзяо ды гуаньси (О революционной идеологии крестьянских войн в Китае и ее связи с религией), — СШЮК, 1960, № 7.
1050. Ян Си-ши, Чжунго чжэнчжи чжиду ши (История политического строя в Китае), Шанхай, 1947.
1051. Ян Сюань-чжи, Лоян целань цзи цзяочжу (Буддийские храмы Лояна, с комментарием), Шанхай, 1958.
1052. Ян Сян-куй, Лунь си Хань синь жуцзя ды чаньшэн (Появление нового конфуцианства в Западной Хань), — «Чжунго гудай чжэсюэ луньцун» («Сборник статей по древнекитайской философии»), вып. I, Пекин, 1957.
1053. Ян Сян-куй, Сун-Тан шндай ды цзинсюэ тсян — цэндянь шивань, Шисань цзин чжэнъи дэн шу со бяогуань ды сысян бэньси (Идеология конфуцианских канонов в Тан-Сун), — ВШЧ, 1958, № 5.
1054. Ян Сян-куй, Чжунго гудай шэхуэй юй гудай сысян яньцзю (Изучение древнекитайского общества и древней идеологии), Шанхай, 1962—1964.
1055. Ян Чао, Сянь-Цинь нинь-ян усин шо (Учение об инь-ян и усин в доциньском Китае), — ВШЧ, 1956, № 3.
1056. Ян Шу-да, Хань-дай хунь сан лису као (Изучение брачных и погребальных обрядов в эпоху Хань), Шанхай, 1934.
1057. Ян Шу-да, Хуай Нань-цзы чжэн вэнь (Анализ трактата «Хуай Нань-цзы»), Пекин, 1953.

- Абидхармапнтака, часть Трипитаки 297
- Авалокитешвара см. Гуань-инь
- Аднбудда (Будда будд) 301
- Аккерман Ф. 22, 86
- Алексеев В. М. 25, 31, 376, 424
- Аллан Ч. 94
- Амидизм, буд. секта 317, 319, 331, 358
- Амитаба (Амитофо), будда Запада 318, 319, 323, 325, 328, 330—332, 334, 335, 355, 387, 418
- Амогхавайра, буд. монах 337
- Андерсон И. 21, 43, 47
- Ань Лин-шу, буд. монахиня 311
- Ань Сюань, буд. монах 306
- Ань Шн-гао, буд. монах 269, 306, 310
- Аньхуэй, пров. 389, 406
- Аньцин, г. 389
- Аньян, г. 34, 86
- Ао Гуан, дракон Восточного моря, один из Лун-ванов 404
- Ао Цинь, дракон Южного моря, один из Лун-ванов 404
- Аристотель 212, 366
- Арле Ш. 17, 25
- Архаты (алохань), буд. святые 301, 307, 309, 326, 339, 346, 421
- Аршакиды (Ань), правители Парфин 306
- Аскеты 293
- Ашока, имп. Индии 304
- Байди (Белый император), бож. осени и пл. Венера 400
- «Байляньцзяо», буд. секта 330, 331, 336, 355
- «Баймасы», буд. монастырь 304, 305, 310
- «Байюньхуэй», буд. секта 330
- Балаш Э. 18, 27, 203
- Банту, этн. 64
- Бань Гу, ханьский историограф 186
- Баньпо, арх. к. 36, 42, 43
- «Бао Пу-цзы» 243, 251, 277
- Баома, ценные кони 424
- Баранов И. Г. 30
- Барн Т., де 28, 369, 371, 373
- Ба-сянь, восемь бессмертных 284
- Ба-фа, восемь оснований для отставки 421
- Бенарес, г. 293
- Бецольд 253
- Би, ритуальные кольца 40
- Библия 169
- Бикшу, нищие (инд.) 294, 295, 346, 347
- Бил С. 23, 302
- Бнленстейн Г. 113
- Био Э. 17, 53
- Бирма 303
- Бися юаньцзюнь, богиня горы Тайшань см. Сун-цзы нян-нян
- Бичурин Н. Я. (Иакинф) 17, 20, 30
- Бо (Бодхи), древо жизни 293
- Бодд Д. 26, 27, 202, 233, 236
- Бодисатва (Пуса) 298, 300—302, 323, 325, 331—334, 339, 346, 353, 362, 373, 389, 394, 418
- Бодхидхарма, буд. монах 340, 342
- «Боцзясин» («Байцзясин») 193
- Брахманизм 292, 294
- Будда, Просветленный (Гаутама Шакьямуни, Сиддхарта Гаутама) 212, 270, 271, 292—294, 296, 297, 300, 301, 303—305, 308, 309, 314—316, 321, 323, 325, 326, 328, 333, 334, 336, 337, 339, 342, 350, 354, 355, 357, 365, 377, 383, 385, 410, 412
- Будда, состояние, категория 298, 300—303, 315, 317, 323, 325, 326, 328—330, 332—334, 339, 346, 362
- Буллинг Э. 40
- Бунаков Ю. 31
- Быков Ф. С. 28
- Бэй-ли, квартал развлечений в Чанани 139
- Бяньвэнь, литературный жанр 334, 358
- Бяньлян, др. столица Китая 421

- Вавилония 253  
 Вай-дань, алхимия внешних средств (пилюль) 251  
 Вайрабодхи, буд. монах 337  
 Ван, персонаж из рассказов о сяо 124  
 Ван Ань-шань, министр-реформатор XI в. 194, 195, 369, 431  
 Ван Би, философ III в. 313  
 Ван Го-вэй 19, 21  
 Ван Гулк 251  
 Ван Чун, философ I в. 187, 188, 215, 225  
 Ван Ян-мин, философ-неоконфуцианец XV—XVI вв. 370, 371  
 Ван-шэ, культ бож. земли 59  
 Васильев Б. А. 31  
 Васильев В. П. 17, 20, 23, 30, 87, 187, 270, 300  
 Васильев К. В. 19  
 Вебер М. 21  
 Великий шелковый путь 303, 305, 354  
 Вельзевул 413  
 Вернер Э. 25, 393  
 Виже Л. 17, 25  
 Вильгельм Р. 17, 28  
 Виная (Винаяпитака), часть Трипитаки 297, 316  
 Воды «министерство» 398, 403  
 «Вознесение в ранг божеств» см. «Фэншэнь яньи»  
 Возрождение см. Ренессанс  
 Войны «министерство» 398  
 Вольтер 10  
 Восточная Цзинь, дин. 311  
 Времени «министерство» 398, 401  
 Вэй, др. царство 75, 110  
 Вэй, бож. сухого русла р. 405  
 Вэй, дин. (III в.) 124  
 Вэй Бо-ян, даос 246, 247, 251, 283  
 «Вэй цзы», гл. из «Шуцзин» 72  
 Вэнь И-до 38  
 Вэнь Чап, патрон ученых 396  
 Вэнь-ван, правитель Чжоу 54, 69, 99, 104, 113, 280, 365, 395  
 Вэнь-ди, ханьский имп. 113, 123, 153, 165, 180, 196  
 Вэнь-ди, вэйский имп. 280  
 Вяткин Р. В. 19, 32  
 Галлея комета 113  
 Ган, гора в царстве Чу 74  
 «Гань шн», гл. из «Шуцзин» 46  
 Ганьсу, пров. 36, 40, 43  
 Гао Хэн 19  
 «Гао цзун жу жн», гл. из «Шуцзин» 72  
 «Гао яо мо», гл. из «Шуцзин» 40  
 Гао-цзу см. Лю Бан  
 Гарушянц Ю. М. 32  
 Гаутама см. Будда, Просветленный  
 Гейне-Гельдерн Р. 22  
 Георгиевский С. 30  
 Гете 428  
 Глаголев С. 116  
 Го Мо-жо 19, 22, 79  
 Го Цин-фань 19  
 «Го Цинь лунь» 175  
 Го-шэ, культ бож. земли 59—60  
 «Гоюй» 15, 37, 48, 60, 233  
 Гранс М. 22, 49, 61, 72, 90  
 Греция 78  
 Грома «министерство» 398, 401  
 Гроот, де 17, 23, 25, 321, 378, 379  
 Грубе В. 25, 223  
 Грум-Гржимайло Г. Е. 43  
 Грэхэм А. 18  
 Гу Кай-чжи, художник 277  
 Гу Хун-мин 28  
 Гу Цзе-ган 21, 24  
 Гуан У-ди, ханьский имп. 280  
 Гуан Чэн-цзы, легенд. долгожитель 243  
 Гуан Юань, дух р. Янцзы 405  
 Гуань Фэн 19, 228  
 Гуань Чжун, реформатор VII в до н. э. 170  
 Гуань Юй см. Гуань-ди  
 Гуань-гун см. Гуань-ди  
 Гуань-ди (Гуань Юй, Гуань-гун, У-ди) 377, 383—385, 390, 396, 425  
 Гуань-инь (Авалокитешвара), бодхисатва, богиня милосердия 323, 325, 328, 331—334, 354, 377, 383—386, 390, 394, 403, 406, 412  
 «Гуань-цзы» 14, 170  
 Гу-вэнь 187  
 Гуй, злые духи 45, 46, 412  
 Гуй, сосуд 77  
 Гуй, «умереть», «возвратиться в землю» 46  
 «Гуй си», «уйти на запад», «умереть» 43  
 Гуй Син, помощник Вэнь Чана 396  
 Гунгун, легенд. герой 236  
 Гунь, основатель дин. Ся 37  
 Гэ Хун 243, 249, 251, 277, 392  
 Гэ-н, метод объяснения терминов 307  
 Гэмни, смена мандата, «революция» 116  
 «Да юй дин», сосуд с надписью 92  
 Дабс Г. 18, 19, 27, 57, 110, 113, 240  
 Дайвендак Я. 18

- Дао 79, 85, 105, 106, 223—225, 227, 228, 230, 237—239, 247, 249, 259, 280, 281, 284, 307, 314, 350, 365  
 Дао-ань, буд. монах 307, 315—321, 324, 328, 338  
 «Даодэцзин» 14, 19, 221—224, 227—229, 238, 261  
 «Даоцзан», даосский канон 278, 280, 290  
 Дао-чжэн, буд. монах 340  
 Дарани, буд. школа 302—303  
 «Дасюэ» 186, 366, 368  
 Да-фан, великие магн 259  
 Да-цзун, основной культ клана 90  
 Да-шэ, культ бож. земли 59  
 «Движение 4 мая» см. «Усы юнь-дун»  
 Двуречье 78  
 Делюсин Л. П. 32  
 Демьевиль П. 18  
 Дефо Д. 11  
 Джайльс Г. 17, 222  
 «Джатаки», рассказы о Будде 297  
 Джеймс Э. 43  
 «Дзэн» см «Чань»  
 Ди, имп. титул 52—54, 63, 79, 384  
 Ди, земля 58  
 Ди, любовь младшего брата к старшему 121  
 Ди, жертвоприношение 109  
 Ди-и, один из «трех высших» 244, 281  
 Дику, легенд. правитель 238  
 Дин, сосуд 77  
 Дин Лань, персонаж из рассказов о сяо 124  
 Дицзан-ван, глава ада 388, 418, 419  
 Доре А. 25, 330, 414, 418  
 Достоевский Ф. М. 213  
 Доу Му (Тянь Му, Тянь-хоу), патронесса моряков 397, 400  
 Доусон Р. 388  
 Дун Цзо-бинь 21, 72, 73  
 Дун Чжун-шу, ханьский конфуцианец 181, 182  
 Дунванфу (Дунвангун), супруг Сиванфу 281, 399, 400  
 «Дунлинньсы», монастырь 318  
 Дунфан Шо, один из даос. «бес-смертных» 283  
 Дуньхуан, г., буд. пещерный храм 323  
 «Дхаммапада» 297  
 Дхарма, частица (нидо-буд.) 298, 299, 307, 313, 328, 336  
 Дхармакала, буд. монах 310  
 Дхармаракса, буд. монах 310  
 Дхармаратна, буд. монах 305  
 Дхиана, медитация 326, 338, 340, 341  
 «Дью» (санскрит) 79  
 Дэ, добродетель, проявление Дао 224, 237  
 Дэи К. Б. 25, 28, 395  
 Дянь Му, богиня молнии 401  
 Египет (др.) 53, 78  
 Елюй Чу-цай, советник Чингисхана 353  
 «Желтых повязок» восстание 258—262, 272, 311  
 Жн-тан, храм солнца 399  
 Жун Гэн 22  
 Жучжэнь, чжурчжэни, этн. 353  
 Жэнь, гуманность 98—100  
 Жэнь Цзи-юй 19, 23  
 «Западный рай» (Сукхавати) 318, 319, 330, 336  
 Земля (бож. и культ) 38, 45, 46, 48, 57—60, 63, 70—73, 81, 82, 85, 108, 134, 163, 165, 225, 238, 254, 259, 265, 377, 379, 381, 382, 418  
 Золлинггер Г. 80  
 И, долг 99, 100  
 И (Хоу И), легенд. стрелок, бож. солнца 240, 399, 415  
 Иванов А. И. 17, 30  
 «Игуаньдао», даос. секта 290  
 Изгнания демонов «министерство» 398  
 «Или» 13, 17, 18, 49, 133, 148, 187  
 Или, р. 407  
 Индия 10, 71, 78, 271, 292, 294, 303—306, 310, 325, 354  
 Индокитай 303  
 Инь (Шан), дни. 34, 35, 41, 43, 44, 46, 48—55, 57—59, 61, 63, 64, 66, 67, 69, 70, 74, 76, 85, 86, 112, 116, 119, 125, 156, 165, 409, 420  
 Инь, инь-ян 65, 80, 81, 87, 181, 221, 237, 247, 250—252, 255, 266, 280, 281, 366, 399—401  
 Инь Вэнь, философ из «академии» Цзися 221  
 Инь-ци, женщины 224, 238  
 «Исинфан» 254  
 И-сюань, буд. монах 339  
 Ихэгуаней восстание 207, 378  
 «Ицзин» 15, 18, 67, 69, 186, 247, 251, 254, 265, 373  
 И-цзин, буд. монах 354  
 Петтс В. П. 77  
 Йоги 292

- Кай Лу-шэнь, патрон путников 397  
 Камман Ш. 85  
 Кан Мэн-сян, буд. монах 306  
 Кан Цзюй, буд. монах 306  
 Кан Ю-вэй 29, 208, 431  
 Кан-ван, чжоуский правитель 92  
 Канишка, правитель Кушанского царства 299, 303  
 Канси, цинский имп. 214  
 Карлбек О. 86  
 Карлгрэн Б. 13, 18, 22, 41, 47, 48, 80, 81 83, 233, 235  
 Карма, «закон возмездия» (инд.) 292, 298, 299, 302, 307, 331  
 Касты (варны) 292, 294  
 Каури, раковины 47, 48, 80  
 Кашьяпа Матанга, буд. монах 305  
 Коаны, загадки в чань-буддизме 342  
 Конрад Н. И. 18, 28, 32, 369, 370  
 Констэн Э. 22  
 Конфуций (Кун-цзы) 6, 13, 27, 35, 74, 94—114, 120—123, 125, 127, 130, 144—146, 162—164, 166—172, 178, 180, 182—187, 197, 205, 208, 209—214, 219, 221—223, 255, 279, 280, 308, 314, 363—366, 370, 373, 375, 377, 383, 389, 390, 402, 408  
 Копперс В. 36  
 Коран 13  
 Коростовец И. 30  
 Коу Цзянь-чжи, даос V в. 272  
 Кракке Э. 27, 202  
 Крейн Л. 426  
 Крнл Г. 21, 27, 55, 76, 169, 171, 179, 180, 227—229, 336  
 Кроль Ю. Л. 19  
 Крюков М. В. 19, 32  
 Кумараджива, буд. монах 307, 320, 321, 324, 340  
 Кумарасвами А. 338  
 Кун, клан потомков Конфуция 130  
 Кун Дэ-чэн, ныне живущий потомок Конфуция 130  
 Кушанское царство 299, 303, 306, 328  
 Кюнер Н. В. 31  
 Лай-цзы, персонаж из рассказов о сяо 147  
 Ламанзм 347, 353, 359  
 Лань Цай-хэ, один из восьми бессмертных, патрон музыкантов 286, 396  
 Лао-е см. Туди-шэнь  
 Лао-цзы 221—226, 228, 230, 231, 237, 238, 243, 270, 271, 274, 279—281, 285, 289, 308, 309, 350, 365, 366, 377, 383, 385, 386, 396  
 «Лао-цзы хуахуцзин» 271  
 Лаоцзюнь см. Тайшань Лаоцзюнь  
 Лауфер Б. 22  
 Левада Ю. А. 32  
 Левн-Брюль Л. 61  
 Легг Д. 17, 18  
 Лейбниц 10, 11  
 Ленни В. И. 4  
 Лер М. 22  
 Лерой-Дэвидсон 81  
 Ле-цзы 225, 226, 230  
 «Ле-цзы» 19, 225, 226, 230, 236  
 Ли, ритуал, этикет 104, 121, 122, 179  
 Ли, закон, разум 337, 367  
 Ли, деревни-община 87  
 Ли, сосуд 34  
 Ли, фам. знак Лао-цзы и танских имп. 274  
 Ли Бо 277  
 Ли Да-чжао 29  
 Ли Куй, один из теоретиков легизма, V—IV вв. до н. э. 170  
 Ли Сы, легист, министр Цинь-Ши-хуанди 170, 174, 176  
 Ли Тай-фэнь 19  
 Ли Те-гуай, один из восьми бессмертных, патрон гадателей 285, 286, 396  
 Ли Ци 21  
 Линь Юань, дух Хуанхэ 404  
 Лин-гун, правитель др. царства Вэй 110  
 Линь Тун-цзи 218  
 Линь Шуй-най, патронесса бесплодных женщин 394  
 Линь Ю-тан 29  
 Литературы «министерство» 398  
 «Лихолунь» («Моу-цзы») 18, 308, 350  
 «Лицзи» 13, 38, 44, 45, 59, 69, 73, 75, 76, 83, 101, 104, 119—122, 133, 142—144, 146—149, 151—154, 163, 186, 204, 368, 380  
 Ло, р. 405  
 «Ло гао», гл. из «Шуцзин» 72  
 Ло Сюань, бож. огня, глава «министерства» Огня 400  
 Ло Цзу, патрон нищих и парикмахеров 396  
 Лои см. Лоян  
 «Лотосовая сутра» 332  
 Лоян, г. 67, 304—306, 310, 311, 325, 421  
 Лу, др. царство 96, 109, 163, 209  
 Лу Бань, патрон плотников и строителей 172, 395  
 Лу Синь 29  
 Лу Сюн, глава «министерства» Воды 403



- Лу Сюнь, вождь крестьянского восстания IV в. 272
- Лу Сян-шань, философ-неоконфуцианец XII в. 370, 371
- Лун Му, патронесса речников, божество р. Сицзян 397, 405
- Луна (культ) 265, 380, 399
- Лун-ван, бож. вод 389, 403, 404, 406—408
- Лунмынь, буд. пещерный храм 323, 325, 328
- Лунхушань, горы в пров. Цзянси, база даос. патриархов 262
- Луншань, арх. к. 34, 66
- «Луньхэн» 187, 225, 236
- «Луньюй» 13, 19, 94, 99, 100, 102, 104, 105, 109, 122, 123, 132, 186, 219, 221, 366
- Лушань, поселение в пров. Цзян-сн 318
- Лэй Цзу, глава «министерства» Грома, бож. грома 401
- Лэй-гун, божество грома 401
- Лю Бан (Гао-цзу), ханьский имп. 38, 113, 180, 210, 407
- Лю Бэй, имп. в эпоху Троецарствия 384
- Лю Ин, покровитель буддизма, I в. 304, 309
- Лю Синь, ханьский историограф 185
- Лю Сян, ханьский историограф 185
- Лю Хуэй-чжэн (Ван) 27
- Лю Цунь-жэнь 429
- Лю-бу, шесть министерств 421
- Люй Дун-бинь (Люй Янь), один из восьми бессмертных 285, 286, 396
- Люй-хоу, ханьская императрица 113
- «Люйши чунью» 233
- Лю-хэ, шесть направлений 421
- Лю-цзу, шесть буд. патриархов 421
- Лян Сы-юн 21
- Лян Ци-чао 21, 29
- Ляо Чжай 16, 410, 428
- Ма Сянь, бож. моря 404
- Ма-ван, патрон лошадей 397
- Маздакизм 266
- Майтрейя (Милэфо), будда Грядущего 315—317, 319, 323, 325, 328—331, 334, 355, 387
- Маккартнея миссия 206
- Маньчжуры (Маньчжу), эти. 353, 410
- Маньчжури, буддизма 353, 410
- Мао Цзы-юань, буд. монах 331
- Мара, злой дух (инд.) 293
- Мария (дева Марня) 331
- Марко Поло 10
- Маркс К. 4, 432
- Марс, бог войны 385
- Марш Р. 27, 202
- Масперо А. 18, 24, 93, 223, 232, 243, 304, 305, 378, 384
- Махабутас, четыре первоэлемента (инд.) 307
- Махаяна, направление в буд. 299—303, 307, 310, 313, 320, 321, 330, 331, 333, 338
- Мацзяяо, арх. к. 36
- Медницны «министерство» 398
- Медоус Т. 116
- Мейерс У. 420
- Мекка, г. 402
- Меньшиков Л. Н. 32
- Месопотамия 64
- Метемпсихоз 308
- Мефистофель 428
- Милюцзян, р. 408
- Милэ, Милэфо см. Майтрейя
- Мин, мандат Неба 112, 113, 116, 182
- Мин, дин. 114, 115, 148, 210, 276, 355, 356, 387, 405
- Мин-ди, ханьский имп. 304, 305
- Мин-тан, имп. храм 48, 165
- Митхата Е. 23
- Монзм (см. также Мо-цзы, «Мо-цзы») 167
- Монастырев Н. 17
- Монголия 347, 359
- Моор Ч. 26
- Моу-цзы, буд. философ, II—III вв. 308
- «Моу-цзы» см. «Лихолунь»
- Мо-цзы 181, 219
- «Мо-цзы» 14, 18, 19, 233
- Му см. Чжао-му
- «Му тянь-цзы чжуань» 239
- Му-ван, чжоуский правитель 239
- Му-гун, правитель царства Цинь 74
- Му-цзун, танский имп. 275
- Мынь-шэни, духи-охранители дверей 414
- Мэн, сановник царства Лу 96
- Мэн У-бо, современник Конфуция 98
- Мэн-цзы 103, 105, 108, 111, 116, 117, 169, 178, 180, 186, 363—365
- «Мэн-цзы» 13, 19, 102—104, 186, 366
- Мянь, бож. высохших озер 405
- Мяо, храм предков 157, 159
- Мяо Чжуан-ван, отец Гуань-инь 383
- Мяодигоу, арх. к. 36

- Нагарджуна, пагрнарх инд. буд., III в. 299
- Накамура Х. 28, 313
- Нань-у, мужчина-шаман 65
- Нань-цзы, жена Лин-гуна 110
- «Небесный Пес», демон зла 397, 411, 415, 416
- Небо (бож. и культ) 38, 40, 45, 54—57, 60, 67, 70—73, 76, 81, 82, 85, 86, 108, 111—114, 117—119, 124, 134, 163, 165, 181, 182, 219, 223, 225, 238, 239, 254, 259, 265, 377, 379—381, 382, 384, 387, 402
- Несторанство 330
- «Нефритовый император» см. Юйхуан шанли
- Нивисон Д. 26, 372
- Нидэм Д. 28, 222, 253
- Нинбо, г. 384
- Нирвана 293, 294, 298—301, 307, 309, 318, 337, 339, 348
- Нисидзима С. 146
- Нурхаци, предводитель маньчжур 353
- Нэй-дань, алхимия внутренних средств 252, 271, 274
- Ню-ван, патрон быков 397
- Нюйва, миф. прародительница людей 235—237, 242
- Нюй-чоу, имя шаманки 64
- Нян-нян, бож.-покровители женщин и детей 383, 393, 394
- Общественных работ «министерство» 398
- Огня «министерство» 398, 400
- Ольденбург С. Ф. 23
- Пань Гэн, иньский правитель 67
- Паньгу, миф. творец мира 237—239, 281, 282
- Паньху, легенд. собака-предок 238
- Парамита, паром к берегу спасения (инд.) 300
- Паркер Э. 25
- Парфия 306, 310
- Пекин, г. 33, 380, 381, 387, 389, 399
- Пеллио П. 18, 308
- Переломов Л. С. 18, 32
- Петров А. А. 31
- Пи Си-жуй 19
- Платон 29, 212
- По, одна из душ человека 45
- Позднеева Л. Д. 18, 31, 239
- Покора Т. 28
- Попов П. С. 17, 30
- Праджня (Праджна, Праджна-парамита) 313, 314, 317
- Пуса см. Бодисатва
- Пуса тянь-цзы см. У-ди лянский «Путешествие на Запад» см. «Сиуюцзи»
- Путо (Потала), о-в 384
- Пэн Цзу, миф. должитель 243
- Пэнчэн, г. 304, 305
- Пянь священных гор «министерство» 398, 402
- «Пятикнижие» см. «Уцзин»
- Пять первоэлементов см. Уснн
- Радуль-Затуловский Я. Б. 28, 32, 175
- Райт А. 26, 315
- Рам (шумеро-аккадский) 80
- Рейхельт К. 23, 330
- Рем (шумеро-аккадский) 80
- Ренессанс (Возрождение) 32, 369—372
- «Речные заводи» («Шуйху чжуань») 16
- Рид Г. 47
- Рим (др.) 78, 205
- Рифтин Б. Л. 32
- Розенберг О. О. 23, 298
- Россия (Русь) 395, 409
- Рубин В. А. 32, 175
- Рыбаков Б. А. 40
- Савская царица 239
- Сангха, монашеская община (инд.) 295—297, 302, 316, 318, 322, 344—347, 355, 356
- Санкхья, др. инд. учение 292
- Сань-гун, три гуна-сановника 421
- Сань-дай, три династии 421
- Сань-до, три «много» 421
- Сань-ду, три столицы 421
- Сань-лао, трое старейших 72
- «Саньцзыцин» 193, 345
- Сань-чжуань, три комментария 421
- Сань-шэн, трое жертвенных животных 421
- Сатана 428
- Сатори, внезапное озарение 341
- Свастика 79
- Се, родоначальник иньцев 37, 52
- Северная Вэй, дин. 322, 343, 350
- Северная Ци, дин. 322
- Северная Чжоу, дин. 350
- Семенов Ю. И. 35
- Си, шаман-мужчина 65
- Снань, г. 69, 148
- Сибирь 40
- Сиванму, богиня Запада 239, 240, 281, 282, 319, 399, 400, 412
- Си-гуи, правитель царства Лу 63, 64, 74
- Симон Ж. 160

- Симоновская Л. В. 115  
 Синизм 80, 336  
 Синицын Е. П. 32  
 «Синь Таншу» 275  
 Сицзян, р. 397, 405  
 «Сиюйци» («Путешествие на Запад») 428  
 Смит Д. 25  
 Согдиана (Согд) 306, 310  
 США 21  
 Сократ 29, 212  
 Солнце (культ) 40, 265, 380, 399  
 «Соушэнь цзи» 16  
 СССР 18, 20  
 «Среднее Чжоу», стиль 86  
 Стратонгия 47  
 Столповская А. 30  
 Стратанович Г. Г. 32, 36, 40  
 Субкахарасимха, буд. монах 337  
 Судзуки Д. 23, 340, 342  
 Суй, дин. 361  
 Суйжэнь, миф. герой, изобретатель огня» 232  
 Сукхавати см. «Западный рай»  
 Сун, др. царство 74, 405  
 Сун, дин. 140, 160, 184, 186, 196, 208, 210, 275, 277, 328, 329, 336, 352—354, 357, 359, 366, 369, 370, 386, 392, 396, 405  
 Сун Цзянь, философ из «академии» Цзэнся 221  
 Сун-цзы нян-нян (Бися юань-цзюнь, Тяньсянь сун-цзы, Шэн Му), бож.-подательница детей, богиня горы Тайшань, даос. эквивалент Гуань-инь 394, 403  
 Суншань, свящ. гора в пров. Хэнань 402  
 Сунь Бинь, патрон сапожников 395  
 Сунь Сы-мяо, врач и маг, патрон врачей 396  
 Сунь Энь, вождь крестьянского восстания IV в. 272  
 «Сунь цзы» 18  
 Сунь-чо, буд. монах 314, 322, 373  
 Сутнл У. 25  
 «Сутра из 42 статей» («Фошо сы-шиэр чжаицзин») 305  
 «Сутра шестого патриарха» 341  
 Сутрапитака, часть Трипитаки 297  
 Сы-лин, четыре свящ. животных 421  
 Сыма Цянь 17, 38, 175, 185, 222, 237  
 Сы-фан, четыре стороны 421  
 Сы-хай, четыре моря 421  
 Сычжоу, гора в пров. Аньхуэй 406  
 Сычуань, пров. 262  
 Сы-шу см. «Сышу»  
 «Сышу» («Сы-шу») 186, 187, 193, 366, 421  
 Сэн-чжао, буд. монах 320  
 Сюань Юань, патрон портных 396  
 «Сюань-сюэ», даос, теория о Темном, Тайнственном 272, 313, 314, 372, 373  
 «Сюань-сюэ-буддизм» 314, 317  
 Сюань-цзан, буд. монах 354  
 Сюань-цзун, танский имп. 416  
 Сюй Ди-шань 220  
 Сюй Лян-гуан 29  
 Сюй Ши, даос, III в. до н. э. 241  
 Сюн, сподвижник Шуня 38  
 Сюнь-цзы 27, 178, 179, 181, 219  
 «Сюнь-цзы» 19  
 Сючай (шэньъюань), первая ученая степень 194, 197, 198, 201  
 Ся, дин. 37, 112, 420  
 Сян, брат Шуня 38  
 Сяньян, г. 316, 318  
 Сянь Вэн, бож. долголетия 404  
 «Сянь-даосизм» 241, 242, 273—276, 281  
 Сянь-жэнь (бессмертный) 307  
 Сянь-цзун, танский имп. 275  
 Сяо, сыновняя почтительность 121—125, 131, 132, 147, 162, 187, 308, 314, 421  
 Сяо У-ди, цзиньский имп. 312  
 Сяо-жэнь (мелкий люд) 102  
 Сяо-фан, малые маги 259  
 «Сяоцзин» 123, 187  
 Тай Суй глава «министерства»  
 Времени, бож. времени и пл. Юпитер 401  
 Тайвань, о-в 130, 263  
 Тайгун Ван см. Цзян-тайгун  
 Тай-и, один из «трех высших», бож. Полярной звезды 244, 280—282, 400  
 Тай-инь, богиня луны 399  
 Тай-лао, высшая жертва 210  
 «Тайпиндао» 259, 261  
 «Тайпинцзин» 260  
 Тай-су, «Великая Чистота» 280  
 Тай-суй, буд. монах 356  
 Тайху, оз. 405  
 Тай-цзи, «Великий Предел» 367  
 Тай-чу, «Великое Начало» 280  
 «Тайшан ганьбиньянь» 288  
 Тайшань, свящ. гора в пров. Шаньдун 41, 281, 402, 403, 414, 417, 418  
 Тайшань Лаоцзюнь, бож. горы Тайшань 280—282, 403, 414, 418  
 Тай-ши, «Великое Начало» 282  
 Тай-ян, бог солнца 399

Тан, дни. 115, 128, 139, 184, 197, 202, 267, 274, 275, 277, 279, 282, 285, 323, 336, 343, 346, 349, 350, 361, 362, 369, 370, 388, 392, 396, 405, 416

Тан Шу, основатель царства Цзинь 105

Тан Юн-тун 19, 23, 305

Тантризм 65, 303, 332, 337, 338, 419

Тань Го, буд. монах 306

Тао Хун-цзин, даос, V—VI вв. 280

Тао Юань-мин 277, 318

Тао Янь, эталон бессмертного 246

Тао-те, ритуальная маска 82, 84—86

«Таяния душ» обряд 265

«Тео» (санскрит) 79

Тибет 347, 359

Тихвинский С. Л. 29

Тойнби А. 4

Толстой Лев 223

Трансильвания 64

Трипитака («Дацанцзин») 278, 295, 297, 358

Триполье, арх. к. 40

Троецарствие, период, III в. 384

«Троецарствие» 16, 384

Туди-шэнь (Ляо-е), бож.-покровитель деревни 390—392, 406, 417

Тунбогуань, монастырь (даос.) 277

«Тутаньчай», «Пост грязи и угля» 264

Тэйлор Э. 3, 42

Тянь, небо (см. также Небо) 54, 79

Тянь Му, Тянь-хоу, см. Доу Му

Тянь Пянь, философ из «академии» Цзися 221

«Тяньвэнь» («Вопросы к Небу») 235

Тянь-н, один из «трех высших» 244, 281

Тяньсянь сун-цзы см. Сун-цзы ян-нян

«Тиньтай», буд. секта 336

Тянь-цзы («Сын Неба») 57, 111, 118, 119, 178, 206, 322, 379

Тянь-ши, титул даос. папы-патриарха 261, 266

У, шаманка 65

У, ритуальный танец 165

У, семья, владевшая гробницей 148

У, персонаж из рассказов о сяо 124

У И, иньский правитель 83

У Хань 204

У Цзы-сюй, дух речных волн 405

У Цзэ-тянь, танская императрица 337

У Ци, легист, министр-реформатор IV в. до н. э. 170, 173

У-ван, правитель Чжоу 57, 60, 165, 280, 365, 395, 420, 429

Увэй, неделяние 220, 227—230, 269, 307, 309

У-ди, ханский имп. 180—182, 185, 234, 242, 258, 274, 275, 283, 304, 362, 392

У-ди, вэйский имп. 272

У-ди, лянский имп. 321, 322, 340

У-ди, см. Гуань-ди

«Удоумндао» 261, 262, 272

Уильямс Ч. 25

У-лин, пять свящ. животных 421

Уотерберн Ф. 22, 46, 86

Уотсон Б. 18

У-син, Усин (Пять первоэлементов) 80, 181, 247, 250, 255, 307, 421

«Усы юньдун» («Движение 4 мая») 369, 434

У-фай, пять направлений 421

«Уцзин» («Пяткикинжие») 186, 187, 193, 421

У-цзун, вэйский имп. 350

У-цзун, танский имп. 275, 350, 354

У-цзун, сев. чжоуский имп. 350

Уэйли А. 18

Уэлч Х. 23, 24

Фа, закон 179, 307

Фан, имя шаманки 64

Фан (субклан) 128, 129

Фан-ши, маг 255

Фань, имя шаманки 64

Фань, нанм. клана 130

Фань Сюань-цзы, сановник в царстве Цзинь 105

Фань Чжэнь, философ V в. 321

«Фаньган цзин» («Сети Браммы»), сутра 321

Фа-сянь, буд. монах 354

Фа-цзан, буд. монах 337

Фа-шунь, буд. монах 336

Федоренко Н. Т. 19, 32

Феникс (Фэнхуан) 41, 408, 427

«Фей реки Ло» 405

Финансов «мниистерство» 398

Фнтцджеральд Ч. 179

Флуг К. К. 31

Фома Аквинат 366

Форке А. 28, 239, 366

Франке О. 175

Франция 432

Фрид М. 27

Фрззер Д. 3, 35, 61

Фу,мышь 426

Фу, счастье 426

- Фу, чиновник, ставший чэн-хуаном 389
- Фу И, советник имп. Ми-ди 304
- Фу Цинь-цзя 24, 220, 243
- Фусн, мифический мудрец, патрон гадателей 232, 285, 383, 396
- Фуцзянь, пров. 393, 397
- Фучжоу, г. 160
- Фэй Лянь, дух ветра 401
- Фэй Сяо-тун 27
- Фэйрбэнк Д. 26
- Фэн Бо, божество ветра 401
- Фэн Ю-лань 19, 28, 172, 181, 220, 226
- Фэн-шуй, кит. геомантия 68, 255, 262, 419, 421
- «Фэишэнь яньи» («Вознесение в рай божеств») 16, 429, 430
- Хай Жуй, чиновник эпохи Мин 204
- Хайтун Д. Е. 35
- Хай-юнь, буд. монах 355
- Хаккер Ч. 27, 115
- Ханчжоу, г. 140
- Хань, дни. 5, 6, 40, 64, 65, 101, 105, 111, 113, 118, 122, 124, 127, 146, 148, 165, 174, 175, 177, 180, 182—189, 194, 196, 205, 210, 213, 230—233, 235, 236, 242, 243, 247, 253, 258, 259, 262, 264, 273, 284, 291, 360, 362, 405, 416
- Хань, р. 405
- Хань Сяи-цзы, один из восьми бессмертных, патрон садовников 286
- Хань Фэй-цзы, один из теоретиков легизма 170, 171, 179
- «Хань Фэй-цзы» 14, 19, 136
- Хань Юй, танский конфуцианец 286, 349—351, 353, 365, 366, 370, 371
- Хань-бо, демон засухи в Инь 64
- «Ханьлинь», академия конфуцианцев 200
- «Хайишу» 186, 240
- Хаттори У. 28
- Хинаяна, направление в буд. 299, 300, 303, 330, 331, 334
- Хо Цюй-бин, ханьский полководец 304
- Хо Шэнь, божество огня 400
- Ходоус Л. 25
- Хоу Вай-лу 28
- Хоу И см. И, стрелок
- «Хоу Ханьшу» 309
- Хоу-ту, богиня земли 58, 388
- Хоу-цзя, родоначальник чжоусцев 54, 86
- Хоу-шэ, культ божества земли 59
- Христос 212, 329, 338
- Ху, сподвижник Шуня 38
- Ху Хоу-сюань 22
- Ху Цзинь-дэ, один из Мынь-шэ-ней 414
- Ху Ши 21, 29, 338, 342, 369
- Хуа То, др. врач, патрон врачей-телей 396
- «Хуай», стиль 86
- «Хуай Нань-цзы» 19, 233, 235—237, 240
- Хуайхэ, Хуай, р. 404, 405
- Хуан Цзун-си, философ-конфуцианец 29
- Хуанди («Желтый император»), патрон даосов, бож. пл. Сатурна 232, 236, 237, 254, 281, 309, 381, 383, 397, 400, 402
- Хуанди-пуся см. У-ди лянский
- Хуан-Лао учение 237, 304
- «Хуанлужай» («Пост Желтого талисмана») 265
- Хуан-тянь (см. также Тянь и Небо, культ) 58
- Хуанхэ, р. 33, 34, 41, 44, 75, 172, 404, 405
- Хуань, нефритовые кольца 40
- Хуань Тань, философ 188, 274
- Хуань Юань, философ из «академии» Цзися 221
- Хуань-ди, ханьский имп. 309
- Хуашань, свящ. гора в пров. Шэньси 402
- «Хуаянь», буд. секта 19, 336, 337
- «Хуаянь цзюи» («Аватамсака сутра») 336
- Хубилай, юаньский имп. 271, 276, 353, 354
- Хубэй, пров. 316
- «Хун фань», гл. из «Шуцзин» 67
- Хунань, пров. 402
- Хунцзэ, оз. 406
- Хунь, душа человека 45, 46
- Хуэй Лу, бож. огня 400
- Хуэй-изн, буд. монах 340, 341, 346
- Хуэй-юань, буд. монах 317—321, 324, 330, 331, 335, 338, 340
- Хэ Гу, бож. р. Хань 405
- Хэ Сянь-гу, одна из восьми бессмертных 287
- Хэ-бо, дух р. Хуанхэ 75, 404
- Хэбэй, пров. 311
- Хэйди (Черный император), бож. зны и пл. Меркурий 400
- Хэнань, пров. 402
- Хэнце К. 22, 35, 36, 65, 81, 85
- Хэйшань, свящ. гора в пров. Хуань 402
- Хэншань, свящ. гора в пров. Шаньси 402

- «Хэци», праздник «Слияния духа» 265
- Цай-шэнь, бож. богатства 423—425
- Цан, персонаж из рассказа о сяо 124
- «Цаньтунци» 246, 251
- Цао Го-цзю, один из восьми бессмертных 286, 396
- Цао Цао, вэйский имп. 262, 283
- Цао Чжи, поэт, III в. 405
- Цейлон, о-в 294, 303
- Цзай Во, ученик Конфуция 110
- Цзао-шэнь (Цзао-ван, Цзао-цзюнь), бож. домашнего очага 391—393, 417
- Цзэн, род в Чжоу 88
- Цзи, сановник в царстве Лу 96, 163
- Цзи, р. 404, 405
- Цзи (Шэ-цзи), божество урожая 60
- Цзи Бо, дух ветра 401
- Цзи Кан, поэт-даос, III в. 277
- Цзи Лу, ученик Конфуция 108
- «Цзинту», буд. секта «Чистой земли» 19, 319, 330, 331, 335, 336
- Цзин-тянь, легеид. др. система землепользования 127
- Цзин-цзун, танский император 275
- Цзин-шуй, р. 68
- Цзинь, др. царство 63, 105
- Цзинь, дин. 124
- Цзиньшн, высшая ученая степень 199
- Цзися, философская «академия» в царстве Ци 221, 223, 230, 237
- Цзоу Ши, философ из «академии» Цзися 221
- Цзоу Янь, философ из «академии» Цзися 221
- «Цзочжуань» 15, 37, 45, 63, 64, 74, 90, 91, 105, 186, 233
- Цзу, клан 128
- Цзун, символ Земли 81
- Цзы Лу, ученик Конфуция 99, 108, 114
- Цзы Чань, легист, министр-реформатор 170
- Цзэ, оз. 405
- Цзэн, др. царство 74
- Цзюйжэнь, вторая ученая степень 199
- Цзюнь-цзы, «благородный муж» 98—105, 153, 171, 204, 218, 432
- Цзю-цзу, девять степеней родства 421
- Цзя И, ханьский конфуцианец 175, 196
- Цзян, род в Чжоу 88
- Цзянси, пров. 262, 318
- Цзян-тайгун (Цзян Цзы-я, Тайгун Ван) 395, 420, 429, 430
- Цзяо Сюнь 19
- Цзя-цзы, 1-й год 60-летнего цикла 261
- Цзяцин, цинский имп. 407
- Ци, др. царство 164, 237, 395
- Ци, частица 224, 225, 252, 366; 367
- Цилинь, свящ. животное, единорог 41, 408
- Цин, дни. 137, 151, 191, 198, 276, 356, 381, 387, 399, 410
- Цин, дух р. Цзи 405
- Цинди (Голубой император), бож. весы и пл. Юпитер 400
- Цинь, др. царство 63, 74, 173
- Цинь, дин. 38, 68, 167, 174, 175, 179, 180, 182, 187, 195
- Цинь Ши-хуанди (Цинь Ши-хуан) 69, 148, 173—176, 178, 180, 185, 234, 241, 242, 258, 274, 275, 280, 304, 362, 382
- Ци-чу, семь оснований для развода 421
- Цукамото Д. 23, 325, 326
- Цю, ученик Конфуция 99, 104, 167
- Цюй Юань, поэт 235, 408
- Цюйфу, р. 130, 153, 209—211, 402
- Цюрхер Э. 23, 305, 318
- Цянь Дуань-шэи 181
- Цяньлун, цинский имп. 137, 387
- «Цяньцзывэнь» 193
- Чан Э, богиня луны 240, 399
- Чанань, г. 139, 310, 317, 320, 421
- «Чань», чань-буддизм (яп. «Дзэн») 271, 337—342, 348, 355, 357, 358, 367, 368, 373
- Чебоксаров Н. Н. 32
- Чернуччи, музей 37
- Чжай-шэнь, дух дома 394
- Чжан Го (Чжан Го-лао), один из восьми бессмертных, патрон молодоженов 284, 285
- Чжан Гуан-чжи 21
- Чжаи Дао-лин (Чжан Лин), первый тянь-ши, патриарх религиозного даосизма 261, 282, 283, 405, 408, 416, 420
- Чжан К. 28, 371
- Чжан Лу, глава даос. секты 261—263, 272, 282
- Чжан Синь-чэн 19
- Чжан Сянь, патрон бездетных 397, 411
- Чжан Сяо-бинь 28
- Чжан Хэи, глава даос. секты 261
- Чжан Цзай, философ-неоконфуцианец 366, 367

- Чжан Цзюэ, предводитель восстания «Желтых повязок» 259—261  
 Чжан Чжун-ли 27, 197, 203  
 Чжан Юань, дух Хуайхэ 405  
 Чжаны, даосские папы-патриархи 266, 311  
 Чжаньго, период 167, 171—173, 220, 221, 253  
 «Чжаиьгоцэ» 15, 186, 392  
 Чжань-жань, буд. монах 336  
 Чжао, др. царство 392  
 Чжао (Чжао-му), система родства 120  
 Чжао Гуй-чжэнь, даос 350  
 Чжао Хун, бож. моря 404  
 Чжао-ван, чжоуский правитель 92  
 Чжао-гуи, правитель царства Лу 45, 105  
 Чжи ритуал выставления в Инь 64  
 Чжибоши, жрецы-чиновники в Чжоу 64  
 Чжи-и, буд. монах 336  
 Чжи-лян, буд. монах 306  
 Чжи-цзянь, буд. монах 306  
 Чжи-яо, буд. монах 306  
 Чжи-шэ, культ бож. земли 59  
 Чжоу, дни. 22, 34, 40, 41, 44, 45, 48—55, 58, 59, 61, 62, 65—75, 80, 81, 83—88, 94, 95, 112, 118, 119, 125, 127, 163, 168, 169, 173, 182, 234, 235, 253, 257, 383, 412, 421  
 Чжоу Дуиь-и, философ-неоконфуцианец 366  
 Чжоу И-цзин 28  
 Чжоу Сний (Чжоу), иньский правитель 76, 113, 116, 400, 404, 429, 430  
 Чжоу Фу-чэн 182  
 Чжоу Ян, философ, IV—III вв. до н. э. 80  
 Чжоу-гун, чжоуский правитель-регент 57, 99, 104, 308, 314, 365  
 Чжоукоудянь 33  
 «Чжоули» 13, 41, 64, 65, 71, 187  
 Чжу, фаллич. столб 81  
 Чжу Да-ли, буд. монах 306  
 Чжу Жун, бож. огня 400  
 Чжу И, помощник Вань Чана 396  
 Чжу Си, философ-неоконфуцианец 143, 366—368, 370, 371  
 Чжу Шо-фо, буд. монах 306  
 Чжуан-цзы 225—227, 230, 231, 237, 247, 243, 387  
 «Чжуан-цзы» 14, 19, 225—229, 233, 236, 239  
 Чжу-ван, патрон свиней 397  
 Чжун Куй, глава демонов 416  
 Чжун Ли, божество огня 400  
 Чжуили Цюаиь Хаиь Чжун-ли,

один из «восьми бессмертных» 284—286

«Чжунъюн» 186, 366

Чжурчжэни, см. Жучжэнь

Чжу-хун, буд. монах 355

«Чжуцзы цзяли» 143, 159, 366

Чжэн Дэ-кунь 21

Чжэн-мин, выпрямление имен 102

Чжэн-цзун, суйский имп. 278, 282

Чжэцзян, пров. 336, 389

Чиди (Красный император), бож. лета и пл. Марс 400

Чингисхан 353

«Чистой земли» секта см. «Цзин-ту»

Чу, др. царство 74, 86, 147, 405

Чун-ван, патрон насекомых 413, 416

Чуньцю, период 220, 221, 235, 253.

«Чуньцю» 14, 15, 96, 169, 182, 186, 421

Чэн см. Чэн И, Чэн Хао

Чэн И, философ-неоконфуцианец 366—367

Чэн Тан, первый иньский правитель 112, 365

Чэн Хао, философ-неоконфуцианец 366, 367

Чэн-хуан (Чэн-ван), бож.-покровитель города 388—392, 406, 407, 417

Чэнь, подданный 112

Чэнь К. 23, 325

Чэнь Го-фу 19

Чэнь Да-ци 28

Чэнь Ду-сю 29

Чэнь Ии-ци 18, 28

Чэнь Мэн-цзя 21, 22, 64, 70

Чэнь Юань 19, 23

Шаванн Э. 17—19

Шакогунь, пещера 37, 62

Шакьямуни (Шакья, Сакья) см. Будда, Просветленный

Шан (Шай-Инь) см. Инь

Шан Ян, теоретик легизма, министр-реформатор в царстве Цинь 170, 171, 173, 174, 176

Шанди (Ди), верховное бож. в Инь-Чжоу 41, 44, 46, 51—57, 59, 63, 66, 71—73, 79, 82—86, 109, 111, 118, 119, 282, 385

«Шанцзюнь шу» 14, 176

Шаньдидун, пещера 33

Шаньдун, пров. 130, 148, 402

Шаньси, пров. 402

«Шаньхайцзин» 233, 235, 239

Шао, музыка 164

Ши, персонаж из легенд о чэн-хуанах 389

- Ши, служивые в др. Китае 95, 172, 189
- Ши, фам. знак буд. монахов 316
- Шибалохань, 18 архатов 421
- Шиганьдан, защитная плита 414
- «Шисань цзин» 421
- Ши-фаи, 10 направлений 421
- «Шицизи» 17, 75, 148, 175, 185, 237
- «Шицизи» 14, 18, 48, 49, 54, 68, 69, 74—76, 87—89, 114, 120, 132, 142, 168, 169, 186, 187
- Шизэр-гун, 12 знаков зодиака 421
- Шкуркин П. В. 30
- Шоу Син, бож. долголетия 425
- Шошуды, сказители 334, 430
- Штейн В. М. 18, 308, 372
- Штукин А. А. 18, 31, 87
- Шу, сановник царства Лу 96
- Шу Бао, один из Мынь-шэней 414
- Шуй Пин-ван, дух оз. Тайху 405
- Шуй-му нян-нян, злая богиня вод 406
- Шунь, легендар. правитель 38, 99, 104, 232, 280, 365, 420
- «Шуцзин» 14, 18, 40, 41, 46, 54, 57, 67, 72, 75, 76, 92, 112, 169, 186, 187, 233, 253
- Шу-шэ, культ бож. земли 59
- Шэ, бож. земли 46, 58—61, 72, 74, 388
- Шэн Му (богиня Тайшань) см. Сун-цзы нян-нян
- Шэнъюань см. Сюцай
- Шэнь, добрые духи 45, 46, 412, 425
- Шэнь Бу-хай, теоретик легизма, IV в. до н. э. 170, 171, 173, 195, 227
- Шэнь Дао, философ из «академии» Цзися 221
- Шэнь Сюй, персонаж из легенд о духе Хуанхэ 405
- Шэньнун, легенд. правитель, изобретатель земледелия 232, 383
- Шэньси, пров. 402
- Шэнь-сю, буд. монах 340, 341
- Шэнь-хуэй, буд. монах 341
- Шэньши, сословие в средневековом Китае 16, 26, 27, 101, 118, 128, 140, 151, 159, 197, 199, 201—205, 276, 333, 335, 375, 396, 419
- Шэфер Э. 64
- Шербатской Ф. И. 23
- Щуцкий Ю. К. 18, 31
- Эберхард В. 27, 35, 113, 202
- Эдкинс Д. 23
- Экзистенциализм 11
- Эллинизм 303
- Энгельс Ф. 4, 51, 52, 260
- Эйяни, буд. монах 343, 351, 352
- Эр Ши-хуан, циньский имп. 68
- Эр-дай, две династии 420
- Эр-ди, два императора 420
- Эр-ду, две столицы 421
- Эркес Э. 22, 36, 38, 46, 63, 83
- Эршиба-сюй, 28 созвездий 421
- «Эршинсы-сяо» («24 истории о сяо») 123, 124, 187, 421
- «Эрья» 187
- Юань, ритуальные нефритовые кольца 40
- Юань, дин. 210, 276, 353
- «Юань дао» («О дао») 349, 365
- Юань Кэ 38
- Юань-хун, буд. монах 314, 322
- Южная Ця, дин. 322
- Южная Чэнь, дин. 322
- Юй легендар. правитель 37, 99, 104, 232, 280, 365
- Юй, рыба 424
- Юй, излншек 424
- Юй Сун-цин 220
- Юй Ши, бож. дожда 401
- Юйхуан (Юйхуан шанди. «Нефритовый император») 281, 282, 377, 385—388, 391, 392, 395, 398, 400, 403, 404, 406, 417, 418
- Юйшань, гора Сиванму 239
- Юйган, буд. пещерный храм 323, 328
- Юэ-тан, храм луны 399
- Яма см. Яньло-ван
- Ян см. нин-ян
- Ян, имя шаманки 64
- Ян, иим. клана 160
- Ян Бо-цзюнь 19
- Ян Гуй-фэй 138
- Ян Сян-куй 179
- Ян Хин-шун 18, 31
- Ян Чжу, философ, IV в. до н. э. 226
- Ян-хоу, дух морских волн 405
- Янцизы, р. 389, 404, 405
- Ян-ци, частицы 224, 238
- Яншао, арх. к. 33, 42
- Яншина Э. М. 32, 242
- Янь Хуэй, ученик Конфуция 99
- Янь Чжи-туй, философ, VI в. 322
- Яньло-ван, глава ада 383, 388, 418
- Яо, легенд. мудрец и правитель 99, 104, 232, 280, 285, 308, 365, 420
- «Яо дэнь», гл. из «Шуцзин» 40
- Яо-ван, патрон врачей-лечебников 396
- Япония 21, 23, 335, 342



## УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

арх. к.	— археологическая культура
бож.	— божество
буд.	— буддийский
г.	— город
гл.	— глава
даос.	— даосский
дин.	— династия
др.	— древний
инд.	— индийский
имп.	— император
легенд.	— легендарный
миф.	— мифический
наим.	— наименование
о-в.	— остров
оз.	— озеро
пл.	— планета
пров.	— провинция
р.	— река
свящ.	— священный
этно.	— этноним

*Этот том — повторное издание книги, впервые опубликованной в 1970 г. В то время послевоенное отечественное китаеведение только вставало на ноги (а довоенное было вырублено террором и войной едва ли не на 90%), и эта книга стала в значительной степени и учебным пособием для студентов, и своего рода справочником для китаеведов нового поколения. Наконец, ее читали и просто как книгу, рассказывающую о Китае, его религиях, обычаях и вообще о его великой цивилизации. Стоит напомнить, что Востоком в те годы начинало интересоваться все большее число читателей, а зарубежных книг о нем издавалось у нас очень мало (они были «буржуазными» и несли в себе «вредные» идеи). К слову, это касалось не только СССР, но и почти всей Восточной Европы. Далеко не случайно эта книга вскоре после своего выхода в свет была переведена и издана в Польше и Венгрии.*

*Все это не значит, однако, что в моей книге был дан отпор «вредному влиянию» либо каким-то неприемлемым, «чуждым социализму» концепциям о Китае. Конечно, в ней, особенно во Введении и Заключение, нашла свое отражение обязательная дань мудрости классиков марксизма. Но поскольку Китаем (если иметь в виду Китай до XIX–XX вв.) эти классики не слишком интересовались, то и в работе, посвященной культуре традиционного Китая, автор был свободен от каких-либо идеологических презумпций.*

*За прошедшие десятилетия в мировой и отечественной синологии было издано немало трудов, посвященных традиционному Китаю. Сегодня читатели, желающие узнать что-либо о любом периоде истории и любой сфере культуры Китая, могут найти в библиотеке, пусть далеко не каждой, множество интересных трудов, написанных новым поколением сиологов. Изданы на русском языке антологии древних текстов, многочисленные и разнообразные справочники, а кроме того — для любителей подлинности и специалистов — заново сделанные переводы на разные языки, включая и русский.*

*И тем не менее новая книга, целью которой было бы полно и последовательно, в историко-хронологическом плане рассказать в одном томе о религиях и традициях старого Китая, пока не появилась.*

*Есть и еще одно обстоятельство, побудившее автора переиздать, пусть в неизменном виде, его давно уже опубликованную книгу. Дело в том, что обилие новых трудов по темам, которые затронуты в ней, принесло с собой немало новых данных, идей, трактовок, акцентов. Многие из них бесспорны; это то новое, что постоянно обогащает любую науку. Другие же спорны и нуждаются в опровержении, что тоже нормально для развития исследовательского процесса. Однако я отнюдь не склонен стоять намертво за каждое слово и каждый тезис, высказанные в свое время в предлагаемом вниманию читателя томе. Напротив, нет сомнений в том, что кое-что в моей книге устарело (иначе и не могло быть) и нуждается в коррективах. Тем не менее в современном споре исследователей пусть будут представлены разные взгляды, оценки и концепции, а истину станут искать идущие следом, в том числе и те, кто сегодня сдает зачеты и экзамены, пользуясь моей давней работой.*

*Ко всему сказанному важно добавить несколько методологических замечаний, имеющих отношение преимущественно к учебному процессу, к обучению студентов. Прежде всего следует иметь в виду, что в книге отражены лишь китайские религии и традиции, существовавшие там задолго до появления в Китае иностранных идей, тем более до начала его освоения колониальным капиталом, т.е. вестернизации и модернизации. Это означает, что курс истории религий и китайских традиций, представленный в томе, преподавателям придется дополнять, используя различные материалы о развитии и трансформации религий и традиций в прошлом и в недавнее время. К счастью, книг по этой тематике много и они обычно хорошо известны специалистам, ибо начиная со второй половины XIX в., после так называемых опиумных войн, в мировой и русской синологии появилось великое множество специальных трудов, подробно описывавших незнакомый до того европейцам Китай. Немало изданий посвящено и положению в Китае с религиями в XX в., в том числе многочисленным религиозным сектам, действующим в этой огромной стране по сей день.*

*Особого внимания заслуживает то обстоятельство, что в книге не сказано о тех иностранных религиях, которые проникли в Китай, однако не стали там, как буддизм, религиями самого Китая. Имеется в виду ислам, приверженцев которого было много на завоеванных Цинской империей окраинных территориях вроде Синьцзяна. Жили они и в других районах страны, особенно на юге, в достаточно большом количестве и прежде, начиная по меньшей мере с династии Тан. Мусульмане в Китае — особая и весьма небезынтересная тема, как, впрочем, и христиане, будь то несториане в средние века, католики-иезуиты в XVII–XVIII вв. (да и позже, после опиумных войн, включая наше время), православные из Пекинской русской духовной миссии,*

которые, несмотря на мизерное количество прихожан, сыграли большую роль в развитии русско-китайских связей и отечественного китаеведения, либо, наконец, протестанты, которые с XIX в. абсолютно преобладали среди христиан в Китае. Обо всем этом не сказано в книге, посвященной религиям, традициям и вообще истории цивилизации в Китае. Но каждая из перечисленных религий, включая и иудаизм (следы пребывания евреев в средневековом Китае были обнаружены в Кайфыне, но сами они исчезли, как бы растворились в массе китайцев — явление, чрезвычайно редкое в истории еврейства), бесспорно, заслуживает внимания. И в курсе истории китайских религий для студентов стоило бы об этом упомянуть.

Наконец, кратко о тех переводах и публикациях, которые вышли из печати за последние десятилетия. Не берусь перечислять — их слишком много. Но фундаментальный перевод «Лунъюя», недавно опубликованный Л.С.Переломовым, хорошо известные книги А.И.Кобзева, пользующиеся, как и многие его новаторские идеи, широкой популярностью, многочисленные работы В.В.Малявина, интересные публикации В.М.Крюкова, а также книги многих иных авторов, в том числе петербуржцев (Л.Н.Меньшиков, Ю.Л.Кроль, М.Е.Кравцова, Е.А.Торчинов и др.), могли бы быть и даже должны быть приняты во внимание теми, кто интересуется или специально занимается китайскими традициями и религиями.

Последнее замечание — о заключительных страницах книги. В них чересчур много внимания уделено фразе Маркса о «кошмаре мертвых традиций» (точнее — о традициях «мертвых поколений», которые, «как кошмар», тяготеют над умами живых, — с. 432–434). Тезис в общем разумный, но применительно к Китаю та его форма, которую я использовал («кошмар мертвых традиций»), излишне резка и, соответственно, несправедлива. Конечно, в этой стране — как, впрочем, и в любой другой — в наши дни есть немало омертвевших традиций, от которых, возможно, неплохо было бы освободиться. Но, если сравнить их количество в Китае и, главное, вред от них с теми, что сохраняются, скажем, у нас (пьянство, сквернословие, неуважение к личности и собственности и т.п.), то окажется, что «кошмар мертвых традиций» не только безобиден, но нередко даже полезен трансформирующемуся обществу.

Полезны характерные для китайцев социальная дисциплина, соревновательное стремление к самосовершенствованию, корпоративность и взаимопомощь, трудолюбие и упорство в достижении цели, умение довольствоваться малым и быть счастливым, да и многое другое, на фоне которого примитивные суеверия и горделивая уверенность в своем превосходстве, даже умение скрывать свои подлинные чувства и привычное свойство на людях выдавать нужду за добродетель.

тель, а также конформизм и недоверие к неапробированным новациям следует считать лишь неким заслуживающим внимания тормозом, регулирующим темпы эволюции и трансформации.

К рубежу нового тысячелетия Китай, пройдя через жестокую стадию коммунистических экспериментов Мао, сумел не только быстро выбраться из тупика, куда загнал его «великий кормчий», но и за исторически кратчайший срок (менее четверти века) стать в ряды стран, уверенно и быстро идущих по пути модернизации. Нет сомнений в том, что успехам на этом пути немало способствовали вековые традиции страны, разумные головы и умелые руки людей, веками и тысячелетиями воспитывавшихся в духе этих традиций.

Ноябрь 2000 г.

# ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение . . . . .

## Глава первая.

**Религиозные представления, культы и обряды в древнейшем Китае** . . . . .

Тотемизм . . . . .

Анимизм . . . . .

Культ мертвых . . . . .

Культ плодородия и размножения . . . . .

Трансформация религиозных верований в Инь и Чжоу . . . . .

Верховное божество Шанди . . . . .

Культ Неба . . . . .

Культ Земли . . . . .

Магия и шаманы . . . . .

Маитика и гадатели . . . . .

Жрецы-чиновники и жертвоприношения . . . . .

Церемониал и ритуальная утварь . . . . .

Ритуальная символика . . . . .

Проблема иконографии Шанди. Маска тао-те . . . . .

Религиозные традиции и брачносемейные нормы и обряды . . . . .

Религиозные обряды в социально-политической жизни страны . . . . .

## Глава вторая.

**Раннее конфуцианство. Принципы, культы, обряды** . . . . .

Конфуций и его время . . . . .

Социальный идеал Конфуция . . . . .

Социальный порядок по Конфуцию . . . . .

Мораль и религия по Конфуцию . . . . .

Небо и государь в учении Конфуция . . . . .

Небо и «революция» . . . . .

Культ предков . . . . .

Учение о сяо . . . . .

Культ семьи и клана . . . . .

Семья и брак . . . . .

Женщина в семье . . . . .

Супружеская любовь, вдовство и развод . . . . .

Дети в семье. Младшие и старшие . . . . .

Смерть. Первые погребальные обряды . . . . .

Похороны и траур . . . . .

Могилы предков . . . . .

Храмы предков . . . . .

Обряды и собрания в храме предков . . . . .

Музыка и танец в ритуалах . . . . .

## Глава третья.

**Конфуцианство — официальная государственная идеология** . . . . .

Конфуцианство и легизм . . . . .

Легизм и Цинь Ши-хуанди . . . . .	173
Синтез конфуцианства и легизма . . . . .	177
Трансформация конфуцианства . . . . .	183
Культе конфуцианских сочинений . . . . .	185
Культе грамотности и образования . . . . .	189
Школа и система обучения . . . . .	192
Система государственных экзаменов . . . . .	195
Культе ученых-чиновников . . . . .	200
Культе конфуцианской цивилизации . . . . .	205
Культе Конфуция . . . . .	209
Культе конфуцианства . . . . .	214

#### Глава четвертая.

<b>Религиозный даосизм . . . . .</b>	<b>218</b>
Истоки даосизма . . . . .	220
Лао-цзы и учение о дао . . . . .	221
Чжуан-цзы и Ле-цзы . . . . .	225
Даосский принцип «недеяния» . . . . .	227
Философия даосов и религиозный даосизм . . . . .	230
Мифы древнего Китая . . . . .	232
Трансформация мифов даосами . . . . .	236
Учение о бессмертии . . . . .	240
Основные средства и способы достижения бессмертия . . . . .	245
Талисманы и алхимия . . . . .	250
Астрология и гадания . . . . .	253
Геомантика, магия, медицина . . . . .	255
Религиозный даосизм и восстание «Желтых повязок» . . . . .	258
Теократическое «государство» даосов . . . . .	262
Организация и структура религиозного даосизма . . . . .	266
Религиозный даосизм и буддизм . . . . .	269
Эволюция даосизма . . . . .	271
Идеи и теории даосизма в средневековом Китае . . . . .	274
«Народный» даосизм и даосский пантеон . . . . .	278
Божества-бессмертные . . . . .	282
Упадок и трансформация даосизма . . . . .	288

#### Глава пятая.

<b>Китайский буддизм . . . . .</b>	<b>291</b>
Возникновение буддизма. Легенда о Будде . . . . .	292
Первые общины буддистов . . . . .	294
Буддийские монахи и сангха . . . . .	295
Священные тексты и догматы буддизма . . . . .	297
Буддизм Махаяны . . . . .	299
Появление буддизма в Китае . . . . .	303
Трудности акклиматизации . . . . .	306
Распространение буддизма в Китае . . . . .	309
Китаизация буддизма . . . . .	312
Дао-ань и обожествление Майтрейи . . . . .	315
Хуэй-юань и начало амидизма в Китае . . . . .	317
Кумараджива . . . . .	320
Расцвет китайского буддизма . . . . .	321
Буддийский пантеон и храмы . . . . .	325
Культе Майтрейи . . . . .	328
Культе Амитабы . . . . .	330
Культе Гуань-инь . . . . .	331
Буддизм «народный» и для посвященных . . . . .	333
Школы и секты китайского буддизма . . . . .	335
Секта «Чань» . . . . .	338
Буддийские монастыри в Китае . . . . .	343
Монастыри и экономика Китая . . . . .	347

Антибуддийские выступления в эпоху Тан . . . . .	349
Упадок китайского буддизма . . . . .	352
Буддизм и китайская культура . . . . .	356
<b>Глава шестая.</b>	
<b>Религиозный синкретизм и традиции китайской культуры . . . . .</b>	<b>360</b>
Эволюция конфуцианства в средневековом Китае . . . . .	362
Неоконфуцианство . . . . .	364
Неоконфуцианство и проблема китайского Ренессанса . . . . .	369
Синтез конфуцианства, даосизма и буддизма . . . . .	372
Особенности системы религиозного синкретизма . . . . .	376
Государственные (императорские) культы . . . . .	379
Всекитайские общенародные культы . . . . .	382
Местные культы . . . . .	387
Домашние (семейные) культы . . . . .	391
Культ божеств-патронов . . . . .	394
Культ явлений и сил природы . . . . .	398
Культ водной стихии . . . . .	403
Культ животных и растений . . . . .	407
Демоны и экзорцизм . . . . .	412
Представления о загробном мире . . . . .	417
Магия, маитика, суеверия . . . . .	419
Культ благопожеланий . . . . .	423
Ритуальная символика и взаимовлияние религии и художественного творчества . . . . .	426
Традиции и инновации в Китае . . . . .	430
<b>Заключение . . . . .</b>	<b>432</b>
Список сокращений . . . . .	435
Библиография . . . . .	437
Указатель имен, названий и терминов . . . . .	469
Условные сокращения . . . . .	481
<b>Послесловие . . . . .</b>	<b>482</b>