/география/этнография

Леонид Васильев

Культы, религии, традиции в Китае

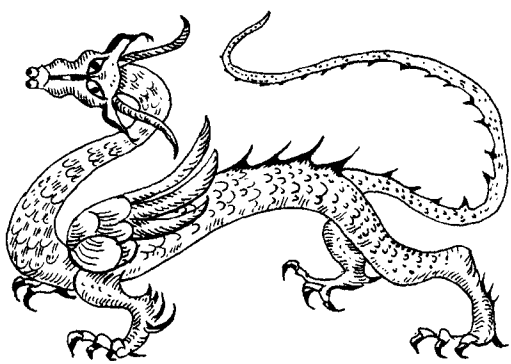
Культы, религии, традиции в Китае

Леонид Васильев

Ломоносовъ

Леонид Васильев

Культы, религии, традиции в Китае



Издательство «Ломоносовъ»
Москва • 2015

УДК 94(510)
ББК 86.3
В19

Составитель серии Владислав Петров

Иллюстрации Ирины Тибиловой

ISBN 978-5-91678-254-7 © ООО «Издательство «Ломоносовъ», 2015

Введение

На протяжении долгих веков вся сфера духовной культуры человека, вся цивилизация формировалась под сильным влиянием религии. Изучение роли религии как социального феномена, происхождения религиозного сознания и его воздействия на поведение человека, формирования развитых религиозных систем издавна было в центре внимания ученых.

В трудах виднейших этнографов прошлого века, в том числе Э. Тэйлора и Д. Фрэзера [142; 150][1] религиозное сознание обычно рассматривалось как неотъемлемо присущее человеку с незапамятных времен. При этом предполагалось, что сознание религиозного индивида, развиваясь по своим законам, со временем распространяется 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 [75, 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» [56]. Во-вторых, далеко не всегда религиозность является атрибутом наиболее отсталых, нищих и невежественных племен или слоев населения [75, 66–67]. Наиболее разработанный культ, вовлечение в массовые обрядовые действа большого числа населения и другие проявления религиозной активности, порой даже религиозного фанатизма, являются результатом не столько «бессилия человека» или «эволюции сознания религиозного индивида», сколько развития религии как социального феномена.

Религия, действовавшая после своего возникновения уже в качестве самостоятельной силы, в отдельные периоды истории общества не только заметно выступала на передний план, но и давала импульс для дальнейшего развития той или иной цивилизации. Чтобы убедиться в справедливости такой постановки вопроса, достаточно вспомнить, какую роль в истории народов и в судьбах великих цивилизаций сыграло возникновение и распространение христианства, ислама или буддизма[2].

Эти три «мировые» религии, с течением времени распространившие 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, по-

трясавший 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-этическая 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. Однако она сказывалась всегда; 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 активно взаимодействовали с существовавшей в стране религиозно-этической 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 Китаю не только возрождаться из пепла, но еще и китаизировать захватчиков. Результатом такого взаимодействия было создание и закрепление устойчивых элементов культуры, самобытных и нередко специфичных стандартов и стереотипов и, наконец, определенных национальных традиций. Как преломлялось все это в сфере политики и социальных связей, в повседневной жизни народа? Ответить на этот вопрос 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 стала официальной государственной идеологией. Новый статус во многом изменил ее существо и функции. На смену критике существующих порядков пришел тезис о незыблемости их. Воспетые Конфуцием идеалы древности и полулегендарные мудрецы и правители отныне играли роль авторитарного заслона, освящавшего существующий порядок, который воспринимался теперь как практическое воплощение заветов старины. На передний план в официальной конфуцианской доктрине вышли те ее постулаты, которые способствовали созданию в стране устойчивости, стабильности, консервативности и 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 вобрать их идеи и за счет этого стать еще более сильным и жизнеспособным — пусть даже ценой потери первозданной чистоты и приобретения явных черт эклектизма. Выработанная в ходе всех этих трансформаций религиозно-этическая система, имевшая уже сравнительно мало общего с гуманистическим настроем первоначального учения Конфуция, стала идейной основой чиновничье-бюрократической китайской империи и оказала огромное влияние на жизнь страны.

Роль конфуцианства как официальной идеологии в Китае была аналогична той роли, которую играли 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 ци-

вилизации и теснее других связанная с политической властью, с административно-бюрократическим аппаратом, неотъемлемым элементом которого она была [32; 198; 199; 607; 608], имела ряд особенностей, которые касались в первую очередь того, что вообще составляет специфику религии.

Прежде всего, это соотношение религии и морали. Если в других мировых религиях бесспорен примат религиозного начала, то есть 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 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, то есть задачу организации жизни в этом мире и стремление преобразовать порядки в стране в соответствии с 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 — реальных исторических личностей и полулегендарных деятелей прошлого. Более того, факт их реального существования служил в глазах почитателей дополнительным и чуть ли не обязательным элементом обожествления. Не случайно едва ли не все божества и духи сложившейся в позднесредневековом Китае системы религиозного синкретизма получали подчас 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 «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. От многочисленных объектов культа, которым они поклонялись и приносили жертвы, почитатели обычно стремились получить прежде всего реальные и ощутимые выгоды. Это стремление в общем-то не чуждо и адептам иных религий. Однако, пожалуй, лишь в Китае оно доводилось до своего логического конца: в тех нередких случаях, когда божество манкировало своими обязанностями, ему предъявлялись официальные претензии. Они направлялись в адрес соответствующего уездного или областного административного начальства, дабы оно воздействовало на потусторонние силы, и начальство нередко действительно карало божество — в лице его идола — за его «прегрешения», напри-

мер за длительную засуху, которую оно, несмотря на многократные просьбы и жертвы, не предотвратило.

Еще одной существенной 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 заметного и отделенного от остального населения 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 гадатели 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 начал не могло быть и речи. С одной стороны, это было залогом всегда существовавшей в стране религиозной терпимости. Наделение божественной природой новых божеств, духов и героев было 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.

Собственно религия в условиях китайской конфуцианской цивилизации имела достаточно скромное значение. То место в идеологии, духовной жизни и культуре страны, которое в других цивилизациях занимали религиозные системы, в Китае занимало конфуцианство; в этом смысле оно и выполня-

ло функции религии. При этом конфуцианство в отличие от других мировых религий с их идеей скорби, страдания, веры и утешения в загробной жизни было именно искусством жить. В центре его внимания всегда стояли 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, — вот характерные черты китайского восприятия мира [220; 242; 482а; 570; 615; 620; 621; 721; 802; 812].

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 век), впервые познакомившего Европу с Китаем [86], 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 веках [590; 616][3]. 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 [48; 152, 139–168; 323; 455; 610]. Конечно, подобного рода восторжен-

ные оценки являлись в какой-то мере данью политической борьбе: выдавая описанные миссионерами идеальные формы за реальную действительность и абстрагируясь от искажений и деформаций, связанных 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» [455, 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 [152, 151–153].

Эти две линии в оценке конфуцианского Китая продолжали сохраняться и позже, оказывая влияние 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. Надо сказать, что позиции обеих сторон достаточно обоснованы, хотя многое здесь зависит от субъективного выбора 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[4]. 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.

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 положительную роль в истории китайской культуры. Однако не

следует забывать, что идеалы, как и вообще добрые намерения (которыми, как говорят, вымощена дорога в ад), нередко сильно расходятся с созданной, казалось бы, на их основе реальной социальной структурой. Другими словами, 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. Но хотя этот разрыв между идеалами и их практической реализацией несомненен, столь же бесспорно и то, что религиозно-этические принципы конфуцианства имели силу закона и оказывали существенное воздействие на жизнь страны.

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 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 веке 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 их признанной достоверности сообщаемых сведений, имеют различное значение для изучения духовной культуры Китая и основных прин-

ципов китайской цивилизации. Их можно разделить на ряд групп.

Источники первой группы — это «систематизированные» тексты, названные так Б. Карлгреном [519] 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 представлениями, которые приобретали нормативный характер в соответствующую эпоху. Конечно, это не значит, что тексты такого типа («Лицзи», «Чжоули», «Или») являли собой только социальные утопии. 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 них образцы поведения и порядок взаимоотношений в общем основывались на древних нормах обычного права (хотя и модернизованных, приспособленных к новым условиям и потребностям), призыв следовать этим нормам 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 по времени близки этим текстам и датируются предханьской эпохой. Одни из них, как приписываемый самому Конфуцию «Луньюй» или труд его крупнейшего последователя — «Мэн-цзы», по воздействию на формирование китайской цивилизации фактически идентичны «систематизированным» текстам. Другие, особенно трактаты неконфуцианского толка, сходны с «систематизированными» текстами по структуре, но отличны от них по значению

в системе духовных ценностей и институтов Китая. Наибольшую роль воздействие в этом плане оказали 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. Влияние других трактатов, в том числе и некоторых выдающихся произведений древнекитайской мысли, как, например, «Мо-цзы», значительно меньше.

К третьей группе важнейших источников следует отнести сочинения повествовательного характера, хроники, исторические сочинения. 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, они обычно несут на себе более или менее сильный отпечаток традиций, точек зрения и критериев оценки, принятых в эпоху жизни их авторов. 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 них 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. 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 «мо-

рализирующая 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 «Чжаньгоцэ». Морализирующий момент в этих памятниках тоже встречается — достаточно вспомнить непрестанные «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 [19].

Третья часть памятников — династийные истории. По объему, сумме сообщаемых сведений, по структуре и жанру это особая и очень ценная категория источников. Компилятивный характер 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. 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 дальних странствий, 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-мантического 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 специфическая прикладная структура. 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 заводи» [78; 165], другие — с сочинениями четвертой, специализированной группы, как, например, сборники типа «Соушэнь цзи», «Фэн шэнь яньи», роман «Путешествие на запад», рассказы Ляо Чжая и др. [109; 146; 925; 934]. 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 «Фэн шэнь яньи». К числу произведений свободного жанра относятся также некоторые сочинения, демонстрировавшие явное несоответствие между декларациями конфуцианской морали и действитель-

ными поступками бюрократов и *шэньши* [145], воспевавшие столь не созвучное конфуцианским идеалам высокое чувство любви — не к правителю, а к женщине [162].

Наличие таких сочинений, при всей их немногочисленности, свидетельствует о том, что реальная жизнь китайского общества была намного сложнее идеальной схемы, по которой она должна была строиться. Этого, кстати сказать, не сумели заметить и должным образом отразить в своих сочинениях миссионеры. 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 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 сведений, когда каждая новая компиляция, каждый 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. (Иакинфа) Бичурина, длительное время проведшего в Пекине в составе Российской духовной миссии.

Второй этап в изучении китайских источников охватывает вторую половину XIX и начало XX века. 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 так-

же ряда даосских и буддийских сочинений [547; 549; 550; 552] до сих пор считаются образцовыми, переиздаются и являются настольной 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 [419; 423], во французской, давшей в XIX веке ряд блестящих ученых, — Э. Био, Э. Шаванн, Ш. Арле, Л. Виже и ряд других крупных специалистов [213; 261; 262; 292; 458–460; 773–777], в немецкой, уделявшей этому значительно меньше внимания, — Р. Вильгельм [778–781], в голландской — де Гроот [445], наконец, в русской — В. П. Васильев, Н. Монастырев, А. И. Иванов, П. С. Попов [24; 58; 87–88; 103; 105]. В результате этой большой работы 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 научной общественности стали многие сочинения китайских буддистов, переведенные с китайского издания буддийского канона. Конечно, не все переводы были достаточно высокого качества, но в целом сделанная работа заслуживает большого уважения и высокой оценки.

Третий этап — современный, охватывающий последние десятилетия, начиная примерно с 20-х годов XX века. 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 [3; 134; 169; 205; 271; 291, 295; 330; 424; 585; 587; 656].

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. 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. Параллельно с трактатами издавались и некоторые специализированные источники, в том числе переводы буддийских текстов [217; 297 и др.]. Среди синологов, внесших наиболее заметный вклад в переводы и изучение китайских памятников, следует назвать шведского синолога Б. Карлгрена, голландца Я. Дайвендака, 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 исследований 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 века 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» [877; 990; 1004а; 1041], даосским «Даодэцзин», «Чжуан-цзы», «Ле-цзы» и «Хуай Нань-цзы» [824; 833; 838; 843; 879; 1010;

1040; 1052], а также «Хань Фэй-цзы», «Мо-цзы» и другим [823; 834; 859; 947 и др.]. Несколько специальных источниковедческих исследований было посвящено изучению канонов, в том числе буддийского и даосского [895; 912; 1002; 1018; 1027], ряд авторов уделили внимание изучению отдельных проблем, связанных со спорными вопросами текстов и другими источниковедческими проблемами [44; 188; 857; 904; 935; 1043 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 немалое количество источниковедческих работ, посвященных изучению китайских источников. Часть этих трудов касалась анализа даосских и конфуцианских сочинений [873; 941; 963; 965; 974], другие — изучения буддийских текстов, прежде всего сочинений сект «Цзинту» и «Хуаянь» [866; 871; 899 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 групп — 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.

Начало современного этапа в развитии синологии можно условно датировать 20—30-ми годами XX века. 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. Марксистский теоретический анализ оказал определенное влияние и на развитие социологической мысли на Западе, в том числе и на построения одного из признанных патриархов европейской социологии — Макса Вебера. Проделанный им социологический анализ традиционного китайского общества [765] оказал немалое воздействие на формирование в западноевропейской и американской синологии строго аналитического подхода к изучению проблем китайской цивилизации [707; 809]. 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.

Ныне внимание науки к происхождению и ранним этапам развития китайской цивилизации еще более усилилось после археологических находок в последние десятилетия [193; 195; 257–259; 273–275; 278; 312; 560–561; 909; 913; 921]. Специалисты подвергли тщательному изучению изделия из древнекитайской бронзы и надписи на них [191; 466–469; 514–518; 521–525; 546; 724; 763; 813; 837; 854; 855], древнекитайские изделия из нефрита и мрамора [512; 545; 677], а также обнаруженные при раскопках иньской столицы гадательные кости с надписями [161; 735; 973; 1024]. 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 вопросам, 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 регионов Евразии и даже Америки [215; 427; 465; 466; 470; 471; 583; 583; 625; 673; 674]. Параллельно с этим были подвергнуты тщательному изучению памятники древнекитайского искусства, особенно их ритуальная символика и семантика [276; 296; 369–372; 374; 513; 696; 746; 760; 761]. 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 [431–458]. 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. [22; 25; 51; 117; 177; 178]. В общих работах о буддизме, которые написаны и изданы в Китае и в Японии, история китайского буддизма занимает обычно видное место [10; 298–300; 319; 418; 442; 711; 727; 950; 987; 988; 1016]. Параллельно со специальными буддологическими трудами уже со второй половины XIX века стали появляться работы, посвященные именно китайскому буддизму, — книги С. Била, Д. Эдкинса, де Гроота и других [208; 365; 444–445; 454; 541]. Начиная с 20–30-х годов XX 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. Митихаты и других японских буддоло-

гов были подвергнуты тщательному анализу проблемы истории китайского буддизма, его доктрины, тексты, учения отдельных сект [866; 871; 896; 899; 914; 950; 993–995]. 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 [267; 281; 555; 586; 662; 663; 769; 770; 776; 777; 794; 818; 864; 942; 943; 1025]. Собранные в этих сводных трудах материалы дополняются множеством более узких специальных изданий, посвященных различным 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 [658; 687; 695; 717].

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 [598; 603–604] и по праву ныне считающихся классическими. Кроме работ Масперо религиозному даосизму посвящены также книги Фу Цинь-цзя, Х. Уэлча, Гу Цзе-гана [767; 842; 954]. Религии даосов уделено внимание и в ряде изданий о даосизме вообще, в которых рассматривается как философский, так и религиозный даосизм [440; 741; 749; 873 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 [166; 166а; 171; 230; 310; 311; 320; 321; 425; 507; 559; 588; 614; 709; 768; 814; 827; 841; 930; 957; 958]. К этому перечню можно добавить еще работы, специально посвященные проблеме влияния даосизма на китайскую культуру [254; 578], и литературоведческие монографии, касаю-

щиеся влияния даосизма на формирование мировоззрения отдельных деятелей китайской литературы [164а; 182 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 неизмеримо 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, посвящено довольно много специальных синологических работ. Пожалуй, первое место среди них по праву занимает фундаментальная 18-томная сводка А. Доре [334, 335], 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 [459; 460; 771–773; 775; 787; 788]. 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 [4], книги Л. Ходоуса и К. Дэя [324; 475], 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 [447–450], особенно к главному из них [447], 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 веке, особенно в последние десятилетия, вышло немалое количество других сводных работ, среди которых стоит отметить книги В. Грубе, Э. Паркера, У. Сутилла, Д. Смита и других синологов [23; 40; 45; 90; 364; 431; 451; 538; 547; 592; 599; 639; 641; 647; 666; 703а; 704; 810; 812].

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.

Наибольшее количество работ, затрагивающих проблемы религии, этики и идеологических систем в Китае, приходится, как уже упоминалось, на долю конфуцианства. Эта тематика стихийно преобладала уже в самых ранних сочинениях миссионеров, ибо именно конфуцианские нормы, максимы, доктрины и принципы жизни 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 синологов была издана серия специальных сборников, посвященных различным аспектам конфуцианства и его влиянию на образ жизни, склад ума, формы поведения, восприятия и социальной организации китайцев [227; 381; 382; 617; 620; 634; 645; 710; 792; 795; 798; 799]. 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, эволюция самого учения и его модификации, прежде всего неоконфуцианство [223; 250; 254; 255; 288; 361; 387; 389; 403; 407; 480; 501; 534; 542; 575; 591; 665 и др.]. Среди этих исследований особого внимания заслуживают книги В. Эберхарда [352–362], в которых вскрывается механизм социальной мобильности и всей внутриполитической жизни традиционного Китая, Чжан Чжун-ли и Фэй Сяо-туна о сословии *шэньши*, 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, как и аналогичные публикации европейских синологов, внесли много нового в веками сложившие-

ся представления о китайской цивилизации. Так, в работах маститого английского синолога Г. Дабса [337–346] 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 [344]. В несколько ином плане охарактеризовал Конфуция американец Г. Крил, чья серия работ 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 [308; 309; 314]. В ряде работ Д. Бодда [218–227] выдвинута на передний план роль закона в китайском обществе и показано, как обычное право и моральные заповеди конфуцианства были синтезированы с принципами легизма [227]. В книгах французского синолога Э. Балаша [198; 199] 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, то есть все то, что было самым непосредственным 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 [396–399; 408–411; 781–784: 955–959; 958–960; 966; 970; 971], 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 [21; 325; 531; 628; 629; 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 [110; 963; 964; 1003; 1021], 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 [63]. Неоконфуцианству посвятили свои работы де Бари, К. Чжан, Чжоу И-цзин [202; 204; 250; 286]. 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 [245; 247–249].

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 специфичного характера. Это очерковые, а иногда и аналитические труды этнографического плана, принадлежащие перу синологов 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 миросозерцания, ощущения и восприятия и т. д., содержатся ценнейшие материалы для изучения культов, обрядов

и традиций Китая [242; 269; 331; 348; 385; 484–487; 568–572; 803; 816]. 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 веке 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 веке еще далеко не изжило себя [510]. 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, были своеобразной доминантой истории политической мысли Китая. В позднем Средневековье с идеями такого рода выступали многие известные мыслители, например Хуан Цзун-си [203; 919]. На рубеже XX века эти же идеи упорно отстаивал глава реформаторов Кан Ю-вэй [872], идеи и политические позиции которого детально исследованы в монографии С.Л.Тихвинского [136]. Пожалуй, только с Лян Ци-чао, этого более удачливого *alter ego* Кан Ю-вэя, внесшего немалый вклад в развитие современной китайской историографии [563; 891–893], линия на безоговорочную поддержку конфуцианской доктрины начала изменяться, приобретая черты, в чем-то сходные со знаменитым тезисом Сократа — «Платон мне друг, но истина дороже» [285, 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» конфуцианства, издавались монографии, ставившие своей целью обелить это учение [266; 815]. Политические события XX века 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» [450; 657; 752; 812], 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 китайских монографиях можно встретить утверждение, что конфуцианство как традиционная 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» [242, 18]. Словом, к проблеме интеллектуальной преемственности конфуцианского прошлого и современного Китая синологи относятся достаточно серьезно [556–558].

В заключение коротко об изучении идеологии и принципов жизни Китая в отечественной 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 века 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 века к такой

критике примешивалось уже и навеянное политикой европейских колониальных держав отношение к китайской цивилизации как к культуре отсталой страны — наиболее отчетливо такое отношение проскальзывает в монографии И. Коростовца [65]. Как бы ответом на это явились исследования С. Георгиевского [37—48] и книги А. Столповской [107—129], стремившихся подчеркнуть достоинства и преимущества китайской цивилизации, образа жизни китайцев, их национального характера. Начало XX века 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 [57—58; 103—103]. 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. 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 синологов. В 20—30-е годы основное внимание молодой советской историографии 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 годах.

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. 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 Ян 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. Позиция Я. Б. Радуль-Затуловского, резко осуждающего эту доктрину [110], заметно противостоит 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 [118; 119]. Для такой трактовки легизма дают основания и работы Л. С. Переломова, специально посвященные анализу этого учения [95; 96].

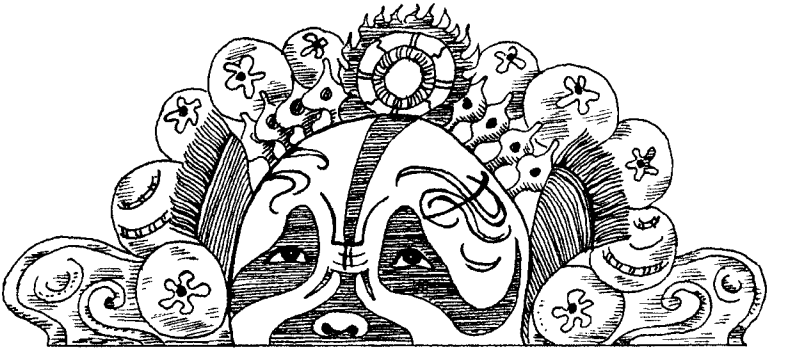
К анализу философско-идеологической мысли примыкают — в плане изучения культов, религий и традиций — и работы литературоведческого и этнографического плана. Мифология, фольклор и отражение в них религиозно-философских взглядов, быта, нравов и обычаев китайского народа рассматриваются в книгах и статьях таких специалистов, как Н. Т. Федоренко, Б. Л. Рифтин, Л. Н. Меньшиков, Э. М. Яншина [85; 114–116; 148–150; 189–190]. 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 [92].

Предлагаемая вниманию читателя книга 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 Л. П. Делюсину, а также Р. В. Вяткину, Ю. М. Гарушянцу, Ю. А. Леваде, Л. Н. Меньшикову, Б. Л. Рифтину, Е. П. Синицыну и другим, чьи советы, замечания и консультации оказали ему большую помощь в работе.

Глава первая
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 тысяч лет назад, окрашивали трупы покойников в красный цвет и украшали их специально обработанными камешками и раковинами [273, 35; 913, 23–28]. Хорошо известная специалистам окраска трупов в красный цвет — цвет крови — имела важный ритуально-магический смысл и была связана с идеей воскрешения, возрождения [464, 38; 508, 24–29]. Обычай окраски трупов свидетельствовал также о культурном единстве «шаньдиндунцев» с другими верхнепалеолитическими насельниками Евразии [427].

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 тысяч лет назад эти группы были вытеснены в бассейне Хуанхэ оседлыми земледельческими поселениями высокоразвитой поздненео-

литической культуры Яншао. Происхождение этой культуры и этногенез яншаосцев, которые по праву считаются предками современных китайцев, пока неизвестны. В частности, следов неолитической революции, то есть революционного перехода от присваивающего хозяйства к производящему, аналогичного тому, который протекал в Передней Азии около 8—10 тысяч лет назад [233], на китайской земле не обнаружено. Это вынуждены признать и специалисты, которые активно отстаивают теорию полной автохтонности китайской цивилизации [257, 105 и 138; 258; 259, 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 [28; 30].

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 [215] породы скота (бык, баран) и новые виды культурных злаков. Как полагают некоторые специалисты, генезис этой культуры также был тесно связан с внешними влияниями [303, 95; 465, 105; 582, 46]. Разумеется, в процессе генезиса Луншань немалую роль 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» [92, 56; 257, 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 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 разнородном характере ее компонентов [29; 384, 114—132; 561]. Иньская бронзовая культура довольно сильно отличалась от окружавших ее неолити-

ческих культур Северного Китая. Система религиозных представлении иньцев была весьма развитой и основывалась — по сравнению с эпохой неолита — уже на несколько иных принципах. Вступив в контакт со своими неолитическими соседями, осевшие в районе современного Аньяна иньцы сыграли решающую роль в процессе генезиса будущей китайской цивилизации.

После 1027 года 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 [27]. 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.

В системе наиболее древних китайских религиозных верований, сложившейся в ходе сложного процесса, 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 цивилизо-

ванному обществу. В результате возникала сложная система разнородных верований, что вполне соответствовало не менее сложной социальной и этнической структуре древнего Китая.

Тотемизм

Один из древнейших пластов в системе древнекитайских верований — тотемизм[5]. Согласно определению советского этнографа Д. Е. Хайтуна, «тотемизм является религией возникающего рода и выражается в вере в происхождение рода 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» [158, 51].

Из данных археологических раскопок явствует, что ранние земледельческие племена Китая были знакомы с тотемистическими верованиями, доставшимися им в наследство от древних предков, охотников и собирателей. На керамических сосудах из Мацзяо (пров. Ганьсу) встречаются изображения черепахи и лягушки, подчас выполненные в довольно условной манере [195, 240 и ил. 183–185]. Изображение черепахи найдено и в росписи на яншаоском сосуде из Мяодигоу [909, ил. IX, № 1]. При раскопках в Баньпо было обнаружено немало керамических изделий с изображениями рыбы или диких козлов [921, 166–168]. Рельефные налепы в виде головы барана или птицы встречаются и на луншаньских сосудах [274, 208; 278, ил. 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 о тотемизме в Древнем Китае, несмотря на наличие зооморфных изображений, вообще не говорили [447, т. IV, 271]. Одним из первых эту проблему поднял известный немецкий синолог Э. Эркес [371]. Его поддержал этнограф В. Копперс [524]. Позднее в трудах синологов существование тотемизма в древнейшем Китае было показано достаточно убедительно

[132; 185; 832; 1037]. Более того, ныне значение и роль тотемистических верований в Древнем Китае подчас 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 [132]. 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 нередки зооантропоморфные изображения, то есть такие, в которых черты человека и животного слиты воедино. Это, например, фигурка человека-рыбы: огромная голова рыбы с лицом человека или человеческая голова с ушами-рогами в виде рыбок [921, 166—168]. Подобные фигурки, тесно связанные с представлением о реинкарнации, то есть 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 Шакотунь 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 [191, 72]. Подобного типа изображения человеко-тигра встречались и в иньской пластике [274, ил. X; 276].

Важная особенность тотемизма — вера в брачные отношения тотемных животных 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 [296, ил. 10]. Ритуально-символический смысл изображения не вы-

зывает 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 [1035, IV, 5, III, № 303; 173, 461]; мать легендарного родоначальника чжоусцев родила его, наступив на след ноги божества [1035, III, 2, I, № 245; 173, 353]. В медведя превратился, согласно сведениям древних источников «Гоюй» и «Цзочжуань», Гунь, легендарный основатель династии Ся [839, 171; 984, т. XXXI, 1774]. 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, Колодца и т. д. [160, 441–448; 1024, 269–312]. Некоторые данные свидетельствуют, что легендарная птица феникс тоже в свое время была племенным тотемом [689]. О тотемизме говорят сохранившиеся в различных источниках имена древнекитайских предводителей — Шунь (мальва), его брат Сян (слон), его сподвижники Ху (тигр), Сюн (медведь) [371, 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 [185; 832].

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 век до н. э.) объединившего Китай и возглавившего империю Цинь, была, по сообщениям Сыма Цяня, божественная птица [929, гл. 5, 85]. Такое божественное родство считалось, видимо, необходимым для любого претендента на высшую власть. Как отмечает Эркес [371, 102], когда выходец из крестьян Лю Бан стал ханьским императором, ему пришлось придумать себе тотем. Его предком-тотемом официально объявили дракона, и была создана версия о чудесном зачатии с помощью дракона и о драконообразном облике, буд-

то бы бывшем у Лю Бана при рождении и в отдельные моменты жизни [929, гл. 8, 148 и сл.].

Данных о тотемной табуации в древнекитайских источниках сохранилось немного. Встречаются упоминания о табуации медведя, фазана [371, 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» [883, 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. Оттесненный 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 [83, 390].

Именно так обстояло дело в Китае в эпоху неолита, когда роль тотемизма была уже значительно более скромной, нежели роль анимистических представлений, то есть веры в многочисленных духов, в одушевленность сил природы. Не зная законов природы, будучи слабыми и беззащитными 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 важнее значение, — эти племена не могли быть равнодушными к взаимоотношениям с могучими и непостижимыми для них стихиями [463, 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 отмечено даже теми специалистами, которые решительно отвергали мысль о возможности его появления в результате прямых контактов [60, 248]. Параллельный анализ орнамента позволил и Б. А. Рыбакову на примере Триполья [120], и Э. Буллинг на примере Ганьсу [237] прийти к почти одинаковым выводам, суть которых сводится к тому, что большинство элементов орнамента имеет отношение к космологическим символам: солярные знаки в виде кругов, лунные — в виде рожков-серпов, обегающая 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 Ки-

тая свидетельствуют обнаруженные археологами ритуальные кольца и диски типа *би*, *хуань* и *юань*, обычно выделывавшиеся 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 подтверждает наличие тесных культурных контактов в этом районе Евразии в неолитические времена [87, ч. I–II, 130, ч. III, 175–188; 582, 36], были предметами культа и обычно связывались с почитанием неба и солнца[6].

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 [1036, т. III, 39–83; 520, 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 на ритуальных сосудах, то есть на той расписной керамике, о которой говорилось выше.

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 [161; 1024, 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 потерял первостепенное значение (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 вошло множество 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 локальное значение: если некоторые культы, как культ великой горы Тайшань или реки Хуанхэ, 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-цилиня и черепахи, тигра — и наделение многих из них фантастическими чертами свидетельствуют о протекавшем в Чжоу процессе слияния древних анимистических и тотемистических представлений в единую систему древнекитайских верований и суеверий. Согласно древнекитайскому источнику «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 [1009, т. XIII, 807–808].

Культ мертвых

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 [508, 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 [921, 219–220][7]. Кроме того, строго фиксированная ориентация покойников (в Баньпо — головой на запад) свидетельствует о том, что у яншаосцев, как и среди других народов, могло существовать представление о «стране мертвых», расположение которой обычно отождествлялось с прародиной[8].

Погребальный обряд у протокитайцев свидетельствовал также и о том, что у них существовала вера в возможность воскрешения. 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, то есть цвет крови, животворящего элемента, убедительно свидетельствовал именно об этом [193; 194].

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 сопогребенных 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. Могилы рядовых иньцев были снабжены 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 родоплеменном 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, покойно-

му 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 [520, 20–26; 929, 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 [883, 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

бренного тела, а также о тех функциях, которые на эту душу возложены. Так, из сообщения «Цзочжуань» (7-й год Чжаогуна) явствует, что уже в середине I тысячелетия до н. э. каждый человек считался обладателем двух душ — материальной *по*, которая появляется в момент зачатия[9], и духовной *хунь*, возникающей лишь с рождением человека, как бы входящей в него с его первым вздохом [984, 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 [883, 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*, действовавшую на небе в зависимости от ранга ее обладателя на протяжении жизни одного или нескольких поколений [431, 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* [45, 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 обителью 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» [374, 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» [1036, 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 отправление 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 [760, 84]. Это означало, что не только силы природы и легендарные предки-тотемы, но и души ближайших умерших предков, то есть в конечном счете весь мир духов, воспринимались древними китайцами преимущественно в облике различных животных.

Культ 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.

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 плодовитости (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 [17; 508, 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 характерные женские керамические статуэтки со стеатопигией. Однако, по мнению ряда авторов, аналогичную роль символа плодовитости 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 [673; 674].

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. Карлгрену предположить, что Рид не совсем права, связывая все изображения треугольников только с женским началом. Сам Карлгрен 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 [513].

Своеобразный спор между Рид и Карлгреном 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. Карлгрен — 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, очевидно, был 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, 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 [27, 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 [1035, I, 5, VI, №60; 173, 78]. Обряду 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») [868, т. XV, 9–55; 708, 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 [432; 434; 436–438] подчеркивал, что любовные нормы и брачные обычаи в раннечжоуском 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 заклю-

чить, 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 тому, как трансформировались религиозные верования и представления в период становления цивилизации и государственности в Китае (Инь и начало Чжоу).

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 то обстоятельство, что на протяжении всей древней истории Китая шел процесс ассимиляции новых некитайских племен и народов с их неолитическими культурными традициями. Вливаясь в состав чжоуского, а затем и ханьского Ки-

тая, 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 новых форм.

Одним из направлений этой трансформации было постепенное сложение 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 [358, 4, 19—24], кардинальным образом изменил условия существования китайцев. Процесс консолидации множества племен и народов нередко сопровождался превращением отдельных «национальных» божеств, обычно божеств племени-гегемона, во всеобщих богов, авторитет которых признавался всеми племенами, вошедшими

в состав данного политического объединения. В Древнем Китае этот процесс протекал на протяжении ряда веков. Новые формы религиозных представлений вступали во взаимодействие со старыми, так что результатом синтеза было постепенное становление многослойной структуры религиозных представлений. Складывавшиеся формы долгое время продолжали быть двойственными и противоречивыми по своему характеру. С одной стороны, они были еще родоплеменными, то есть тесно связанными с интересами коллектива племени-завоевателя, племени-гегемона. С другой — претендовали 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 [404]. Эта тенденция являлась вполне закономерным отражением в «мире богов» важных событий, которые совершались в мире людей [59, 56]. По словам Энгельса, «единый бог никогда не мог бы появиться без единого царя» [183, 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 [973, 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 [312, 183; 684, 4; 685, 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 [973, 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.

Таким образом, 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 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. 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 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 родоплеменной 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 [212, 346]. Шанди не столько молились, сколько просили 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 мистически 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 при-

писывалась 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 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, то есть 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.

Культ 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 начали ослабевать. Наряду с Шанди в аналогичных с ним функциях все чаще выступало Небо (*тянь*).

Культ 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 бо-

жественной 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. Высказывались различные предположения, например, что Небо — это и есть Шанди или что Небо — это «местожительство» Шанди и т. п. [452, 3–14; 646, ч. 1; 704, 116; 728]. Наиболее интересна и правдоподобна в этом споре позиция американского синолога 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 [312, 342].

Гипотеза Крила, однако, не может объяснить того обстоятельства, что сначала чжоусцы не только признали культ Шанди, но и восприняли его как свой. Быть может, это связано с тем, что потребовалось несколько веков, чтобы чжоуское представление о верховном божестве (Небо) окончательно не вытеснило иньское (Шанди)? Но 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 имели шанс стать общегосударственными. В Китае, однако, произошло несколько иначе. На смену верховному божеству небольшого родоплеменного 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.

Таким образом, культ конкретного верховного божества Шанди в новых условиях большого разноплеменного государства как бы разделился на два. Слияние культа высшего божества с культом умерших предков, которое было характерно для религиозной системы иньцев, перестало существовать. На смену ему пришли два различных культа — культ предков, имевший 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[10].

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, то есть 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 Не-

ба заметного мистического оттенка. Все отчетливо представляли, что «сын Неба» — это не более как аллегория, как символ подчиненности земного правителя высшим небесным силам.

Культ Неба с этого времени стал важнейшей прерогативой и обязанностью китайского императора. Он один имел 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[11]. 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[12].

Культ 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 ближе к ритуалам и обрядам в честь Матери-Земли, которые практиковались в эпоху неолита. Кроме того, культ Земли не был и не мог быть культом аристократическим, свойственным исключительно или в первую очередь лишь родоплеменной 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 [1036, 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 *шэ* (земли). И жены и дети ваши тоже» [1036, т. III, 238; 520, 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. Одни склонны считать эти термины идентичными, другие противопоставляют их друг другу, наделив соответственно мужским и женским обликом [513, 10–20]. Не исключено, что появление различных терминов объясняется тем, что иньский и тем более чжоуский Китай представлял собой сложный этнокультурный комплекс, составленный из разнородных 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 терми-

на для обозначения божества земли. Исторически более ранним был, возможно, культ богини Хоу-ту [685, 315]. В «Цзочжу-ань» (15 год Си-гуна — 645 год до н. э.) именно этот термин противопоставлен небу, Хуан-тянь [984, 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 год Чжао-гуна — 513 год до н. э.), фактически «превратился в *шэ*», то есть слился с распространившимся в Чжоу культом божества земли *шэ* [984, 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 культа 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 [883, 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, то есть покровителя данной территории — от всей страны до не-

большого 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 [264; 431, 70–71; 669, 35]. В деревнях эти обряды совпадали с весенними и осенними праздниками плодородия и занимали в них центральное место. 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 [839, 52].

Ритуалы в честь главных *шэ*, то есть 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 [839, 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 родоплеменными 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 культами основной массы населения, генетически восходившими к древним анимистическим и тотемистическим представлениям. Различия между теми и другими были в чжоуском Китае настолько существенными, что стали основанием для деления М. Гране всей религиозной структуры на две — религию аристократов и религию крестьян [431]. 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 стадиально различным пластам системы древнекитайских религиозных представлений соответствовали свои 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 [138; 139; 141]. С древнейших времен и до недавней поры она 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 отвечала религиозным потребностям простого народа, прежде всего крестьянства. Наглядность, необычность и непостижимость магических обрядов всегда пользовались популярностью, 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 магико-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 обратить 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 варьировавшая 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 «перевоплотиться» 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 Шакотунь 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 [600, 53; 684, 13, 31–34; 748]. В эпоху Чжоу подобного рода магические акты нередко эволюционировали в целые театрализованные действа. Одним из них был упоминавшийся уже ритуал на осен-

нем празднике в честь покровителей урожая тигров и котов. Во время этого праздника-обряда ряженые шаманы изображали этих животных. Аналогичную роль играли шаманы при подготовке к охоте [231; 232, 28–29].

Кроме общения с духами в задачу шаманов входил также контакт с душами умерших[13]. 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 [989, т. XXVIII, 523–524; 547, т. V, 157]. Поверье, 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 се-

бе оправдывала ведущую роль именно шаманок. Это обстоятельство еще более подкреплял тот факт, что именно женщине и следовало 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 вызвать дождь и оплодотворить землю. В этот момент и выходили на поле раздетые догола шаманки.

Этот магический обряд принадлежит к числу очень распространенных. 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 [683, 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 Нюйчоу в темном платье была выставлена под палящие лучи солнца и погибла [185, 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. Иньские традиции были восприняты чжоусцами, которые тоже не только практиковали этот обряд, но и возвели его в ранг централизованно регулируемого ритуала. Согласно «Чжоули» [1009, 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 неумолимому духу засухи. Такого рода ритуальное сожжение, или самосожжение, с целью прекращения засухи существовало, видимо, с незапамятных времен. Как можно понять из сообщения «Цзочжуань» (21 год Си-гуна), в чжоуском Китае такие изуверские обряды уже в VII веке до н. э. вызывали резкие протесты со стороны чиновников и осуждались как варварские [984, т. XXVIII, 574; 547, т. V, 179–180]. Правда, это не мешало тому, что ритуальное самосожжение практиковалось и позже, в том числе и в эпоху Хань [683, 138–143].

В иньском Китае шаманки, видимо, играли еще по традиции главенствующую роль в магических обрядах. Сам термин *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 [997]. Можно полагать, что с эпохи Чжоу мужчины-шаманы в магических обрядах занимали уже равноправное с женщинами место. Существовало даже определенное разделение: женщины-шаманки специализировались на обряде выставления, мужчины — на обрядах, связанных с изгнанием болезней и бесов. Кроме того, как явствует из материалов «Чжоули», мужчины в случае траура приглашались для исполнения обрядов перед правителем-ваном, а женщины — перед его супругой [1009, 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 века н. э. подвергнуться самосожжению в целях спасения от засухи — только выпавший дождь спас его от смерти [683, 138–139].

К числу магических приемов относились не только контакты с духами или обряды ритуального выставления. Изображения, сохранившиеся с древности, говорят о том, что магический смысл в глазах древних китайцев, видимо, имело слияние мужского и женского организмов [746]. 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 тантризма), эро-

тика стала занимать видное место в ритуальных догматах и обрядах отдельных даосско-буддийских сект.

В заключение следует сказать, что магия и шаманство, восходящие к древнейшим слоям китайских религиозных верований, равно как и связанные с ними древнейшие неолитические культы, имели очень много общего с аналогичными явлениями у 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 [138, 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 [161; 1024].

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 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 углубле-

ний. Затем на кости или панцире выцарапывалась надпись, содержавшая 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 [161, 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 [312, 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 [312, 190; 1024, 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 [274, 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[14]. Всего должно быть семь гадателей (пять — по панцирям, два — по стеблям). Одни гадатели выступали в функции оракулов-интерпретаторов, толковавших результаты гадания, другие — в роли анализаторов, согласовывавших данные различных оракулов [375]. 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 [1036, т. IV, 418–423; 520, 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 [1036, т. III, 303; 520, 20]. Аналогичный обряд гадания провел и чжоуский правитель, принимая решение создать в районе Лояна новое поселение Лои [1036, т. IV, 523–524; 520, 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 многочисленных частных проблем. В этом смысле мантика начала сближаться с магией и стала обслуживать гигантскую и все возраставшую сферу суеверий.

Едва ли можно перечислить все те конкретные случаи, когда китайцы (как в древности, так и в недавнее время) прибегали к гаданию и гадателям. Правильней 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 [706]. В одной из песен

«Шицзин» [II, 4, V, № 189] повествуется о том, как ван увидел во сне медведей и змей, а гадатель 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 гадатель 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 гадателю. Впрочем, так было не всегда.

С течением времени практика гадания совершенствовалась, гадатели обрастали все новыми пособиями, книгами, астрологическими картами и т. п. [1009, 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 гадателей становились более разнообразными и сложными. Так, например, когда в конце III века до н. э. императору уже находившейся тогда на краю гибели империи Цинь — Эр Ши-хуану приснился тревожный сон (белый тигр загрыз его пристяжную лошадь), гадатель заявил, что этот сон — результат козней злого духа реки Цзиншуй, который требует жертв. Гадатель потребовал, чтобы Эр Ши-хуан, после соответствующей процедуры поста и очищения, утопил в реке четырех белых коней [929, гл. 6, 121–122].

Кроме толкования снов большую роль в деятельности древнекитайских гадателей 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 вер-

шинах гор [368, 62]. Даже если эти правила не очень строго выдерживались (возможно, чаще над гробницей правителя возводили более или менее заметный искусственный холм), они обязательно принимались к сведению. Совершался обряд гадания, и геомант выносил свое решение. 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. 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 «Лицзи» 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 [883, т. XIX, 83]. С течением времени обряд гадания стал важнейшей частью всего свадебного ритуала для каждого китайца.

Если мы попытаемся 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 действо, имевшее отношение в основном к сфере суеверий. Соответственно и гадатели из государственных чиновников-жрецов высокого ранга стали служителями культа, в какой-то степени даже слились 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 не годились.

Жрецы-чиновники и жертвоприношения

В раннечжоуском обществе мантика 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 ублаготворить и умилостивить 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 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 [1024, 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 маловажным, ибо и та и другая категории служителей культа занимали почетное место в обществе, принадлежали к его элите. Позже, с начала Чжоу, положение стало меняться. Жрецы-гадатели постепенно те-

ряли 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 привилегированной касты (наподобие, например, касты брахманов в Индии). Жрецы-чиновники были прежде всего служителями государственного аппарата и являлись жрецами лишь постольку, поскольку занимали в этом аппарате соответствующую должность. О природе и характере таких должностей красноречиво говорят уже одни только заголовки такой известной древнекитайской книги, как «Чжоули» [213; 1009]. Теряя должность, жрец-чиновник переставал быть и тем и другим.

Важно отметить, что «духовное» начало в смешанном статуте 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, то есть всего того, ради чего существовал многочисленный и разветвленный государственный аппарат в чжоуском Китае. 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 и т. п.), отнюдь не считали себя в какой-либо мере «священниками». Напротив, они воспринимали свои функции как важный элемент управления страной.

Возникнув в начале Чжоу вместе со всем чжоуским государственным аппаратом, такие жрецы-чиновники были

главными и единственными служителями важнейших государственных и общественных культов Шанди, Неба, Земли и аристократических предков (то есть 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.

Конечно, главную роль в этом верхнем пласте играли важнейшие культы, отправлявшиеся 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).

Центральным моментом всех культов этого 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 входило подготовить храм или алтарь, расставить ритуальную утварь, подобрать животных и предметы для жертвоприношения, создать условия 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» [1036, т. IV, 546]. В другой главе, «Гао цзун жук жи», упомянуто, что не следует

«быть фамильярным» с духами [1036, 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 [1036, 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 [735]. Основных ритуалов в старой школе Дун Цзо-бинь насчитал восемнадцать, в новой, практика ритуалов которой была значительно проще, — восемь [735, 96].

В эпоху Чжоу, как о том убедительно свидетельствуют материалы «Лицзи», количество обрядов и ритуалов резко возросло. Только терминов, обозначавших разные виды ритуалов и жертвоприношений в честь предков, богов и духов, в чжоуских книгах можно насчитать 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 то, что представляло для человека самую большую ценность. 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 производили 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 изготовлялись 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 находились 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 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 черепашьи панцири, использовавшиеся для гаданий.

Если в эпоху Инь еще не было строгой закономерности в использовании жертвоприношений [312, 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 это 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 принесение в жертву в честь предка или духа десятков, а то и сотен иноплеменников было обычным делом. О том же свидетельствуют и дан-

ные 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 человеческим жертвоприношениям. Так, в царстве Цинь, которое в ту пору слыло в чжоуском Китае «полуварварским», в 621 году до н. э. вместе с умершим правителем Му-гуном было захоронено 177 человек, в том числе три видных сановника. О страшной смерти этих 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; 173, 158–159; 929, гл. 5, 93].

И действительно, раскопки чжоуских захоронений подтверждают факт (подчас все-таки ставящийся под сомнение [42, 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 год Си-гуна — 641 год до н. э.), в царстве Сун был принесен в жертву земле, то есть казнен на алтаре *шэ*, схваченный сунцами правитель царства Цзэн [984, т. XXVIII, 568]. В 532 и 531 годах до н. э. в царстве Чу были совершены казни осужденных в честь земли и духа горы Ган [312, 207]. Наконец, человеческие жертвы приносились и в отдельных местных культах, принимавших изуверскую форму. Так, в «Шицзи» рассказывается о том, что на рубеже IV–III веков 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 [929, гл. 126, 1988–1989].

Обряд принесения жертвы в чжоуском Китае превратился в доминирующую форму отправления религиозных культов. Вытеснив магические и мантические обряды за пределы складывавшейся в то время «официальной» религии и предо-

ставив 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 [837; 275, 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 обо 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 изготовляли 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 клана. В качестве «принимающего 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 многие 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 [865]. 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 [307, 200]. В Китае вино потребляли с древности. В Инь, судя по данным чжоуских книг, в первую очередь «Шуцзин», потребление вина во время жертвоприношений достигало больших 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. Чжоусцам 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 [1036, т. IV, 493–504]. Эти филиппики «Шуцзин», видимо, сыграли свою роль[15].

Ритуальные церемонии и обряды всегда тщательно готовились. Детальное описание всех связанных с этим забот и последовательности действий занимает несколько глав в «Лицзи» [883, т. XXV, 1903–2009; 549]. Для ритуалов и обработки жертвенных продуктов использовались самые лучшие, специально изготавливавшиеся для этого орудия и предметы утвари — ножи, топоры, разнообразные сосуды из высококачественной бронзы, лучших сортов нефрита и т. п. Эти древнекитайские изделия 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 [191; 457; 467–468; 514–518; 521–523; 525; 545; 583; 677; 724; 763; 813; 854; 855]. 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 зна-

чению их в жизни общества. Древнекитайские бронзовые сосуды использовались во время обрядов и ритуалов для самых различных надобностей. В одних сосудах приготовляли 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 тридцати различных типов сосудов [813, т. I, 43–51]. Однако среди всего этого многообразия типов и форм отчетливо выделялись несколько наиболее важных, игравших центральную роль в торжествах и ритуалах. Именно на этих сосудах (типа *дин*, *гуй* и др.) чаще всего встречаются надписи по большей части ритуального характера, которые обычно помещались на внутренней стенке или дне сосуда, снаружи украшенного богатым орнаментом. 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 их 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

Специальное изучение древнекитайской бронзы и нефрита показало, что в конкретных условиях Китая изделия из бронзы и нефрита играли, как правило, роль, которую во мно-

гих 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 это 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, привело 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. 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, ром-

бы, 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, выполнявшиеся в рисунке или рельефе как в реалистической, так и в условной манере [276]. 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 [347; 584]. При этом древние варианты свастики трактуются либо как символ женского плодоносящего начала, либо как идея слияния двух противоположных принципов — жизни и смерти, положенная позже в основу дуалистических концепций [584, 11—19].

Авторы таких работ единодушно склоняются к мысли, что все древнейшие народы Евразии при формировании своих наиболее ранних онтологических представлений черпали из единого источника [347, 342; 584, 24]. Видимо, раньше всего теоретическое осмысление символики и разработка дуалистической концепции произошли на Ближнем Востоке [584, 9; 817]. 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 катего-

риями в Древнем Китае [347, 338]. К этому можно добавить, что 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 [43, 28]. Наиболее обстоятельно эта теория заимствования идей разработана швейцарским исследователем Г. Золлингером, который из шумерско-аккадской дуалистической концепции (активное и пассивное начало) путем весьма сложных аналогий и ассоциаций выводит истоки древнекитайской дуалистической концепции *инь-ян* [817]. О некитайском происхождении концепции *инь-ян* говорится и в некоторых других работах [584, 25].

Тем не менее генезис древнекитайской этой концепции пока недостаточно ясен [19; 20; 892; 1023; 1050 и др.]. Имеющиеся данные позволяют обнаружить ее истоки лишь в материалах середины I тысячелетия до н. э., хотя есть основания полагать, что зародыши дуалистических представлений существовали и раньше[16]. С самого своего появления эта концепция, детально разработанная в сочинениях философа IV–III веков 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[17]. 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 [513, 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 в виде фаллосообразных выступов и вульвообразных «валов»[18].

Формирование дуалистической концепции *инь-ян* нашло свое отражение и в ритуальной символике, связанной с иконо-

графическими изображениями Неба и Земли, которые в Китае уже, по крайней мере с Чжоу, считались соответственно олицетворением мужского и женского начала [530, 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 [372; 513], *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 посредине 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* — 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» [513, 32]. В свете изложенного выше представляется более верным считать, что в форме *цзуна* отразилась в 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 перекликается с традиционным восприятием символа Земли в виде квадрата. Вот почему следует согласиться с теми авторами, кто считает эту «крышку» чем-то вроде «влагалища Земли» [372, 65–66].

Итак, даже наиболее видные из числа древнекитайских божеств — Земля и Небо — в ритуальной иконографии отобра-

жались 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, то есть всех «идей»

и сил природы, придавалось большое значение. Каждый представитель 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 эквивалент 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 иньский ван У И попробовал было создать деревянное изображение Шанди, за что его вместе с идолом поразил разряд молнии. 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 [370].

Эти скульптурные фигурки, по мнению Э. Эркеса, предшествовали в глубокой древности деревянным дощечкам, которые в Чжоу символизировали душу умершего предка, чье имя было на них начертано, и обычно помещались на алтаре. В доказательство Эркес ссылается на существование дощечек, на которых имелись 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 деревянные таблички, на которых были только имена.

Спор о существовании в древнейшем Китае практики изготовления деревянных антропоморфных идолов нельзя, однако, считать законченным — для этого слишком мало данных. Хотя 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 сделать вывод, что такое изображение могло существовать.

Специалистам по истории, археологии и искусству Древнего Китая очень хорошо известно одно изображение, которое в наиболее 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 вда-

ваясь 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. [855, 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 верований иньцев и ранних чжоусцев. Одни ученые считали эту маску символом дракона, другие — быка, третьи — тигра [294, 26–28; 469, 33; 513, 41]. Иногда даже генетически возводили ее к ближневосточным рисункам голов льва — некоторые из них действительно напоминают отдельные модификации *тао-те* [471, 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 [369, 17–3]. 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 [294, 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 [466, 17–26 и 107–109], позднее он предположил, что *тао-те* — это высшее божество иньцев [467, 160]. Это предположение очень по-

хоже на истину. С ним перекликается и мнение американского синолога Ш. Каммана, считающего, что маска могла символизировать «небесного бога», то есть Шанди или Небо, хотя это и не очень вероятно, поскольку в добуддийском Китае не было обычая изображать богов [240, 198–199]. Словом, несмотря на множество теорий и попыток объяснить смысл маски, «все еще неясно, что она собой представляет» [524, § 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 [512]. 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[19]. 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 [742]. 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 века 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» [517]). 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 [185].

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 пре-

жде всего сквозь призму господствовавших 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 связи семейно-клановые; в современной историографии их иногда именуют патронимическими [71; 96]. В рамках деревень-общин *ли* (по преимуществу большесемейных) тенденция к сепарации малой индивидуальной семьи стала заметной не ранее середины I тысячелетия до н. э. [27, 97–104; 33]. 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; 173, 29]. Двое пришли на свидание, встретились на лесной опушке, рядом с убитой ланью [I, 2, XII, № 23; 173, 32]. Робкий и застенчивый юноша воспевает нежность и красоту любимой [I, 3, XVII, № 42; 173, 55]. Тоскует юноша, ожидая встречи, не видя своей любимой рядом с другими девушками [I, 7, XIX, № 93; 173, 113][20].

Сам брачный обряд обычно оформлялся с помощью сватов [I, 8, VI, № 101; I, 15, V, № 158; 173, 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 отказывает жениху, ссылаясь на свое право сделать это до того, как последний обряд (то есть венчание) будет совершен [I, 2, VI, № 17; 173,26].

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 возраставшая 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 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, что, разумеется, 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 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

главным делом этой семьи. Глава 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 самое 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 жен «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 женщин, 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 жена, власть которой была очень велика. В ее функции входило распоряжаться хозяйством и регулировать жизнь многочисленной женской половины дома. От нее зависело разрешение той или иной женщине отлучиться к родным, проведать отца и мать [I, 1, II, № 2; 173, 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; 173, 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; 173, 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 [1035, I, 3, XIV, № 39; I, 5, III, № 56; 173, 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 (то есть 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; 173, 31] явно сквозит жалоба сестер на то, что старшая сестра не взяла их с собой. Этот обычай сорората, специально исследованный М. Гране [437], был одной из характерных черт брачно-семейных отношений в Древнем Китае.

Из всего этого, однако, не следует, что все знатные женщины были лишь бесправными затворницами гарема. Напротив, положение жены и ее влияние в доме было немаловажным. Женщины из знатных семей, чья родня имела большое политическое влияние и вес, нередко сами становились важным фактором в обществе, в политике [635]. Они активно вмешивались в дела мужа, 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 и даже 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 немало 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 годом 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 [984, т. XXIX, 901–902; 547, 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 культами, с ритуальными обычаями родового строя.

Религиозные обряды в социально-политической жизни страны

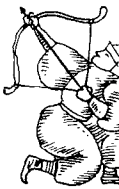
Не только в жизни семьи, но и в жизни общества и государства обряды и ритуалы играли первостепенную роль. Эта роль не ограничивалась тем, что все чиновники нарождавшегося государственного аппарата во главе с правителем-ваном

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 подчинявшиеся ему родовые вожди и главы уделов из представителей иных родов и племен получали право владеть уделами и занимать важные посты (равно как и наследовать предшественникам) только после того, как 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 [837; 991]. Как следует из данных наиболее развернутых надписей (например, на сосуде «Да юй дин»), торжественная процедура утверждения наследника умершего владельца удела происходила обычно 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 виновник торжества (русский перевод надписи см. 166, 450).

Аналогичный, но еще более пышный и торжественный обряд совершался и при восшествии на престол нового вана, на-

следника умершего правителя чжоусцев. В «Шуцзин», например, приводится обстоятельный рассказ о вступлении на трон Чжао-вана (X век до н. э.). Сначала подробно говорится о болезни его отца Кан-вана и о приказе умирающего правителя приближенным 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, пригубливает вина и приносит жертву. Вслед за ваном пробуют вино его приближенные, и церемония оканчивается [1036, т. IV, 659–677; 520, 69–74].



Церемония инвеституры, сопровождавшаяся обязательными богатыми жертвоприношениями и обильными пиршествами, играла роль очень важного политического акта, сущность которого освящалась именно ритуальным характером процедуры. Акт инвеституры строго фиксировал социальный статус того или иного знатного лица, его место в сложной иерархии общества. Закрепление этого места накладывало на каждого из прошедших через инвеституру 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 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 сопровождались ритуальными обрядами и жертвоприношениями. В своей 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 [597]. 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 характерной чертой Древнего Китая.

Такова в самых общих чертах сложная и многогранная картина религиозных верований, культов, ритуалов и обрядов в древнейшем Китае. Они прошли длительный процесс развития и лишь постепенно, приспосабливаясь к тем условиям, в которых протекал процесс сложения китайской цивилизации, слились в нечто более или менее цельное, единое. Эта синтезировавшаяся в чжоуском Китае система древнейших ритуальных взглядов, норм и традиций затем легла в основу идеологии, которая складывалась в Китае во второй половине I тысячелетия до н. э. и которая впоследствии стала известной под именем конфуцианства.

Глава вторая
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 [964, 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 «Луньюй» [885, 134; 105, 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 че-

ловечества на протяжении 2300 лет?» [192, 15]. Почему на протяжении свыше двух тысяч лет слово «конфуцианский» было почти синонимом слова «китайский» [348, 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., 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 годы до н. э.) родился и жил в период резкого обострения социально-политических конфликтов. Возникшее вскоре после 1027 года 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 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 полувассальных княжеств активно действовали две противоположные тенденции, центробежная и центростремительная. Представители влиятельной родовой аристократии, которые обычно были и видными сановника-

ми 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 явственно приобретали характер открытой эксплуатации труда общинников. Увеличивался налоговый гнет, возрастала сумма трудовых и воинских повинностей крестьян. Все более заметными становились базировавшиеся 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 «Чуньцю», принадлежавшей, по преданию, кисти самого Конфуция и описывавшей события VIII–V веков до н. э., правители и их родственники, аристократы и сановники в безудержной погоне за власть и влияние не останавливались ни перед чем, вплоть до убийства своих близких, в том числе и отцов [984; 87; 88; 547,

т. V; 494, 22]. По мнению некоторых специалистов, появление в этой обстановке Конфуция и конфуцианства имело огромное значение [853, 8].

Царство Лу, где родился Конфуций, было одним из наиболее развитых и типичных для этой эпохи. В начале VI века до н. э. власть правителя-гуна Лу пришла в упадок и царство было фактически поделено между тремя влиятельными родственниками гуна и сановниками царства — Мэй, 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 [511, 40].

Уже в раннем детстве Конфуций лишился отца и воспитывался матерью, которая также вскоре умерла. Получив образование, он в возрасте девятнадцати 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» [885, 138]. И действительно, среди 3 тысяч учеников и 72 наиболее видных последователей Конфуция, которых насчитывает традиция, 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 юношества 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 сво-

их 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 полулегендарных 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 факторов 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 «золотому веку прошлого». Быть может, иногда эти призывы выглядели убедительно и вызывали должный отклик. Однако в целом такой призыв в то время был явно несвоевре-

менным. 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. Многое было изменено, 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, удостаивался 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 «Луньюй», так и не дал: «Гуманен ли он, я не знаю» [885, 92].

Гуманность, по Конфуцию, значила очень многое. Она предполагала сдержанность, скромность, ум, доброту, беспристрастие, чувство справедливости. Гуманный человек должен был выше всего ставить 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 [885, 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 [885; 959].

Гуманными в представлении Конфуция были великие правители древности Яо Шунь и Юй, рассматривавшиеся впоследствии в Китае в качестве эталона истинно добродетельного императора [413], 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 «Луньюй», сердце Янь Хуэя всегда было полно любви к людям [885,118, 120]. Что же касается живых людей, современников философа, то здесь его оценки были необычайно строги. Характерно, что и про себя самого Конфуций говорил: «Что касается высшей мудрости и гуманности, то разве я осмелюсь претендовать на это?» [885, 152].

Будучи великой совокупностью высших добродетелей, гуманность, по Конфуцию, не была равна христианскому всепрощению и самоуничижению. Напротив, на вопрос о том, следует ли воздавать добром за зло, Конфуций возразил: «А чем же тогда платить за добро?» И, как сообщает «Луньюй», заключил: «Платите добром за добро, а за обиду воздавайте по справедливости» [885, 320].

Второй стороной обязательных качеств *цзюнь-цзы* было то, что в учении Конфуция получило наименование *и*, то есть долга. Долг, по Конфуцию, — 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 поступать именно так, а не иначе. Долг резко противостоит низменной материальной выгоде: «Благородный муж думает о долге, низкий человек заботится о выгоде» [885, 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*, то есть 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 «Луньюй» говорится очень много. Благородный человек должен быть честным и искренним, прямодушным и бесстрастным, 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 ему следует избегать вожделения, в зрелости — ссор, в старости — скряжничества. Он безмятежен и свободен; он безразличен к еде, богатству, жизненным удобствам и материальной выгоде. Все-

го себя он посвящает высоким идеям, служению людям, поискам истины [885; 105; 10, 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* и 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 добродетельного и гармонично развитого человека, то с течением времени в учении конфуцианства на передний план вышла не суть, а внешняя форма, проявлявшаяся 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.

Подробный свод правил поведения — трактат «Лицзи» был составлен уже в эпоху Хань. 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, они затрагивали в основном внешние проявления чувств — в виде необходимых выражений, церемоний, поклонов, подарков, соболезнований и т. п. Предполагалось по умолчанию, что внутреннее состояние человека соответствует его поведению. Но на деле подлинные чувства вообще не принимались в расчет: важно было не то, что ты думаешь и чувствуешь на самом деле, а то, что ты должен чув-

ствовать 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. На протяжении многих веков социальный идеал Конфуция оказывал влияние на отношения в обществе и в немалой степени определял манеру поведения чиновников-*шэньши*, являвшихся, в сущности, монополистами в области грамотности и образования.

Социальный порядок по Конфуцию

Социально-этические взгляды Конфуция тесно сплетались, сливались с его политическими идеями [385, 248]. Сконструированный им социальный идеал был одной из важных основ того порядка, который, по мнению Конфуция, следовало бы установить во всей Поднебесной. Важнейшим средством обеспечения этого была политика «выпрямления имен» (*чжэн-мин*), суть которой сводится к тому, чтобы привести явления и вещи к полному соответствию смыслу, вложенному в их название. Эта политика нашла конкретное выражение в знаменитом изречении из «Луньюй»: «Пусть отец будет отцом, сын — сыном, государь — государем, подданный — подданным» [885, 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 организация способна обеспечить, порядок; 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. Напротив. Философ и его последователи единодушно сходились на том, что в обществе всегда были и будут две основные категории людей — верхи и низы, 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* [959], 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 [885, 303]. Это означало, что человек, обладающий добродетелями, неизменно должен принадлежать к верхам, а не к массе управляемых.

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[21] очень сочувственно относились к наследственной родовой знати[22], для них было ясно, 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. Высокие моральные качества, которые прививались человеку в результате соответствующего обучения и воспитания, служили своеобразным «пропу-

ском» наверх. Этот путь 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 занять официальный пост. Чиновничий аппарат царств уже во времена Конфуция и еще более в последующие века успешно комплектовался за счет таких *цзюнь-цзы*, которые время от времени меняли своих покровителей и шли 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» [885, 162].

На практике социальный порядок конфуцианства со временем свелся к тому, что все те, кто посвятил свою жизнь ученью 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*, то есть образованных чиновников, человек оказывался 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* [883, т. XIX, 126; 559, т. I, 50].

Характерной чертой выработанного Конфуцием и его последователями социального порядка было то, что конечной и наивысшей целью управления провозглашались интересы народа [332, 17]. О народе, учил Конфуций, всегда заботились, не щадя своих сил, великие Яо, Шунь и Юй, Вэньван и Чжоу-гун. 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» [885, 246] и повторена в «Мэн-цзы» [908, 302], что подчеркивает позицию философа. В еще более яркой и завершенной форме концепция 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 [908, 573].

При всем том интересы народа, даже по мысли Конфуция, не имели ничего общего с демократией, с участием народа или его представителей в управлении страной. Управлять страной могли и должны были лишь соответствующим образом подготовленные «управители», а народ обязан был доверяться их опыту и знаниям. В «Луньюй» есть знаменательная в этом отношении фраза: «Народ необходимо, заставлять идти должным путем, но не следует объяснять почему» [885, 161; 105, 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 писаным законом. К кодифицированному законодательству Конфуций относился резко отрицательно. Когда в царстве Цзинь в 513 году 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, цзинцы повнимательней отнеслись к древним законам Тан Шу (основателя царства Цзинь) и неукоснительно следовали им. 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 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» [885, 163].

Таким образом, Конфуций отстаивал социальный порядок, который зиждился на традициях старины и осуществлялся кастой специально подготовленных для этого управителей. Разумеется, в чистом виде этот 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 писаным законом. Однако при всем том многие принципы управления китайской империей были заимствованы именно у Конфуция и конфуцианцев. Государь должен был выбирать чиновников и министров из наиболее образованных, способных и преуспевающих ученых-конфуцианцев. Чиновники должны были превыше 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». Древние мудрецы все знали и умели, все постигли и решили, все установили и придумали. Их мудрость нужно тщательно изучать, об их деяниях постоянно размышлять. При этом и размышление должно быть строго ориентировано в нужном направлении, иначе человек может прийти к ошибочным выводам. Сам Конфуций писал о том, что учение без размышления — напрасный, труд, но и размышление без учения — вещь опасная [885, 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 своеобразным и сильно отличался от того, что характерно для многих других религий. В этой связи заслуживает внимания часто поднимаемая исследователями проблема «конфу-

цианство и религия». Религия ли конфуцианство? Решая эту проблему, одни авторы подчеркивают в конфуцианстве именно религиозное начало [1, 249; 536; 537; 703, 428], другие обращают внимание на то, что до Конфуция в Китае религия играла немалую роль и это оказало влияние на Конфуция [341; 566; 588; 766, 33–50], третьи резко выступают против того, чтобы считать конфуцианство религией [66, 87; 270, 25–28; 410, 3; 579, 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 [812, 59–60], либо подчеркивают, что конфуцианство — более чем религия [816, 25].

Мораль и религия по Конфуцию

Социально-политические позиции Конфуция 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 [812, 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, то есть 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 лю-

бой 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 якобы 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 мистика и теизм были свойственны раннему конфуцианству [346; 566; 588; 796; 766, 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 следовало подавлять, как нечто низменное, неподконтрольное разуму, инстинктивное и потому не очень надежное [70, 20 и сл.]. В первую очередь это касалось самых сильных чувств — таких, как любовь. 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, но религии весьма своеобразной.

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 отрицательно. Сам Конфуций скептически воспринимал примитивные верования в различных духов, столь широко распространенные 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?» [885, 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. На это философ возразил: «Я уже давно возношу мои 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 [885, 152].

Конфуций, указывается в «Луньюй», не любил говорить о сверхъестественном и о духах [885, 146]. Он избегал также говорить о судьбе и о предопределении, видимо не желая парализовать волю человека, ограничивать его возможности и влияние на собственную судьбу. Показательно, что, когда его спросили, что такое смерть, философ ответил: «Мы не знаем, что такое жизнь; как же можем мы знать, что такое смерть?!» [885, 243].

Следует, однако, заметить, что скепсис Конфуция по отношению к религиозным верованиям проявлялся в основном лишь в сфере суеверий, 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 [885, 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 культам, которые имели отношение к верхнему пласту древнекитайских религиозных верований, Конфуций относился всегда с большим почтением.

Значит ли это, что Конфуций был все-таки религиозен, как на этом настаивают некоторые авторы [703, 433], но что религиозность его была избирательной? Трудно ответить на этот вопрос однозначно. В главе 3 «Луньюй», в основном посвященной проблемам религиозного церемониала, содержатся интересные данные на этот счет:

«§ 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 Поднебесной 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"» [885, 50–53; 105, 15; 547, 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, главная причина столь длительного срока траура, по словам Конфуция, в том, что дитя до трех лет не сходит с рук родителей, которые все силы и все внимание отдают малому ребенку, почему последний и должен потом их уважить [885, 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 ди-

пломат, 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 [344]. 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 Наньцзы, женой Лин-гуна, правителя царства Вэй, Конфуций на подобные же упреки отвечал: «Если я поступил неправильно, пусть меня покарает Небо» [885, 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 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 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 государь. Верховный правитель Китая, «сын Неба», не только почитался в качестве родоплеменного главы и первосвященника чжоусцев, но и выступал в виде посредника между миром людей и миром богов и духов. Усилиями конфуцианцев «сын Неба» с течением времени превратился в фактически единственного носителя божественной благодати и оказался на положении полубога.

Санкционированный конфуцианцами культ государя привел к тому, что начиная с Хань император в Китае всегда был наделен почти божескими почестями. Согласно выработанным конфуцианством принципам, нет большей доблести для подданного, чем служить императору и беспрекословно повиноваться ему. 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». 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 [655, 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 нормами обычного права [726, 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, все эти многочисленные обязательные ритуалы непременно связывались с волей Неба, божественным порядком, якобы строго-настрого 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 [332, 17]. Значительная часть отредактированного 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 на путь распущенности последних правителей легендарной династии Ся и отдало его мудрому и добродетельному иньскому Чэн Тану. То же самое повторилось несколько веков спустя, когда 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 [720, 198; 1049, т. I, 171], должна была сыграть роль грозного предостережения в адрес нерадивых, алчных и жестоких правителей. Во всяком случае, начи-

ная 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 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. Биленстейн 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 [210; 360]. 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 год 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. китай-

ские императоры, вполне сознававшие свою ответственность за деяния, вызвавшие «гнев Неба», шли в храмы, приносили обильные жертвы и униженно каялись в своих прегрешениях[23].

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 травило, обращался к своему ближайшему окружению (евнухи, родственники, родня жен, советники и т. п.), подчас весьма влиятельному, и стремился противопоставить его могущество традициям конфуцианских чиновников [765, 138–141]. Момент наибольшего обострения такого рода спорадических столкновений приходится на эпоху Мин (XIV–XVII века), когда в правящем стане разгорелась ожесточенная борьба конфуцианцев и евнухов.

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 [885, 318]. Эта заповедь была хорошо усвоена его последователями и со временем превратилась в освященное традицией могучее орудие. Практически это нашло свое отражение в неотъемлемом праве, даже обязанности 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. Право критиковать считалось священным,

и начиная с Тан (VII–IX века) [348, 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 гибелью, многих это 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, то есть 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[24].

Протесты чиновничества обычно имели немалую общественную силу и, несмотря на следовавшие за ними казни наиболее «строптивых», нередко заставляли государя пересмотреть свои решения, изменить политику. 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 увещевания не помогали, правоверные конфуцианцы считали себя вправе апеллировать к массам. Здесь мы подходим к одному из наиболее оригинальных и интересных пунктов конфуцианства — к освящению права народа на «революцию».

Впервые этот важный тезис выдвинул Мэн-цзы. Основываясь на принципе о непостоянстве небесного мандата, он сформулировал идею о том, что закосневших в своих пороках правителей следует изгонять и даже убивать [908, 86; 103, 32; 547, т. II, 43; 330, 163–166]. Отсюда вытекало, что народ (суверенитет которого Мэн-цзы ставил выше всего) имеет право на восстание против недобродетельного правителя и что посредством именно такого восстания должна осуществиться предначертанная Небом смена мандата — *гэмин* (этим термином и в современном китайском языке обозначается понятие «революция»), то есть передача мандата в руки правителя доб-

родетельного. Порочного 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 [908, 86]. Со времен Мэн-цзы право народа на «революцию» стало рассматриваться как священная обязанность [801, 612].

Такая «революционность» конфуцианства в свое время, в XVII–XVIII веках, 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 [152, 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» [612, 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 [40, 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 оказывал и положительное влияние. Прежде всего тезис о «революции» постоянно напоминал правителем, что они, несмотря на полубожественный статус, все-таки слуги общества, слу-

ги народа, который один только обладает верховным суверенитетом в Поднебесной, Одним словом, воля народа — это и есть воля Неба. 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 крайним средством воздействия на отступивших от конфуцианских принципов правителей. Однако даже в таких случаях дело, как правило, ограничивалось лишь угрозами. История Китая не дает ни одного примера сознательного призыва конфуцианцев к восстанию против правителя. И все же нельзя сказать, что угроза «революции» была пустой, ничем не подкрепленной декларацией.

Как известно, история Китая богата народными восстаниями, причем они нередко заканчивались победой восставшего крестьянства, которое возводило на трон своего, «крестьянского» императора. Этот момент всегда 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 — по сути, 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 чужеземцев, попадавших на китайский трон в результате завоевания, не поколебался принять эту столь удобную для него и столь тщательно разработанную, продуманную до мелочей систему управления страной (тем

более что никакой альтернативы у него, как правило, не было). Так, династия за династией, все китайские императоры получали и узаконивали свою власть, становились «сыновьями Неба» и управляли страной с помощью конфуцианской бюрократии [198, 157–159]. А поскольку 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. Кстати сказать, верой в «небесную волю» в немалой степени следует объяснить тот факт, что во многих крестьянских восстаниях в Китае обычно принимали участие представители конфуцианских ученых — *шэньши*, порой игравшие в них руководящую роль.

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 сторона этого культа, имевшая первостепенное значение в древности, постепенно отошла на второй план [346]. Конечно, в Поднебесной это по-прежнему был культ первостепенной государственной важности, отправлявшийся в полном объеме исключительно самим императором, «сыном Неба». Как и раньше для его отправления предназначались самые величественные храмовые здания. В Чжоу и Хань это был специальный храмовый комплекс Мин-тан, выстроенный к югу от столицы [883, т. XXIII, 1373–1397; 705], в более поздние времена — специальный храм Неба, который и поныне являет собой один из наиболее значительных архитектурных памятников Пекина. 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. Эти функции стали на долгие века орудием в руках конфуцианства и служили средством влияния на поступки 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.

Культ 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, возвеличенный 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 особенно пышно и торжественно этот культ отправлялся в честь старших родовых предков, родоначальников основной линии родоплеменного 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 его отправление 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 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 [837], для каждого из покойных ванов возводился специальный храм, в котором и совершались жертвы в его честь. Позже был установ-

лен точный регламент: согласно правилам, зафиксированным в «Лицзи», 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 споры исследователей [883, т. XX, 569; т. XXV, 1911 и 1998; 27, 91–93; 71, 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.

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 [1035, II, 1, VI, № 166 и III, 2, II, № 246; 173, 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 вселяется именно во внука. Поэтому в день жертвоприношения старший в роде — обычно отец мальчика — с поклоном и почтением подносил заместителю предка все полагавшиеся предкам жертвенные яства. Мальчик отведывал их и возвешал благоденствие и долголетие всем потомкам. На другой день после торжественного обряда мальчика, игравшего роль

заместителя предков, чествовали в одном из притворов храма. Окруженный радостными и уважительными сородичами и с сознанием хорошо исполненного долга, он с удовольствием вкушал обильное угощение [1035, III, 2, IV, № 248; 173, 360–361].

Сравнительно простой, даже несколько наивный культ родовых предков был значительно видоизменен конфуцианством, придавшим ему глубокий смысл, превратившим его 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 социального идеала, которые составляли основную суть их учения. Но 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, было поднято конфуцианцами до необычайного уровня и затмило собой все прочие отношения в обществе. Согласно взглядам Конфуция, для человека нет ничего важнее *сяо* — сыновней почтительности. «*Сяо* и *ди* (здесь *ди* в смысле “любовь младшего брата к старшему”. — *Л. В.*) — это основа гуманности» [885, 4]. Отвечая на вопрос, в чем главный смысл *сяо* и 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 благого-

вейное почтение, то в чем же тогда будет разница?» [885, 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*» [885, 25].

Что же касается «правил *ли*», то главный смысл их — 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 согревать 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 человек, сам отец семейства, обязан сообщить своим родителям цели и сроки вояжа и заручиться их согласием [883, т. XIX, 40–43].

Смысл «правил *ли*», касающихся *сяо*, сводится также к тому, что сын всегда остается сыном, то есть 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 «Лицзи», он не имеет права поклясться другу умереть вместе с ним или за него [883, т. XIX, 45].

Культ сыновнего благочестия начиная с эпохи Хань был официально поддержан и строго осуществлялся на практике. Быть почтительным сыном — первая заповедь добродетель-

ного 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 почтительностью и братской любовью, не станет роптать на власть имущих и тем более не осмелится поднять мятеж против них [885, 3]. Это изречение абсолютно точно отражает подлинный социальный смысл учения Конфуция о *сяо*: чем больше и глубже дух покорности и почтительности, 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 почтительному 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 доходили 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 [885, 291] Базируясь на этом тезисе философа, официальное законодательство в Ки-

тае, 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» [885, 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 отведывал 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 к нему.

— 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 века) в летние ночи давал комарам напиться его крови и никогда не отгонял их — боялся, что в противном случае комары побеспокоят его родителей.

— Некий Ван при династии Вэй (III век) 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» [37, 410–416; 229; 476, 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 династийных 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 [30, 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 [482, 415]. И действительно, универсаль-

ность его, обязанность следовать его заветам для всех, от императора до последнего бедняка, превратили *сяо* в своеобразную религию.

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. Эта забота о процветании умерших предков, о неуклонном удовлетворении всех их потребностей и даже предупреждении 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). Позже, к эпохе Конфуция, моногамная семья в Китае стала обычной среди всех слоев общества (хотя в знатных семьях моногамия по-прежнему не соблюдалась).

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 се-

мью 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» [796, 4]. Базируясь на сложившихся нормах обычного права, конфуцианство провозгласило именно эти нормы эталоном и всячески способствовало укреплению и сохранению нерасчлененной семьи. Разумеется, сохранение или распадение такой семьи отнюдь не зависели 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 пар [484].

Культ 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. 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 также 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 выполняли роль батраков. 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 принцип майората, согласно которому все имущество отца достается старшему сыну. Некоторые исследователи связывают этот факт с весьма характерным для всей китайской истории стремлением к тому, чтобы каждый владел хотя бы небольшим, но своим участком. Это была норма, и свобода завещания отца в этом случае была ограниченной — только свое личное имущество он мог завещать по своему выбору [911, 119]. Закон этот действовал весьма строго; в случае, если кто-либо из взрослых сыновей умирал до смерти отца, его дети, то есть внуки главы семьи, получали при разделе долю своего отца и опять-таки делили ее поровну между собой [786, 59][25].

Начиная с эпохи Конфуция, а может быть, и с еще более древних времен, большая семья и влиятельный клан были идеалом для китайцев. Однако достичь этого идеала было нелегко. 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 [223, 43–44; 542, 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 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 [480, 17–20; 576, 77; 753]. Но с эпохи Тан их влияние стало уменьшаться, а сами аристократические кланы начали постепенно сходить на нет, уступая место кланам иного типа.

Это были кланы сословия *шэньши* — 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 наибольшее распространение. Как показывают исследования, этому во многом способствовало распространение неоконфуцианства, стимулировавшего возрождение ряда древних полузабытых конфуцианских традиций [576; 737].

Изучению семейно-клановой структуры средневекового Китая, особенно во II тысячелетии н. э., посвящено немало специальных исследований [361; 389; 405; 484–488; 526; 539; 540; 542; 575; 576; 619; 723; 785; 786; 811; 898; 911]. 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), возглавившего отныне клан. Такой клан получал наименование *цзу*, тогда как его боковые ответвления, возглавлявшиеся каждым из остальных братьев, обычно назывались *фан*. Грани между *фанами* считались не особенно существенными [487, 63–65], важнее было то, что объединяло их вместе. В рамках одного клана все братья и их сыновья длительное время продолжали ощущать 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 прежде накопленное, а его иму-

щество, будучи разделенным между многочисленными внуками и правнуками, теряло свои внушительные размеры. Соответственно падало влияние и значение основной линии культа [361, 264], мог приходить 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 главным для себя [348, 344; 361, 34–35 и 264–265; 485, 4; 488; 575; 811, 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 [488, 14–30]. Кланы такого рода представляли собой могущественные организации, имели немалую общую (клановую) собственность, политические и юридические привилегии[26]. Руководящая элита в таких кланах обладала большой властью и пользовалась непропорционально большой долей доходов от общей собственности [405, 127]. Рядовые члены клана находились в зависимости от старших и были обязаны строго соблюдать все нормы и правила, за нарушение которых следовали наказания [575, 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?[27] Конечно, среди этих родственников есть старшие и богатые, есть младшие и бедные — что тут особенного? Сегодня разбогатела и поднялась наверх одна ветвь клана, завтра ее сменит другая, но обе они заботятся об интересах клана, обо 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 века 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.

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 [510, 61]. Другими словами, в старом конфуцианском Китае человек был прежде всего семьянин, то есть 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. Спсцификой 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 были 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 ублаготворении 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 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 ублажить их и утихомирить их гнев. Однако еще со времен Конфуция хорошо известно, что жертвы, принесенные чужой рукой, — это не настоящие жертвы, а 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 своих потомках. В его задачу входило произвести на свет как можно больше сыновей, женить их сразу же по достижении ими брачного возраста и дождаться 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. Установился такой порядок не сразу. Прошел

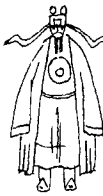
ряд веков, на протяжении которых энергично осуществлялись конфуцианские призывы к воспитанию чувства долга и обузданию эмоций во имя священного культа предков, *сяо* и семьи, прежде чем во все сословия, главным образом в среду простого народа, проникли выработанные аристократией и закрепленные затем конфуцианцами в качестве обязательного эталона отношения к семье и браку. Одновременно отошли в прошлое деревенские праздничные обряды и простор для естественных чувств молодых людей. Семья стала основываться не на чувстве, а на выполнении религиозных обязанностей [128, 235], а брак стал рассматриваться как важное общественное дело, как дело прежде всего кланового коллектива.

В соответствии с этим 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 том, когда и кого из сыновей женить, из какой семьи взять невесту, обычно решался на специальном семейном совете, часто при участии многочисленной родни. При этом у предков обязательно испрашивалось благословение на брак, и только после того, как они изъявляли свое согласие — для чего проводился специальный обряд жертвоприношения и гадания, — отец жениха посылал в дом невесты дикого гуся — символ брачного предложения[28].

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 (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. Когда основные обряды были 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 этого молодая 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, принимала участие в обрядах жертвоприношений и уже по-настоящему становилась членом семьи (до этого ее еще можно было возвратить родителям — в случае, если бы она, например, оказалась поражена каким-либо недугом)[29].

Женщина в семье

Результатом выработанных конфуцианством традиций культа предков, *сяо*, семьи и клана было приниженное положение женщины. 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 положение. Нежеланный ребенок в семье, где отец всегда жаждал сыновей, девочка с раннего возраста отчетливо ощущала свою неполно-

ценность. С юных лет старшие, 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, 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 отцовского дома 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 любые 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 китаянки считался одной из ее обязанностей, едва ли не главным предназначением в жизни. Естественно, что при этом не играл особой роли субъект брака — будущий муж. Ведь в конце концов совершенно не важно, 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[30]. Специальные правила поведения обязывали ее терпеливо сносить даже побои и издевательства. Если же она не выдерживала и вступала в открытый конфликт со свекровью, ее муж обязан был решительно стать на сторону матери и заставить жену повиноваться. Если это не помогало, муж обязан был примерно ее наказать, дабы

ей впредь неповадно было нарушать порядок. Это было «последним предупреждением», после которого, в случае нового конфликта, муж имел право и даже должен был изгнать непокорную жену, чья позорная и несчастная доля становилась после этого 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 в условиях конфуцианского Китая это было социальным самоубийством), но она не имела права даже на ревность. Проявление чувства ревности со стороны жены считалось неприличным и противоречащим принятым нормам; 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 была преданно обслуживать свекровь, следить за домом, выполнять тяжелые 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 обстояло 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 охотно отдавали своих дочерей и в качестве вторых жен, хотя положение второй жены в доме было еще хуже, чем первой. Как правило, новая, более молодая жена попадала под на-

чало не только свекрови, но и первой жены. На ее долю приходилась наиболее тяжелая женская работа, ее притесняли особенно жестоко. Только в случае рождения желанного сына ее положение могло немного выправиться. Однако занять место старшей жены она могла, если только первая жена умирала или была изгнана.

Еще тяжелее было положение наложниц [284]. 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 жена просто отбирала у наложницы 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 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[31].

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. Неоднократно отмечалось, что романтической любви не было места в китайской системе семьи и брака [223, 44; 485, 237; 486, 38], что китаец никогда не преклонялся перед женской красотой, не считал женские капризы и желания чем-то существенным, что рыцарское отношение к женщине незнакомо в Китае [39, 122]. В этих замечаниях немало истины. Вместе с тем было бы неправильным полагать, что суровый пуританский аскетизм конфуцианства сумел начисто и до конца вытравить присущие человеческой душе эмоции,

непосредственно рождающиеся чувства, в том числе и одно из первых и самых сильных чувств — любовь. Хотя нужно сразу же оговориться, что конфуцианцы преуспели в «исправлении» самого понятия и термина «любовь», каковой в конфуцианском Китае обычно применялся к обозначению горячих чувств по отношению к родителям, старшим, императору, наконец, к родным и детям и в последнюю очередь — к женщине.

И все-таки, несмотря ни на что, любовь в Китае была. Ее воспевали знаменитые поэты, о ней много говорилось в романах и драмах. Любовный сюжет даже иногда стоял в центре подобных повествований [162]. Не меньшую роль играла любовь и в реальной жизни. О знаменитой красавице Ян Гуйфэй, опьянившей своей красотой 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 в конфуцианском Китае. Но дело в том, что, за редким исключением, любовь и супружество в Китае были совершенно разными вещами и, как правило, не имели между собой общего.

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, с таким легкомысленным чувством, как влечение к женщине. Разумеется, при благоприятном стечении обстоятельств могли случаться браки по любви. Но это бывало редко [482, 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 разрушительную 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. 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, то есть 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 достаточно успешно решалась в китайском браке [37, 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 в день свадьбы, они с должной серьезностью и ответственностью относились к своим супружеским обязанностям. В этом смысле весьма показательно, 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.

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; 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 конкубинах, 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 крайне 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 подготовку, пользовались большой популярностью среди конфуцианцев-*шэньши*, особенно тех, которые массами приезжали в столицу для сдачи очередных экзаменов [739, 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 [739, 230–231][32].

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. 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 не-

редко 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 ее достоинства и верность [333, т. I, 110–112].

Следует заметить, что еще большее одобрение и поощрение в конфуцианском Китае встречали те случаи, когда невеста, 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 [568, 138]. Разумеется, исключительные обстоятельства (вдовство, сиротство и т. п.) иногда ставили женщин вне семьи, то есть вне общества. Именно из среды таких женщин рекрутировались гетеры, проститутки, актрисы и прочие женщины «подлых» профессий. Одним из таких исключительных обстоятельств считался 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 отца или брата брала ее сторону и разрешала вернуться домой. Но понятно, что и тогда ее судьба была незавидна. Зато мужчина имел право на развод. Правда, традиции обычного права и фиксированные нормы культа предков не поощряли разрушения брачно-семейных

отношений. 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 самоубийством 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 кому-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 могла иметь силы [80, 61–65; 1024, 45–46].

Дети в семье. Младшие и старшие

Все интимные вопросы супружеской жизни в Китае решались на уровне семьи, то есть были предметом детального обсуждения клана, 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 был прерогативой только мужа и жены и деликатной интимной проблемой. Наоборот, это была важная и первостепенная 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» упоми-

налось 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 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 отмечался в сотый день появления мальчика на свет [301, 23–29; 638], когда отец, следуя записанным еще в «Лицзи» обычаям [883, 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» [883, т. XXII, 1283]. Девочку чуть ли не с семи-восьми лет начинали понемногу готовить к замужеству, внушать ей правила поведения и повиновения мужу и старшим. Мальчика обычно старались отправить в школу, выучить, вывести «в люди». Для этого с шести-семи лет его отдавали учителю, который годами, 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 век), вобравшему в себя все важнейшие обряды «Лицзи» [458]. Главным в этом воспитании было глубокое постижение конфуцианской этики с ее обилием церемоний и требованиями безусловного повиновения и почитания старших. Это теоретическое и практическое познавание этики и изучение церемоний шло без всякой скидки на возраст. Как отмечается в трудах исследователей, в том числе китайских, детей в Китае никогда не рассматривали как какую-то особую, специфическую категорию людей с присущими ей своими запросами и потребностями [485, 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 [484, 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 детей 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 [430, 84–90]. Но все-таки такое воспитание приносило 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 сильнее и заметнее, 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 пови-

новения и послушания. Несколько иной характер имели отношения четвертой категории — между младшим и старшим в семье[33], а в более расширительном смысле — между младшими и старшими по возрасту, чину, положению в обществе.

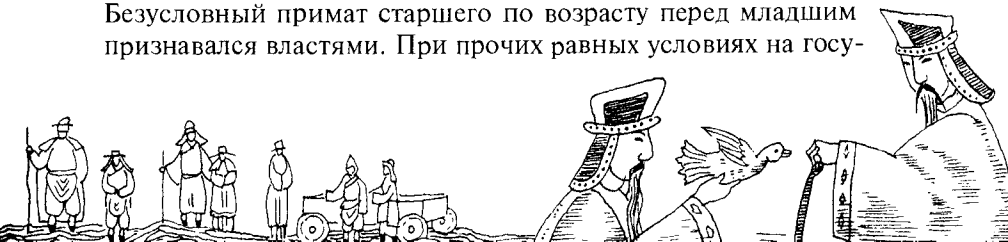
Эта группа отношений не была связана ни с беспрекословным повиновением, ни с обязательным подчинением младшего старшему. Однако и они накладывали на младших столько обязательств и непременных почтительных церемоний, что быть младшим иногда, видимо, становилось просто невмоготу. Речь идет не просто об 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, ни отвлекаться, ни смотреть своему собеседнику в лицо. Младший не должен положить 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 [883, 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 неплохие результаты с точки зрения формирования покорных, преданных и почтительных граждан. Более того, есть все основания заключить, что именно конфуцианская система обязательных норм и обрядов, конфуцианское воспитание молодых, младших, позволи-

ли 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 высокой ценой. За высокий моральный стандарт общество платило столь же высоким уровнем консервативного застоя.

Неудивительно, что в таких условиях каждый младший чуть ли не с первых лет 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 значение уважения к годам. Мэн-цзы в своем трактате писал о том, что старикам следует давать шелковые одежды и кормить их мясом [908, 33–35]. В «Лицзи» немало говорится об удобствах и заботах, которыми должны быть окружены старики, особенно преклонного возраста, восьмидесятилетние и старше [883, т. XIX, 33–37, т. XXII, 1267–1268]. С течением времени культ стариков 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 [254, 23]. Безусловный примат старшего по возрасту перед младшим признавался властями. При прочих равных условиях на госу-



дарственной 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 официально оказывался на более высокой ступеньке социальной лестницы[34].

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 почитался возраст, право на уважение других им давали именно прожитые годы, так что любой старик, совершенно независимо от его ума, знаний и поведения, априори являлся объектом почтения со стороны более молодых. Не удивительно, что в таких условиях молодые стремились как можно скорей стать старыми. Напомним, что европейцев в старом Китае всегда удивлял столь непривычный для Запада обычай: признать кого-либо старше настоящих лет значило сделать ему приятный комплимент.

Культ стариков был тесно связан с культом предков и *сяо*, однако в одном отношении между этими родственными культами 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 родителей 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 [883, т. XIX, 43]. 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 [37, 411; 65, 485]. Скорей всего, эта история — легенда. Но она достаточно красноречива и весьма точно характеризует подлинный уровень культа *сяо* в старом Китае.

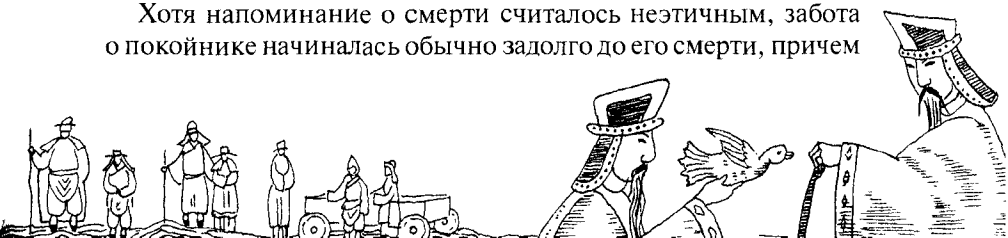
Итак, старикам в Китае, и прежде всего старикам-родителям, всегда желали долгих лет жизни. Сам культ долголетия и поисков бессмертия, секреты которого стали чуть ли не центральным пунктом возникшего в начале нашей эры религиозного даосизма (о котором пойдет речь в четвертой главе), был фактически рожден 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), но в основе своей именно эти древние обряды на протяжении тысячелетий служили образцом, которому старались следовать все китайцы.

Хотя напоминание о смерти считалось неэтичным, забота о покойнике начиналась обычно задолго до его смерти, причем



рационалистически мыслящие конфуцианцы 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 тринадцать величественных холмов — гробниц императоров династии Мин, правивших Китаем в XIV–XVII веках. 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» [929, 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 аристократическими 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, но даже семьи со средним достатком считали своим долгом позаботиться о достойном погребении покойников, особенно 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. Старики с большой радостью принимали этот подарок, помещали его в одной из комнат дома и тщательно следили за его сохранностью. Гроб этот был предметом забот и других членов семьи. Ежегодно его покрывали добавочным слоем шпаклевки и лака, так что год от года он становился все тяжелее и прочнее. На протяжении всего времени пребывания в доме гроб рассматривался как важ-

ная часть имущества того или иного из старших членов семьи. Имея собственный гроб, человек был спокоен за будущее: он знал, что и после смерти тело его будет сохранено. Стремление сохранить тело покойника в целости, восходящее к наивно-тотемистическим представлениям о возможности реинкарнации, в условиях культа предков приобрело особый смысл. В Китае считалось, что несоблюдение этого обычая пагубным образом сказывается на посмертном существовании души умершего и может причинить не только неисчислимые 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 [589, 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. Такое разрешение ценилось недешево и давалось не всякому. Известно, в частности, что отцеубийцам в нем отказывали[35].

Зафиксированные еще в «Лицзи» [883, т. XXIV, 1823–1892] правила обращения с покойником требовали, чтобы сразу же после того, как человек умер, старший из его родственников, обычно старший сын, совершил первый важный обряд, обращенный к душе покойного: обливаясь слезами, почтительный сын должен был молить ее вернуться обратно в тело горячо любимого отца. Этот призыв повторялся трижды, и только после того, как на возвращение души надежды 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 покойнику в его доме все то, на что он, как старший в семье и клане, был вправе рассчитывать. Первым был обряд облачения[36]. 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 были близ гроба, чуть ли не на земляном полу или на соломе, с куском земли под головой.

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 домочадцев 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. Предполагалось, что в это время тело еще способно воспринимать и ощущать все земное[37].

Но и после окончания необходимого срока прощания похороны следовали 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» [883, 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. Особенно часто задержка с похоронами случалась в тех случаях, когда социальное положение семьи требовало более богатых и пышных похорон, нежели позволяли ее финансы. Такие случаи были нередки, особенно в семьях *шэньши*, еще не сдавших полный цикл экзаменов и не имевших должности [145, 68–69].

Похороны и траур

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, до-

стойном памяти и заслуг покойного. 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 обо всех обстоятельствах, обрядах, визитах, соболезнованиях, церемониях и решениях, связанных с его смертью и погребением. Иногда в этой церемонной речи содержалось нечто вроде извинения за то, что вот теперь, да еще без согласия покойного, приходится выносить его из его же собственного дома.

Затем, как бы получив согласие умершего оставить дом и переехать в новый — в специально подготовленную для него могилу, представлявшую собой нередко довольно богато обставленный склеп с саркофагом, собравшиеся переходили к выносу тела. Гроб устанавливали на специальные носилки-балдахин, иногда имитировавший формы дома с крышей, стенами и т. п., и начиналась похоронная процессия. 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 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.: 37, 32–35; 332, т. I, 198–216; 447, т. II и III; 1051, 72–289]. С этого момента на передний план в культе умершего выходили траурные обряды.

Соблюдение траура по умершим родственникам было непременной обязанностью каждого члена 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. 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, 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 музыку. 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 вос-

питание, 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 [929, 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 Цюйфу, существующий и поныне. 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 соблюдали траур по своим родителям — настолько ревностно, что это иногда серьезно сказывалось на их здоровье, пошатнувшемся от голода и лишений. Учитывая это, составители «Лицзи» внесли в текст 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 излиш-

не ревностного соблюдения обрядов человек сделается вовсе не способным выполнять далее свои траурные обязанности, то это равносильно проявлению непочтительности к умершему [883, 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 побыстрей, не быть в общении с ним назойливым, дабы не разрушать его вызванной трауром печальной сосредоточенности [883, т. XIX, 262; 885, 180].

Могилы предков

Важным элементом культа предков была забота об их могилах. Каждый клан и каждая отпочковавшаяся от клана его боковая ветвь, закладывавшая 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. Для этого, как правило, искали 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[38].

Могильные земли всегда были хорошо ухожены и заботливо распланированы. Богатые гробницы иногда представляли собой большие холмы, внутри которых находились настоящие подземные дворцы-склепы. 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 хоронили вне семейного могильника, на общественном кладбище [485, 154], что может быть воспринято как отражение 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. В день поминовения все, включая малых детей, облачались в белые одежды и шли на кладбища. Здесь прежде всего приводились в порядок могилы (особенно весной, в главный праздник поминовения): чистились ограды, укреплялись каменные плиты, 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 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 собравшиеся приступали к трапезе [80, 65–67; 416, 225].

Обряды и жертвоприношения на могилах предков составляли очень важную часть культа умерших. Душу покойников следовало регулярно ублаготворять, 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 ублаготворения с древности устраивались наиболее обильные, в том числе и кровавые, жертвоприношения.

Со временем местом пребывания «духовной» души покойного в момент обряда стала считаться специальная табличка с его именем, всегда хранившаяся на алтаре в храме предков, — *мяо*. Храмовое имя[39] выбирал для умершего обычно его старший сын, хранитель родового культа.

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 главной комнаты в доме. 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 родственников. Все остальные, боковые, ветви сразу же после своего отделения создавали собственные храмы, семейные. Таким образом, клан имел один общий главный родовой храм, генеалогическая линия предков в котором могла уходить да-

леко в прошлое и насчитывать десятки поколений, и серию семейных храмов. С течением времени родственные связи — особенно между представителями 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 культам.

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. Семейные ритуалы 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, без его согласия нельзя было решиться 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 на специальной храмовой земле, принадлежавшей формально всему клану. Нередко и строился он на общие средства: каждая семья, в зависимости от достатка, вносила свою лепту. Такие храмы часто представляли собой внушительные 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, родовой храм уже одним своим видом внушал трепет и почтение. Центральное его здание имело несколько алтарей и террас. На главном алтаре в центре размещались таблички основателя рода и его ближайших потомков. Эти таблички были окрашены в красный цвет и снабжены золочеными надписями с именами пред-

ков. Далее по поколениям и старшинству располагались таблички остальных предков рода [80, 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 нужды культа, то есть 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 святилищами, куда люди приходили бы лишь изредка, в дни особых торжеств. Нет, это были храмы совсем особого рода, которые правильней 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, где возжигал курения и совершал поклон предкам. В каждый праздник, семейный или всеобщий, и, кроме того, первого и пятнадцатого 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 время от времени в родовом храме собирались все члены клана. Вот как описывают эти обряды источники позднего Средневековья, в первую очередь «Чжуцзы цзяли». Одетые в праздничные одежды мужчины клана собираются возле дома носителя главного культа, после чего в строгом порядке в соответствии с их

положением входят в храм. Церемонию обычно возглавляют несколько наиболее почтенных и богатых членов клана — главы боковых ветвей культа, 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 зачитанные сведения, зафиксированные на бумаге, торжественно сжигаются. Считается, что документ попадает таким образом в мир духов. 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 места за столом, и начинается пиршество [37, 87–98; 458, 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[40].

На все важные родовые собрания, созывавшиеся обычно раз в год, старались прибыть все мужчины, входящие в клан. Каждая такая встреча обязательно начиналась с уже описанного обряда жертвоприношения, после чего следовала «деловая» часть, когда решались гражданские, имущественные и даже уголовные дела, касающиеся того или иного предста-

вителя клана. Неотъемлемое право клана самому решать 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 не только были 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 вступиться 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 последнее[41]. Выдача властям, так же как и апелляция к ним по поводу несправедливого решения кланового суда, были очень редки, что в целом лишь подтверждало высокий авторитет семейных традиций и решений клановых собраний[42].

Общее собрание членов клана решало и многие имущественные споры. 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, а старшим членам клана, особенно носителям главной ветви культа, подвергать скрытой эксплуатации своих многочисленных более бедных сородичей. Впрочем, клановая система до известной степени ограничивала свободу действий зажи-

точной верхушки клана, поскольку 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 многочисленной родни [693, 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. При этом 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 сопроводили отправление всех культов большой обрядовой пышностью, праздничной торжественностью, красочным звуковым оформлением.

Музыка и танец в ритуалах

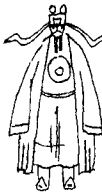
Торжественность и праздничность ритуальных отправлений были характерны для древнекитайских культов еще задолго до Конфуция. Но конфуцианство очень сильно реформировало внутреннее содержание важнейших ритуалов, придав им рационалистический смысл и логическую целесообразность. При этом хорошее знание человеческой натуры подсказало Конфуцию и его последователям не только оставить, но и усилить красочность и эмоциональность внешней формы древних ритуалов.

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. Убранство дома или храма, изысканная и богатая утварь и посуда, праздничные одежды, 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 загодя готовиться к нему. Торжественность и пышность всех конфуцианских ритуалов старательно подчеркивалась также до мелочей разработанным церемониалом, которому придавал столь большое значение сам Конфуций и который был впоследствии освящен авторитетом конфуцианских канонов, прежде всего «Лицзи».

Огромную роль во всех ритуалах и обрядах конфуцианства играла музыка. Как отмечают некоторые ученые, музыка в представлении ряда народов, в том числе и китайского, представляла собой магическую силу, воздействовавшую как на человека, так и на природу [747, 68]. Музыка, музыканты с их инструментами, исполнение музыкальных мелодий и ритмов были неотъемлемой частью 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 [1035, IV, 2, V, № 280; 885, 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 специальные танцоры. Количество музыкантов и танцоров, как и их репертуар, строго соответствовали значению обряда[43].

Высокое значение музыкального и танцевального сопровождения обрядов и ритуалов было сохранено и даже еще уси-

лено Конфуцием и конфуцианцами, которые ставили очень высоко облагораживающее влияние музыки. 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 [885, 141].



Как считают специалисты, этическая система Конфуция была очень тесно связана с музыкой [505, 22]. Основы музыкальной эстетики строились все на том же характерном для древних китайцев представлении 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 [496, 52–59; 803, 39][44]. 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», то есть 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 [885, 70, 73; 885, 164, 379].

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

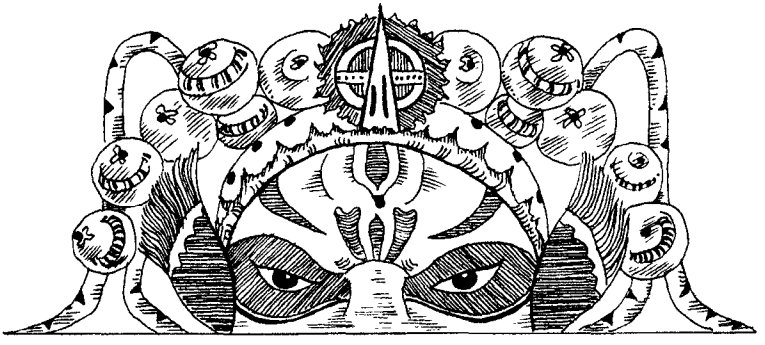
Разумеется, все эти танцы в конфуцианских ритуалах уже очень сильно отличались от их ранних прототипов. Они не сопровождались ни исступленными выкриками, ни магическими заклинаниями. В соответствии со строго разработанным ритуалом они служили для того, чтобы, как и музыка, подчеркнуть величие и торжественность обряда. Время от времени в зависимости от потребности могли создаваться и новые танцы. Так, например, когда умер отличавшийся добродетелями ханьский Вэнь-ди, взошедший 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 [929, 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 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 служите-

лями культа, имели очень важное значение [669, 54–61; 705]. 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» [336, 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 [1041, 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 со все большей очевидностью превращалась в заскорузлую догму.

Глава третья
Конфуцианство — государственная идеология



Успех к конфуцианству пришел далеко не сразу. Сам Конфуций умер, не добившись признания современников, и многие 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[45], 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 главным образом тем, что выступали за консервативный традиционализм, за возврат к «доброму старому времени», когда и налогов было меньше, и чиновники были справедливей, и правители мудрее.

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 всего народа. 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 внимание, которое конфуцианцы уделили обработке и интерпретации древних сочинений, использованных ими в процессе обучения и воспитания подрастающих поколений. Решающий вклад в это дело был сделан 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 тысяч аналогичных сочинений [929, гл. 47, 656; 148, 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 конфуцианства) воздействие собранного.

Отобранные и отредактированные Конфуцием сочинения, так же как и собранные 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 тринадцать классических конфуцианских канонов, были уже в 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 сочинениях были собраны и заботливо обработаны почти все из сохранившихся к началу нашей эры сведения о наиболее древних эпохах китайской истории, то окажется, что об этих эпохах китайцы последующих поколений узнавали в основном именно из конфуцианских канонов. Читая «Шуцзин», «Шицзин», «Чуньцю», китайцы знакомились с конфуцианской интерпретацией древнейшей истории и исторического процесса. Таким образом, само чтение и изучение большинства наиболее важных и содержательных древних сочинений способствовало пропаганде конфуцианства, его трактовки исторического процесса и социально-этических ценностей, его системы мышления.

Уже во времена Мэн-цзы, на рубеже IV–III веков 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 предложен-

ных конфуцианством началах в то время говорить еще рано. 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 [95; 96; 118; 481; 741]. В опубликованной на эту тему серии статей Г. Крила убедительно показано, как учение легистов повлияло на становление форм социальной организации и администрации в конце Чжоу [313; 315–317].

Легисты были главной силой, противостоявшей конфуцианству именно в сфере социальной политики и этики, то есть 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) [796, 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 век 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[46]. Осуществляют закон 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 уравновешиваются поощрениями за послушание: преуспевшие в земледелии или в воинских доблестях (только эти два вида занятий считались легистами достойными; остальные, особенно торговля, преследовались) могли рассчитывать на присвоение им очередного ранга, повышавшего их социальный статус.

Эта система, введенная впервые Шан Яном в царстве Цинь в IV веке 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 [58; 96; 118; 169; 349; 565; 823; 897; 962; 1029]. В статьях Крила показано, что доктрина легизма, сформулированная в ее наиболее завершенном виде в III веке до н. э. Хань Фэй-цзы, первоначально состояла из двух основных школ или течений. Первой была школа Шэнь Бу-хая, которая основной упор делала на выработку методов управления и системы контроля администрации при посредстве развитого бюрократического аппарата. Второй — школа Шан Яна, превыше всего ставившая закон и систему наказаний [315, 608–609; 317, 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 легистами и конфуцианцами была (по крайней мере, вначале, в Чжаньго) существенная разница: легисты выступали за решительное сокрушение влияния родовой знати и 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 [820; 959; 971]. 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 [980].

Очевидно, есть 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 [955, 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 междоусо-

бице 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 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.

Для того чтобы полнее разобраться в реальном соотношении сил и точнее определить причины и факторы, которые обусловливали 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 исследования, позиции конфуцианства были особенно сильны в районах Древнего Китая, которые издревле населяли собственно китайцы 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 [609; 631]. В этих «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 в Китае уже явное меньшинство. В IV–III веках до н. э. в рамках чжоуского Китая было уже немало царств с преимущественно некитайским, «варварским» населением. В этих царствах, расположенных в основном на окраинах, на-

селение было этнически неоднородным, в культурном отношении более отсталым, а влияние древних традиций собственно китайцев ощущалось слабее. Кроме того, и в ряде «старых» районов в связи с появлением железных орудий и развитием ирригации в это время осваивалось немало пустующих земель, на которых селились обычно безземельные и малоземельные крестьяне, выходцы из разных общин, не имевшие друг с другом родовых 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 Бу-хай, Шан Ян, У Ци и др. Сами 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 [309, 137–138].

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 веке до н. э. захолустное царство Цинь быстро окрепло, усилилось и, разгромив всех своих соперников, сумело в 221 году до н. э. объединить весь Китай. Новая империя, воспринявшая легизм в качестве своеобразной «философии управителей» [302, 106], включала в себя как исконно китайские территории с чрезвычайно сильными клановыми традициями, так и окраинные районы, населенные в основном некитайскими народ-

ностями. 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» [218], — 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. 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 году 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 [94, 182–219].

С падением династии Цинь легисты были оттеснены от руля правления и их место заняли конфуцианцы. Победа досталась конфуцианцам, казалось, 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[47]. 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 [402, 222]. О том, что идеи легизма были более передовыми по сравнению с конфуцианскими, писал и Я. Б. Радуль-Затуловский [110, 8]. Мнение этих и некоторых других синологов о прогрессивности легизма подкреплялось еще одним не лишенным 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 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 [218, 195; 309, 135–158; 349, 129–130; 480, 197; 481, 114]. Параллельно с этим говорилось, что конфуцианство с его приматом морали безусловно предпочтительней легизма [118].

Действительно, позиции тех авторов, которые высоко превозносили легизм и даже полагали (как О. Франке), что победа легизма заставила бы Китай пойти по совершенно иному пути, не вызывают 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 веке 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 интересовались тем, как отнесутся к их нововведениям подданные императора. Легизм с его приматом закона и безоговорочного повиновения под страхом сурового наказания откровенно презирал народ. 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 созданного 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 [1029; 96]. 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. Напротив, именно легистские концепции по своему существу были весьма удобны для управления централизованной империей. Неприемлемой и неэффективной оказалась та безапелляционная, 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 и 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 за-

кону, 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 в двух учениях было 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. Разница была в том, что одни видели в этих помощниках лишь ревнителей традиций, стоявших на страже незыблемых норм древности, а другие — послушных и ревностных исполнителей воли императора и требований закона. Те и другие в общем-то одинаково относились к народу [481, 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 [908, 573; 962, 356–357; 58, 237; 103, 251; 565, 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, то есть применять ли закон также и по отношению к знати, к управителям.

Сближению конфуцианства и легизма в немалой степени способствовало также взаимопроникновение отдельных элементов обоих учений, особенно заметное в среде правящей

верхушки. Достаточно обратить внимание на стелы Цинь Ши-хуанди, воздвигнутые в 219 году 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. [94, 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 многом сближало конфуцианство с легизмом. Не случайно его направление в конфуцианстве подчас именуется «реалистическим крылом» [410, 143–154]. Не вдаваясь в детали учения Сюнь-цзы, которым посвящено немало трудов [337; 338; 877; 937], следует отметить, что сущность этого нового сводилась к тому, что Сюнь-цзы, живший в III веке 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. 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 [309, 133 и 139]. Как заключает Ян Сян-куй, Сюнь-цзы сыграл важную роль в сближении конфуцианства с легизмом и даосизмом [1049, 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* [188, 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, 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 века 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 социальной структуры.

Таким образом, объективные причины требовали от правителей новой династии Хань синтеза идей и институтов конфуцианства и легизма. Ряд факторов облегчал этот процесс. Сам основатель династии Хань Лю Бан отнюдь не был конфуцианцем и относился к конфуцианцам, как к «книжным червям». Но он принял конфуцианство как идеологию и использовал его в системе управления, а со временем даже стал благоприятствовать этому учению [341; 342]. Дальнейший шаг в сторону конфуцианства сделал один из ближайших преемников Лю Бана, император Вэнь-ди (179–153 годы 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 годы 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, и введен суровый кодекс законов, предусматривав-

ший тяжелые наказания за сравнительно легкие проступки. По предложению советников-легистов У-ди установил государственные монополии на соль, железо, вино. Наконец, он осуществлял самовластное правление, вел непрерывные войны, сурово преследовал критиков, подавлял восстания. Даже в языке своих эдиктов У-ди подражал Цинь Ши-хуанди [309, 166–168]. При всем том, однако, У-ди заметно 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 собственными. 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 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 [309, 167]. Не случайно еще во времена У-ди было высказано мнение, что в стране сохранен лишь конфуцианский фасад при легистских методах правления [941, т. 9, гл. 112, 4; 309, 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; роль его как основоположника ханьского конфуцианства, на два тысячелетия ставшего официальной государственной идеологией Китая, еще недостаточно оценена в синологии [653, 256]. Пожалуй, вполне прав Цянь Дуань-шэн, который в своей книге писал, что именно Дун Чжун-шу придал конфуцианству его известную ныне всем форму, поспособствовав инкорпорированию в учение Конфуция многого из других древних учений; он же больше

всех сделал для превращения конфуцианства в догму. Начиная с Дун Чжун-шу, конфуцианство превратилось в смесь различных учений, адаптированную для нужд монархии. Изучение этой смеси стало ключом к получению официальных постов, положило начало системе государственных экзаменов [279, 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 пяти первоэлементах, а также из даосизма им были заимствованы многие элементы космогонии и мистической теории мироздания [19; 410, 191; 1047, 163]. В этом синтезе конфуцианства с даосизмом, который некоторые специалисты выдвигают чуть ли не на передний план в деятельности Дун Чжун-шу [325, 80–81], реалистические позиции конфуцианства подверглись определенному пересмотру, что дало основание Фэн Ю-ланю говорить о религиозном идеализме Дун Чжун-шу [956, 24]. Из учения Мо-цзы, одного из наиболее оригинальных древнекитайских мыслителей [901; 135; 613; 834; 859; 947], Дун Чжун-шу взял ставшее впоследствии столь характерным именно для конфуцианства стремление видеть в природных феноменах свидетельство воли Неба [309, 181].

Однако прежде всего Дун Чжун-шу был политиком, причем его политическая программа формировалась под влиянием легизма [821; 1047]. Из легистских доктрин Дун Чжун-шу, как и его царственный шеф У-ди, черпал особенно щедро. При этом он тщательно перерабатывал легистские идеи и институты, приспосабливая их к конфуцианским нормам и камуфлируя конфуцианской оболочкой. Стремясь восстановить и высоко поднять престиж конфуцианства, Дун Чжун-шу взялся за изучение «Чуньцю» [401, 105], посвятив этому главный свой труд [852]. При этом, как отмечает Чжоу Фу-чэн, под видом комментария к книге Конфуция Дун Чжун-шу активно развивал собственные идеи [1006, 14–18]. Основное содержание этих идей сводилось к задаче укрепления единого китайского государства [401, 101], правитель которого должен был осуществлять власть под контролем Неба и народа [675, 113].

Результатом 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 [410, 200–201].

Этот тезис можно считать как бы кульминационной точкой процесса синтеза конфуцианства и легизма в ханьском Китае. 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.: 198; 199; 227; 381; 607; 608]. Таким образом, ханьское конфуцианство примирилось с законом и научилось сочетать добродетель с наказаниями [290, 272–279]. Некоторые авторы даже считают, что легистское начало при этом преобладало над конфуцианским и что само слово «конфуцианская» в приложении к администрации империи было не более как камуфляж [750, 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. [227, 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 и легизма, но 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 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 [495], то начиная с Хань стала все более входить в силу доктрина абсолютной святости древних канонов и мудрецов, их каждой мысли и каждого слова. Из афоризма Конфуция была взята и возвеличена его вторая часть, тогда как первая постепенно 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 дать свою интерпретацию. Для стабильности государства и общества, для обеспечения надежности и безукоризненного функционирования чиновничье-бюрократического аппарата[48] 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, которые приобрели силу традиции и авторитет давности. К тому же чем дальше, тем большими способностями 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 [254, 198]. Конечно, это

вовсе не значит, что с превращением конфуцианства в эпоху Хань в сумму более или менее закостенелых догм развитие конфуцианской мысли совсем приостановилось. Напротив, и в Тан (VII–X века) и в Сун (X–XIII века) появлялись оригинальные мыслители, развивавшие это учение, приспосабливавшие 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.

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. С другой стороны, превращение учения Конфуция в официальную государственную идеологию сыграло огромную роль и в его собственной судьбе. Конфуцианцы не только повсеместно распространили и внедрили в качестве обязательных свои нормы этики и культы, но и превратили 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 быту, в поведении, в обращении с людьми, в исполнении важнейших жизненных обрядов, в правилах и привычках, — словом, везде и во всем он воспринимал конфуцианство как норму жизни, как завещанные предками традиции. Конечно, со временем он мог узнать какое-то другое учение, 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, часто даже подсознательно, — он все-таки 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 Ки-

тая 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 положили начало возникновению в средневековом Китае некоторых новых культов, свойственных уже зрелому, реформированному конфуцианству. Генезис этих культов, тенденции их развития, 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 канонов-заповедей конфуцианства.

Культ конфуцианских сочинений

Когда хорошо разработанная, влиятельная и пользующаяся успехом идеология признается официально и даже становится государственной, ее основные сочинения, вполне естественно, превращаются в священные книги, которые надлежит тщательно изучать, хорошенько запоминать и неуклонно восхвалять. В полной мере это относится и 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») [929; 941], отец и сын Лю (Лю Сян и Лю Синь), жившие на рубеже нашей эры и внесшие немалый вклад в дело восстановления и введения в обиход множества древних сочинений, включая «Цзочжуань» и «Чжаньгоцэ» [26, 33–40, 74], и Бань Гу

(32–92 годы), автор истории первой династии Хань «Ханьшу» [819]. 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 века), когда две важные главы из «Лицзи», «Дасюэ» и «Чжунъюн» были включены в канон в качестве самостоятельных сочинений.

Всего классических канонов конфуцианства насчитывается тринадцать, 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 — «Луньюй», «Мэн-цзы», «Дасюэ» и «Чжунъюн» [885; 908; 883, т. XXV, 2101–2154 и т. XXVI, 2343–2363; 61; 103; 105; 271; 295; 330; 502; 547, т. I–II; 587; 642; 643; 656; 990; 1004а; 1041]. Первые два трактата представляют собой собрания мыслей, бесед, афоризмов и поучений Конфуция, Мэн-цзы и их учеников. Остальные два сочинения имеют более отвлеченное содержание; но 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 «Чуньцю» (которая обычно публиковалась и изучалась вместе с комментарием к ней «Цзочжуань»), а также «Лицзи» и книга гаданий «Ицзин» [870; 883; 984; 1035; 1036; 24; 87; 88; 147; 173; 181; 520; 547, т. III–IV; 549; 636]. Кроме трактата «Ицзин», который не был известен Конфуцию [241, 59; 339; 675, 9–10], представлял сравнительно чужеродное тело в конфуцианстве и был включен в число канонов лишь в Хань [309, 172–173], все остальные сочинения, вошедшие в «Сышу» и «Уцзин», были либо написаны, либо отредактированы самим Конфуцием и его ближайшими последователями и уже по одной этой причине

считались священными. 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 тоже окружало конфуцианские каноны добавочным ореолом святости[49].

Начиная с Хань все восстановленные конфуцианские книги стали усиленно изучаться [965; 912; 895; 1002; 1048]. Многочисленные конфуцианцы стремились как можно глубже вникнуть 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 чего 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[50].

Собранные воедино, откомментированные и растолкованные, конфуцианские каноны уже с эпохи Хань стали играть в Китае не только роль священных книг, но, 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[51].

Конфуцианские классические книги были написаны, как упоминалось, нелегким языком. Читать и изучать их было делом довольно трудным. 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 эти нормы и принципы поведения, зафиксировали их навечно в письменной форме и уже в таком завершенном и строго фиксированном виде сделали достоянием широких масс. Массы же, в свою очередь, легко восприняли эту писаную форму.

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

Но если основное содержание конфуцианских канонов и было в общих чертах известно в Китае почти всем, то 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 чи-

новников и министров. Однако то положение, которое они заняли в ханьском и послеханьском Китае, было 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 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 каждым 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 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 образованный человек должен был проделать сложный и трудный путь, который многим казался непреодолимой дис-

танцией, резко отделявшей элиту от неграмотных масс. 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.

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, вывешивались в Китае на стенах, в домах, на улице. Получить в подарок ленточку с такими иероглифами было приятно 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[52]. Использованную и ненужную бумагу в Китае только сжигали — для этого существовали специальные печи.

Культ грамотности проявлялся и в стимулировании образования. Для конфуцианского Китая было весьма характерно 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 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[53].

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 техническая сторона дела. Дело в том, что письменный язык

в Китае не был, как это характерно для стран с алфавитной системой письменности, простым инструментом познания, то есть средством, с помощью которого можно было легко писать и читать книги на разные темы. Язык древних иероглифов оказался едва ли не препятствием к познанию. Крайне усложненный и непонятный простому человеку, он не имел ничего общего с устной речью. Он был фактически обожествлен в касте знатоков-ученых, ревниво оберегавших свои привилегии и не помышлявших о его упрощении[54]. Сложившиеся в древности закостенелые 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. Такие чисто технические на первый взгляд сложности играли роль 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[55], 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 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 часов утра и заканчивались к 6 часам 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 заниматься. Покидать помещение они могли лишь поодиночке и с разрешения учителя [39, 67–74; 80, 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 пяти-шестилетнем возрасте мальчика приводили в школу, где он отвешивал поклоны изображению Конфуция и учителю, получал от последнего школьное имя и приступал к занятиям. На протяжении первых семи-восьми лет школьники изучали только язык. Сначала они со слов учителя заучивали наизусть «Саньцзыцзин» («Троесловие») [906; 916; 678] — набор стихотворных строк, каждая из которых со-

стояла из трех слов-иероглифов; «Саньцзыцзин» представляла собой нечто вроде дидактической энциклопедии, дававшей запас терминов и вводившей в круг предметов, которые составляли 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 «Саньцзыцзин», ученики приступали к следующему этапу — к «Цяньцзывэнь» («Книга тысячи иероглифов») [912] и «Боцзясин» («Список фамильных знаков») [462], которые выучивались таким же образом. Изучив около двух-трех тысяч знаков, многие на этом заканчивали учебу. Но те, кто успешно сдавал экзамен за начальный курс специальному инспектору, могли 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.: 41; 64; 69; 84; 412; 905; 931]. 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. На протяжении десятков поколений китайцы не учились ни думать, ни рассуждать, ни анализировать. Имея дело, как правило, с наиболее способными юношами, школьная система с ее главными методическими принципами — зубрежкой 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 ведома вся мудрость и что именно они должны управлять страной.

Традиционная конфуцианская система обучения, оставлявшая фактически в стороне все науки негуманитарного цикла [153, 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 необходимы были специалисты различного профиля. Не случайно один из виднейших государственных деятелей и реформаторов средневекового Китая Ван Ань-ши (1021—1086) в своих докладах 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» [57, 61].

Казалось бы, требование 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[56]. 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 ее изучение, 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 [839, 82]. Современные исследования дают основание заключить, что идея экзаменационного отбора и конкурсной оценки чиновников впервые появилась еще у ранних легистов и лишь потом была заимствована также и конфуцианцами. Во всяком случае, известно, что институт отбора чиновников функционировал уже в Цинь [315, 613–633].

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 [403, 2–3]. Тем самым была резко ограничена возможность произвола, роль личных отношений и т. п. в процессе отбора. Во-вторых, конфуцианцы фактически превратили конкурсные экзамены в средство подняться наверх по социальной и служебной лестницам, причем со временем, с эпохи Сун, — в основную и почти единственную возможность для этого[57]. В результате значение и общественная роль экзаменов намного возросли. В стране постепенно создался своеобразный культ экзаменов, культ полученной при благополучном прохождении экзаменов степени. Наконец, в-третьих, программа экзаменов и характер подготовки состязающихся, 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[58]. 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 году до н. э. Экзамены были проведены по указу императора Вэнь-ди и при деятельном

участии его ближайшего советника, конфуцианца Цзя И [315, 633]. 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 [480, 35], когда окрепла и усилилась единая централизованная империя и на повестку дня встал вопрос, как организовать подготовку и отбор кадров ученых-чиновников.

Китайская экзаменационная система, оказавшая известное влияние и на систему экзаменов в Европе, детально изучена синологами [725, 308–312]. Довольно трудно суммировать ее характерные черты в немногих словах, особенно если учесть, что на протяжении свыше тысячи лет 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, то есть 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 [254, 32–43; 403, 10; 617, 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. 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 [534, 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 веке, для того чтобы получить право сдавать экзамены на степень *сюцай*, следовало предварительно пройти еще два тура полуотбора-полуэкзаменов, на что уходил ряд лет [254, 8—20]. При этом конкурс бывал весьма суров. Если в сунском Китае количество получивших степень колебалось от 1 до 10 процентов числа соискателей, в зависимости от места сдачи экзаменов (ближе к столице конкурс был выше — 534, 65), то в цинском Китае в XIX веке только 1—2 процента желающих из числа прошедших предварительные два тура допускались к третьему, дававшему право на получение низшей ученой степени [254, 11].

Формально для допуска к экзаменам на низшую степень требовалось немногое. 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 ежегодно. Существовала твердо фиксированная квота, определявшая количество тех, кто в результате успешной сдачи экзамена получит первую ученую степень. В XIX веке число выдержавших в зависимости от количества допущенных к экзаменам кандидатов обычно колебалось в пределах 3—5 процентов.

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 канонов. 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 бывало. Особенно часто они случались в более позднее время, в эпоху Цин [254, 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 [198, 10], в сфере экзаменов, этой «святая святых» всей системы, злоупотребления такого рода едва ли следует считать правилом даже для XIX века, когда они встречались чаще, чем раньше. Как правило, степень *сюцая* 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 немногие, обычно это были представители наиболее известных и заслуженных кланов. И, что особенно важно, владельцы сте-

пеней, полученных без экзаменационного конкурса, во-первых, составляли лишь незначительную часть тех, кто имел данную степень, и, во-вторых, всегда рассматривались как второразрядные обладатели степени, что практически сказывалось на всей их дальнейшей карьере [254, 19–20; 333, т. I, 394; 534, 76; 737, 131; 784, 218].

Экзамен на вторую степень обычно принимался в столице провинции раз в два-три года. Требования к экзаменующимся 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; стоило это неимоверно дорого [65, 169; 254, 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 среди знатоков конфуцианства (число их обычно колебалось на протяжении всего периода существования экзаменационной системы в стране от 20 до 200 с небольшим в год) [534, 58–59] удостаивались высшей степени и почти автоматически получали высшие (конкурсные) чиновные должности в системе ад-

министрации. 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» [214] и цензората. Кроме того, по существовавшему издревле обычаю самый первый из успешно сдавших экзамен имел даже право стать зятем императора[59].

В целом трехступенчатая система конкурсных экзаменов действовала весьма успешно и эффективно. Довольно сложный и хорошо продуманный трехступенчатый барьер служил достаточно надежной гарантией для того, чтобы на высшую ступень попадали лишь действительно 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 культами, сыграла решающую роль в возникновении в Китае еще одного культа — культа ученых-чиновников, интеллектуалов-*шэньши*, то есть 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 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 степени *сюцай*. Даже если получением этой степени и ограничивались все его «ученые» 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 степеней 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 [255, 3–5]. Из этой же среды обычно рекрутировалась армия школьных учителей [255, 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 внимания вопрос о социальной и имущественной стратификации средневекового китайского общества. Прежде всего, необходимо иметь в виду, что социальные и имущественные градации в китайском обществе не совпадали, а социальная мобильность была одной из его характерных черт [288; 361; 483]. 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 [255], 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 те-

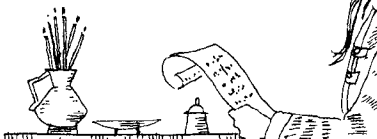
кучести в рядах землевладельцев способствовала и принятая в Китае система наследования.

Как показывают исследования, состав чиновников-*шэньши* действительно довольно часто менялся. Согласно подсчетам В. Эберхарда (359; 362; 363, 100–119], состав фамилий *шэньши* в X веке был на 30 процентов обновлен по сравнению с эпохой Тан (VII–X века). Данные Э. Кракке подтверждают этот вывод: в списках сдавших экзамены на высшую степень в 1148 и 1256 годах можно найти лишь 42–43 процента потомственных *шэньши* [223, 72–73; 533, 119]. Р. Марш, специально изучавший циркуляцию правящей элиты в Китае в 1600–1900 годах, пришел к выводу, что представители только 4 процентов кланов *шэньши* занимали конкурсные чиновные должности на протяжении четырех поколений и более — остальные, как правило, как в качестве влиятельных кланов возникали и исчезали за одно–три поколения [591, 188]. Таким образом, хотя в Китае была небольшая группа потомственных *шэньши* [355, 366; 357, 293], регулярный приток «свежей крови» в их ряды 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 процентов высшего слоя населения [591,190]. И это обстоятельство дает основание усомниться в том, будто китайская экзаменационная система придавала обществу демократический характер [223, 72; 790, 11–12]. Практически это означало, что дети землевладельцев-*шэньши* имели преимущественные права и возможности для получения образования, сдачи экзаменов и приобретения степени и должности. Да и не могло быть иначе, если учесть, как дорого доставалась учеба и какую роль при этом могла и должна была играть семья. 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) [34, 625; 254, 41].

Таким образом, в сословие *шэньши* теоретически мог попасть всякий, но практически попадал преимущественно

представитель этого же сословия. Не каждый богач-землевладелец был *шэньши* (хотя все стремились стать ими), зато оказаться 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 во многом эти две социальные группы совпадали [387]. 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 века земли в стране только четверть, 225 млн. му, приходилась на долю 1,5 млн. *шэньши*. К тому же в основном этой землей владела верхушка сословия, то есть прошедшие через все три тура экзаменов и занимавшие конкурсную должность с высокой оплатой чиновники-бюрократы. Эта верхушка, насчитывавшая всего 30–60 тысяч человек, владела 200 млн. му [255, 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 [198, 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 достатка. 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 [406], а образованность и ученая



степень чиновника представлялись китайцам всегда наивысшей социальной ценностью [289; 672]. И это ни в коем случае не было только результатом культа грамотности, образования или классических книг самих по себе. Это было закономерным результатом системы отношений, которая сложилась в конфуцианском Китае.

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 укреплению в стране культа ученых-чиновников, бывших в глазах народа 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 [145], в фольклоре [114, 112–113]. Однако при всем том были в среде этих ученых-чиновников и деятели, с именами которых связывалось представление об образцовом управлении, добродетельных поступках, справедливости, борьбе со взяточничеством и притеснением крестьянства и т. п. Таков был, например, небезызвестный минский чиновник Хай Жуй[60]. После смерти их деяния обрастали легендами. Нередко они сами обожествлялись и становились духами-покровителями того города, где прежде управляли, а легенды о них, в свою очередь, поддерживали в народе культ мудрых и справедливых *шэньши*.

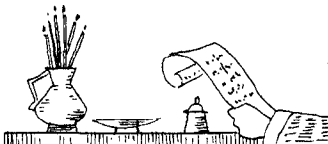
Одним из следствий этого культа следует считать выработанные веками и санкционированные конфуцианской традицией определенные нормы поведения ученых-чиновников [808], и прежде всего подчеркнутое взаимоуважение и самоуважение в их среде. Восходящее к древнему культу *цзюнь-цзы*, к описанным в «Лицзи» ритуалам и церемониалам, это тщательное соблюдение точно установленных регламентов в поступках, одежде, украшениях, выезде и т. п. было одной из наиболее отличительных, бросающихся в глаза черт всех представителей сословия *шэньши*. Во всем проявлять абсолютное знание правил и этикета, всегда быть внешне на высоте требований, предъявляемых к *цзюнь-цзы*, соблюдать достоинство — такой, в самых

общих чертах, была линия поведения этих людей. Своим подчеркнутым соблюдением правил и этикета они как бы лишний раз давали почувствовать ту грань, которая лежала между ними, грамотеями-чиновниками, учеными-интеллектуалами, и простым народом, малообразованной массой. При этом, разумеется, именно внешнее соблюдение этикета было главным и основным. Лишний шарик на головном уборе или цвет костюма играли в представлении этих людей (да и на самом деле) значительно большую роль, чем наличие или отсутствие искреннего стремления к провозглашенной еще Конфуцием добродетели. Поэтому столь важную роль в китайском средневековом обществе играло «сохранение лица», поэтому столь страшным и морально непереносимым бедствием для всякого грамотея-интеллектуала, для всякого стоящего над массой образованного *шэньши* была «потеря лица», то есть публичное уличение или обвинение в чем-либо недостойном, недобродетельном, не соответствующем его званию и положению. Не случайно, например, изобличение 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. Этот культ наряду с другими конфуцианскими нормами, культами и институтами создал в стране общепринятое представление о китайской цивилизации и ее месте в мире.

Культ конфуцианской цивилизации

Именно конфуцианство с его нормами, традициями и идеологией обусловило постепенное возникновение и закрепление подлинного культа «Поднебесной», «Средин-



ной 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 [223, 60–62; 382; 394; 560, 3–5]. Однако на этом представление конфуцианцев о мире не кончалось. В полном соответствии с их взглядами на роль Китая в варварской периферии, то есть 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 году, 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» [305].

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 «дань»превышала [383, 139–140].

Такие взаимоотношения с близкими и далекими странами были нормой для средневекового Китая. По существу, это был обычный обмен. Однако, преломленная в умах 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 [383, 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.

Культ 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 веков) не имел. В глазах правоверного конфуцианца все некитайцы отличались от китайцев прежде всего не своими расовыми особенностями — расовой дискриминации в Китае не знали [348, 357], — а тем, что они были не знакомы или мало знакомы с великой китайской культурой, с конфуцианской цивилизацией. В соответствии с этим некитайские окраинные народы, которые «приобщались» к китайской конфуцианской цивилизации, в Китае всегда склонны были считать китайцами или почти китайцами, превращающимися в китайцев.

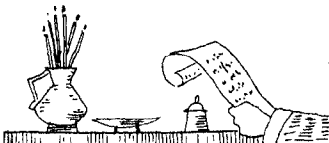
Чувство национализма в современном значении этого слова возникло в Китае в XIX веке в качестве реакции на вторжение колониальных держав и национальное унижение страны [298, 164; 223, 63]. Однако и после этого китайский национализм всегда был специфическим явлением, всегда имел некоторую окраску великодержавного 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, свойственных капиталистической Европе научных достижений, социальных и политических институтов, системы образования и т.д., императорский конфуцианский Китай даже в конце XIX века 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.

Конечно, культ китайской конфуцианской цивилизации не всегда был столь закостенелой и непреложной догмой, в какую он превратился к концу существования империи. На протяжении веков и тысячелетий конфуцианство не раз демонстрировало свое умение приспосабливаться 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 крайние формы; с веками консерватизм возрастал как естественная реакция на новые попытки реформ, на все увеличивавшиеся требования жизни, на вынужденные временем модификации. Тем не менее даже в конце XIX века, когда империя была в агонии, а конфуцианство уже 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 [872; 137].

Однако в конце XIX века 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 была столь характерна для Китая в XIX веке и сыграла свою роль в событиях XX века.

Говоря о культе 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 веков это было владычество монголов, для XVII–XX веков — маньчжуров. 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, она 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 — китайцами. Не приходится 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 формиро-



ванию 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 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 ханьском и послеханьском 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 возвеличению великого патриарха этого учения и его ближайших учеников и последователей, биографии которых специально издавались и изучались [826; 928; 998]. Постепенно в стране сформировался еще один очень важный и общезначимый конфуцианский культ — культ Конфуция.

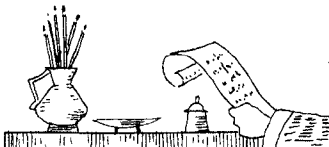
Уже вскоре после смерти философа в Цюйфу, близ его могилы, был воздвигнут первый храм в его честь. В этом храме были тщательно собраны учениками и близкими Конфуция все реликвии, имевшие к нему отношение, — его литературные сочинения, принадлежавшие ему музыкальные инструменты, утварь, колесница и т. 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 поклонниками Конфуция земель. Из местной достопримечательности он уже к эпохе Хань превратился, по сути дела, в национальную святыню.

В 195 году до н. э. первый ханьский император Лю Бан (Гаоцзу) 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 [772, 230]. Начиная с этого времени едва ли не каждый император Китая посещал могилу Конфуция и приносил жертву в честь великого Учителя [789, 245]. В эпоху Хань Конфуцию был присвоен посмертно княжеский титул. В 267 году 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 году последовал указ о возведении храма в честь Конфуция в каждом городе страны и о регулярных жертвоприношениях в этих храмах [10, ч. II, 93]. Число таких храмов в Китае еще недавно составляло около полутора тысяч. Вначале в них на главном алтаре стояли лишь таблички с именем Конфуция, перед которыми и совершались обряды. Позже, с XIV века, не без влияния буддизма и буддийской скульптурной иконографии, эти таблички были заменены скульптурными изображениями [10, ч. II, 96; 772, 235][61].

Итак, начиная с эпохи Хань культ Конфуция приобрел государственное значение и официальную поддержку [609]. В эпоху Сун (X–XIII века) Конфуцию был дарован почетный императорский титул, а его отцу — княжеское достоинство. Вслед за тем императоры династий Юань (XIII–XIV века) и Мин (XIV–XVII века) сделали титул Конфуция еще более пышным и многозначительным, провозгласив его «Совершеннейшим мудрецом», «Великим Учителем нации» [10, ч. II, 93; 45, 122].

В эпоху Сун было принято специальное постановление, чтобы каждый претендент на ученую степень и чиновничью должность совершал обязательные поклонения и жертвоприношения Конфуцию в посвященном философу городском храме. С этих пор Конфуций официально стал патроном ученых, учености, ученья и чиновников. Для всех них не было



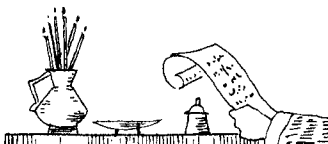
более высокого идеала и более важного объекта поклонения, чем Конфуций.

Храмы в честь Конфуция всегда представляли собой величественные сооружения. Все они, кроме главного храма в Цюйфу, были 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, первого и пятнадцатого 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 они приходили в храм, совершали омовение, облачались в жертвенные одежды и приносили жертвы, обращаясь 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» [10, ч. II, 95]. В торжестве принесения этих жертв и восхвалений обязательно принимали участие все чиновники города. Играла музыка, пелись песни, исполнялись ритуальные танцы, к алтарю философа приносились многочисленные жертвы. По некоторым подсчетам, в дни таких жертв по всей стране почти одновременно приносилось Конфуцию 6 быков, 27 тысяч свиней, 5800 овец, 2800 оленей, 2700 зайцев и 27600 кусков шелка [10, ч. II, 96].

С течением времени культ Конфуция приобретал все большее значение. В позднем Средневековье философу стали уже воздавать божественные почести, а его статую изображать с императорской короной на голове. 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 [252; 456; 532, 17; 592, 199–206; 955, 247]. Однако философия Конфуция, оценка которой вызывает споры специалистов [875], — 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 [782, 64]. В этом плане Конфуций в известной мере может быть сопоставлен с великими пророками древности, в частности древнееврейскими [671]. 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 основателями 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.

Подчеркивая величие Конфуция [894], считая его первым великим мыслителем и просветителем [980, 24], «китайцем из китайцев» [551, 95], величайшим законодателем Китая [642, 7], без которого вся история этой страны пошла бы по иному пути [825, 168], специалисты единодушно сходятся на том, что величие Конфуция измеряется широтой и интенсивностью влияния его идей [580, 174][62]. При всем том, однако, Конфуций был живым человеком и таким остался в памяти народа, хотя и вознесся много выше бесчисленного количества богов, святых и героев, почитавшихся в Китае. Это парадокс, один из многих в китайской истории. 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.

Конфуций стоял выше своей эпохи. Опираясь на традиции старины, отталкиваясь от древних заветов, он сумел в период войн, насилия и несправедливости провозгласить высокие идеалы гуманности, любви к людям, веры в ум, талант, знания и добрые намерения человека [308; 314]. Однако трагедия Конфуция как идеолога и патриарха учения, получившего затем его имя, заключалась в том, что все его высокие идеалы и добрые намерения попросту потонули, бесследно растворились в массе утилитарных выводов, практических рекомендаций и методов управления, которые, казалось бы, вытекали из самого учения. Каждое слово мудреца превратилось в непререкаемое изречение, призванное — как это следовало из приложенных к нему многочисленных официозных комментариев — подкрепить и освятить сложившуюся в Хань социальную структуру и авторитарный государственный строй[63]. 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.

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. Разумеется, 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 века, 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:

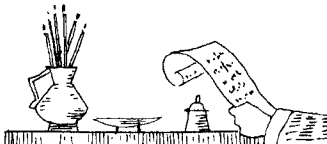
«Уважай больше всего сыновнюю почтительность и братскую покорность, чтобы должным образом поднять общественные отношения.

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» [940, ч. 1, 4–5; 10, ч. 2, 97–98; 137, 15–16].

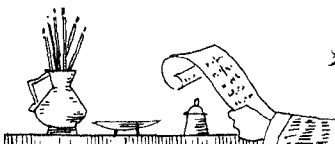
Этот катехизис, опиравшийся на конфуцианские нормы и догматы, ставил своей конкретной целью способствовать сохранению незыблемых устоев государства и общества. Очень характерен в этом отношении предпоследний, пятнадцатый, пункт, призывавший к утверждению в стране принципа круговой поруки и взаимной ответственности не только в рамках клана, но и в рамках соседских объединений — десятков и сотен дворов, то есть целых деревень. 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. Конечно, реальная жизнь всегда намного сложнее схемы. Многое 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 [99]. Бывали 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 императоров-отступников. Культ конфуцианства заставлял замалчивать замечательные идеи мыслителей неконфуцианского толка. Он требовал презирать, как «низкий жанр», те литературные сочинения, которые не соответствовали или не полностью соответствовали требуемым конфуцианским стандартам.

Эффективность конфуцианских запретов или рекомендаций была вне сомнения, пусть даже с точки зрения философа конфуцианство было просто «смесью глубоких и ценных идей с пустыми и бесполезными спекуляциями» [241, 1]. Но ведь его сила измерялась вовсе не глубиной его философии и даже не тем, что конфуцианство обрело силу религии. 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 все-таки всегда существовала светская власть, отделявшая себя от духовной.

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



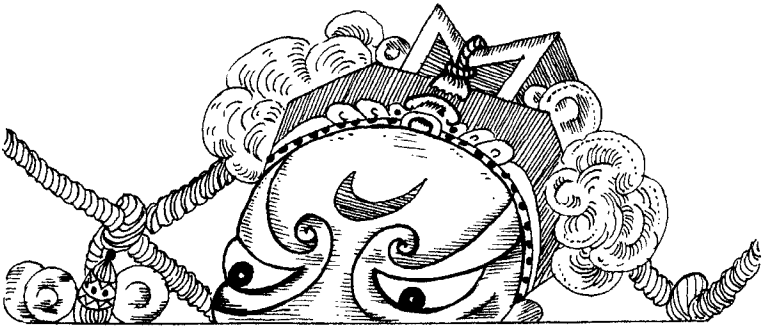
и чувства простых людей, сделали его популярным и признанным среди населения. Но это еще не все. В истории есть примеры того, как религия или идеология, владевшая умами в стране и в народе, в дни резких катаклизмов гибла, уступая место другой, принесенной завоевателями. Китай подвергался завоеваниям 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. 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 людьми, 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. Конфуцианство 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 вполне сознавали это и всеми силами поддерживали его культ в стране. Эта взаимная связь и зависимость еще более усиливала могущество конфуцианства в Китае, пре-

вращая 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.

Глава четвертая
Религиозный даосизм



Конфуцианский рационализм, действуя преимущественно в сфере социально-семейных отношений, господствовал лишь в общественной жизни, то есть в той степени, в какой каждый человек ощущал себя частью большого или малого коллектива. Но в недрах человеческой психики («души») всегда оставалось немало смутного, мистического, 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 [228, 55]. В этом

смысле интересно замечание Линь Тун-цзи, который писал, что каждый китайский интеллигент, будучи в социальном плане конфуцианцем, в душе, подсознательно, в плане индивидуальности, всегда был немного даосом [567, 211; см. также 550, 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 верования и суеверия, магические и мантические обряды, шаманские пляски и колдовские наговоры, которые существовали с глубокой древности и которые вовсе не исчезли после появления учения Конфуция. Более того, конфуцианцы нередко высмеивали суеверия и магические обряды. Особенно это характерно для Сюнь-цзы, представителя наиболее реалистического [410, 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 вылечиться [937, 270; 338, 275–276]. Точно так же нет никаких связей между вызыванием дождя и самим дождем: молись не молись, дождь выпадет или не выпадет независимо от твоего обряда [937, 211]. Сюнь-цзы отрицал даже выдвинутую Мо-цзы и признанную конфуцианством связь между «велениями Неба», проявлявшимися в виде затмений, комет и т. п., и степенью добродетельности правления и правительства [937, 208–209; 338, 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» рассказывается о том, что, когда жители его родной деревни устраивали шаманский обряд

«изгнания злых духов», Конфуций в парадной одежде стоял у крыльца своего дома и спокойно наблюдал [885, 266; 547, 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 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 фундамент, оказался даосизм.

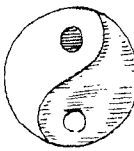
Истоки даосизма

Даосизм как философская доктрина появился в Китае примерно в одно время 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. Как и конфуцианцы, первые апологеты философского даосизма осуждали тенденции общественно-политической жизни в Чуньцю–Чжаньго (VIII–III века до н. э.), выступали против непрерывных войн и междоусобиц, убийств, 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. Простоту и чистоту помыслов, смирение и сострадание, да-

же 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 [958]. Фу Цинь-цзя и Юй Сун-цин обратили внимание на роль древних шаманов и гадателей в становлении даосской доктрины [954, 43–48; 1038, 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 [930, 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 [860; 957, 20 и сл.] Врачуя, шаманы активно пользовались приемами магии и мантики, они увязывали 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 передний план политической активности в ущерб простоте и безыскусственности прошлого вызывали 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 социального протеста. 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 [373; 36–38; 842, 9–12; 954, 48 и сл.].



Первые китайские отшельники, «святые люди», появились в Китае еще во времена Конфуция, а может быть, и раньше. Как явствует из «Луньюй» [885, 395–396], Конфуцию 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 «протодаосами», первыми практиками идеи «опрощения», которая затем получила теоретическое обоснование в трудах признанных авторитетов философского даосизма.

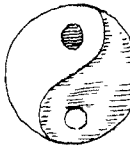
Теория философии даосизма стала успешно развиваться, видимо, не ранее IV–III веков до н. э., причем с первых же своих шагов она существенно отличалась от учения Конфуция. Этика и социальная политика, бывшие квинтэссенцией конфуцианства и игравшие в нем ведущую роль, почти не имели значения для даосов. Зато в сфере натурфилософии, метафизики, мистики, которая занимала в конфуцианстве 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 [629, т. II, 234 и сл.]. Сгруппировавшись в царстве Ци, где в то время активно функционировали известные философы Китая («философская академия» Цзися) [44, 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; тем не менее очевидно, что 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 «Даодэцзин». 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 сведе-

ния о Лао-цзы собрал Сыма Цянь [929, гл. 61, 730–731; 134, 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 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» [629, т. II, 35].

Считается, что Лао-цзы родился в конце VII века до н. э. и был старшим современником Конфуция. В ряде древнекитайских источников [929, гл. 61, 730; 134, 56–57; 1012, 131–132; 101, 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 возникает сомнение в их достоверности, хотя они и не могут быть 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 [929, гл. 61, 140, 57]. Эта книга и была трактатом «Даодэцзин» [847; 187; 419; 543; 552; 574; 641; 68–125; 749; 774; 780; 824; 833; 1010. Полный перечень переводов трактата на западноевропейские языки см. 767, 4–5].



Проблема авторства трактата и его датировки породила ожесточенные споры ученых, суть которых изложена в ряде работ [21, 170–173; 378, 84–112; 641, 75–98]. Инициатором этих споров стал в конце XIX века известный английский синолог Г. Джайльс, выступивший с развернутой и аргументированной критикой традиционной версии о Лао-цзы как об авторе трактата [419]. Позиции Джайльса были поддержаны, хотя и 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 векам до н. э. Эта точка зрения, вы-

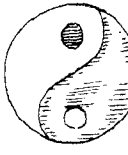
сказывавшаяся многими авторами, в последнее время была обоснована и поддержана крупнейшими авторитетами синологии [317, 1–2; 350, IX; 605, 229–230]. Ныне ее можно считать общепризнанной, хотя это и не решает проблемы окончательно. Несмотря на отдельные слабо аргументированные попытки отождествить автора трактата с кем-либо из даосских философов академии Цзися [44, 221], вопрос об авторе остается открытым. Как полагает А. Масперо, единственное, что можно сказать с определенностью, это то, что предполагаемый автор книги обладал «характером меланхолического мистика» [605, 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» [45, 39].

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 [765, 181]. Другие, напротив, склонны думать, что идею *дао* конфуцианцы заимствовали у даосов [992, 22 и 64]. Но правильней считать, что идея *дао* возникла и сформировалась в раннечжоуском Китае еще до оформления как конфуцианства, так и даосизма и что оба учения имели равные основания взять ее на вооружение и придать ей свое содержание, свою трактовку [440, 19; 538, 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 [970, т. I, 161–162]. Иначе смотрели на *дао* последователи Лао-цзы. Для них *дао* — это прежде всего Всеобщий Закон Природы, Начало и Конец Творения [629, 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 [847; 186, 115–159; 350; 629, 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 [82, 199–201; 101, 8; 187; 861], 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» [847, 26; 187, 139]. Чтобы понять эту глубокомысленную фразу и правильно истолковать ее, комментаторы и исследователи немало потрудились. Ныне расшифровка смысла фразы выглядит примерно так. *Дао* по-

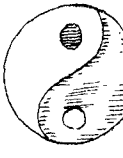
рождает одно, *ци*. Из *ци* состоит все в мире. Одно рождает два: *ци* двух родов, мужского и женского, то есть *ян-ци* и *инь-ци*. Два порождают три. Эти три, порожденные двумя обязательными началами, мужским и женским, которые в своей совокупности и взаимодействии только и могут давать начало всему остальному, — великая триада, состоящая из Неба, Земли и Человека. А уж от этих трех начал пошло и все остальное в природе и обществе [187, 49–52; 350, 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» [884] даосскую концепцию *ци*, видел в *ци* не только материальную субстанцию, но и некие духовные флюиды, элементы духовного начала [99, 48–52; 629, 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 [21; 844; 879; 1007]. 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» [780, 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 [875а]. 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 названы по именам авторов, хотя оценки подлинности и самих трактатов, и авторов в современной синологии различны. Личность Чжуан-цзы и аутентичность трактата, носящего его имя [1011; 101; 291; 423; 552; 774; 779; 838; 879], сомнению не подвергаются. Чжуан-цзы был, в отличие от легендарного Лао-цзы, реальным лицом IV–III веков 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 [1012]. Сложнее обстоит дело с «Ле-цзы» [876; 101; 424; 774; 778; 1040]. Личность автора трактата вызывает сомнения и споры. Одни пытаются подтвердить реальное его существование примерно в V–IV веках до н. э. [98; 101; 175]. Другие, ссылаясь на отсутствие точных биографических сведений о Ле-цзы и даже дат жизни, ставят его личность под сомнение [44, 268–270], третьи определенно отвергают его достоверность [428; 1040]. Как и в случае с Лао-цзы и его трактатом, сомнения относительно личности философа тесно связаны с проблемой аутентичности трактата. Некоторые специалисты настаивают на его доханьском происхождении [101], но большинство исследователей датируют трактат 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 веке до н. э. [98; 101]. 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 [410, 60–67], призывал своих по-

следователей не очень-то мудрствовать, размышляя об истинном и ложном, полезном и вредном [876, 43; 101, 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» [1011, 18].

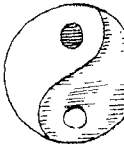
Эта притча о бабочке — один из центральных моментов философии Чжуан-цзы. Смысл притчи в том, что все в нашем мире относительно, подчас даже иллюзорно. Стоит ли обременять себя какими-то заботами, социальными обязательствами: «Как знать, не раскаивается ли мертвый в том, что цеплялся за жизнь?» [1011, 16; 101, 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 и даже жизни [1011, 460; 101, 313]. Чжуан-цзы советовал своим последователям не поддаваться на такую удочку, оставаться свободными — пусть даже бедными. 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 подчеркнуть, что в человеке важна не внешность, а содержание, то есть 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 [1011; 101; 440, 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 сделается 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 [317].



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 процентах случаев — в первом смысле, а в «Даодэцзин» еще чаще и в 50 процентах 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 [317, 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 века 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 [843] расчленить сам трактат «Чжуан-цзы» на раннюю и позднюю части. 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 процента, которыми оперирует Г. Крил применительно ко второй части трактата. К этому следует добавить, что хронологический раз-

рыв между ранней частью «Чжуан-цзы» и трактатом «Даодэцзин» при любых подсчетах невелик для того, чтобы на этой базе строить серьезные выводы о динамике смысла терминов.

Таким образом, подсчеты Крила представляются не вполне убедительными. Но главное даже не в этом. Если бы Крил был целиком прав, 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. 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[64].

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, практически-политический смысл понятия *увэй* в даосской философии и позднее в религиозном даосизме не имел ничего общего с легистскими требованиями централизованного бюрократического правления. Напротив, даосский принцип недеяния практически вел к отказу от централизованно-бюрократических государств в пользу малых замкнутых общин с натуральным хозяйством [809, 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 оказали впослед-

ствии огромное влияние на идеологические принципы даосских сект, не раз на протяжении долгой китайской истории руководивших крестьянскими восстаниями.

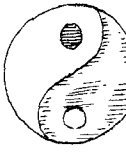
Философия даосов и религиозный даосизм

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 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, оттеснив 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 [311,145; 410,3; 974, 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 [974, 1–6], выглядят наивно.



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, чтобы заинтересовать «верхи» и получить необходимую поддержку «низов»? В области социальной этики и политики они были не сильны и явно уступали своим удачливым соперникам. Проблемы натурфилософии и космогонии были слишком «отвлеченной материей». Но все-таки кое-что на-

шлось. С одной стороны, это были поиски бессмертия, к которым не могли остаться равнодушными правители империи. А с другой — народные верования, суеверия и обряды, которые нуждались в поддержке и «теоретическом» 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 смыкалась с отдельными народными суевериями, объясняла обряды и мифы. Проще всего показать это слияние теории и суеверий на примере эволюции и трансформации важнейших древнекитайских мифов.

Мифы Древнего Китая

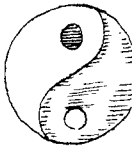
Проблема генезиса и специфики древнекитайских мифов принадлежит к числу неясных и спорных. Мифы Древнего Китая отличны от столь привычных для европейца греческих или римских. Вместо связных и увлекательных повествований — отрывочные фрагменты, вместо эмоционально-поэтического воспевания подвигов — сухая информация о «великих деяниях» героев и «мудрости» древних правителей [38; 185; 835; 890; 934]. 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, которых объединили в свое время чжоусцы, были зафиксированы лишь те, что имели какую-то связь с тотемистическими и генеалогическими традициями владетельных аристократических кланов [519, 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 сим-

волами 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 есть основания считать, что составленные в Хань или даже после Хань сборники мифов и фантастических историй представляют собой запись сохранявшихся длительное время в фольклорной устной традиции древнейших преданий, отголоски которых можно найти в «Шуцзин» [595]. К аналогичной точке зрения пришли и другие исследователи как в западной, так и в китайской и японской синологии [116]. Этот тезис, кажущийся вполне логичным и правдоподобным, занимает видное место и в самих трудах советских специалистов [116; 190, 75–76]. Между тем достаточно внимательно ознакомиться с фактами и аргументацией, приведенными в посвященной этой проблеме фундаментальной работе Б. Карлгрена [519], 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»)[65] и «Хуай Нань-цзы» [977; 622; 1052]. 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.



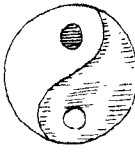
Однако на самом деле все обстояло сложнее. Тщательные текстологические исследования Карлгрена показали, что более вероятно другое объяснение этого процесса. Прежде все-

го, 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 в состав царств чжоуского Китая [519, 345]. Далее, скрупулезное 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 [140, 368]. 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 [519, 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 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. 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 мифов. 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 (то есть жителей только чжоуских царств). Скорее 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 [226, 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 их синтезировали 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 поэтом Цюй Юанем в его «Вопро-

сах к Небу» («Тяньвэнь»): «Тело Нюйва, кто создал его?» [185, 58; 519, 229]. Фраза весьма туманна, хотя она дает основание предполагать, что в позднечжоуском Китае в Нюйва видели прародительницу всех остальных людей [226, 389]. Отсюда подчас делают вывод, что миф о Нюйва отражает матриархальные традиции [880, 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 [884, 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» [977, 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 неба. Как явствует из другого ханьского трактата, «Луньхэн» [884, 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.

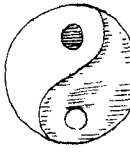
В позднеханьских источниках, дошедших в качестве фрагментов в более поздних сочинениях, есть также рассказ о том, как Нюйва вылепила из глины маленьких человечков и, вдохнув в них жизнь, заселила ими землю. Затем Нюйва занялась и матримониальными обязанностями, установив институт брака [185, 59–60; 226, 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 [226, 389].

Эволюция мифа о Нюйва — один из примеров нецеленаправленной, «стихийной» трансформации разных сходных мифов в единое целое.

Трансформация мифов даосами

Типичной для сборников типа «Хуай Нань-цзы», составленных даосами, была, однако, целенаправленная переработка разнородных сюжетов ради подкрепления нарождавшегося 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 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 не известно. Однако мы знаем, что уже на рубеже II—I веков до н. э. даосизм считал своими патриархами именно Хуанди и Лао-цзы. Сыма Цянь, сам относившийся к даосизму весьма благосклонно и бывший, видимо, столь же даосом, сколь и конфуцианцем, писал в «Шицзи» о том, что даосские философы школы Цзися в Ци «изучали учение Хуан-Лао о *дао* и *дэ*» [929, 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.

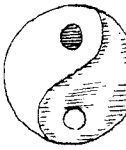
Наиболее наглядно это иллюстрируется примерами, связанными с кардинальными пунктами учения о сотворении мира. Совершенно очевидно, что отвлеченные рассуждения философов о *дао*, силах *ян* и *инь*, пяти первоэлементах и т. п. оставались достоянием лишь немногих образованных адептов даосизма. Массам эти 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 [376]. Наиболее ранняя из зафиксированных в Китае версий этого мифа датируется III–IV веками [939, 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 [226, 405]. Но как же все-таки появился в Китае такой миф?

Специалисты отмечают, что сходные варианты мифологических преданий встречались у 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 [185, 37–40 и 324–326; 226, 383]. Разуме-

ется, 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 миф о сотворении мира, создававшийся уже в послеханьском Китае, с самого своего возникновения имел утилитарный характер. Другими словами, миф складывался не без помощи популяризировавших его в своих сочинениях даосов, которые приложили 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 тысяч 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 тысяч 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 порождают все вещи».



Практическое переложение идей даосизма на поэтический язык в данном случае не может оставлять сомнений. Этот миф — яркий пример использования и трансформации даосами народных верований, пример вторичного, творческого, утилитарного использования мифов в своих целях. Разработка и популяризация мифа о Паньгу способствовали ознакомлению широких масс с основами одной из центральных идей философского даосизма — с весьма абстрактной и недоступ-

ной для понимания идеей о *дао*. Это в конечном счете вело к популяризации даосизма среди масс, к слиянию даосской теории с народными верованиями. Миф о Паньгу стал со временем широко известным и очень популярным в Китае, а сам Паньгу сделался 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 сказано в связи с перечислением тех древних героев и божеств, которые овладели *дао*. Это перечисление дано в «Чжуан-цзы» [1011, 41], причем о Сиванму упомянуто весьма невнятно и лаконично[66]. Зато в ханьских источниках — речь идет именно о времени составления этих источников, а не об истоках записанного мифа — миф о Сиванму предстает уже в разработанном, ярко расцвеченном виде с многочисленными красочными деталями и подробностями. Так, из собранных в «Шаньхайцзин» [1030, 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 годы до н. э.), рассказывалось о том, как Му-ван достиг горы Сиванму, встретился с богиней, беседовал с ней [902, гл. 3, 1–2; 185, 391][67].

Как явствует из ряда данных, в том числе и из комментария к «Шаньхайцзин» [1030, гл. 2, 19; 185, 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 [343, 239]. Видимо, культ грозной богини с течением времени становился все более популярным. В «Ханьшу» [819, гл. 11, 105 (1313)] сообщается, как в 3 году до н. э., когда страну постигла жестокая засуха и толпы голодных людей устремились в города, культ богини Сиванму,

принявший оргаистические 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, популярность культа Сиванму способствовала тому, что даосы превратили ее в свою богиню, придав ей несколько иную специализацию, превратив ее в богиню бессмертия [343, 222].

Действительно, с трансформацией мифа о Сиванму дело обстояло именно так. Из позднеханьского 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 [977, 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, из плодов его изготовляется чудесный эликсир. Позже в средневековом Китае эти плоды уже обычно отождествляли с персиками, а чудодейственные деревья — с персиковым садом Сиванму.

Расцвеченная народной фантазией и затем активно переработанная даосами, легенда о Сиванму, превратившейся в важный персонаж даосского пантеона, во многом способствовала популяризации идей даосизма, распространению его среди народных масс, слиянию его с издревле существовавшими народными верованиями и поверьями, культами и суевериями.

Учение о бессмертии

История трансформации мифа о Сиванму имеет прямое отношение и к одному из главных, кардинальных догматов раннего (да и более позднего) религиозного даосизма — к учению о бессмертии.

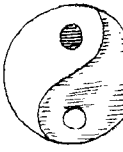
Именно с пропаганды этого учения фактически берет свое начало даосизм как религия. Горячая проповедь идей долголетия и бессмертия не только снискала даосским магам и проповедникам большую популярность в народе и позволила им заложить фундамент новой религии, но и предоставила возможность завоевать положение в обществе и добиться благосклонности императоров. Учение о бессмертии и доктрина продления жизни послужили платформой, на основе которой первые даосские проповедники стали разрабатывать догматы новой религии. Не случайно ученые, склонные резко разграничивать философский и религиозный даосизм, называют последний «сянь-даосизмом», то есть даосизмом, имеющим дело с поисками бессмертия [311].

История «сянь-даосизма» восходит по меньшей мере к III веку 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 берег из-за обилия акул, которые мешали подплыть к ним [929, гл. 6, 112 и 117]. Кроме Сюй Ши император отправил на поиски эликсира и трав бессмертия в океан, в горы и в другие места еще ряд магов. Все они, естественно, возвратились ни с чем, но Цинь Ши-хуанди продолжал верить в идею бессмертия. Он сурово наказывал, даже казнил неудачников (среди 460 казненных им конфуцианских ученых затесалось и несколько даосских магов [772, 99]) и продолжал поиски. Магам предоставляли много денег, они ставили различные опыты, император прислушивался к их советам[68], но все безрезультатно. Смерть Цинь Ши-хуанди на некоторое время оборвала официальную заботу о поис-

ках бессмертия. Однако идея достижения бессмертия продолжала манить к себе власть имущих, как свет манит мотыльков.

Первые ханьские императоры, и особенно могущественный У-ди, снова обратили свой благосклонный взор на магов. Интерес императора подогревался легендами, повествовавшими об успехах даосских чародеев, изготовлявших волшебный эликсир и возносившихся на небо. У-ди не жалел денег для даосских храмов [581, 36–54]. Как и Цинь Ши-хуанди, он казнил неудачников, обвиняя их в обмане и шарлатанстве, но верил в саму идею и тоже снаряжал многочисленные экспедиции[69].

Длинная серия неудач со временем несколько охладила интерес китайских императоров к идее бессмертия. Они постепенно перестали слепо доверять даосам; в результате 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 годы, когда государственной идеологией было объявлено конфуцианство, а все остальные древние учения, казалось, были обречены. Именно поиски средств и способов достижения бессмертия, многочисленные волшебные истории и мифы о бессмертных стали основой религии, сложившейся на базе древнего философского даосизма и многочисленных народных верований[70].



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. Впервые мысль о принципиальной возможности долгой, даже вечной жизни была выдвинута в даосских трактатах IV–III веков 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 [847, § 44 и 50, стр. 28 и 30–31]. Аналогичные идеи в более конкретной и разработанной форме можно встретить и в «Чжуан-цзы», где говорится о том, что великие

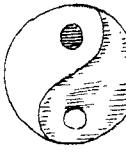
мудрецы живут подчас до тысячи лет [1011, 72], что некий Гуан Чэн-цзы прожил даже 1200 лет, так как вел размеренный образ жизни, не усложнял свою жизнь страстями, чувствами, действиями, знаниями [1011, 65]. Однако образцом долголетия в трактате выступает некий Пэн Цзу, который прожил долгую жизнь (во всяком случае, не менее 800 лет), поддерживая силы посредством специальных дыхательных и гимнастических упражнений [1011, 96]. При этом замечается, что подлинные бессмертные зерна не едят, но пьют росу и вдыхают ветер [1011, 4; 101, 137].

Эпоха Хань была временем бурного развития религиозного даосизма. Появилось множество трактатов и пособий, рассказов и рецептов, методик и вычислений, авторы которых ставили своей целью разработать принципы достижения бессмертия. Большинство этих сочинений ныне утрачено; от них остались лишь отдельные цитаты, вкрапленные в более поздние труды. Некоторые, однако, сохранились целиком, как, например, очень характерный и интересный трактат Гэ Хуна (284–363 годы) «Бао Пу-цзы» [846; 388]. Знакомство с ними в целом позволяет сформулировать теоретическую часть проблемы бессмертия, как ее представляли даосы.

Тело каждого человека, своеобразный микрокосм, следует уподоблять вселенной, макрокосму. И там и здесь действует множество духов, чье присутствие имеет огромное значение для нормальной жизнедеятельности организма. В теле человека активно функционируют 36 тысяч различных духов, которые подразделяются на 3 большие группы, 6 меньших, 120 отделений и т. д. Эти же 36 тысяч 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 пятью основными внутренними органами, двенадцатью венами, многочисленными костями, мышцами и т. п. — в области анатомии у даосов были неплохие познания. Наивысшую роль в этом сонме духов играли владыки трех главных групп, соответствующих трем основным частям, на которые подразделялось тело человека (голова и руки, грудь, живот и ноги) [604, 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 постигнуть связи многочисленных духов с соответствующими частями человеческого тела (ведь ни один из этих 36 тысяч не толчется без дела — у каждого духа свой участок работы, свои обязанности) и, главное, уметь 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 [604, 95 и сл.; 954, 129 и сл.].

Свои теоретические построения даосы щедро перемежали конкретными примерами. 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 исчезавшие из поля зрения простых смертных, либо знаменитые даосские маги, которые в свое время прославились поисками бессмертия. Поскольку за давностью лет жизненный путь большинства этих магов — особенно тех, кто не был казнен за шарлатанство, — оказывался обычно забытым, они тоже нередко объявлялись преуспевшими в 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 действовавших до нашей эры, насчитывают десятки биографий [425; 841; 922].



Поиски бессмертия требовали от человека немалых жертв, заставляли его мобилизовать всю волю и выдержку, все способности и терпение. 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 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. Их можно подразделить на две основные группы: физико-физиологические и духовно-этические, психологические.

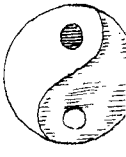
К группе физиологических средств относились в первую очередь ограничения и регламентация в области питания и некоторых других функций организма. Стремясь к достижению бессмертия, человек должен был прежде всего соблюдать строгую диету. Нельзя было пить вино, есть мясо, пряности, даже овощи. Вся эта грубая, жирная и пряная пища считалась противопоказанной, так как духи внутри тела не выносили запаха крови и других резких запахов и могли покинуть тело [767, 108; 827, 3 и сл.]. Кандидат в бессмертные должен был также отказаться 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 подкрепляющих снадобий. Нередко в пищу добавлялись минералы. Состав и пропорции ингредиентов имели большое значение, поскольку считалось, что именно в соотношении различных элементов коренится магическая сила пилюль, микстур, суфле.

С течением времени тот, кто начал готовить себя к бессмертию, должен был делать свои посты более частыми и длительными, а питание суфле и заменителями — превратить в обыденность. Именно этот путь считался наиболее верным [604, 101–102][71].

Важным моментом в ряду физиологических средств, обеспечивающих благоприятное для поисков бессмертия «соотношение сил» в организме, даосы всегда считали сексуальную практику. Даосские маги и алхимики придавали этому 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 [830; 805]. Увязав все свои представления по этому 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 [830, § 8, 27, 62–64, 67, 73; 629, т. II, 146–52; 739, 80–84; 805]. Эта идея довольно быстро завоевала популярность среди адептов даосизма, особенно его ревностных последователей, сектантов[72]. Как отмечают исследователи, уже на заре религиозного даосизма принцип обогащения жизненных сил именно таким способом, особенно в дни специальных празднеств, практиковался в ряде сект в форме коллективных оргиастических акций [598]. Такого рода практика



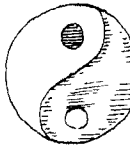
существовала в рамках закрытых даосских сект весьма долго, играла всегда существенную роль в учении сектантов и кое-где даже сохранялась до сравнительно недавнего времени.

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. Главной целью при этом было овладеть методом «утробного дыхания», сущность которого сводилась к тому, чтобы не дышать ни ртом, ни носом, то есть чтобы вдох и выдох происходили как бы без активных действий самого человека. Дыхание должно было происходить так же легко и незаметно, как дыхание младенца в утробе матери (отсюда и название). Для осуществления этого нелегкого способа дыхания человек удалялся в тихое закрытое помещение, ложился, закрывал глаза, затыкал нос пухом, закрывал рот и старался дышать как можно реже: один вздох на двенадцать (малый тур) и даже на сто двадцать (большой тур) ударов сердца [767, 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 живот-

ных. 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. [23, 88; 397, 325–348; 604, 115–116; 954, 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 явления реальные, воспринимаемые человеком через 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 есть две большие группы духов. Одна часть духов ведает «материальной оболочкой» тела и ублаготворяется физико-физиологическими методами, о которых говорилось выше. Вторая часть имеет более тонкие, деликатные и трудноуловимые функции; среди них, например, духи, ведающие болезнями, несчастьями и добродетелями и т. п. Обо всех этих духах также следовало заботиться 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 домогающийся бессмертия сумеет совершить 1199 добродетельных поступков и хотя бы один недобродетельный, — все его усилия пойдут насмарку [846, 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 воз-

можности достижения бессмертия, накапливаясь, реализовывались в виде болезней [767, 110].

К числу средств «питания» тех духов организма, которые ведали нематериальными его элементами, относили во многом заимствованную у буддизма, хотя и видоизмененную (в частности, она не предполагала прозрения) [320, 33–34], практику созерцания. Кандидат в бессмертные, выбрав по календарю благоприятный для него день, удалялся в уединенную келью и там после подготовительного обряда, очищавшего душу и помыслы, сосредотачивался на заранее известных и четко определенных представлениях [16, 92–94].

Но установить контакт с духами, удержать их в теле посредством добродетельных поступков, актов созерцания, поклонов, 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 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 просто исчез, вознесся на небо.

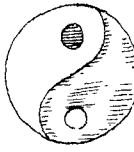
Талисманы и алхимия

Подавляющее большинство последователей даосизма уповали прежде всего на волшебные талисманы, эликсиры и пилюли, при помощи которых можно было 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 борьбы с болезнями, для укрепления здоровья 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 изготовлялись пилюли и талисманы [739, 133–134]. Это имело уже самое непосредственное отношение к даосской алхимии, появление и развитие которой в Китае на рубеже нашей эры также было связано именно с поисками бессмертия.



Первые алхимические знания и приемы возникли в Китае очень рано, не позже II века до н. э. Уже во II веке н. э. большая часть трактата Вэй Бо-яна «Цаньтунци» 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 [830; 805].

Считалось, что из всех металлов на первом месте стояла киноварь, то есть сернистая ртуть, которой приписывались наиболее чудодейственные возможности. Из минералов первое место занимал нефрит.

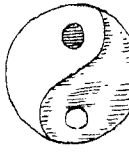
Даосские алхимические трактаты, особенно трактат Гэ Хуна «Бао Пу-цзы», уделяли особое внимание трансмутации металлов, прежде всего киновари. В трактате не только говорилось о ее волшебных свойствах, но и указывалось, что путем многократной перегонки киновари можно добиться создания вещества, пилюли из которого при регулярном приеме сделают человека бессмертным всего за несколько дней [846, 15; 604, 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 [151].

Даосская алхимия пилюль и эликсиров, получившая впоследствии наименование *вай-дань* («внешние средства» — имелось в виду получение желаемого результата вследствие воздействия 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 может привести в конечном счете к достижению бессмертия [767, 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.

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. Правда, в ходе испытаний и поисков были сделаны некоторые важные открытия, как, например, порох. Однако побочные открытия 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 [219, 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 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.



Астрология и гадания

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 наблюдение за небом и толкование полученной информации стали одной из важнейших функций придворных астрологов, числившихся среди высших и наиболее влиятельных чиновников правителя.

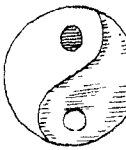
Система связанных с лунным зодиаком астрономических представлений и астрологических прогнозов в Древнем Китае весьма любопытна и, по мнению некоторых специалистов, ставит вопрос о ее связях с древневавилонской [672, 297]. Во всяком случае, независимость китайской астрономии вызывает определенные сомнения [806, 585]. Согласно исследованиям Бецольда, 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. [209].

Выводы Бецольда, поддержанные Нидэмом [629, 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 [461]. 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 определенных 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 десятого числа первого месяца укрепляет зубы, а восьмого числа второго месяца придает телу легкость и т. п. [16, 90].

Очень строгим был календарь брачных покоев. В главе 28 трактата «Исинфан», датируемого VI–VII веками 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. [739, 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 [887; 1005; 1014; 1015; 1020 и т. п.] стали важным орудием в руках большого отряда профессиональных даосских гадателей, предсказателей, заклинателей и т. д. Вооруженные столь внушительными средствами (в основе которых лежали не только астрологические выкладки, но и загадочные триграммы «Ицзин» и иные пособия древних гадателей), даосские гадатели в средневековом Китае стали, в сущности, монополистами в сфере «оккульт-

ных 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.

Наряду с обычными гаданиями и предсказаниями, связанными с расположением звезд и планет или с календарными исчислениями и имеющими своей целью выяснить степень благоприятствования тому или иному человеку или делу, большую роль играли также различного рода обереги и заклинания, то есть тот комплекс средств, который стоит уже ближе к магии, чем к мантике. Не случайно обычным названием для даосских гадателей 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 геомантику.

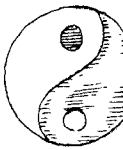
Геомантика, магия, медицина

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 не благоприятствующих той или иной местности, форме рельефа, стороне света и т. д. Конфуций и конфуцианство с их культом предков и могил также уделяли внимание должному захоронению умерших, но лишь терпели геомантические суеверия и сами очень мало касались их. Так геомантика и все связанные с ней методы и приемы — 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 разра-

ботали сложную систему взаимовлияний, в которой активнейшее участие принимали звезды, планеты, созвездия, знаки зодиака, сезоны года, пять первоэлементов, силы *инь* и *ян* и т.д. [368, 10–44]. Эти небесные и мистические силы в различных местах и в разное время действовали неодинаково, поэтому для уточнения их поведения и взаимодействия необходима была точная ориентация на месте. 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 [629, ч. II, 362–363].

Кроме ориентации и числовых соответствий [280, 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 местность подходит для поселения, строительства дома, храма, деревни, города или закладки могильника. Она могла быть признана благоприятной лишь в том случае, если соотношение сил способствовало «добрым» веяниям «космического дыхания» или просто «дыхания Природы». Если же соотношение сил оказывалось в пользу злых веяний, то строительство откладывалось до наступления более благоприятной ситуации или вовсе отменялось.



Геоманты-даосы имели огромную силу в Китае. Самый утонченный и рафинированный конфуцианец, коль скоро речь заходила о дорогих 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 и неблагоприятных воздействий природных сил. В какой-то мере ту же цель преследовали и ритуалы заклинателей-даосов. Генетически восходящие к магическим обрядам древних шаманов, эти ритуалы 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 [1005]. Бу-

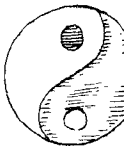
мажные заклинания (иногда их печатали и на полосках шелка) распространялись массовыми, миллиардными тиражами. Их покупали все, особенно простые люди, крестьяне. Их вывешивали буквально в каждом доме — на стене, над дверью, над кроватью, над очагом и т. п. Их же сжигали и, смешав пепел с чаем, принимали внутрь вместо лекарства [694, 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 заклинаниями 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. Они появились в Китае давно, еще в Чжоу. Уже тогда орнамент на оборотной стороне диска зеркала обычно был украшен рисунками, имевшими астрологическую символику. Считалось, что таким образом обеспечивается поддержка небесных сил. В свою очередь, лицевая сторона диска наделялась «чудесным» свойством показывать «истинное лицо» всех попавших в поле его зрения злых демонов и тем самым обезвреживать их. [131, 47–78; 694, 152]. О магической силе подобного рода зеркал даосы писали целые трактаты, сочиняли десятки историй и рассказов. Суть их сводилась к тому, что магическое свойство зеркала помогло его счастливому обладателю обнаружить: в какой-либо женщине — чародейку-лису, в группе развлекающихся гуляк — свору собак и т. п. [694, 152]

Магия и мистика играли центральную роль и в сфере медицины, со временем целиком оказавшейся в руках даосов. Опираясь на практический опыт знахарей-шаманов, даос-

ские 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. Глубокое убеждение в истинности подобного представления легло впоследствии в основу кардинального догмата китайской медицины: лечить не столько заболевший орган или часть тела, сколько затронутый недугом организм в целом[73].

Многовековой опыт знахарей-шаманов и народная мудрость давали в руки даосскому магу-врачевателю немало действенных лекарственных средств. К их числу в первую очередь можно отнести различного рода травы, возбуждающие и укрепляющие препараты (женьшень, панты) и т. п. Все эти средства в ряде случаев действительно 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.



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 веро-

ваний и суеверий, то есть все то, что было сознательно оставлено за бортом конфуцианства. Поделив таким образом «сферы влияния», даосы 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 пилюли бессмертия, то уже на рубеже нашей эры, как об этом упоминалось в связи с историей культа Сиванму, в способности даосов и их магические средства начали верить в простом народе.

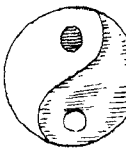
В I–II веках н. э. даосизм приобрел огромное влияние среди крестьян, которое все возрастало благодаря умелой политике даосских проповедников, распространявших слухи о своей магической силе. Когда во II веке в стране разразилась эпидемия, один из видных даосских магов Чжан Цзюэ приобрел большую популярность в народе тем, что будто бы заклинаниями изгонял хворь[74]. Толпы людей шли к нему в поисках спасения, и вскоре Чжан Цзюэ оказался во главе могущественной даосской секты по-военному организованных, активных и ревностных последователей новой религии [952, гл. 71, 1024; 954, 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 тысяч человек, были поставлены *да-фаны* (великие маги), во главе других, размером в 6–8 тысяч 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 [559, 214–217; 604, 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, ухудше-

ние 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 веке н. э. [767, 117; 935]. Впоследствии переработанное, дополненное и легшее в основу специального трактата того же названия, это сочинение вызывает большой интерес и немалые споры среди синологов. Одни считают его первым произведением революционной теории мятежного крестьянства в Китае [1043], другие, не отрицая наличия в трактате определенных социальных моментов, выдвигают на передний план его религиозную сущность [857, 59; 935]. 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 [1038, 160—164]. Во всяком случае, тесная связь идеологии восставшего крестьянства с религией, с религиозными лозунгами несомненна и хорошо изучена современными исследователями [626; 878; 920; 923; 969; 972; 1044]. 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. 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, ставящего своей целью насильственное свержение существующего порядка. Возглавив это движение, Чжан Цзюэ провозгласил, что скоро «Синее

небо», символизировавшее существующее на земле зло и ассоциировавшееся с правящей династией Хань, погибнет и уступит свое место новому, «Желтому небу», которое принесет всем счастье и радость [978, 39]. Это событие, по его подсчетам, должно было произойти в 184 году, когда начинался новый 60-летний цикл, игравший в Китае роль века. Первым годом цикла по китайскому календарю является год *цзя-цзы*. Эти два иероглифа вскоре стали появляться везде — на стенах домов, заборах, площадях [559, 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 армии «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 году, 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. Осно-

ванная им секта провозгласила его своим божественным покровителем и святым [425, 60–64; 772, 37–41].

Действуя в окраинных районах ханьского Китая, в значительной мере среди аборигенного населения [709, 21–37], еще далеко не китаизированного и не конфуцианизированного, Чжан Дао-лин в середине II века создал своеобразный культ Неба, провозгласив себя *тянь-ши*, то есть небесным хозяином, небесным наставником. С каждого, кто признавал его власть и авторитет, он взимал ежегодно пять доу (около 50 килограммов) риса, откуда и пошло название секты. 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 у населения и даже некоторую 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

Усилившись за счет остатков армии «Желтых повязок», это государство в период ослабления и падения династии Хань сумело не только отстоять свою автономию, но и на некоторое время стать самостоятельным политическим образованием. Руководители «Удоумидао», в соответствии с принципами, восходившими к проповедям трактата «Тайпинцзин», создавали для своих подданных братства-коммуны, устраивали бесплатные гостиницы и харчевни для путников на дорогах и т. п. [709, 38 и сл.; 767, 116; 954, 76 и сл.; 969, 48].

После нескольких десятилетий самостоятельного существования государство Чжан Лу в 214–215 годах подверглось нападению со стороны войск Цао Цао, будущего основателя династии Вэй (220–264 годы). Подчинившись Цао Цао, Чжан Лу получил в обмен почетный титул, а также признание и подтверждение автономии своего государства [559, 223]. С этого времени и на протяжении почти двух тысячелетий, вплоть до

1927 года, 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 полувассального-полуавтономного политического образования. Официальные китайские власти то признавали его автономию, то аннулировали [507], но оно тем не менее продолжало существовать. Как полагают, и выбор места в местности Лунхушань, 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 верховную власть над общинами «обращенных» и над странствующими по всей стране даосскими монахами, магами, проповедниками, врачевателями и т. п. [954, 82–94]. Последний по счету, 63-й даосский папа бежал в декабре 1949 года на остров Тайвань [768, 189 и 212].

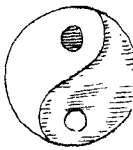
Еще Чжан Лу разделил свое государство на 24 части, каждая из которых превратилась со временем в замкнутую религиозную общину. Во главе такой общины стоял наследственный предводитель, нечто вроде даосского епископа, в руках которого была сосредоточена вся полнота власти, как административной, так и духовной. Наследственная власть епископов, как и патриархов, считалась священной и в ряде случаев сохранялась тысячелетиями, вплоть до XX века. Каждая религиозная община состояла из двух неравноценных сословий — с одной стороны, адептов и проповедников, с другой — прихожан, простых крестьян (обращенных). Представители первого сословия исполняли функции духовных наставников, «старших», а также административных руководителей. Они ревностно изучали и блюли основные даосские догматы, в меру своих сил и способностей развивали идеи даосизма, занимались подготовкой кадров проповедников-даосов. Основной

их функцией было следить за соблюдением традиций и обрядов рядовыми членами общины.

Обычаи и весь стиль жизни даосских общин были своеобразны, хотя и в отдельных деталях напоминали аналогичные формы существования сектантов других религий в разных странах. Смысл и цель существования членов общин, не говоря уже о духовных наставниках, сводилась к тому, чтобы ревностно соблюдать 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 седьмого числа седьмого месяца каждый из них должен был платить налог, который носил пышное наименование «небесного налога рисом» и по традиции равнялся пяти доу [767, 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 церемонии и побуждали «паству» приобщиться к таинствам религиозной благодати. Обряды и ритуалы подразделялись на несколько групп. Одни 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, 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 застольем, на которое приглашалась родня, а также десять соседей — «обращенных» и один из духовников общины. Рождение дочери отмечалось менее торжественно, с приглашением не более пяти соседей. В случае смерти кого-либо из членов

семьи устраивались поминки с обильным потреблением вина и даже, по свидетельству буддийских критиков, с непристойными оргиями [602, 47–48]. На семейном уровне совершались также обряды, связанные с празднованием Нового года и прочих семейных торжеств.

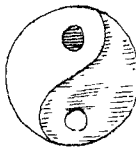
Более важными, игравшими основную роль в жизни даосских общин, были обряды, отправлявшиеся коллективом в целом или его духовной элитой. К этим обрядам в первую очередь относятся посты, то есть комплексы обрядов и церемоний, предназначавшиеся для воздержания, очищения от грехов и подготовки к бессмертию. 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 [669, 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 их группы в определенный день, облачившись в специальные одежды, выстраивались на «священной площадке». 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. На следующий день церемония повторялась. 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 [604, 159–166].

Другим очень важным постом был *Хуанлучжай* («Пост Желтого талисмана»), главные обряды которого могли отправлять лишь избранные, наиболее подготовленные из «об-

ращенных», в основном принадлежавшие к духовной элите общины. Обряды этого поста производились на огороженной квадратной площадке, имевшей десять дверей. Четыре главные двери, называвшиеся дверями Неба, Земли, Солнца и Луны, были расположены ровно посередине каждой из сторон квадрата. Еще четыре — по углам. Две дополнительные были ориентированы в северо-западном и юго-восточном направлениях. На простенках между дверями изображались специально начертанные триграммы из «Ицзин». В центре площадки размещался главный алтарь с лампадами и благовониями.

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 десять дверей внутрь площадки. Попав на площадку, души предков теперь уже переходили в ведение духов небесных, которые и способствовали отправлению их на небо, то есть обретению бессмертия. Этот обряд обставлялся очень торжественно. Ведомые священником-инструктором участники обряда входили на огороженную территорию, 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 лампады и возжигали благовония.



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», — обеспечение бессмертия для душ предков. Однако процедура была много проще. В дни совершения обряда души покойных предков приглашались для купания в специальном бассейне. Во время купания эти души растворялись и в конечном счете возносились на небо, где и обретали оболочку бессмертных [602, 50–56].

В даосских общинах теократического государства даосского папы были и другие посты и праздники. Некоторые из них, например праздник «Хэци» («Слияние духа»), представляли собой своеобразные оргии, во время которых «обращенные», следуя даосским доктринам о слиянии сил *инь* и *ян*, считали себя свободными от половых запретов и ограничений. Празд-

ники 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

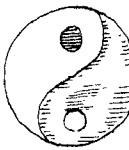
Государство патриархов из рода Чжан, религиозная структура и идеология которого создавалась под влиянием различных факторов, в том числе буддизма и, возможно, маздакизма [426, 66–67; 629, ч. II, 156], было организационной основой, на базе которой в дальнейшем оформилась вся даосская церковь в Китае. 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 [1026]. Важнейшие секты даосизма (всего их насчитывалось 86 [767, 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 сект воспитывались наиболее ревностные последователи и проповедники, основные хранители догматов и принципов даосизма, главные блюстители его традиций. Секты и общины были также источником, откуда черпались кадры проповедников и монахов.

Даосские проповедники и священники пользовались огромным уважением своей паствы, а некоторым из них — прежде всего патриархам, носившим 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 церкви стройной централизованной структуры, которая могла бы обеспечить эффективность верховного руководства, так и не возникло. Однако структурная рыхлость

и организационная слабость религиозного даосизма сыграли и свою положительную роль в истории этого учения. 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, высшей, относились даосские монахи, идейная элита даосизма. Институт монахов не был органически присущ даосизму. Возник он сравнительно поздно, примерно в эпоху Тан (VII–X века), и явно под влиянием буддизма [783, 209]. Правда, некоторые авторы отмечают, что уже в древнекитайском институте отшельников можно проследить некоторые черты, оказавшие влияние на позднейшее формирование монашества в даосизме [373, 36; 629, ч. II, 156–157]. Но основную роль в его возникновении все же сыграл буддизм [954, 154 и сл.].

Монахи обычно жили при больших монастырях (иногда бывших духовными центрами сект, но организационно считавшихся самостоятельными), имели хорошее образование, постоянно изучали и переписывали сочинения даосов, создавали библиотеки. В отличие от остальных даосов они соблюдали строгий целибат, нередко были вегетарианцами, отличались от окружающих мирян своеобразной одеждой и прической [333, т. I, 246–247]. Словом, это была наиболее квалифицированная и образованная часть даосского духовенства, своеобразная ученая элита даосизма. Под их руководством при монастырях проходили курс обучения молодые даосские проповедники, маги, врачеватели, гадатели, составлявшие вторую, низшую часть жрецов, практиков даосизма. Пройдя курс обучения, включавший в себя некоторое общее и специальное образование, знание основных даосских канонов и догматов, гадательных книг и мантических обрядов, магии и медицины, они 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 монастырями),



подавляющее большинство этих «выпускников» избирали себе поле деятельности (гадания, предсказания, магия, врачевание и т. п.) и приступали к текущей работе. Как правило, все они жили почти так же, как и окружавшие их миряне, и не отличались от них ни одеждой, ни внешним видом, ни привычками. Они женились, обзаводились семьями, сохраняли семейные связи и традиции.

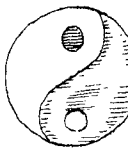
Более того, впитывая в себя с детства основные черты конфуцианских обычаев и норм поведения, даосские жрецы сами следовали традициям конфуцианства. И это вовсе не создавало никаких противоречий или трудностей в их жизни. Ведь отличие даосов от конфуцианцев заключалось совсем не в том, что они отрицали учение Конфуция. Сила, жизненность даосизма проявляли себя в средневековом Китае не в ожесточенной борьбе 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 монополистами. 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, врачевателей, то второй из них — примитивные культы, обряды и суеверия — имел отношение главным образом к даосам-монахам, покидавшим стены монастырей. Эти монахи непосредственно обслуживали потребности населения. Конечно, они, в отличие от монастырских жителей, не были монахами в полном смысле слова. Они нередко имели семью и могли выступать в качестве гадателей, магов, врачевателей и т. п. Однако основные их функции в средневековом, и особенно в позднесредневековом, Китае заключались в ином. С начала II тысячелетия н. э. здесь возникло великое множество мелких местных храмов и кумирен, посвященных многочисленным божествам, духам, бессмертным и обожествленным героям. Подавляющее большинство этих персонажей принадлежало 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 ими божества, духа или героя.

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. 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 [548, 170 и 181], тогда как даосизм оказал буддизму неоценимую услугу тем, что помог ему акклиматизироваться на китайской почве. Первоначальное сближение религиозного даосизма и буддизма связано с тем, что между обоими учениями было немало общего. Уже самые первые китайские переводы буддийских сочинений, сделанные в середине II века н. э. Ань Ши-гао, показали, что ряд положений буддийской доктрины перекликается с идеями даосов [604, 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 непрестанных 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.



Ранние буддийские переводы и первые коммуны буддистов на китайской земле во II веке н. э. воспринимались многими

лишь как акции и организации одной из сект даосизма [604, 199]. Соответственно и 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 же 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.

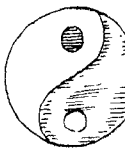
По буддийскому образцу формировались и моральные догматы даосизма, принявшие, как и у буддистов, формы обетов, запретов, добрых дел. К числу даосских обетов относились следующие пять: не убивать живых существ; не одобрять словами то, чего не одобряешь сердцем; не пить вина; не воровать; не предаваться сладострастию. Добрые дела, содействующие достижению бессмертия, 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: 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, воскурения, принесение цветов и жертв [23, 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 [23, 82–83].

Вначале вопрос о роли влияния буддизма в формировании религиозного даосизма не вставал, но со временем, по мере

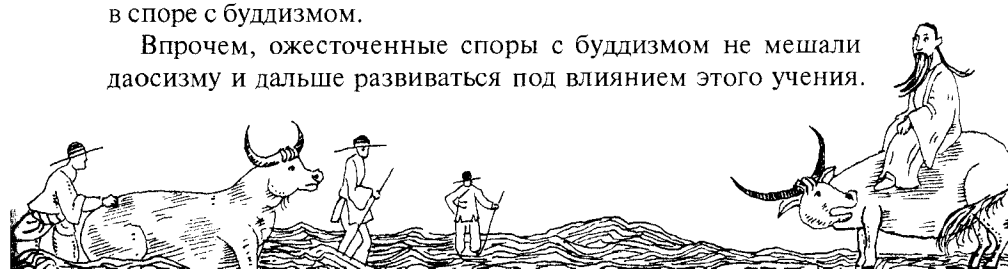
укрепления китайского буддизма и превращения его в самостоятельную религию, по мере роста противостояния и соперничества даосизма и буддизма в раннесредневековом Китае, эта проблема стала довольно острой. Внешнее сходство во многих элементах догматики, структуры и обрядах даосов и буддистов приводило к спорам и недоразумениям, ко взаимным нападкам, достигшим высокого накала уже на рубеже V–VI веков. 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 хуахуцзин» («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 [767, 152; 874, 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 поскупились на фантазию. Они добросовестным образом списали с буддийских легенд-джатак о похождениях 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. В царствование Хубилая (XIII век) они даже добились указа о ее запрещении и сожжении [23, 84; 244, 129–130; 767, 155]. Но как бы то ни было, 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 дальше 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 [1026], а южная, взявшая на вооружение доктрину *нэй-дань*, выступала за реализацию натуры посредством воздействия внутренних сил. Этот раскол, как полагают некоторые ученые, отразил расхождение между северной и южной школами чань-буддизма, получившего к тому времени широкую популярность в Китае [767, 148].

Эволюция даосизма

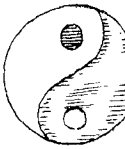
Религиозный даосизм возник на рубеже нашей эры в качестве своеобразной реакции на официальную конфуцианскую идеологию и санкционированный конфуцианством образ жизни. Он стал результатом синтеза некоторых интерпретированных в мистическом духе сторон философского даосизма и многочисленных народных верований, 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 даосизм переродился и перестал отражать интересы и идеи революционного крестьянства [935, 22–25]. Правда, в конце IV века 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» [920]. В V веке 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 году на некоторое время даже объявлен официальной религией [767, 142; 946, 72]. Но, сложившийся под сильным влиянием буддизма, в частности учения сюань-сюэ, он уже фактически не имел ничего общего с идеями крестьянских восстаний.

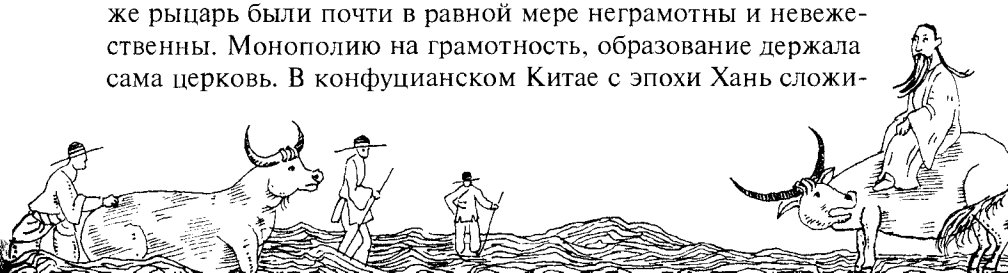
Таким образом, революционность даосизма с течением времени заметно ослабла, и он превратился во вполне терпимую властями религию. Но, перестав быть идеологией восставших, даосизм во многом потерял свою силу и действенность. Его структурная рыхлость и, что еще важнее, интеллектуальная слабость, расплывчатость догматов и откровенный эклектизм препятствовали цельности и открывали простор для влияний — в первую очередь буддизма, затем и конфуцианства.

Для того чтобы определить основные закономерности эволюции даосизма, достаточно проанализировать хорошо известные факты, свидетельствовавшие о месте даосизма в китайском обществе Средневековья. Начать с того, что лежавший в основе генезиса новой религии синтез, хотя он в конечном счете и породил нечто жизнеспособное, никогда не был абсолютным. Даже в момент наивысшего подъема даосизма в нем всегда были отчетливо заметны отличавшиеся друг от друга составляющие. С одной стороны, это были поиски бессмертия, преследовавшие цели индивидуального спасения. С другой стороны, целью новой религии было общественное благо, проявлявшееся как в стремлениях к революционному переустройству общества, так и в постоянном обслуживании в широких масштабах различных и весьма многочисленных культовых потребностей населения.



Каждая из этих частей имела свою сферу действия и своих последователей. 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 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 сложи-



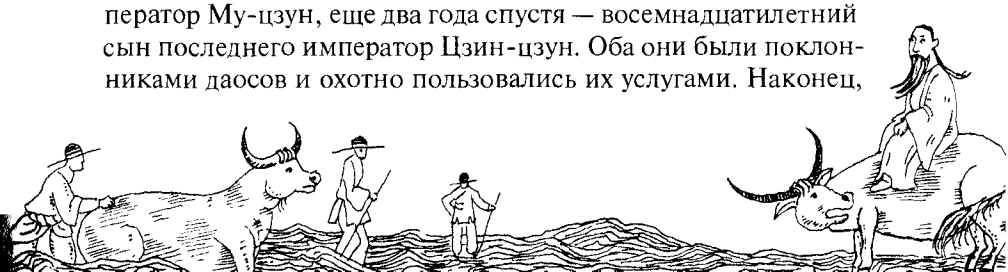
лась иная картина. Деление на «верхи» и «низы» в стране в основном совпадало с делением общества на грамотных образованных интеллектуалов и неграмотную массу. В этих условиях ни одна из вновь возникавших религий не могла не учитывать разницы в восприятии. Единой системы религиозных верований и обрядов, которая в равной мере удовлетворяла бы и «верхи», и «низы», выработать было невозможно. Это 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 параллельному развитию как теории — причем не только в мистическом плане «сянь-даосизма», подчас вызывавшего насмешки со стороны отдельных материалистически мыслящих ученых, например Хуань Таня [648; 651; 814, 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. Не случайно в позднем Средневековье на базе низших пластов всех трех основных религиозно-идеологических систем — конфуцианства, даосизма и буддизма — 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 изменились, приобрели новые черты (*нэй-дань*) и примерно с Тан снова стали 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. Стараниями проповедников, знаменитых магов, алхимиков и врачевателей «сянь-даосизм» обрел мощную «теоретическую» базу в виде специальных трактатов, множества волшебных талисманов и рецептов эликсиров, хорошо разработанных руководств в области гимнастики, дыхания и т. п.

«Сянь-даосизм», несмотря на очевидную абсурдность поставленных им целей, 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. В конце эпохи Тан, когда буддизм в Китае подвергался особенно жестким преследованиям, а звезда даосизма взошла необычайно высоко, танские императоры, носившие фамилию Ли и претендовавшие на фамильное родство с легендарным Лао-цзы (имевшим тот же фамильный знак), питали едва ли не абсолютное доверие к снадобьям и рекомендациям даосских советников-врачевателей, занимавших влиятельнейшее положение при дворе [954, 174–176], что приводило подчас к печальным последствиям. Когда в 820 году довольно неожиданно умер император Сянь-цзун, многие приписывали эту смерть злоупотреблению даосскими препаратами [775, 568; 783, 266]. Разумеется, это нельзя считать доказанным, но заметим, что в 824 году совершенно молодым, в возрасте тридцати лет, умер сын и преемник Сянь-цзуна император Му-цзун, еще два года спустя — восемнадцатилетний сын последнего император Цзин-цзун. Оба они были поклонниками даосов и охотно пользовались их услугами. Наконец,



в 846 году 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» [924, гл. 8, 75].

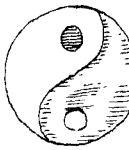
Слепое доверие танских императоров к идеям «сянь-даосизма» было, пожалуй, кульминационной точкой успеха этих идей в истории Китая. В Тан и последовавшую за ней эпоху Сун (X–XIII века) «сянь-даосизм» переживал свой второй (после Цинь Ши-хуанди и У-ди) «золотой век». Именно в XII веке были канонизированы 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 бессмертных, заживших уже самостоятельной жизнью и игравших в народной религии роль божеств-патронов, — судьба «сянь-даосизма» стала клониться к упадку. Если первую часть эпохи Юань (XIII–XIV века) еще можно считать зенитом фортуны даосов, то в конце XIII века, особенно после эдикта Хубилая 1281 года о сожжении даосских книг [767, 154–155; 954, 203–206], положение стало меняться. Как отмечают исследователи, примерно с XIII века высшие цели и основные принципы даосизма стали забываться и все чаще оставались достоянием сект, нередко перерождавшихся в тайные общества [245, 147–156]. В эпоху Юань (XIII–XIV века), Мин (XIV–XVII века) и Цин (XVII–XX века) 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 веке занятия алхимией были официально запрещены и осуждены, как нелепое суеверие [10, ч. II, 145].

Упадок «сянь-даосизма» не означал, однако, полного забвения даосских идей и теорий. Влияние этих идей отнюдь не ограничивалось сферой поисков бессмертия. Философы

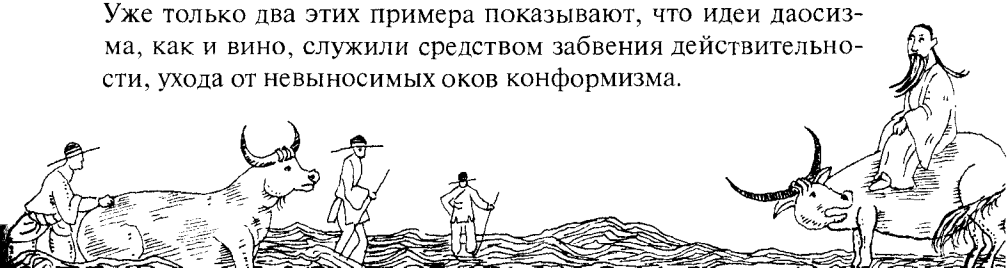
и поэты, ученые и художники средневекового Китая сознательно или подсознательно руководствовались в своей деятельности и в своем творчестве многими доктринами и принципами теории даосизма — учением о «недеянии», призывами к культу простоты, непосредственности и даже уходу от суетной жизни, слиянию с природой и т. п. [245, 154; 256].

Влияние даосских идей и идеалов затрагивало многих *шэньши*. Особенно это коснулось тех, чьи духовные потребности выходили за рамки официального конформизма. Эти люди, находились ли они на официальной службе или нет, всегда являлись квинтэссенцией китайской культуры. Привлекали их к даосизму не поиски бессмертия, но прежде всего возможность найти освобождение от оков 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 целые поколения китайских поэтов, художников, ученых, философов к идеям даосов.

В этом смысле даосизм сыграл в истории китайской культуры значительную роль [256; 578]. Не следует, однако, упрощать этот процесс и представлять его как регулярный или хотя бы спорадический отток сил из русла официального конфуцианства к оппозиционному даосизму. Как правило, даосские идеи и теории наслаивались на конфуцианскую основу, но отнюдь не вытесняли ее целиком. В результате такого синтеза деятели китайской культуры получали в рамках авторитарной социальной структуры средневекового Китая большие возможности для выражения своей творческой индивидуальности.



Поэт-даос мог поселиться отдельно от людей и, собрав вокруг себя группу друзей, воспевать природу и человека, как это делали в III веке поэт Цзи Кан и «семеро мудрецов из бамбуковой рощи» [197; 603]. Поэт мог уйти в горы и годами жить там отшельником, а затем вместе с друзьями «искать истину в вине», как это делал знаменитый танский Ли Бо [63, 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 [182], художник Гу Кай-чжи и многие другие, черпавшие из даосских идей свое вдохновение и свои темы. Среди даосов также было немало серьезных ученых и философов, которые изучали и развивали теорию даосизма. Не случайно количество даосских сочинений и трактатов с течением времени все более возрастало.

Первый перечень их, составленный в IV веке Гэ Хуном и включенный в его трактат «Бао Пу-цзы», насчитывал около 200 названий даосских произведений, составлявших 1300 томов-цзюаней. В V веке, 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 прямого 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 монастырь Тунбогуань.

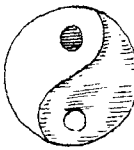
К этому времени издание произведений даосского канона стало уже не только делом чести даосов, но и делом государственного значения. После напечатания в 953 году конфуцианских сочинений и в 972 году буддийской Трипитаки сунский император Чжэн-цзун в 1012 году приказал начать работу по изданию полного собрания сочинений даосов «Даоцзана». В 1019 году был составлен и, видимо, напечатан даосский канон из 4565 цзюаней. Вскоре, однако, этот свод был пересмотрен, дополнен и издан вновь. Новое издание 1191 года (6455 цзюаней), выгравированное на 83 198 досках и изданное ксилографическим способом, послужило затем официальной основой для всех последующих изданий «Даоцзана», хотя число цзюаней в них заметно варьировало [154; 155, 77–83; 944; 1018].

Изучение и издание текстов, распространение даосских идей среди образованной верхушки китайского общества и все аналогичные акции, касавшиеся в основном или исклю-

чительно лишь высшего пласта даосизма, протекали в средневековом Китае на фоне постепенного распространения низшего пласта, «народного» даосизма, в массах.

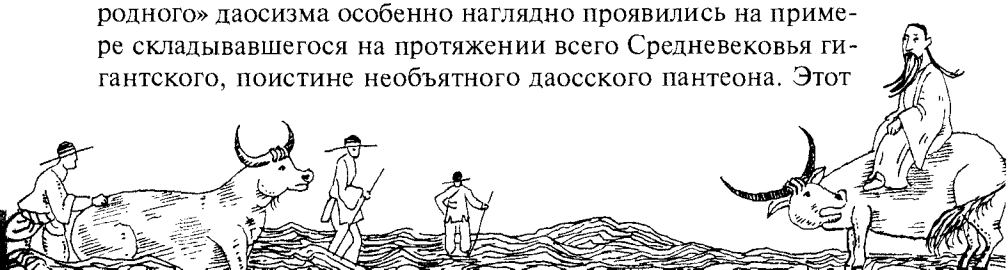
«Народный» даосизм и даосский пантеон

Нельзя сказать, что древние привычные народу верования, обряды и суеверия заменялись новыми, «даосскими». Процесс шел иначе: древние суеверия, верования, божества, духи, культы, магические и мантические обряды шаманов и гадателей постепенно, на протяжении веков постепенно входили в состав «народного» даосизма, приобретали даосскую оболочку и покровительство. Сила «народного» даосизма была в его всеядности, абсолютной терпимости, необычайно легкой восприимчивости. Вот почему уже вскоре после начала нашей эры в низшем пласте религиозных верований и представлений не осталось практически почти ни единого места, куда ни проникли бы даосы.



В отличие от верхнего пласта даосизма с его более или менее твердыми и устойчивыми идеями «народный» даосизм уделял теории очень мало внимания. Главным для него была повседневная практика, предельно полное и всестороннее удовлетворение самых разнообразных и постоянно менявшихся религиозных потребностей широких масс населения, главным образом крестьянства. Даосские жрец, монах, маг, гадатель руководили процессиями, молебнами, обеспечивали контакт с представителями потустороннего мира, душами умерших, а также выступали в качестве посредников при обращении к многочисленным святым и богам, героям и духам народного пантеона. Подавляющее большинство мелких храмов, кумирен и деревенских 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 [624]. Здесь обращает на себя внимание не только беспорядочно-эклектичный подбор персон — 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 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 мистические сверхъестественные силы, которые в обилии конструировались и обожествлялись даосскими астрологами, медиками, алхимиками, — например, все 36 тысяч духов человеческого тела.

Для канонизации 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 обожествления умершего. В его честь строили храм, где помещали статую или иконографическое изображение обожествленного. На алтарь приносили жертвы. Храм, естественно, обслуживался даосским монахом. Так возникал новый культ. И хотя влияние такого 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 значения. Зато даосизм с помощью такого рода культов и храмов укреплял свои позиции и авторитет. Уже в Тан, по некоторым данным, в Китае насчитывалось 1687 даосских храмов [265, 215], позже их число намного увеличилось.

Обилие культов и характерная для «народного» даосизма простота канонизации новых божеств и героев очень затрудняют, если не делают вовсе невозможной их даже приблизительную систематизацию. В самих даосских канонах, собранных в «Даоцзане», весьма значительный разнобой по части определения соотносительной важности тех или иных богов, духов и героев, их взаимных связей, имен, а также места на небе или в жизни людей. Вот, например, одна из таких попыток классификации, предложенная на рубеже V–VI веков даосом Тао Хун-цзином и зафиксированная в «Даоцзане» [604, 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.

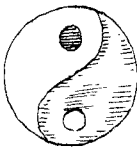
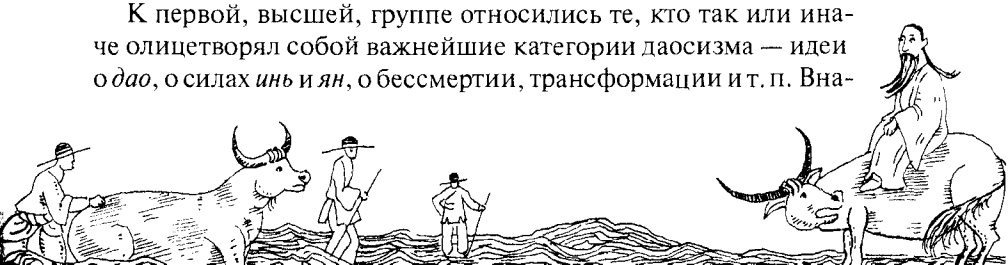


Таблица Тао Хун-цзина не очень ясна. Да и классификация эта, видимо, не была общепринятой даже в его время. Тем более невозможным стало создание общепризнанной и четкой иерархии божеств даосского пантеона позже, когда количество входящих в него персонажей росло с угрожающей быстротой. Вплоть до сложения в начале II тысячелетия системы религиозного синкретизма (пантеон которой возник и развился в основном на базе даосского пантеона) весьма сложно говорить даже о том, кто возглавлял даосский пантеон. Можно лишь, характеризуя даосский пантеон I тысячелетия н. э., 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. Вна-



чале некоторые из этих Верховных Божеств представлялись в виде абстрактных полумистических концепций-категорий типа Тай-чу, Тай-су, Тай-и [767, 136]. Иногда они изображались в виде божественной триады из Трех Единственных — Тянь-и (Небесное начало), Ди-и (Земное) и Тай-и (Высшее). Были и другие варианты [604, 139 и сл.]. С течением времени в связи с процессом становления религиозного даосизма и осмыслением категорий философского даосизма в плане их обожествления, а также под влиянием народной мифологии даосский пантеон начал наполняться антропоморфными богами, олицетворявшими собой ту или иную идею.

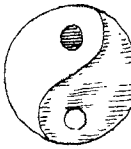
В первую очередь этот процесс нашел свое отражение в деификации богини Сиванму и ее партнера Дунванфу. И богиня и ее новый супруг в даосской мифологии стали символизировать силы *инь* и *ян*. Вторичный характер этой символики несомненен: если миф о Сиванму был известен в Китае задолго до оформления даосизма в религию, то имя Дунванфу появилось много позже. Видимо, этот персонаж был специально создан даосской религией в качестве необходимого противовесса женской силе *инь* [343, 223].

Со временем число персонифицированных 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, 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 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 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 — Юйхуаном 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.

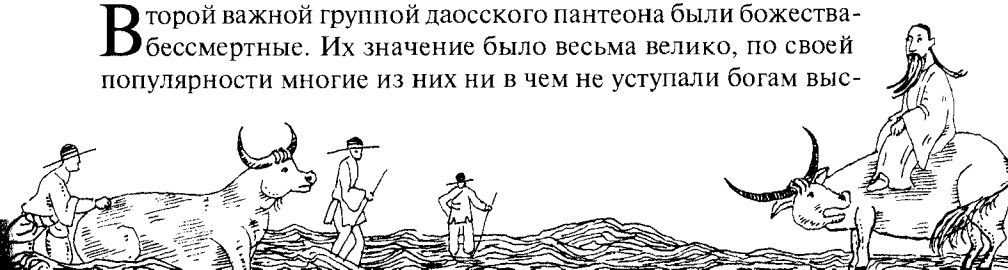
Культ Юйхуана шанди возник в эпоху Тан. В 1012 году сунский император Чжэн-цзун специальным указом включил его в состав государственного пантеона, в 1013 году — поместил в своем дворце его изображение, в 1014 году — окончательно сформулировал его пышный и величественный титул верховного божества и главы пантеона. Юйхуан шанди представлялся 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 [475, 26—40].



Двумя другими членами верховной триады считались Лао-цзюнь и Паньгу [538, 187]. Иногда место Паньгу занимал кто-либо из божеств высшего ранга, например Тай-ши [451, 101] или Тай-и [767, 138]. Эти и другие верховные даосские божества были объектами наибольшего почитания, которое, однако, обращалось к ним не в равной мере. Культ Паньгу, например, постепенно ослабевал, как и утративший со временем свое значение культ Сиванму.

Божества-бессмертные

Второй важной группой даосского пантеона были божества-бессмертные. Их значение было весьма велико, по своей популярности многие из них ни в чем не уступали богам выс-



шей категории. Основное же отличие их от божеств первой группы заключалось в том, что все бессмертные были не мистическими божествами, олицетворявшими идею, а обожествленными героями, то есть людьми, ставшими богами в результате достижения бессмертия. Число таких бессмертных в даосском пантеоне было очень велико и со временем все возрастало. Наиболее известные из них приобрели большую популярность в народе, о них сочиняли рассказы и легенды. Интересно, что с течением времени многие герои-бессмертные, генетически восходившие к реальным прототипам и историческим деятелям, превратились в легендарные божества, о чьих приключениях появились народные сказания.

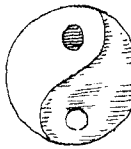
Так, например, основателю даосской церкви Чжан Дао-лину, впоследствии объявленному бессмертным, народная фантазия приписала многие легендарно-героические деяния. Он не только сумел вернуть себе молодость, приняв приготовленную им пилюлю бессмертия. Он укротил злой дух белого тигра, пившего кровь людей, и 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, уходя от преследования войск полководца Цао Цао, клал на землю дощечку — и на этом месте появлялась река, чуть дальше клал другую — и вырастала высокая гора [16, 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 таинственности 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 [425, 47—51].

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

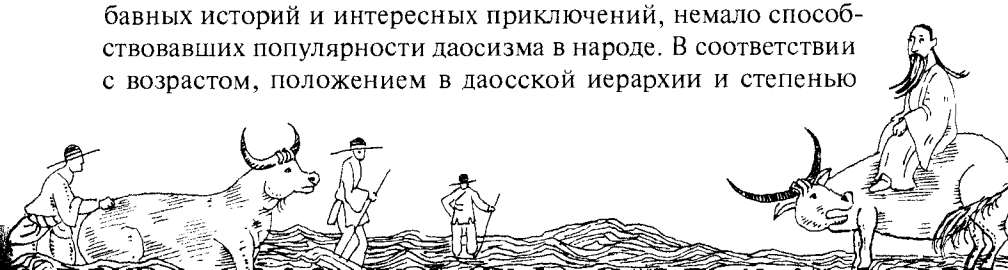
сочинили о нем красивую легенду, которая гласит, что как-то, приготовив волшебные пилюли, Вэй Бо-ян с тремя учениками и собакой отправился в горы, чтобы там совершить таинство превращения. Сначала дали пилюлю собаке — и она издохла. Невзирая на это, Вэй Бо-ян принял пилюлю сам и тоже упал безжизненным. 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, чтобы те вручили его малодушным ученикам в благодарность за заботу о похоронах учителя [425, 67–68].

Число подобных историй очень велико. Во многих из них отчетливо прослеживается вполне утилитарная цель: убедить людей в реальности 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 знаменитых «восьми бессмертных» (*ба-сянь*), легенды о которых в старом Китае каждый знал чуть ли не с детства. Это один из самых распространенных в народе фольклорно-мифологических сюжетов. О «восьми бессмертных» упоминается в рассказах, романах и драмах, их изображения — излюбленная тема художников и скульпторов. Легенды о них, начавшие складываться в основном 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 людей, 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 возрастом, положением в даосской иерархии и степенью



значительности деяний они обычно располагаются в определенном порядке.

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) предсказывали ему необыкновенное будущее. И действительно, проявив недюжинные способности, Чжунли еще в молодости стал 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 шкатулку 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.

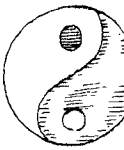
2. Чжан Го (Чжан Го-лао) — необычайно интересная личность, пожалуй, самая любопытная из всей восьмерки. Начать с того, что он вообще никогда не рождался — во всяком случае, никто не видел его ребенком, никто не знал его родни, все общались с ним, когда ему было уже много сотен лет, ибо Чжан был известен чуть ли не со времен Яо, а то и 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 тысяч ли в день. Во-вторых, когда Чжан где-либо останавливался, он складывал своего мула, как если бы тот был вы-

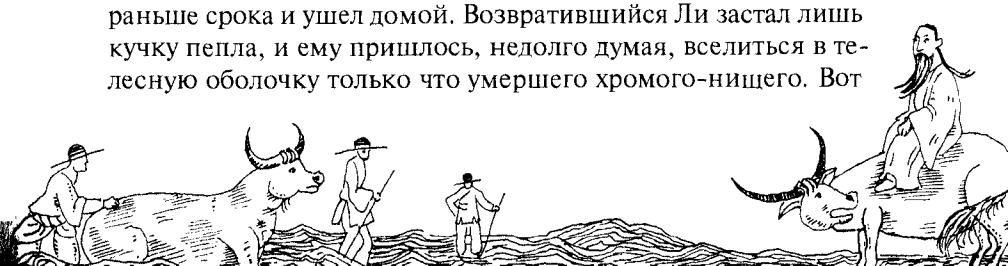
резан из бумаги, и клал его в бамбуковую трубочку. Когда мул снова был нужен, Чжан брызгал водой на сложенную фигурку, и мул оживал.

Чудесные повествования о Чжане сообщают, что он иногда «умирал», бывал похоронен и оплакан безутешными учениками, а затем «воскресал» вновь (его гроб оказывался пустым). Со временем мифический образ Чжана стал восприниматься в качестве божества-покровителя молодоженов. 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 тысяч знаков». Успешно сдав экзамены и получив высшую степень, он 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 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 году он был официально канонизирован, в его честь воздвигались храмы. Его часто изображали с мечом.



4. Ли Те-гуай (Ли «Железный посох») — один из наиболее известных, популярных и любимых членов «восьмерки». С его именем связано множество легенд. 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, и ему 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 врачевателей.

5. Хань Сян-цзы — племянник знаменитого китайского 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, но в тот же миг стал бессмертным. 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.

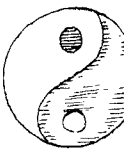
6. Цао Го-цзю родился в XI веке, он был младшим братом одной из сунских императриц. После нескольких лет бурной придворной жизни среди интриг и разврата он ушел в горы и стал отшельником. Повстречавшись как-то с Чжунли Цюанем и Люй Дун-бинем, Цао поразил их своим глубоким проникновением в заветные истины 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 импровизированные 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 облик, необычное поведение 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 и символизировали долголетие (хризантема, ветви бамбука). Рисовался нередко с флейтой и считался покровителем музыкантов.

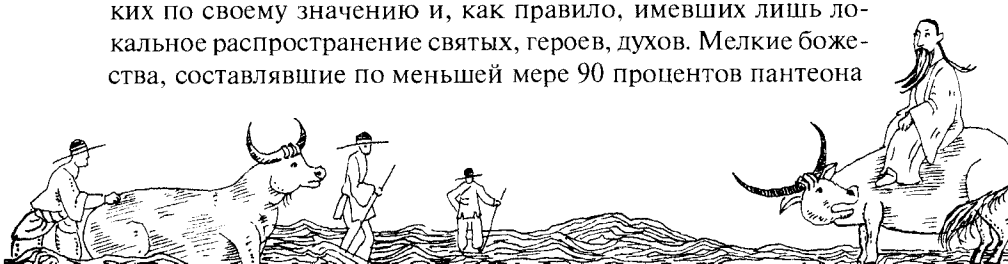
8. Восьмой была Хэ Сянь-гу. В раннем детстве девочка видела чудесный сон: к ней явилось божество, посоветовавшее питаться размельченной слюдой и не есть земной пищи, дабы подготовить тело к бессмертию. Следуя этому совету и почти не питаясь, девочка все дни проводила в одиночестве. Как-то раз она повстречала 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.

Хэ 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. Изображали ее обычно с ковшом-черпаком в руках — символом ее тяжелого труда, когда она жила в родном доме.



«Восемь бессмертных» привлекательны тем, что в каждом из них реальные человеческие черты разукрашены мистикой. Это сделало их одновременно и людьми, и героями, и божествами и снискало им огромную популярность в народе. Некоторые из них со временем превратились в патронов-покровителей определенных социальных или профессиональных групп; 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 процентов пантеона



даосизма, были теми же самыми духами гор, холмов, рек, рощ, гор, деревень и т. п., которые в обилии существовали еще в древнейшем Китае; в начале нашей эры они были попросту инкорпорированы даосами. К ним были присоединены не менее многочисленные новые божества, герои, духи, патроны. Со временем некоторые из них, особенно из числа патронов-покровителей, стали играть заметную роль во всекитайском пантеоне.

Упадок и трансформация даосизма

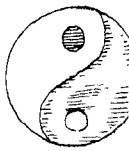
Судьба даосизма как религиозного учения, как идеологической системы на протяжении средневековой истории складывалась по-разному. Соперничество с буддизмом и конфуцианством в I тысячелетии н. э. приводило то к успехам даосизма, то к гонениям на него. В VI веке даосизм был официально поставлен на второе место среди трех учений (после конфуцианства, но перед буддизмом), и это примерно соответствовало тому месту, которое даосизм занимал в Китае. На протяжении ряда последующих веков он в целом продолжал удерживать свои позиции. Упадок даосизма с XIII века начался, как считается, потому, что первоначальные «высокие» теории даосизма были постепенно забыты и заменены суевериями, а соперничавшие друг с другом школы и секты не имели основы для сплочения. В результате многие секты постепенно превратились в замкнутые тайные общества [245, 156 и сл.].

Необходимо также заметить, что упадку и вырождению верхнего пласта и трансформации низшего пласта религиозного даосизма способствовало то обстоятельство, что даосизм развивался в условиях, когда, не будучи господствующей в стране религией, он вынужден был приспосабливаться к уже существовавшей системе религиозно-этических норм и институтов. Господствовавшие в Китае конфуцианские религиозно-этические концепции на протяжении длительного времени оказывали воздействие на характер эволюции даосизма. Разумеется, влияние это было взаимным, однако дао-

сизм, видимо, испытывал его в большей степени. Из-за этого на протяжении веков в даосизме постепенно отходили на задний план 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» [10, ч. II, 147–156; 552; 716; 873, 369–386; 940; 948].

Эта небольшая книжечка из 212 правил, составленная в XV–XVI веках и включенная в даосский канон в конце XVI века, — своеобразный сборник основных заповедей и добродетелей даосизма. Изложенная в очень доступной форме, книга фактически являет собой кодекс заповедей уже очень сильно трансформированного даосизма, который впитал многое из конфуцианства и буддизма. Иными словами, это краткий сборник той премудрости и тех моральных норм, которые соответствуют представлениям здравого смысла и понятиям нравственности в Китае.

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; вот некоторые из них:



Иди по пути истинному, не ступай по ложному пути.

Собирай добродетели и накопляй достоинства.

Исправляйся сам и исправляй других.

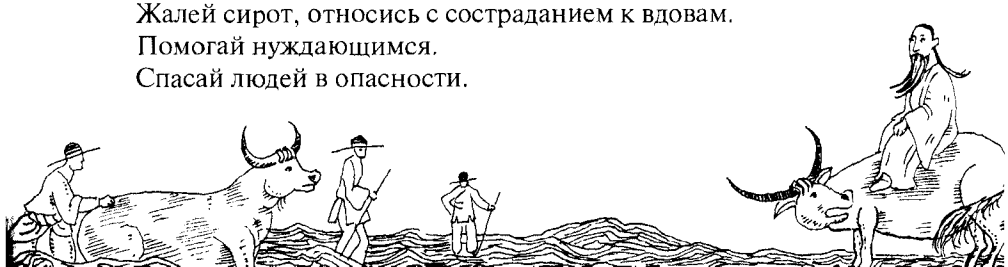
Высказывай сыновнее благочестие, будь ласков с младшими братьями и почтителен со старшими.

Почитай стариков и покровительствуй детям.

Жалей сирот, относись с состраданием к вдовам.

Помогай нуждающимся.

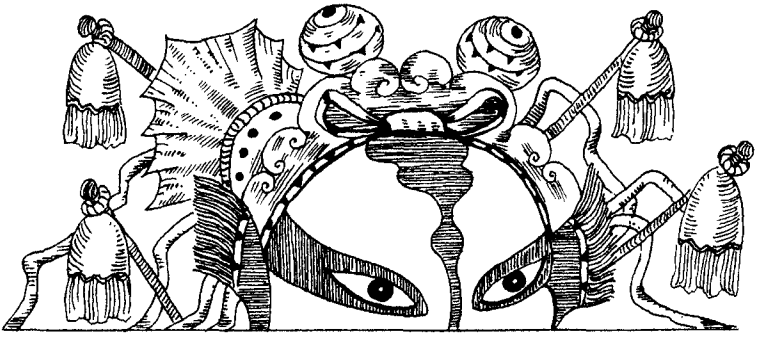
Спасай людей в опасности.



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 клевещи на добродетельных.
Не пользуйся невежеством людей, не обманывай их лживыми речами.
Не разглашай вины своих родителей.
Будь почтительным к наставникам.
Не обращайся дурно с низшими, дабы приобрести заслугу.
Не льсти 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 заимодавцу.
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.

Все заповеди книги ставят своей целью внушить читателю некие истины и моральные запреты, независимо от того, кем и когда были впервые выдвинуты и обоснованы эти правила. Здесь слиты воедино и конфуцианские, и даосские, и буддийские морально-этические максимы. И то, что книга заповедей была издана даосами и включена в «Даоцзан», лишний раз подкрепляет изложенные выше тенденции развития даосизма в позднесредневековом Китае. Эти тенденции вели к тому, что даосизм превращался в одну из сторон складывавшейся в стране грандиозной всеохватывающей системы религиозного синкретизма[75].

Глава пятая
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, имеем мы дело с мощным иноземным воздействием на самобытную китайскую культуру или с оригинальным явлением, возникшим в результате «китаизации» проникших извне идей и 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. Эта победа, однако, досталась нелегко. Поставленные перед необходимостью быстро приспособиться к новым условиям, идеи и институты иноземной религии подверглись существенной трансформации. Этот новый, специфический, буддизм занял важное 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. В основе учения брахманов уже в первой половине I тысячелетия до н. э. лежали идеи о переселении душ и законе возмездия (карма), определяющем 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 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. возникли 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, которые на основе уже имевшихся идей и представлений брахманизма и иных философско-религиозных течений синтезировали новые взгляды и теории [17, ч. I, 135–136; 67, 42]. В конечном счете широкую известность и влияние получила одна из этих сект, чье уче-

ние более всего соответствовало духу времени и сложившимся в стране условиям и потребностям. Ее основатель приобретал все большую популярность и обрастал легендами, пока не превратился в представлении людей в настоящего божественного пророка. Это был принц Гаутама (Шакьямуни), впоследствии ставший известным всему миру под именем Будды, Просветленного.

Согласно позднейшим легендам, Сиддхарта Гаутама родился приблизительно в середине VI века 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). Гаутама с детства поражал окружающих необычайным умом, силой и ловкостью. Он вырос, женился, у него родился сын. Ничто не омрачало его счастливую жизнь. Но вот как-то, проезжая в окружении 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. Как-то, глубоко погрузившись в созерцание под деревом Бо (Бодхи, то есть Познания), Сиддхарта 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 [163, 111–132; 442].

Несколько дней Гаутама, познавший священные истины и ставший Просветленным, Буддой, продолжал сидеть возле дерева и наслаждаться блаженством освобождения. Затем явился злой дух Мара и стал искушать Будду: вместо того чтобы возвещать Истину людям, он призывал его прямо вступить в Нирвану. Но Будда мужественно вынес все искушения. 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, недостигнутая цель, неудовлетворенное желание — все это страдание. Страдание происходит от жажды бытия, желания, наслаждений, созидания, власти. Уничтожить эту ненасытную жажду, 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 [25; 67; 319; 727; 950; 987; 1016, 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 дворцы, как к Будде стекались со всех сторон благородные юноши, горевшие желанием познать путь истины. Последователями Просветленного становились и известные брахманы, под влиянием его проповедей признававшие несостоятельность своего учения. Словом, множество адептов нового учения пошли вслед за новоявленным пророком.

Первые общины буддистов

Учение Будды звало к отказу от мирских утех, к уходу от жизни. В награду оно обещало всем своим 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 путь к этому был открыт для всех. В отличие от брахманизма и некоторых других древнеиндийских учений, буддизм, как и раннее христи-

анство, с самого 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 веку до н. э. Согласно данным современной науки, самые первые достоверные свидетельства о существовании буддийских общин едва ли можно датировать ранее IV–III веками до н. э. [67, 42–43]. Видимо, к этому времени завершился процесс генезиса буддизма и возникли первые легенды о великом Учителе. Ранние легенды и заповеди Будды были, как известно, впервые записаны примерно в 80 году до н. э. на Цейлоне [112, 292].

Первые буддийские общины, состоявшие вначале преимущественно из аскетов, назывались 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 им разрешалось 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. 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 строения, обычно глухие, напоминавшие могильные склепы с замурованным входом. Часть таких ступ содержала внутри останки умерших бикшу или их вещи и впоследствии превращалась в объект религиозного почитания. Чтобы содержать эти памятники в порядке, некоторые бикшу поселялись вблизи их.

Члены ранних буддийских общин были очень слабо организованы. Большую часть времени они проводили в странствиях, собирая милостыню, и только на несколько месяцев в году, в период дождей, бикшу одной местности собирались

вместе. В какой-либо пещере, заброшенном строении пережидали они непогоду, расходуя время на благочестивые беседы, размышления, созерцание, выработку догматов и теории своего учения. Позже эти временные поселения, близ которых обычно воздвигались ступы, превратились в постоянные. Так было положено начало буддийским монастырям, и свободно странствовавшие, ничем почти не связанные бикшу постепенно превратились в монахов, большинство из которых, постоянно проживая в монастырях, были обязаны строго соблюдать многие десятки, даже сотни обетов и правил и подчиняться избранному ими настоятелю [687].

Буддийские монахи и сангха

Монастыри стали главной и единственной формой организации буддистов, до этого не имевших иерархически организованной духовной олигархии и влиятельного храмового жречества. Именно монастыри стали центрами буддизма, очагами его распространения и развития. Они были 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 одного монастыря буддийская монашеская община называлась сангхой. В сангху сначала принимались все желающие, но позже были введены некоторые ограничения — не принимали рабов, преступников, солдат, а также несовершеннолетних без согласия родителей. Обычно в послушники принимали с двенадцати, а в монахи — с двадцати лет. Вступавший в сангху должен был отказаться от всего, что связывало его с миром: от семьи и касты, не иметь собственности. Он принимал обеты целомудрия и безбрачия, сбривал волосы, надевал монашескую одежду и готовился к обряду посвящения.

Посвящение представляло собой довольно сложную процедуру, состоявшую из нескольких этапов и сопровождав-

шуюся серией специальных обрядов. Неофита 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 опытный наставник, который был в течение определенного времени духовным отцом нового члена сангхи [10, ч. 1, 166–168; 658, 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 строгому уставу. Прежде всего на него возлагались различные обеты. Первые и основные пять (не убий, не воруй, не лги, не прелюбодействуй, не пьянствуй) принимались в момент поступления. Затем, после торжественного акта принятия в послушники, на него возлагалось еще пять: не пой, 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 [448, 170].

Десятью заповедями, однако, дело не ограничивалось. На монаха возлагалось еще около 250 запретительных обетов и почти 3 тысячи мелких и конкретных запретов, ограничений, обязательств [1016, ч. 2, 187]. Эти обеты и запреты строго регламентировали жизнь монаха, опутывали его сетью фиксированных норм и условностей. Понятно, что точное их соблюдение было немалой нагрузкой для психики и эмоций человека. Нередко случались нарушения обетов. С целью очищения от грехов дважды в месяц, в новолуние и полнолуние, созывались специальные собрания, 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 немногочисленные женские сангхи, которые во многом напоминали мужские. Однако они не были самостоятельными ор-

ганизациями: 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. Женские монастыри, в отличие от мужских, не располагались в отдаленных уединенных местах, а находились поблизости от поселений.

Внутренняя жизнь каждого монастыря строилась на основе тщательно разработанных регламентаций [777]. 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 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» [848], складывавшейся

примерно в III—I веках до н. э. и касавшейся главным образом принципов построения сангхи и правил поведения монахов [777]. 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»), содержавшая религиозно-философские тексты. Каждая из трех частей «Трипитаки» содержит книги и сборники фактически самостоятельного значения. В их числе — «Дхаммапада», сборник сентенций и поучений [50], «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 монастырях в специальных архивах-библиотеках. За ними — точнее, для ознакомления с ними и получения копий — ездили издалека, иногда за десятки тысяч километров буддийские монахи-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 богослужение — нечто вроде заупокойной мессы — непрерывное чтение сутр в определенное время. Считалось, например, что необходимо непрерывно читать сутры над гробом на протяжении 49 дней, дабы душа покойного благополучно достигла состояния 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 растворении в Нирване, буддийская философия со временем разработала обстоятельную теорию о взаимосвязи человека и мироздания. Человек воспринимает мир сквозь призму своих чувств, ощущений. Сами же эти ощущения — причем не только человека, но и всех живых существ — проявление волнения дхарм, частиц создания. Согласно философии буддизма, жизнь есть именно проявление безначального волнения дхарм в созна-

нии каждого живого существа. Отсюда и цель — успокоить дхармы и через это 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 достоинств и проступков (кармой) существа в его предшествовавших жизнях. 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 улучшить или ухудшить его шансы на удачное перерождение в будущем. Иными словами, сознательными действиями каждый человек — независимо от того, сколь неблагоприятна его карма в предшествовавших перерождениях, — может добиться подавления волнения своих дхарм и сделать шаг к Нирване.

Больше всего шансов на это было у буддийского монаха. В какой-то степени на улучшение своей кармы и более удачливое перерождение в будущем могли рассчитывать и миряне — особенно те, кто кормил буддийских монахов и жертвовал на их существование. При этом каждый буддист всегда обязан был помнить, что он 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 есть шансы стать богачом и счастливцем у бедняка и неудачника. Такая постановка вопроса многим казалась привлекательной.

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 двух основных направлений в буддизме — Хинаяны и Махаяны. Оформление буддизма Махаяны произошло примерно на рубеже I–II веков на IV буддийском соборе, созванном правителем североиндийского Кушанского царства Канишкой, ревностным буддистом [164, 193; 727, 174–176]. Сам термин (Махаяна) был введен в III веке [711, 60]. С этого же времени предшествующие Махаяне ранние формы буддийского учения стали именовать Хинаяной («Малая колесница», «Узкий путь к спасению») [711, 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» [164, 209]. Но Махаяна сильно упростила путь к спасению, сделав его практически доступным не только монахам, но и мирянам. Было объявлено, что подаяние мирян отныне поставлено на одну доску со всеми прочими самыми важными добрыми делами. Даже просто желание спастись или произнесенная по этому поводу молитва приравнивали мирянина к монаху, давали ему возможность стать бодисатвой [23, 66–69; 298, 119–143; 300, 222–258; 976].

Так 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. 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 на пути к Нирване, то теперь именно бодисатвы заняли центральное место. Махаяна ввела в обиход представление о бодисатве, от которой до будды лишь один последний шаг. Тому, кто достиг состояния бодисатвы, спасение практически уже обеспечено. Однако бодисатвы остаются в этом своем статуте и не погружаются в Нирвану, не делают последнего шага к своему спасению. Это объясняется их альтруистическими побуждениями [163, 148]. Дело в том, что буддизм Махаяны стал проповедовать почти христианские идеи о любви и мило-

сердии 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 академик В. П. Васильев писал, что буддизм не консервативен, что он, в отличие от многих других, не боялся перемен. Напротив, девизом буддизма было: «Что приносит пользу, то и есть учение Будды» [23, 72]. Прагматизм буддистов и приспособляемость их учения — одна из важных причин того, что буддизм стал мировой религией; его и поныне исповедуют сотни миллионов людей.

Пантеон бодисатв в буддизме Махаяны довольно быстро разрастался, и со временем грань между буддами и бодисатвами почти стерлась. Многие бодисатвы стали считаться 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 [744] 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, что было делом нелегким. Число их никогда не фиксировалось хотя бы приблизительно. Они появлялись, исчезали, перерождались, воплощались, меняли имена, субстанции и т. д. Добиться наведения хоть какого-то порядка можно было только в самом общем виде. Этой цели послужила космология, довольно серьезно разработанная буддизмом Махаяны; она 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 на-

селены одними только буддами. Логическим выводом из идеи о великом множестве будд явилась идея о существовании некоего Адибудды — Будды Будд, которая вообще была на грани непостижимой мистики [300, 239; 418, 1–8: 772, 1–5].

Во-вторых, наряду со многими мирами существовали и многие небеса, предназначенные уже не только для будд. На этих небесах (обычно их насчитывали 28) располагались по степени святости души умерших, ожидающие очередного перерождения. Высшие ярусы, естественно, предназначались для бодисатв, архатов, некоторых святых. Ярусы пониже служили местонахождением душ остальных святых, гениев и героев, еще ниже находились ярусы, где обитали души обычных людей, еще ниже — души грешников и т. п.

В-третьих, космологические спекуляции были связаны с представлениями о рае и аде, важнейшим нововведением Махаяны. 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 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. [208, 245].

Внесенные Махаяной новшества привели к известным переменам в сфере канонических текстов [164, 210] и в обрядовой стороне учения [445]. 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 рядо-

вых 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 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 непрестанное 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 стал тантризм, сложившийся на базе Дарани в середине I тысячелетия [283; 298, 175–184] и заменивший чуть ли не все пути к спасению разного рода мистическими средствами; согласно тантризму, 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 были тесно связаны 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. 299; 473]).

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) двинулся 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 появлении Махаяны, как упоминалось, решающую роль сыграло Кушанское царство, возникшее незадолго до нашей эры на стыке Индии и Средней Азии. Здесь, в районе сильного влияния эллинизма, сошлись традиции греческой и индийской культур. Обогащенная этими традициями, древняя культура среднеазиатских народов стала развиваться очень быстрыми темпами. Создание новых традиций в искусстве, прежде всего в монументальной архитектуре и скульптуре, 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 распространился на восток, в города-государства Центральной Азии, откуда по проложенному еще во II веке до н. э. Великому шелковому пути первые буддийские проповедники попали в Китай [268; 281; 400; 601; 793; 794; 818; 896; 914; 942; 982; 993; 995].

Позже возникло множество апокрифов и легенд, повествующих о появлении буддизма в Китае. Здесь и чудесные сны, и небесные явления, и вещие предсказания, и необычные предзнаменования. Существуют легенды о буддийских монахах, посланных чуть ли не самим Ашокой и якобы прибывших в Китай еще при Цинь Ши-хуанди. Эти 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. Впрочем, в аутентичных источ-

никах ханьской эпохи большинство более поздних сведений и красочных легенд о первых буддистах в Китае отсутствует [268; 818]. Что же до широко известного сообщения источников о том, что Хо Цюй-бин в войне с сюнну захватил в качестве трофея антропоморфную золотую фигурку идола, то оно не подтверждает, как это доказано специальными исследованиями, версии о том, что этот идол был изображением Будды [340; 758; 818, т. 1, 19–21].

Наиболее достоверным из всех известных ранних упоминаний о первых шагах буддизма в Китае считалось 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 [942, т. I, 16–26]. Однако и это сообщение после специального исследования А. Масперо [594] было отвергнуто синологией и признано сочиненной позже легендой. Во всяком случае, ничем не подтверждена версия, что будто бы 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).

Словом, проблема появления буддизма в Китае, проникновения первых буддистов и буддийских идей остается пока нерешенной [170, 149–154]. И хотя традиция продолжает считать именно монастырь «Баймасы» близ Лояна первым центром буддизма в Китае, остается все-таки неясно, какой из нескольких известных центров китайского буддизма самый ранний. На эту почетную роль реально могут претендовать по меньшей мере два города — Лоян и Пэнчэн. Есть основания полагать, что более древним центром китайского буддизма был все-таки Пэнчэн. Именно здесь, в Пэнчэне, в 52–71 годах правил брат императора Мин-ди Лю Ин, который считался ревностным почитателем возникавшего тогда религиозного даосизма и в то же время приносил жертвы в честь Будды [952, гл. 72, 628]. В Пэнчэне находился древнейший из описанных в китайских источниках ханьской эпохи буддийских монастырей, который в конце II века уже имел большую разукра-

шенную статую Будды; в этом монастыре было много монахов и послушников, здесь совершались регулярные богослужения, отмечались буддийские празднества, проводились различные ритуалы, в том числе ритуал «омовения Будды» [952, гл. 103, 1058]. Неудивительно, что А. Масперо считал именно пэнчэнский центр самым древним, давшим впоследствии ответвления в Лояне и других районах страны [596].

Что касается лоянского центра, то материалы источников позволяют говорить о нем лишь со II века. Однако некоторые косвенные соображения — в частности, употребление в текстах императорских эдиктов уже в I веке слов, свидетельствующих о знакомстве с буддийской терминологией в Лояне, — позволили Э. Цюрхеру оспаривать вывод Масперо о вторичности этого буддийского центра. Он считает, что расположенный на Великом шелковом пути Лоян, находившийся ближе к Индии и бывший столицей империи, мог посещаться иностранцами и иметь буддийскую общину раньше II века [942, т. I, 18–21 и 47; 818, т. I, 28–29 и т. II, 328–329].

Первыми проповедниками буддизма в Китае были монахи из Индии, Центральной и Средней Азии. Легендарная традиция относит начало их активной деятельности к эпохе Мин-ди, когда индийские буддисты Кашьяпа Матанга и Дхармаратна будто бы прибыли в Лоян с сутрами и изображениями Будды. Как утверждает традиция, эти монахи 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» («Фошо сышиэр чжанцзин»). Текст сутры, представлявший собой сводку основных сведений о буддизме, был наиболее ранним буддийским сочинением на китайском языке [953а]. По мнению ученых, эту сутру едва ли можно считать переводом — скорее, это была примитивная компиляция, содержавшая основу буддийского канона [268, 34–36; 942, 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 [281, 16–21]. Неудивительно, что оба монаха выглядят скорее символическими фигурами, нежели реальными личностями. Первым действительно реальным историческим

деятелем, сыгравшим большую роль в 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, прибыв в Лоян в 148 году, перевел на китайский язык несколько десятков буддийских сутр и ряд других сочинении — всего 179 наименований [196, т. I, 8–37; 695]. 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, снискала ему большую популярность среди последующих поколений китайских буддистов, воспринимавших его как родоначальника-патриарха китайского буддизма [281, 21–24; 818, т. I, 32–34; 942, т. I, 61–65].

Кроме Ань Ши-гао в лоянском монастыре во второй половине II века было еще несколько буддийских 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) [695, 17, 21; 818, т. I, 35–36]. Вокруг них группировались буддисты-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 века [695, 17–30], но затем, с 250 года, в лоянском монастыре начались регулярные обряды посвящения в монахи буддистов-китайцев [260, 3].

Трудности акклиматизации

Все же буддизм распространялся на китайской почве относительно медленно, и это было связано с объективными обстоятельствами. Во-первых, нелегким делом был перевод на китайский язык буддийских текстов, а главное, точная передача буддийских идей, принципов, терминов [791]. Потребовались гигантские усилия многих поколений переводчиков, чтобы выработать китайские эквиваленты для важнейших

терминов и понятий буддизма. По некоторым данным, всего в китайскую лексику вошло около 6–7 тысяч новых слов-терминов, в основном из санскрита [426, 65]. Однако все это было сделано позже. Вначале же, в первые века нашей эры, для передачи буддийских терминов и понятий чаще всего использовались термины религиозного даосизма, приобретшего 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 низшей ступени святости и стоящий на пороге перерождения в состояние бодисатвы) — словом *сянь-жэнь* (бессмертный) и т. п. [268, 72–73; 629, т. II, 399; 794, 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 таил в себе опасность искажения смысла. Пожалуй, наиболее ярким в этом отношении примером является попытка передать индо-буддийскую идею о Махабутас — 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) [629, т. II, 400–401; 794, 37]. Этот несовершенный метод, получивший в Китае наименование *гэ-и* [722], уже с начала V века стал уступать место более точному, выработанному Дао-анем и Кумарадживой. Следуя новому методу, китайцы-переводчики все решительнее вводили в обиход санскритские термины в их китайской транскрипции (например, *алохань* вместо «архат»).

Во-вторых, немалые трудности акклиматизации проистекали из того, что многие категории буддийской этики и мировоззрения буддистов слишком противоречили общепринятым в Китае взглядам. Так, например, буддисты в жизни видели лишь страдание, 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 на второй план. Понятно, что нужно было время, чтобы буддизм, даже в сравнительно альтруистической форме Махаяны, сумел приспособиться к условиям Китая.

К расхождениям социально-этического плана следует добавить 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». 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 века [900] был написан с целью оправдать право буддизма на существование в Китае. Трактат составлен в форме своеобразного диалога и насыщен полемикой. 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 переселения душ, то здесь автор пытался убедить своих оппонентов, что со смертью гибнет лишь тело (наподобие листьев растений), тогда как душа, подобно семени, возрождается в новой жизни. Касаясь проблемы *сяо* — наиболее больного вопроса, автор трактата ссылался 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 отец остался

жив. Точно так же и буддисты в конечном счете действуют на пользу своим родным[76].

Еще одним фактором, затруднявшим на первых порах процесс акклиматизации буддизма на китайской почве, но зато способствовавшим в конечном счете его успехам, была историческая обстановка, которая сопутствовала буддизму в Китае на первых порах. Идеи буддизма проникли в Китай как раз в то время, когда религиозный даосизм делал свои первые удачные шаги. Это совпадение привело к тому, что в глазах многих буддизм тогда воспринимался лишь как одна из многих сект религиозного даосизма. Такое положение сначала было на руку даосам.

Даосские проповедники щедрой рукой черпали различного рода идеи, сведения и рекомендации из переводившихся на китайский язык буддийских сутр. Едва ли они 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 как даосский. Описания дыхательных упражнений буддистов воспринимались как рекомендации для достижения состояния бессмертного. Архаты считались именно такими бессмертными, Нирвана — состоянием *увэй*, то есть 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[77].

Таким образом, первые успехи буддизма в Китае в очень большой степени зависели от поддержки даосизма, порой почти поглощавшего и растворявшего его в себе, что отчасти сдерживало развитие китайского буддизма, мешало ему быстро организоваться в самостоятельную религию. В то же время покровительство даосизма облегчало буддизму задачу постепенного просачивания в китайское общество. Очень многое взяв из теории и практики буддизма, даосизм, таким образом, отплатил свой долг именно тогда, когда буддизм наиболее нуждался в этом. Это, как часто бывает, принесло 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; он протекал на протяжении нескольких веков. Медленно и постепенно накапливая силы, привлекая новые поколения монахов и проповедников из-за границы, переводя на китайский язык 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, приспосабливаться к условиям чуждой ему цивилизации. Но поскольку в интеллектуальном отношении буддизм бесспорно превосходил религиозный даосизм, это в конечном счете не только не повредило, но даже помогло 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, 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 [695]. 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 века в «Баймасы» жила большая группа иностранных монахов во главе с Дхармакалой, при котором впервые в истории Китая стали проводиться регулярные обряды посвящения китайских послушников в монахи и было положено начало возникновению больших общин-сангх, состоявших из монахов-китайцев.

С конца III века 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 [281, 31–35; 818, т. I, 65–71]. Всего, согласно имеющимся сведениям, только в районах Лояна и Чанани в III–IV веках насчитывалось около 180 буддийских монастырей, храмов, кумирен и 3700 обращенных монахов. В одном Лояне к концу III века было сооружено 42 ступы. Общее число переведенных на китайский язык буддийских сутр к 317 году превысило 1150 [426, 64; 794, 40–41; 961, 114].

Первые успехи буддизма на китайской почве убедительно свидетельствовали о том, что кропотливая работа энтузиастов этого учения не пропала даром. Еще больших успехов достиг буддизм в IV–V веках. После вторжения кочевников и разгрома Лояна в 311 году 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 также переместился на юг. Здесь возникло множество новых монастырей, получивших официальную поддержку властей. На территории одного только государства Восточная Цзинь в конце IV века насчитывалось, по официальным данным, 1786 буддийских храмов и монастырей и 24 тысячи монахов [961, 114], среди которых было немало признанных знатоков и пропагандистов буддизма. С середины IV века в Китае появились и женские монастыри. Первый такой монастырь был основан в Северном Китае (район современной провинции Хэбэй) монахиней Ань Лин-шу [281, 36]. И именно с IV века 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. Во-вторых, политические условия III–VI веков в стране также оказались на руку буддистам. В годы ослабления центральной власти и роста влияния силь-

ных 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 созвучен эпохе. Многие китайцы стали искать в буддизме забвение 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. Не случайно многие крестьяне предпочитали отдать свои земли монастырю и получить таким образом его защиту (этот процесс был характерным явлением в Китае в III–VI веках) [753]. 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 интересовались в первую очередь именно философией буддизма, его интеллектуальным потенциалом.

Как отмечают исследователи, с IV века в Китае появилась 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 [816, 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 века императоры нередко передавали монастырям громадные суммы на организацию своих похорон и сооружение пагод над своими могилами. В 381 году цзиньский император Сяо У-ди впервые официально объявил себя последователем буддизма, приказал соорудить у себя во дворце храм и призвать монахов для его обслуживания [983, гл. 9, 58].

Таким образом, уже к концу IV века 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 не только внутри 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 мысли отходила 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 существенней-

шее 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» [627, 165; 794, 37].

С таких «невинных» поправок и начался, по сути дела, процесс китаизации буддизма. 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 [1027] и получивших сводное наименование Праджия (Праджна, Праджна-парамита). Заключенная в этих текстах философия буддизма была центральным пунктом 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 [268, 58–60; 297].

В этой мистической идее многие адепты раннего китайского буддизма нашли немало общего со складывавшейся в Китае на рубеже нашей эры даосской теорией о Темном, Таинственном (*сюань-сюэ*). Это учение нашло свое выражение в философских трактатах III века, в первую очередь в трудах Ван Би [97; 818, т. 1, 87–90; 943, 62–102]. Авторы учения взяли многое у философского даосизма, особенно его натурфилософии [1039, 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 [943; 945]. А поскольку ряд сторон учения *сюань-сюэ* тесно соприкасался с близкими и аналогичными идеями буддийской Праджны [818, 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. В результате в III–IV веках в Китае 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 [818, т. 1, 132–134]. Если Сунь-чо делал основной упор на философскую близость, якобы существовавшую между буддизмом и китайскими теориями, то некоторые другие проповедники 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. [818, 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 ревностных буддистов 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, то есть практически 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 влиться в идеологию буддизма (или наоборот). Как сообщает А. Райт, среди надписей верующих буддистов-мирян в сооруженных ими пещерных храмах, на 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)» [794, 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, то есть позаботиться о благоденствии предков и покойников. Другими словами, для миллионов китайцев буддизм из учения об индивидуальном спасении трансформировался в «религию молитв и призывов» [246, 115; 628, 236].

Итак, если на начальном этапе большую роль в процессе китаизации буддизма сыграл даосизм, то с течением веков все большее влияние на него оказывало конфуцианство. Буддизм в Китае менялся и под воздействием внутренних причин. Поставленный в специфические условия, он испытывал в процессе своего развития нечто вроде «мутаций», в результате которых на передний план выходили те или иные идеи, принципы, божества и будды. Процессы эти были тесно связаны с деятельностью крупнейших патриархов буддизма, влияние которых в ряде случаев определило характер и направление дальнейшего развития различных сект и школ китайского буддизма.

Дао-ань и обожествление Майтрейи

Дао-ань (312—385) по праву считается первым китайским патриархом буддизма. Выходец из семьи образованных конфуцианцев, Дао-ань благодаря блестящим способностям

сделал быструю карьеру и уже в середине IV века был признанным духовным вождем большой группы буддистов. Кочуя со своими учениками и последователями из одного монастыря в другой, он в 365 году обосновался в Сянъяне (провинция Хубэй), где создал 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 множество других строений, в том числе несколько сотен келий для монахов. Используя основные заповеди Винаи (которые к тому времени были еще далеко не полностью переведены в Китае), Дао-ань собственноручно написал монастырский устав. 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 [818, 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 объяснять индо-буддийские термины и понятия при помощи приближенных китайских эквивалентов. При его участии были выработаны и стали применяться новые китайско-буддийские термины и понятия, давшие буддизму китайскую лексику. Так был сделан важный шаг на пути оформления 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 разночтения, 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» [268, 97–99; 281, 38–45; 818, т. I, 195–197; 942, т. I, 187–228].

Работа Дао-аня как переводчика и исследователя текстов была лишь одной 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-будизма, Дао-ань почувствовал себя вполне подготовленным к дальнейшим преобразованиям. 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 является покровителем буддийских ученых, толкователей и интерпретаторов священных текстов [327]. Это обстоятельство, видимо, сыграло немаловажную роль в выборе Дао-аня, который решил обожествить Майтрейю. Как сообщают источники, Дао-ань со 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. Это был религиозный акт, имевший узкопрактическое значение лишь для группы монахов, но позже культ Майтрейи стал в Китае весьма популярен.

Будучи признанным главой китайского буддизма, Дао-ань приобрел очень большое влияние и авторитет в стране. Даже в пору постоянных войн, междоусобиц и переворотов отношение к Дао-аню как к своеобразной «национальной релик-

вии» почти не менялось — очередной завоеватель или узурпатор считал своим долгом привлечь его на свою сторону и даже призвать ко двору, 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 которого связана целая эпоха в истории китайского буддизма. Обосновавшись в специально для него выстроенном в 384 году в Лушань (провинция Цзянси) монастыре «Дунлинь-сы», он довольно быстро стал главой южного буддизма и фактически достиг положения своего учителя. Его монастырь, как прежде монастырь в Санъяне, превратился в центр буддийской мысли страны. Но, в отличие от сангхи Дао-аня с ее сугубо теоретической 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 почти ничем внешне не отличаясь от монахов. Другие, напротив, мало чем выделялись среди обычных мирян. Как правило, это были молодые холостые люди, жившие при монастыре несколько лет и проходившие там под руководством квалифицированных учителей 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 Э. Цюрхер, то, что он сделал в буддологии, правильней было бы назвать популяризацией этого учения, рассчитанной прежде всего на широкие круги образованной публики из светских верхов общества. Разумеется, Хуэй-юань, как и его предшественники, постоянно обога-

щал 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 этих учений заметно сказывалось в его деятельности.

Китаизация буддизма в эпоху Хуэй-юаня нашла 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. Но начало подлинному культу Амитабы положил именно Хуэй-юань. «Западный рай» представлялся китайским буддистам чем-то вроде идеального общества (наподобие более поздней утопии Тао Юань-мина о персиковом саде [182], появившейся, видимо, не без влияния буддийских идей о рае).

В 402 году Хуэй-юань 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 этого [268, 106–108; 899, 21–107; 951].

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 созвучен народным чаяниям и стал основой одной из ведущих сект китайского буддизма — амидизма, «Цзинту» [899; 994]. 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») [179].

Примерно с середины IV века в Южном Китае в связи с быстрым распространением буддизма впервые встал вопрос об официальных взаимоотношениях между буддийским духовенством и светскими властями. В частности, речь шла 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 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. К числу заслуг Хуэй-юаня перед китайским буддизмом относится 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 [268, 103–112; 281, 45–50; 818, 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 году. 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 [369–409], автор ряда философских сочинений [667]. За двенадцать лет, прожитых им в Чанани (он умер около 413 года — точная дата его смерти неизвестна) [733], Кумараджива перевел на китайский огромное количество буддийских текстов (300–400 томов). Это был подлин-

ный творческий подвиг, значение которого увеличивается тем, что Кумараджива сделал вслед за Дао-анем шаг вперед по пути освобождения буддийских текстов от даосских и иных терминов. Начиная с Кумарадживы почти все основные буддийские термины и понятия получили в китайском языке собственные эквиваленты. Многие исследователи связывают с именем Кумарадживы и новые успехи буддизма Махаяны в Китае.

Кумараджива был хорошим стилистом. Его работы — как переводы, так и оригинальные труды — оказали 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 внимали сотни и тысячи его учеников и последователей [268, 81–83; 281, 56–63; 942, т. 1, 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»? Де Гроот установил, что в основе этого несоответствия лежит переведенная и по-своему истолкованная Кумарадживой довольно известная сутра «Фаньган цзин» («Сети Брамы»), содержавшая 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 заповеди Кумараджива и его ученики дали толкование, которое предусматривало возможность в вооруженной борьбе отстаивать не только буддийские храмы, но и подвергаемых опасности людей. К этому толкованию примыкала и статья сутры, призывавшая буддистов чтить власть, повиноваться старшим и даже жертвовать собой во имя долга [444].

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.

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 буддистом, 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) [268, 124—128; 794, 51—52].

Аналогично процесс распространения буддизма и усиления его позиций шел в Северном Китае, где влияние конфуцианства вследствие вторжения кочевых племен и нарушения традиционной социальной структуры было ослаблено[78]. Здесь, особенно в период правления династий Северная Вэй (386—535) и Северная Ци (549—579), сложились особо благоприятные условия для расцвета буддизма. В 470—476 годах императорский двор династии Вэй издал ряд эдиктов, пре-

доставлявших монашеским сангхам право на сбор с окрестных крестьян, прежде всего 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 [831, гл. 114; 756, 150–152].

Неудивительно, что столь заботливое отношение правительства Северного (да и Южного) Китая к новой религии повлекло за собой бурный рост количества монастырей и верующих, особенно на севере страны. На юге страны в конце V века (Южная Ци; 479–501) было около 2000 монастырей примерно с 32 000 монахов и послушников, а век спустя (Южная Чэнь; 557–583) — 2846 монастырей с 82 700 монахами. На севере в V–VII веках (Северная Вэй) насчитывалось 30 000 монастырей и почти 2 млн. монахов и послушников, а в конце VI века (Северная Ци) — около 40 000 монастырей и 3 млн. монахов и послушников [896, 76; 961, 114]. Эти цифры весьма внушительны, а темпы роста — просто ошеломляющи, особенно если учесть, что до V века число буддийских храмов во всем Китае исчислялось всего двумя-тремя тысячами, а количество живших в них буддистов — немногими десятками тысяч.

И действительно, именно V–VI века и последовавшие за ними первые столетия эпохи Тан (VII–VIII века) были «золотым веком» китайского буддизма [864]. Именно к этому периоду относится 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 многие тысячи мелких углублений-алтарей с небольшими горельефными изображениями будд, бодисатв, архатов и прочих святых буддийского пантеона. На эту 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 веков буддийские храмы, пагоды и кумир-

ни с изображениями будд и бодисатв, со статуями Будды и его ближайших сподвижников стали неотъемлемой частью китайского пейзажа [893].

Важным средством распространения влияния буддизма во всех слоях китайского общества стало непременное участие монахов-буддистов в погребальных церемониях. Примерно с VI века все погребальные обряды в стране, начиная с похорон императора и кончая погребением последнего из его подданных, неизменно сопровождались чтением монахами специальных сутр, дающих покойнику шанс попасть в рай. Они же читали сутры в случае болезней и иных несчастий. Разумеется, что плата за труд святых людей зависела от уровня состоятельности клиента: если на похоронах бедняка монах подчас выполнял свою работу за гроши или даже бесплатно, то за аналогичный ритуал перед гробом императора или богатого чиновника и аристократа монастырь нередко получал сотни тысяч монет или большие участки земли. Плата за погребальный обряд составляла, таким образом, важный и все возраставший источник дохода монашеских обителей.

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, Кумараджива. Изменение функций, повышение роли социального начала стали заметны во всем. Взять, к примеру, те же погребальные церемонии. В обычных условиях совершение этого обряда зависело главным образом от индивидуума, его желания, желания его ближайших родственников. Однако в суровый период китайской истории, когда войны были доминантой эпохи и на поле брани гибли сотни тысяч воинов, поминовение душ павших стало одной из важных общественных функций китайского буддизма. Буддизм со своей идеей спасения души помогал китайским солдатам освобождаться от страха перед потерей тела или уродством. В стране была создана специальная сеть храмов в честь погибших воинов. Алтари и росписи этих храмов, совершаемые в них богослужения, чтения сутр должны были обеспечить всем павшим на поле брани спасение и райское блаженство [794, 75].

Главным мотивом всех этих «добродетельных» акций буддийских монахов было все то же стремление к улучшению кармы и в конечном счете к индивидуальному спасению. Однако эта корыстная цель никоим образом не отменяла общественную пользу их деятельности (помощь больным, организация госпиталей во время эпидемий, стихийных бедствий и т. п.), которая отражала возросшую социальную функцию буддизма.

Показательно, что социальный акцент не только играл важную роль в китайском буддизме, но и, в свою очередь, оказывал решающее воздействие на характер и пути развития учения — во всяком случае, той его части, которая подчас именуется «буддизмом народным» и предназначалась для широких слоев населения. В первую очередь это заметно на примере 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 одни и те же персонажи. Однако в разных странах они пользовались различной степенью уважения и популярности. В этом смысле показательно, 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 и воздвигали памятники. Однако роль Будды всегда была второстепенной. Согласно подсчетам Д. Цукамото, гораздо больше было изображений и славословящих надписей, посвященных некоторым другим буддам. Если в VI–VII веках 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, то есть получившие особую популярность именно в китайском буддизме, Амитаба и Гуань-инь. В храмовом комплексе Лунмыня, который формировался в основном с V по IX век, число надписей и изображений, посвященных Будде, равно 94, то-

гда как на долю Амитабы приходится 222, а Гуань-инь — 197. Правда, Майтрейя по-прежнему уступал Будде — ему посвящены 62 надписи [995, 366–378; 268, 171–172].

Таким образом, наибольшее значение в буддийском пантеоне Китая приобрели 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 лишь в конкретных случаях, когда речь шла о покровительстве в сравнительно узкой сфере влияния того или иного 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, причем они, в свою очередь, имели по 500–1500 своих архатов-последователей) — особым почитанием среди китайских буддистов пользовались 500 архатов, составлявших вторую группу святых этого ранга. Считается, что все они были участниками IV буддийского собора [744, 199; 164, 198–199]. Статуи 500 архатов, иногда именуемых «500 буддами», можно было встретить в известных буддийских храмах.

В соответствии с распределением функций и влиятельности буддийских божеств-патронов создавались и функционировали храмы, которые составляли львиную долю всех центров буддизма в стране. В отличие от монастырей, храмы представляли собой обычно культовые сооружения в один, реже несколько залов, посвященные тому или иному конкретному представителю буддийского пантеона. Обслуживались они монахами, которые призваны были следить за порядком и совершать ритуалы и обряды. 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.

Строго говоря, институт храмов в наиболее общем и типичном для средневекового Китая значении этого слова возник именно с буддизмом и благодаря ему. Разумеется, прежде в стране существовали даосские и конфуцианские храмы (хотя и далеко не в столь значительном количестве), однако они представляли собой обычно лишь залы с алтарями, курильницами и ритуальной утварью для жертвоприношений. Подлинными храмами в современном их виде они стали именно под влиянием буддийских храмов, причем главную роль в этой трансформации сыграли скульптурные идолы и изображения, которые занимали в буддийских храмах основное место.

Ни писаной, ни скульптурной иконографии (идолов) древние китайцы, как правило, при отправлении культов не знали. Эта форма искусства появилась вместе с буддизмом. Обычно на центральном месте храмового помещения или в главном его зале ставилось изображение божества, в честь которого выстроен храм. Оно почти всегда сопровождалось изображениями сподвижников или охранителей божества.

В китайском буддизме идол был не просто изображением божества, но его воплощением. Согласно традиции, восходящей к мальчикам, воплощавшим в дни ритуальных празднеств своих умерших дедов, этот идол представлялся чем-то вроде авторизованного божеством представителя. Соответственным был и ритуал. Идола вносили в храм, посвященный тому же божеству, где уже имелся свой идол. Затем у божества, воплощенного в храмовом идоле, просили отдать часть своей субстанции новому идолу, и после этого новый идол перемещался в построенный для него храм. Иногда за этой церемонией следовал обряд отверзания, хорошо известный и в других религиях. Жрец смазывал кровью или красной тушью глаза, рот, нос и уши (иногда также руки и ноги) идола. Считалось, что после этого идол становился воплощением божества, которое могло все видеть, слышать и чувствовать [38, 197 и сл.].

При изготовлении идолов обычно руководствовались строгими, 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 отметить, что, за исключе-

нием ясных, благообразных канонизированных лиц основных будд и божеств буддизма, остальные персонажи (святые, стражи и т. п.) приобрели под влиянием тантризма специфический облик: искаженные от ярости лица со страшным оскалом зубов, дико вытаращенные глаза и т. п. [335, т. VI, 89]. Все эти маски тщательно сохранялись и дожили до наших дней, хотя на протяжении веков и подверглись заметной китаизации (особенно в одежде, атрибутах и т. п.).

Культ 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 веках, говорят, что сам Великий Будда назначил Майтрейю своим преемником и поместил на одно из небес, где он должен на протяжении тысячелетий ожидать своего часа. Он наступит, 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 и процветание.

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, когда начнется его земное царство [555]. Именно об этом молились многочисленные буддисты, об этом просили они в своих надписях, в частности в пещерных храмах Лунмыня и Юньгана.

Культ Майтрейи в Китае получил широкое распространение в V–VI веках, 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. Но начиная с VII века культ Майтрейи стал постепенно приходить в упадок, уступая место культам

Амитабы и Гуань-инь. Снова он возродился лишь в эпоху Сун (X–XIII века). В это время 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 такое лицо лишь камуфлирует мудрость, а живот символизирует богатство и процветание. В народе Майтрейю все чаще попросту именовали «дадуцзы Милэ» («толстобрюхий Милэ»; 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 Майтрейя превратился в своеобразное знамя угнетенных, в революционный символ обновления. Считалось, что пришествие будды грядущего, предсказанное в свое время 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. Сторонники революционной трактовки культа объединялись в секты, получавшие характер тайных обществ, и эти секты оказывались во главе крестьянских восстаний. Их вожди подчас объявляли себя или своих малолетних сыновей возродившимися Майтрейями и таким образом пытались объединить вокруг себя народ и свергнуть правящую династию.

Тайные общества, сторонники которых поддерживали культ Майтрейи и уповали на его пришествие, активно действовали вплоть до XX века. Характерно, что последователи Майтрейи предпочитали белый цвет, который символизировал будду грядущего, сидящего на белом лотосе. Не случайно даже в название некоторых из сект входило в качестве состав-

ной части слово «белый» — «Байляньцзяо» («Учение белого лотоса»), «Байюньхуэй» («Союз белого облака») и др. Сектанты обычно делили всю мировую историю на три цвета: царство черного лотоса, когда в далеком прошлом будда сидел на лотосе черного цвета, царство красного лотоса — настоящего будды и царство белого лотоса — будды грядущего, сидящего на белом лотосе.

Культ Амитабы

Другим высокопочитаемым буддой был Амитаба (Амитофо), будда «Западного рая». Идея о «Чистой земле», «Западном рае», управителем которого является будда Амитаба, есть уже в сравнительно ранних сутрах Махаяны[79]. Красочно описывая 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, обычный крестьянин воспринял в буддизме прежде всего именно его обещание отпустить грехи и обеспечить угнетенным и страждущим вечный рай после смерти.

Введенный в Китае Хуэй-юанем, культ Амитабы с первых же веков своего существования был тесно связан, как и культ Майтрейи, с мечтами о райском будущем. Очень важно отметить, что тот вариант сутры, который 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 прочитать 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 веках 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 в VII веке, когда культ Амитабы в Китае потеснил все прочие направления в буддизме и вышел фактически на первый план.

Секта «Цзинту», как одна из официальных школ китайского буддизма, играла видную роль в Китае на протяжении ряда веков. Многочисленные храмы в честь Амитабы, непрестанное упоминание имени этого будды, наконец, обещание райских кущ 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, своих сторонников из числа монахов и мирян перед изображением будды Амитабы, чтобы вознести молитвы этому божеству.

Культ 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 Гуань-инь весьма интересная история и очень широкие, разнообразные функции. В первоначальном своем виде бодисатва Авалокитешвара имела мужской об-

лик, характерный для бодисатв вообще. В мужском обличье эта бодисатва стала известна и в Китае, о чем свидетельствуют ранние (до VIII–IX веков) ее изображения, нередко с усами. Примерно с VIII века — 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.[80].

Функции богини милосердия и сострадания не ограничивались, однако, общей заботой о страждущих и помощью людям вообще. У Гуань-инь имелись и вполне конкретные обязанности, тоже сыгравшие немалую роль в росте ее популярности в Китае. Она была покровительницей женщин, материнства, младенцев, что позволило ей занять место № 1 в пантеоне. В 24-й главе знаменитой «Лотосовой сутры», датированной V веком 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» [268, 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 наполняли почитатели и просители и на алтарях богини никогда не оскудевали дары и приношения.

Еще одной важной обязанностью Гуань-инь было доставлять души умерших в рай, к будде Амитабе, который, согласно легендам, и породил ее, выпустив из своего правого глаза луч света. Выполняя эти функции, Гуань-инь считалась капитаном «корабля спасения», а также — видимо, по ассоциации — богиней-покровительницей моря, заступницей моряков [335, т. VI, 196–233].

Уже из всего этого ясно, почему звезда Гуань-инь взошла в Китае так высоко и почему эта богиня по крайней мере на протяжении последнего тысячелетия была столь почитаемой

в народе, что 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 грамотного и искушенного в философско-теологических проблемах китайских религий, 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. Можно без преувеличения сказать, что в системе религиозного синкретизма — той народной религии, которая сложилась и существовала в Китае во II тысячелетии, — именно Гуань-инь занимала всегда одно из самых важных мест и именно этой богине приписывалась наибольшая чудодейственная сила [828]. Ведь заступничество Гуань-инь во всем — будь то рождение сына, защита от несчастий и страданий или райская жизнь 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, приспособив 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, эти стороны не противостояли друг другу резко. В основных обрядах (например, погребальных), во многих общих для всех буддийских праздниках (день рождения Будды, праздник фонарей, праздник поминовения душ и др.) буддизм был религией об-

щей для всех, без различия социального положения и образовательного ценза. Однако была и разница.

Для простого народа главным в буддизме было то, что связано с непосредственным облегчением страданий в этой жизни и вечным блаженством в будущей. Здесь буддизм был не оригинален — так завоевывала сердца простых людей любая религия. Неудивительно, что в «народном» буддизме на передний план вышли культы Гуань-инь, Майтрейи и Амитабы — 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 [910]. Для завоевания сердец простого народа буддисты сочиняли различные поучительные повествования, рассказы [1031]. На этой базе в Китае даже возник литературный жанр *бяньвэнь*, заменивший собой в какой-то степени сутры с их тяжелым и труднодоступным языком и стилем[81].

«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 малообразованных, знавших только самое элементарное, самое необходимое из учения буддизма. Этого, однако, для нужд и потребностей «народного» буддизма было достаточно. В то же время для верхов китайского общества, для посвященных и грамотных идеи буддизма давали значительно больше. Речь идет, конечно, не только о религиозно-культовой, но и о философской стороне 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 слабели, но 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, проповедники и сутры буддизма Хинаяны и других направлений [695]. Разумеется, разобраться во всем их разнообразии и деталях споров для неопытных новообращенных

китайских буддистов вначале было нелегко. Но со временем картина менялась. Пустив корни на китайской почве и освободившись от связей с даосизмом, буддизм начал развиваться усиленными темпами. Внутри него снова стали образовываться в виде самостоятельных школ, направлений и сект различные ответвления — но теперь это были уже ответвления китайского буддизма.

Для простого народа все это (если не принимать во внимание секты типа тайных обществ, собиравших подчас вокруг себя большие массы крестьян) имело второстепенное значение, ибо все основные ответвления воспринимались народом как обычные религиозные культы, а функции монахов (лечение страждущих, погребальные обряды, отпущение грехов, вознесение молитв и т. п.) не были связаны с тем, какое из направлений буддизма этот монах предпочитает. Но для образованных буддистов, для посвященных — как монахов, так и мирян — эти расхождения были очень важны.

Школы и секты китайского буддизма

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, многие навсегда оставались чем-то вроде закрытых клубов, доступных лишь посвященным. 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 *шэньши*. 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 смер-

ти, бытия и небытия, высшей истины и ее поисков, красоты и ее совершенства.

Одной из наиболее известных и влиятельных сект китайского буддизма была школа «Цзинту» [866; 899; 994], о которой уже говорилось в связи с культом Амитабы. Как считают синологи, в «Цзинту» было особенно заметно влияние даосизма [663, 130], даже древнекитайского «синизма» (Г. Крил) с его стремлениями к счастью и процветанию человека [306, 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 «Цзинту». Официальный статус ее стал подвергаться сомнениям, 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 [101].

Секта «Тяньтай», названная так по монастырю того же названия, расположенному в живописном месте на побережье (современная провинция 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 в мире едино и, значит, Будда может присутствовать в каждой песчинке, а жизнь каждого человека может быть частицей жизни Будды. Несмотря на всю эксцентричность этой высокорафинированной теории, секта пользовалась успехом и просуществовала до XIV века [268, 303—313; 862; 864, 38—68; 914, 154—167; 988, 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 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 (то есть 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 [268, 313–320; 863; 864, 69–99; 871; 914, 168–175; 988, 48–61]. Значение философской доктрины «Хуаянь» высоко оценивается исследователями [628, 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 [248, 133–137].

Параллельно с этими двумя наиболее заметными школами-сектами, имевшими явный философский уклон, в китайском буддизме было немало других, менее значительных школ, выражавших аналогичные или сходные идеи [268, 297–364; 914, 176 и сл.]. Наряду с ними в Китае возникли две секты буддизма, имевшие 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, проник в Китай в начале эпохи Тан. Его расцвет приходится на VIII век, 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 сторо-

ны тантризма, следует отметить, что обе они играли важную роль и в известной степени способствовали сближению этого учения с некоторыми суевериями даосов и с примитивными верованиями крестьянства. Большой вклад внес тантризм в буддийскую иконографию. Именно с ним связано появление множества второстепенных буддийских божеств, чьи функции и соответственно обличья четко разделялись на тех, кто отстаивал доброе начало, и на тех, кто отпугивал силы зла. Вторые наделялись страшным обликом, который должен был внушать всякой нечисти страх, ужас и отвращение. Одним из элементов иконографии, внесенных тантризмом, были ритуальные изображения, отражающие момент соития существ мужского и женского пола. Такого рода иконографические изображения сохранились в буддийских храмах.

Тантризм как самостоятельное и влиятельное направление [283] 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 оказала воздействие на образованные круги китайского средневекового общества. Зато пристальное их внимание привлекала другая буддийская эзотерическая секта — «Чань» (японская «Дзэн»).

Секта «Чань»

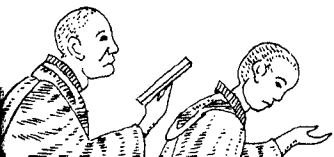
Наименование этой секты произошло от санскритского слова *дхиана* (сосредоточение, медитация). Индийская по происхождению, буддийская школа дхианы призывала своих последователей время от времени отрешаться от мира и сосредоточивать свои мысли на определенной точке. Доведение себя до транса в процессе медитации считается наивысшей целью дхианы, путем к просветлению и постижению Истины. Среди ранних последователей учения дхианы в Китае были Дао-ань и Хуэй-юань, переводившие на китайский сутры дхианы и внедрявшие практику медитации. Но свою наивысшую популярность в Китае медитация получила уже после них, как раз благодаря секте «Чань».

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 [490; 491, 45–46]. Как заметил А. Кумарасвами, чань-буддизм столь же отличен от ортодоксальной Махаяны, как первоначальное учение Христа от позднейшей христианской церкви [300, 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, но не способствует выяснению его сущности. Вот почему не следует напрягать ум, излишне загружать его книжной мудростью. Нужно размышлять свободно, естественно. Для того чтобы познать Истину и достичь просветления, следует не признавать никаких канонов и авторитетов. В своем наиболее крайнем виде эта идея 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» [268, 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. Под лозунгом «День без работы — день без еды» в середине VIII века в чаньских монастырях были реорганизованы существовавшие до того формы монастырской жизни [298, 201]. Чаньские доктрины выступали против собственности, против накоплений: тот, кто стремится владеть чем-либо, на самом деле сам оказывается объектом владения, рабом своих иллюзорных представлений о жизни [764, 58].

История секты «Чань», влияние которой прошло через века и в известной мере продолжает сохраняться в наши дни [53; 102], заслуживает особого внимания[82]. Традиция обычно связывает ее истоки с деятельностью полулегендарного первого индийского патриарха Бодхидхармы, который будто бы прибыл в Китай в начале VI века и перевел на китайский язык ряд сутр, положивших начало учению «Чань». В буддийских текстах сохранилось 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, предоставление льгот и т. п.), Бодхидхарма неожиданно ответил, что все это ничего не стоит и не имеет значения. Император был разочарован; патриарх же удалился с группой последователей и положил начало новой секте.

Этот исторический анекдот вызывает скепсис у ученых [453]. Некоторые из них полагают, что Бодхидхарма действительно прибыл в Китай (правда, несколько раньше, чем гласит традиция, в 480 году), но что он ничего не переводил и не сочинял, а практиковал традиционные индийские приемы дхианы и вообще был проще и менее известен, чем о том говорится в позднейших легендах [637]. Иногда даже отвергают роль Бодхидхармы в качестве основоположника «Чань», предлагая считать основателем секты Дао-чжэна, ученика и последова-

теля Хуэй-юаня и Кумаражживы [490, 475–483]. В любом случае подлинная история секты начинается лишь с VII века, когда по смерти пятого патриарха «Чань», имевшего уже около 500 последователей, секта раскололась на южную и северную ветви, а высокое звание шестого патриарха оспаривали двое — Шэнь-сю и Хуэй-нэн.

Есть основания полагать, что преемником пятого патриарха стал Шэнь-сю (600—706), глава северной школы [268, 353–356]. Во всяком случае, его сторонники приобрели большое влияние в стране. Согласно учению северной школы, просветление — это закономерный результат длительных усилий, напряженных 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 [764, 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 считается знаменитый Хуэй-нэн, автор «Сутры шестого патриарха», которая стала классикой чань-буддизма; в этом сочинении излагаются основы учения. Согласно Хуэй-нэну, главное в постижении истины — это внезапное озарение, которое, разумеется, снисходит не на каждого. Но каждый человек должен готовиться к нему. Впрочем, к подготовленному человеку просветление тоже приходит внезапно. 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, коренным образом перестроивший всю практику медитации: коль скоро просветление приходит внезапно, нет необходимости в длительной медитации. Сидение без движения — это вовсе не гарантия просветления, которое может прийти к человеку в любое время, при любом состоянии. В этом отрицании основ индийской школы дхианы и заключалась сущность не только южной школы Хуэй-нэна, но и всего последующего чань-буддизма [490,493].

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. Он нашел много последователей, и вскоре северная школа чань-буддизма фактически прекратила свое существование. Правда, южная школа Хуэй-нэна тоже распалась на ряд направлений, однако почти все они стали исповедовать 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: с начала II тысячелетия «Чань», наравне с амидизмом, стала ведущей сектой китайского буддизма [298, 202]. Развивая учение Хуэй-нэна, чаньские мастера вносили в него новые моменты [217; 414; 506; 585]. В частности, добившееся лидерства в чань-буддизме направление И-сюаня (умер в 867 году) с его крайностями («Убивайте Будду!») ввело в практику искусственное стимулирование внезапного прозрения путем резких толчков, окриков, даже ударов, которые обрушивались на ничего не ожидающего или даже погруженного в транс человека, дабы пробудить его подсознание. 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) могло привести к просветлению, к счастливому озарению[83].

Но поскольку счастливые озарения в общем приходили не так уж часто, на передний план в чань-буддизме все-таки вышла практика постоянной медитации [586], хотя и не обязательно в сидячем положении. Ей предавались и монахи, и миряне, особенно люди творчества, искавшие интуитивного толчка. Долгими часами, а то и днями просиживали или прогуливались они в глубоком сосредоточении. Для мо-

нахов медитация обычно была связана с бдением в специальных залах; в отдельные времена года она 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 чаепитие с самим Бодхидхармой. Рассказывают, что великий патриарх как-то во время медитации уснул, а проснувшись, в гневе отрезал свои ресницы. Упав на землю, ресницы проросли чайными кустами [764, 109–110]. Как бы то ни было, вокруг буддийских монастырей обычно росли обширные чайные плантации.

Буддийские монастыри в Китае

Чаще всего буддийские монахи в Китае постоянно жили при монастырях, которые и становились центрами деятельности той или иной секты, школы, направления буддизма. Монастырей, больших, средних и мелких, было в Китае очень много. Только в Северном Китае в V–VI веках (Северная Вэй) насчитывалось 47 крупных монастырей, имевших официально утвержденный государством статут, иногда даже дотацию со стороны властей, и 846 монастырей среднего размера, основанных и существовавших в значительной мере благодаря благодеяниям аристократов из «сильных домов», приобретших в ту эпоху немалую власть в стране [896, 76]. В каждом из этих монастырей насчитывалось по нескольку десятков, а то и сотен монахов и послушников, служек, рабов. Кроме того, существовало около 30 тысяч мелких монастырей-храмов и монастырей-пагод, которые располагались буквально по всему Китаю, обслуживали текущие потребности населения и чуть ли не официально назывались «народными»[84].

В VII–VIII веках, с начала Тан, число монастырей в Китае, видимо, еще больше возросло. Из дневников японского буддиста-пилигрима Эньнина, совершившего в середине IX века путешествие в Китай и прожившего некоторое время в ки-

тайских буддийских монастырях, явствует, что буквально вся страна была 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 [664, 165 и сл.].

Наиболее богатые и влиятельные монастыри располагались обычно вне городов и поселений — в живописной местности, нередко в горах, но недалеко от перекрестков дорог. 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 и медитации, с комнатами для гостей, а также более скромные дома-кельи для монахов [454, 84—85; 658]. Такие монастыри, обнесенные крепкой каменной стеной, были одновременно и храмами, и культурными центрами, и гостиницами, и университетами для жаждущих знаний, и укреплениями, где в смутную пору можно было отсидеться за крепостными стенами. 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 [664, 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 пригородах больших городов располагались крупные храмы. Они, как правило, представляли собой самостоятельные храмовые комплексы, стоящие в окружении красивых рощ и садов.

Одновременно с ростом количества монастырей в Китае росло число монахов и всего храмового персонала. Во времена расцвета буддизма они исчислялись многими сотнями тысяч, а то и миллионами, что много даже для Китая. В состав монастырской сангхи в широком смысле этого слова входили самые разные люди. На низшей ступени стояли монастырские рабы. Они делились на государственных рабов, милостиво пожертвованных императором монастырю для помощи в хозяйстве, и приобретенных монастырем долговых рабов (продавших себя или проданных родителями). Рабы исполняли всю

черную работу, а также трудились на монастырских землях. Статут их не был неизменно рабским: часть их могла со временем получить в пользование участок земли и выплачивать монастырю ренту. В случае большого везения рабы могли стать послушниками и даже монахами [268, 270; 454, 86].

На следующей ступени находились служки, добровольно пришедшие в монастырь в надежде на определенные льготы, в частности освобождение от налогов. Число их было довольно велико. Они считались кандидатами; дальнейшее их продвижение по монастырской иерархии зависело от прохождения ими кандидатского срока. Кандидаты-служки, выполняя текущую работу, одновременно изучали сутры, чтобы стать образованными буддистами. Экзамен у них принимали не сами монахи, а специально назначенные правительственные чиновники. Выдержавшие экзамен получали от государства диплом и становились послушниками[85]. Подавляющее большинство на этом и останавливалось. Именно из этих людей рекрутировалась армия полуграмотных монахов, которые жили в «народных» монастырях и отдельных храмах, обслуживая несложные потребности культа, исполняя погребальные и даже магические обряды. Репутация такого рода монахов обычно бывала невысокой [541, 152].

Послушники, которые приобретали достаточно знаний, имели способности и стремление идти дальше, со временем могли стать полноценными монахами. 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 родом из верхов китайского общества и еще до прихода в монастырь получали хорошее конфуцианское образование. Именно из этой среды происходили наиболее знающие и высокочтимые проповедники и патриархи различных школ и направлений китайского буддизма. Но разумеется, бывали случаи, когда выдающимися деятелями буддизма становились выходцы из простого народа. Так, например, знаменитый Хуэй-нэн до прихода в монастырь был неграмотным дровосеком.

Монах, прошедший сложный и многостепенный обряд посвящения [658, 297–352], становился полноправным членом

сангхи. Со временем он мог подняться на высокую административную должность, а в плане личного совершенствования достигнуть той или иной степени святости. Здесь многое зависело от образа жизни и действий самого монаха, от степени его знаний, стараний, авторитета, усидчивости, умения вытерпеть 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 время в медитации или даже трансе. Видимо, именно такого рода буддисты-фанатики прибегали иногда к самосожжению, видя в этом акте средство очищения и своего будущего обожествления [417]. Такой тип монахов, конечно, не мог быть массовым. Основная масса членов сангхи вела более умеренный образ жизни. Они нормально питались, тщательно следили за своей гигиеной, выполняли различные обязанности: читали сутры над больными и покойниками, совершали обряды перед алтарями будд и божеств, а иногда и пускались в длительные дальние путешествия по примеру древнеиндийских бикшу [214; 365, 259–272].

Из числа этих монахов избиралась администрация сангхи. Разумеется, в отдельных случаях авторитет и знания того или иного проповедника, развиваемые им идеи и взгляды не требовали какого-то акта избрания. Вокруг такого человека сами группировались ученики и последователи, и таким образом подчас создавался новый центр буддизма, новый монастырь, иногда даже новая школа или секта. Но чаще избирались как глава сангхи, настоятель монастыря, так и несколько его ближайших помощников — ректор, эконом, контролер, казначей. С эпохи Тан над несколькими сангхами района или провинции иногда ставились назначенные властями администраторы, обычно из наиболее уважаемых монахов, руководителей крупных монастырей. Это были своеобразные епископы и архиепископы. Однако, в отличие от своих коллег в христианском мире, высокопоставленные церковные деятели в китайском буддизме не превращались в администраторов и носили свой титул лишь как почетное звание. К реальной власти над сангхами они не стремились, ограничиваясь руководством своей собственной. На практике каждый монастырь, осо-

бенно крупный, существовал автономно и представлял самостоятельную ячейку буддизма, центр буддистов того или иного района [1028].

Монастыри и экономика Китая

Структурная рыхлость, характерная для буддизма как религии, не придающей особого значения деяниям 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. Если бикшу были одеты в лохмотья и скверно питались, то позже монахи в богатых монастырях, приносивших немалые доходы, жили припеваючи. В отдельных случаях (например, в скотоводческих районах Тибета и Монголии, где буддизм в специфической форме ламаизма распространился в конце Средневековья) им было разрешено даже есть мясо — но при условии, что животное не убивали специально для них; а для лечения разрешалось иногда пить вино. Что же касается одежд, то их теперь шили из красивых тканей, преимущественно из шелка. По традиции лишь резали ткани на полосы, а потом уже из них кроили платье[86].

Древние бикшу не имели права прикасаться к деньгам и пользоваться дорогими вещами и драгоценностями. Теперь же монахи, правда во имя увеличения монастырских доходов, принимали бойкое участие в торговых операциях и порой имели немалое личное имущество. По свидетельству некоторых авторов, только торговля воскурениями, благовониями и другими атрибутами культа в два священных буддийских дня — в новолуние и полнолуние — давала некоторым монастырям доходы, которых хватало на весь месяц [80, 105]. А ведь этот вид доходов был одним из наиболее скромных среди статей монастырского хозяйства. За чтение сутр, совершение заупокойных служб и погребальных церемоний в монастыри стекалось много денег, особенно от состоятельных людей. Кроме того, монахам и монастырям часто подносили богатые дары.

Крупные монастыри получали щедрые дары от императора, членов его семьи и богатых землевладельцев. Наконец, монастырям принадлежало немало земли, которая и давала надежный доход [736, 126].

В средневековом Китае, как и в Европе, монастырь, особенно крупный, представлял собой 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, прессы для отжима масла и т. п. [268, 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 из тех же крестьян, стремившихся найти в монастыре лучшие для себя условия жизни.

Буддийские монастыри имели также немалое политическое влияние, а подчас становились и мощными военными крепостями, под защиту которых охотно стекалось население. Постоянный приток средств и земель усиливал могущество старых и создавал базу для возникновения новых монастырей. Со временем обогащение монастырей и угрожающий рост их количества стали серьезной проблемой для страны. Налоговый иммунитет предоставлял монастырям такие льготы и преимущества, которые служили сильным магнитом для землевладельцев. Не только задавленные непосильными налогами мелкие крестьяне видели в отдаче земли монастырю и переходе под его покровительство реальный выход из трудностей жизни, но подчас даже крупные землевладельцы шли на то, чтобы создать новый, «свой» монастырь и «отдать» ему собственные земли, освободив их тем самым от налогов. Это 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 всегда олицетворяли в своем лице все формы социального контроля и регулирования поведения подданных. Влияние буддийской церкви, особенно монастырей, явно не соответствовало тому положению, которое буддизм занимал в социальной и идеологической жизни страны [415].

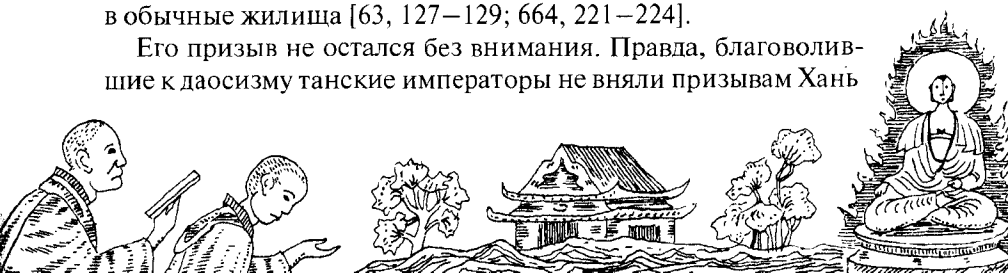
Действительно, если в условиях ослабления политической власти, войн, междоусобиц II–VI веков монастыри имели определенный резон для своего существования в качестве автономных единиц, служивших центром притяжения для жаждущего покоя населения, то с восстановлением в Китае централизованного правления в эпоху Тан их претензии на экономическую и политическую независимость стали приходить в резкое несоответствие с политикой китайского правительства.

Антибуддийские выступления в эпоху Тан

Первые два века эпохи Тан были для буддизма периодом расцвета, но в то же время это 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 [63, 127–129; 664, 221–224].

Его призыв не остался без внимания. Правда, благоволившие к даосизму танские императоры не вняли 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, что и понятно, ибо это отвечало экономическим интересам государства [736, 143].

История китайского буддизма знает немало подобных случаев. Он был объектом нападок еще тогда, когда только-только приживался на китайской почве и накапливал силы. С течением веков атаки на буддизм возобновлялись не раз. Время от времени императоры различных династий закрывали и разрушали храмы, расстригали монахов и монахинь, проводили секуляризацию монастырского имущества, прежде всего земель. Особенно сильные удары по буддизму нанесли в 446 году император У-цзун из династии Северная Вэй и в 574 году император У-цзун из династии Северная Чжоу [267]. Однако буддизму всякий раз удавалось восстановить и умножить свои силы; в эпоху Тан он вступил, будучи в расцвете. Но тут его в 842–845 годах ждал еще один, самый серьезный удар, нанесенный, как ни странно, тоже императором по имени У-цзун, на этот раз танским.

У-цзун не был правоверным конфуцианцем наподобие Хань Юя. Напротив, его считают приверженцем даосизма [664, 220]. Однако даосизм в эпоху Тан не был уже родственным буддизму учением, как несколько веков назад; теперь это был ревнивый соперник удачливого и процветающего учения Будды [993, 435–480]. Даосские духовники императора, в частности Чжао Гуй-чжэнь, сыграли свою роль в организации преследований буддизма [775, 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 личные симпатии, и объективное, и субъективное — все смешалось воедино, сплелось в могучий кулак. И этот кулак обрушился на буддийскую церковь в Китае.

В 842 году 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 воз-

вратиться 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 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 Эньнина, проведшего эти годы в Китае, после эдикта только в столице свыше 3,5 тысяч буддийских монахов предпочло сохранить личное богатство и возвратиться к мирской жизни [664, 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 года 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 отданы властям.

В конце 844 года последовали новые указы, направленные против буддизма. Было приказано закрыть и разрушить многочисленные мелкие буддийские монастыри и храмы, не зарегистрированные властями официально. Всех недостаточно образованных монахов из этих храмов было предписано расстричь, остальных, равно как и наиболее ценные свитки и изображения, надлежало передать в крупные официально признанные монастыри [664, 253–254].

Проведение в жизнь указов 842–844 годов сильно подорвало позиции буддизма. Многие храмы были уничтожены, монахи расстрижены, рабы отпущены на волю. Немало монастырского имущества и особенно храмовых земель попало в руки правительства. В 845 году была обнародована еще одна серия императорских указов, которыми предписывалось провести тщательную инвентаризацию всего монастырского имущества (земли, рабов, денег, зерна, тканей), закрыть и разрушить еше несколько десятков тысяч монастырей, храмов и кумирен. Все бронзовые идолы было приказано переплавить в монету, железные статуи — в сельскохозяйственные орудия, а изделия из золота, серебра, нефрита конфисковать в казну. Указ велел на-

сильно 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 [268, 227; 664, 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. Эта судьба не миновала и тех официально зарегистрированных монахов, у кого документы не были в полном порядке. Всего в стране за эти годы ликвидировали 4600 буддийских монастырей, разрушили свыше 40 тысяч храмов, кумирен и пагод, конфисковали несколько миллионов *цин* монастырских земель, расстригли 260 тысяч монахов и монахинь и отпустили свыше 150 тысяч рабов [985, гл. 18, ч. 1, 188–189]. Если к числу монахов и монахинь прибавить немалое количество служек-кандидатов и послушников, 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 этих событий «золотой век» китайского буддизма ушел в безвозвратное прошлое. Конечно, в стране остались официально зарегистрированные монастыри. С течением времени к ним прибавились монастыри, сумевшие частично или целиком восстановить свои позиции. Возникали и новые монастыри, опять-таки проявлявшие незаурядную экономическую активность. Однако в главном, то есть в сфере духовной, идейной, творческой, былой уровень влияния буддизма уже так никогда и не был достигнут.

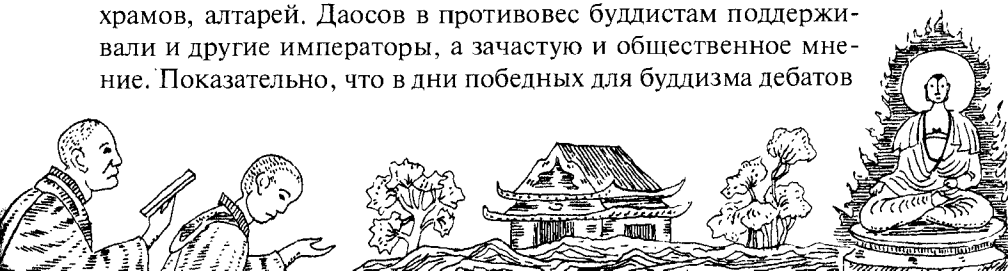
Упадок китайского буддизма

Едва ли справедливо видеть единственную причину кризиса китайского буддизма только в суровом разгроме 845 года. 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 века) многие власть имущие, например знаменитый советник Чингисхана Елюй Чу-цай, не только покровительствовали буддизму, но и сами были буддистами [660]. В 1221 году в стране вновь насчитывалось свыше 40 тысяч монастырей и храмов, около 400 тысяч монахов и свыше 61 тысячи монахинь [268, 401], а в публичных дебатах с даосами в 1258 году буддисты даже вышли победителями, в результате чего Хубилай приказал сжечь позорящие буддистов даосские книги [244, 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 Маньчжушри и что именно вследствие этого его племя, до того именовавшееся *жучжэнь* (чжурчжэни), получило название, под которым оно вошло в историю (маньчжуры) [268, 450]. И все-таки это уже было учение не растущее и процветающее, а лишь доживающее свои дни. 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. Несмотря на всю свою терпимость, оно не могло не видеть в богатом и интеллектуально развитом буддизме реальную угрозу для своего безраздельного господства. Этим объясняются резкие нападки танских и сунских конфуцианцев и неоконфуцианцев на буддизм.

Во-вторых, удары по буддизму нередко сопровождались усилением внимания к даосизму, воспринимавшемуся в противовес иностранному буддизму, как свое, китайское учение. Танский У-цзун, учинивший в 845 году разгром буддизма, одновременно возводил в стране сотни 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 Хубилая даосы обвинялись, в частности, в незаконном захвате свыше 500 буддийских храмов и разрушении статуй Будды и Гуань-инь [268, 423]. Подобного рода акции вкупе с широким хождением в стране даосских книг, позорящих буддизм, свидетельствует о том, что общественное мнение Китая было скорее на стороне даосов, чем буддистов.

Наконец, третьей причиной начавшегося на рубеже I и II тысячелетий упадка китайского буддизма было то, что как раз с этого времени стал иссякать источник, который на протяжении почти тысячи лет питал его своими соками. Вспомним, что десятки виднейших китайских патриархов буддизма были выходцами из Индии и соседних с ней стран. За буддийской мудростью ездили туда китайские буддисты-пилигримы И-цзин [261; 717], Сюань-цзан [1032], Фа-сянь [550], которые по возвращении в Китай открывали новые страницы китайского буддизма. Упадок буддизма в самой Индии и вскоре последовавшая затем ее исламизация прекратили приток в Китай буддийских идей. Заметно более прохладным стало и отношение самих китайцев к Индии и к прибывавшим оттуда монахам [509, 135–136].

Все эти причины вместе другими более мелкими факторами в совокупности обусловили начавшийся с IX–X веков упадок китайского буддизма. Конкретно этот упадок выразился в ослаблении интеллектуальной мощи учения. Одна за другой стали хиреть и отмирать, уходить в небытие влиятельные и многочисленные прежде буддийские школы, секты, направления. Уже с эпохи Сун в стране сохранили свои силы и продолжали более или менее нормально существовать лишь две секты — «Цзинту» и «Чань». В эпоху Мин (XIV–XVII века) была предпринята попытка соединить их воедино и тем самым вдохнуть в буддизм новую жизнь, но она успеха не имела. И учение, и церковь в целом постепенно приходили в упадок. Если не говорить о небольшой группке монахов из среды образованной элиты общества, которые пытались спасти свою религию от вырождения, переводили тексты и сочиняли компиляции на различные буддийские темы [776], то основная масса членов сангхи была малограмотной. Ее знаний хватало лишь для удовлетворения текущих религиозных потребностей масс, связанных с запросами культа и с погребальными

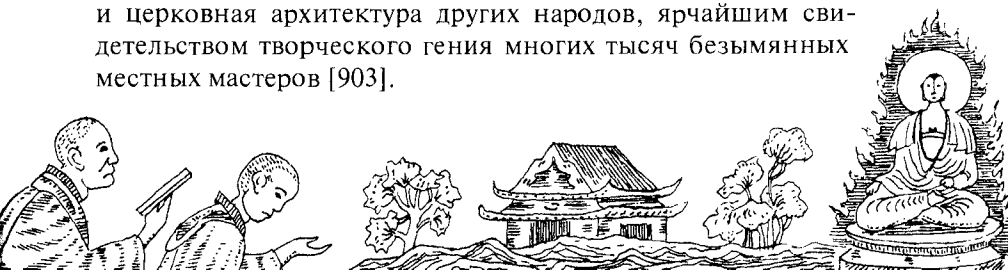
обрядами. Поэтому буддизм все больше и больше терял свое оригинальное лицо, становясь лишь элементом сложившейся в стране системы религиозного синкретизма.

Последней заметной фигурой в китайском буддизме был Тай-сюй (1889—1947), с именем которого связана титаническая по затратам энергии попытка в условиях начала XX века с его революционными потрясениями возродить в Китае буддийское влияние [282]. Тай-сюй собрал вокруг себя значительное количество сторонников и сочувствующих, издал немало буддийских текстов, основал ряд газет и журналов. Однако его усилия результата не принесли.

Буддизм и китайская культура

Буддизм просуществовал в Китае около двух тысяч лет и в виде остаточных явлений сохраняется и по сей день [770]. На протяжении двух тысячелетий он коренным образом изменил свой характер, окитаился, приобрел ряд совершенно новых черт и особенностей. Вместе с тем буддизм оказал большое влияние на традиционную китайскую культуру. Это проявилось в разных сферах.

Многочисленные храмы и монастыри, величественные комплексы и пещерные дворцы, бесчисленные пагоды преобразили облик Китая. Особенно это заметно на примере пагод, которые и поныне являются наиболее известными и обращающими на себя внимание памятниками древней китайской архитектуры. Восходящие к древнеиндийским ступам, они обычно представляют собой многоярусные сооружения, квадратные, круглые или многоугольные в плане. Каждый из ярусов призван символизировать одно из небес буддийской космогонии. Независимо от того, что идея подобных сооружений была привнесена извне, пагоды за долгие века существования на китайской почве превратились в часть уже именно китайской архитектуры и являются, как и церковная архитектура других народов, ярчайшим свидетельством творческого гения многих тысяч безымянных местных мастеров [903].



Еще в большей степени буддизм преобразил облик китайского искусства. Благодаря ему в Китае получила широкое распространение до того почти не существовавшая скульптурная иконография; ныне подавляющая часть скульптурного наследия Китая приходится на долю сооружений, так или иначе связанных с буддизмом, с его идеями, пантеоном, мифологией. В результате многовековой китаизации здесь сложился особенный, в высшей степени оригинальный синтетический стиль скульптуры, в котором заметно множество культурных влияний и традиций, но в то же время это стиль, безусловно, национальный, китайский.

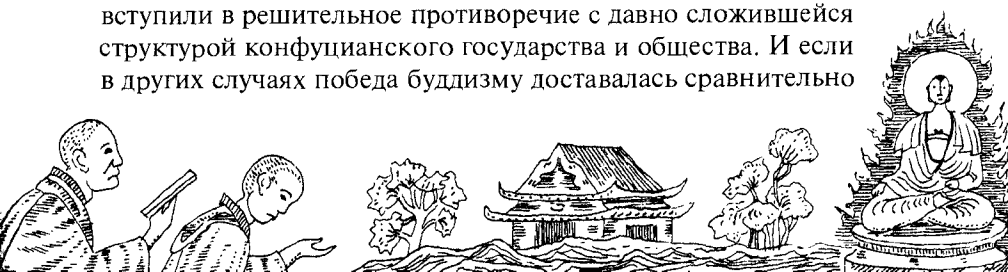
В расцвете всемирно известной китайской пейзажной живописи мастеров эпохи Сун и последующих периодов важнейшую роль сыграла буддийская секта «Чань». Учение секты о том, что Будда везде и во всем — в молчании гор, в пении птиц, в шепоте шевелящейся от ветерка листвы, — оказало сильнейшее воздействие на мастеров живописи. Для них не существовало законов перспективы, ибо в обилии располагавшиеся на ландшафтных свитках горы не имели реального содержания, а лишь иллюстрировали великую пустоту природы, заполненную Буддой. Даже 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 внешней оболочкой. Дождавшись озарения, 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 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 [155, 28]. 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 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 годах было напечатано полное собрание буддийских текстов Трипитака («Дацанцзин» [848; 292]), состоявшее из 5048 цзюаней [155, 71–72; 573].

Буддизм внес определенный вклад и в китайскую науку. Буддийские ученые 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 привнес 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 сам подвергся еще большей трансформации, китаизации [393, 270]. Показательно, что как раз те его направления, которые прочнее других утвердились на китайской почве (амидизм и «Чань»), были в значительной 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

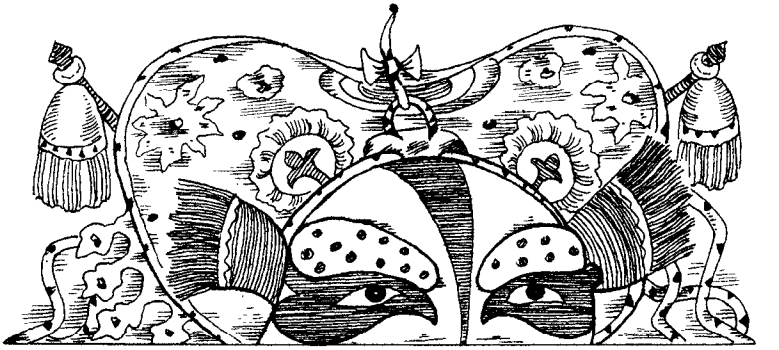


легко (вспомним хотя бы успехи ламаизма в Тибете и Монголии), то здесь коса нашла на камень. Китайское конфуцианское государство, отнюдь не уничтожая буддизма как институт, сумело пресечь его притязания, поставить его под свой контроль и даже заставить его служить своим интересам.

Практически это нашло свое выражение в том, что вскоре после разгрома 845 года и начавшегося наступления на буддизм все важнейшие для Китая буддийские идеи и институты «народного буддизма» были вписаны в общекитайскую религиозно-синкретическую систему. Буддизм лишился своего былого 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 конфуцианской верхушки китайского государства. Продолжавшие свое существование секты уже не могли претендовать на какое-либо исключительное положение. Вот почему, начиная 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 — буддизм и даосизм — для усиления своего идейно-политического влияния.

Глава шестая
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 отстоять свой бесспорный приоритет в духовной культуре Китая. Дело в том, что после крушения Хань в конце II века н. э. Китай целых четыре столетия был раздроблен на независимые государства, управлявшиеся императорами как китайских, так и некитайских династий. В этот 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 веков 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 это время то в одном, то в другом из многочисленных государств приходили к власти правители, симпатизировавшие буддистам или даосам, — и эти религии выходили на передний план, завоевывали, казалось бы, незыблемые позиции и влиятельных сторонников. Понятно, что в таких условиях все основные идеологические системы Китая имели достаточно благоприятные возможности для независимого существования и развития. И хотя каждая из этих систем многое заимствовала от остальных, а длительная практика сосуществования в рамках уже сформировавшейся китайской цивилизации вела к еще большему, и конфуцианство, и даосизм, и буддизм были еще вполне самостоятельны и даже активно соперничали между собой.

С возникновением на рубеже VI–VII веков централизованной империи и объединением всего Китая под эгидой единой и крепкой династии (вначале на короткое время Суй, с начала VII века — Тан) картина стала заметно изменяться. Потребности империи заставили правителей Тан обратить особое внимание на совершенствование организации управления и социальной структуры. 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 материальной жизни общества и тем более к проблемам социальной политики и администрации для этой цели не годились. Не случайно синологи подчеркивают, что в многовековой истории Ки-

тая конфуцианство играло роль утверждающего начала, тогда как даосизм — отрицающего, что каждый китаец — конфуцианец, когда он процветает, и даос, когда на него сваливаются несчастья, и что конфуцианство всегда выходило на передний план в период благополучия страны, тогда как даосизм оказывался на самом видном месте во время смут и неурядиц [510, 79; 568, 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 [127; 175; 366; 446; 730; 755; 878; 923; 969; 972]. 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 возмущения низов — независимо от того, побеждали они или терпели поражения.

Эволюция конфуцианства в средневековом 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 соблазни-

тельной для просвещенных верхов. Влиятельным был в эпоху Тан и буддизм. 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 авторитета.

Пожалуй, основной причиной такой гибкости, приспособляемости и жизнеспособности конфуцианства следует считать его рационализм, нередко одерживавший верх над догматикой. Конфуцианство как концепция никогда не было 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. Новшество получало право на существование только при условии, что оно могло быть убедительно обосновано соответствующей ссылкой на классиков, новой интерпретацией того или иного текста канонов. Естественно, что в ходе этого новая идея, во-первых, обрабатывалась, лишалась своих острых углов и граней и приспосабливалась к условностям, нормам и традициям конфуцианства, а во-вторых, переставала быть чуждой и становилась своей, конфуцианской. При этом считалось само собой разумеющимся, что она по крайней мере имелась в виду, хотя и не упоминалась, 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 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 приспосабливаться к новым условиям.

Наряду с главной, исторически обусловленной, объективной линией эволюции в процессе изменения первоначального конфуцианства огромную роль сыграла другая, на первый взгляд случайная и субъективная линия. Смысл ее сводится 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 попранной старины, эти деятели умело придавали поднимавшимся проблемам такой смысл, который, по существу, мог содействовать проведению назревших реформ, необходимых для развития и жизнеспособности идеологии, стабильности и крепости государства. Неудивительно поэтому, что такие протесты и такого рода резко консервативная реакция нередко приводили к обратному результату и способствовала обновлению всего конфуцианского Китая. С этой точки зрения, видимо, следует рассматривать 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 [63; 202; 204; 250; 286; 398; 409, т. 2; 410; 882; 970, т. 4; 1049, т. 2 и др.]. Не вдаваясь глубоко в существо феномена неоконфуцианства, следует тем не менее попытаться оценить его социально-политическое значение.

Неоконфуцианство было проявлением кризиса «классического» конфуцианства и попыткой его преодоления. Большая часть I тысячелетия (II–VI века) прошла в Китае под знаком политических неурядиц и связанного с ними ослабления влияния административно-бюрократических и социально-этических принципов и норм конфуцианства. Кроме того, конфуцианство вынуждено было потесниться под давлением усилившихся даосизма и буддизма. И хотя ни даосы, ни буддисты никогда не претендовали на то, чтобы заменить конфуцианцев, позиции последних сильно пошатнулись. Вот почему в централизованной империи, когда на повестку дня 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» [286, 29], это «период пробуждения Китая по отношению к собственным традициям» [250, 28], «движение за оживление добуддийской мысли» [493, 208]. Другими словами, широкое проникновение в Китай буддийской философии, которая «была более глубока, чем конфуцианская» [712, 5], поставило перед последователями учения Конфуция нелегкую задачу преодоления этого интеллектуального превосходства чужеземной мысли, а это, в свою очередь, требовало коренного пересмотра и переосмысления традиционных конфуцианских понятий и категорий, придания им нового, более глубокого философского значения.

Одним из первых задачу модификации устаревшей мудрости 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 страстно призывал возвратиться к первоначальной чистоте идей и принципов Конфуция, решительно очистить конфуцианство от влияния даосизма и буддизма и возродить социальные идеалы древности [63, 121–127; 1000]. 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, но теперь настало время вернуться к нему. 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 [63, 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 мужества Хань Юя, его решительной, даже чересчур бескомпромиссной позиции. Но призыв Хань Юя, как и в свое время Конфуция, не оказал большого влияния на современников. Однако он сыграл свою роль, подготовив почву для дальнейших действий.

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 [68; 249, 299; 286; 379, 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 [249, 296; 497]. 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» [63, 217–218].

Венцом этой плеяды сунских философов стал Чжу Си (1130—1200), один из виднейших умов Китая[87] [686]. Неоконфуцианская философия Чжу Си [1013; 235; 236; 679; 1008] бы-

ла 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 его труд «Чжу-цзы цзяли» был включен даже пункт, призывавший не совершать погребальных обрядов с помощью буддистов) [458; 679, 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 [408, 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 [235]. В отличие от буддизма, искавшего пути к идентификации индивида с абсолютом, Чжу Си проповедовал могущество человека в отношениях с абсолютом [679, 43], могущество знаний и способность человека накоплять знания и использовать их в нужный момент, что провозглашалось им одним из основных принципов человеческой натуры [236, 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 [235, 315–316]. Современные ученые отмечают, что в целом неоконфуцианство было более религиозным и склонным к метафизике, чем раннее конфуцианство [719, 241], и что вообще средневековая китайская философия характеризовалась религиозным уклоном [42, 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 [248, 137–147; 386, 138 и сл.], некоторые авторы склонны даже считать, что «нео-

конфуцианство в лице Чжу Си использовало интерпретацию классиков как повозку, на которой можно было привезти новую метафизическую систему» [659, 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 [489, 35]. Была заимствована и космология даосов [493, 206]. Все эти заимствования, показавшие, сколь глубоко в ум и душу китайского народа запали буддизм и даосизм [504, 83], не только усилили философскую базу неоконфуцианства, но и способствовали его укреплению и расцвету, конечной победе 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, 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 увеличивают-

ся. 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» [883, т. XXVI, 2343; 549, 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 [348, 222; 494, 4]. Нет сомнений, что подобная трактовка проблемы постижения истины вследствие интуитивного толчка, внезапного просветления несет на себе вполне определенный отпечаток чань-буддизма. Разрабатывая принципы постижения вещей, Чжу Си стоял за свободу мысли и критики [633, 193]. Он как бы предлагал каждому сомневаться и, усомнившись, сделать шаг назад и снова оглядеть все [493, 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 учениями (и не без их влияния), с превращением в господствующее течение и официально абсолютизированную истину в конечном счете стали жесткой догмой [63, 235; 633, 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 [491, 46]. В этой связи встает вопрос, как интерпретировать роль этого учения в истории мысли и культуры Китая и место его в процессе исторического развития страны.

В последнее время были предприняты две попытки новой интерпретации неоконфуцианства. Одна из них принадлежит Т. де Бари, который в своих работах выдвинул идею о том, что неоконфуцианство было нонконформистским течением мысли, стремившимся своими методами разрешить ряд серьезных проблем, стоявших перед средневековым Китаем. К таким методам де Бари, в частности, относит политику и реформы знаменитого Ван Ань-ши [57; 918], министра-реформатора сунской эпохи [202]. Исследователь приходит к выводу, что все попытки неоконфуцианства возродить древние институты и при помощи их авторитета реформировать современность в общем были обречены на неудачу [204].

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. [63]. Сама по себе идея не новая. Ху Ши в свое время насчитал даже четыре таких Ренессанса (расцвет поэзии и чань-буддизма в Тан; сунское неоконфуцианство; юаньская драма; движения XVII века), однако при этом 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 «бессознательно выступали» [491, 45].

Концепция Н. И. Конрада, однако, привлекает внимание некоторыми аналогиями между литературными и философскими течениями в Европе эпохи Возрождения и в Китае эпохи Тан — Сун. Но Н. И. Конрад, хотя и ставит вопрос о «революции умов» как главном итоге Возрождения и предпосылке наступления эры капитализма [63, 277 и сл.], упускает из виду те коренные различия, которыми характеризовались последствия такой революции в Европе и в Китае. В самом деле, из концепции о китайском Ренессансе логически должен был бы следовать вывод, что неоконфуцианство, начатое Хань Юем, развитое и возвеличенное Чжу Си и дожившее до Ван Ян-мина (1472—1526), не только характеризовалось своим культом типичного для Древнего Китая конфуцианского гуманизма (к слову, неоконфуцианский гуманизм отнюдь не заслуживает

особых восторгов: не следует забывать, что он сопровождался не призывом к свободе мысли, а требованиями покарать инакомыслящих), но и привело Китай к каким-то важным сдвигам, к началу новой эры, сменившей собой мрачный период попрания гуманизма. Как известно, ничего похожего в сунском и послесунском 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. Ведь 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 все это очень сильно отличалось от того, что было в Европе после эпохи Ренессанса и в связи с ней. Наивно 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. (согласно ее учению, 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 [250, 29]. Более того, некоторые авторы прямо пишут, что китайский Ренессанс в отличие от европейского

ограничился лишь «интерпретацией старых систем в новом свете» [712, 6] и что «никакого Ренессанса не могло быть в Китае в XII веке» [503, 100].

Вот почему, если говорить о новейших попытках интерпретации неоконфуцианства, концепция де Бари представляется более предпочтительной. Действительно, вначале неоконфуцианство возникло и развивалось как оппозиционное течение мысли, которое скрывало под лозунгами о возрождении старины призывы к обновлению всей духовной и социальной структуры средневекового Китая. Верно и то, что все это привело к весьма незначительным результатам, если иметь в виду социально-политическую сторону вопроса. Пламенные призывы Хань Юя, реформаторская и комментаторская деятельность Чжу Си и даже оригинальные идеи Лу Сян-шаня и Ван Ян-мина [926] не повлекли за собой хоть сколько-нибудь заметных перемен в основных сферах жизни общества — в его экономике, социальном строе, системе ценностей, образе жизни. Неоконфуцианство не открыло и не могло, по своей сути, открыть простор для появления новых форм и новых явлений в традиционном китайском обществе. Вот почему, несмотря на все то новое, что принесло с собой неоконфуцианство, несмотря на все субъективно возвышенные, хотя и весьма своеобразно толкуемые идеалы гуманизма, итоги китайского «ренессанса» оказались совершенно иными, нежели в Европе. 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 [632, 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 нечего и говорить. С этой точки зрения неоконфуцианство 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 трех религиозно-идеологических систем и создания религиозного синкретизма шел по нескольким основным линиям. Прежде всего, как уже не раз говорилось, в ходе длительной многовековой эволюции каждое из учений испытывало влияние двух других. Это приводило к тому, что у конфуцианства, религиозного даосизма и китайского буддизма оказывалось все больше точек соприкосновения, сходных идей, традиций, норм и институтов.

Попытки синтеза трех учений были вызваны насущной необходимостью реальных взаимоотношений в стране, причем решающий вклад в него 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 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.]. Была заимствована буддийская идея 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 [309, 205–206].

Буддизм оказал влияние даже 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 [204, 33–34]. Подобного рода примеров влияний и заимствований очень много.

Вторым важным фактором происхождения религиозного синкретизма была специфика каждого из трех учений. Как ни странно, именно то, что в каждом случае составляло эту специфику, способствовало созданию единой системы. Конфуцианство абсолютно преобладало в сфере этики, семейных и социальных отношений. В сфере верований, обрядов, суеверий, в сонме богов, духов, бессмертных, в отправлении мантических и магических обрядов господствовал даосизм. Наконец, буддизм с его идеей спасения, с концепцией ада и рая, с монастырями, монахами и заупокойным чтением сутр взял на себя чрезвычайно важную заботу о спасении души, замаливании грехов, погребального ритуала и заупокойных служб.

Третьим фактором возникновения сводной системы этики и религии было то, что она развивалась в двух пластах, на двух различных уровнях. Эти два уровня существовали в каждом из трех учений, и, что существенно, синтез протекал на каждом из уровней по-своему. В этом смысле единый процесс следовало бы разделить на два, протекавших параллельно, хотя и взаимосвязанно.

Верхний пласт системы религиозного синкретизма представлял сложное явление. Здесь рядом 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, к моменту, о котором мы говорим, эти концепции уже подверглись определенной нивелировке, сгладили острые углы и во многом сблизились друг с другом. Но тем не менее они существовали обособленно. Не случайно попытки объединения трех учений повторялись и много позже создания системы религиозного синкретизма, например

в XVI веке [856], не случайно и то, что все три учения дожили почти до наших дней как раздельные доктрины [886], лишь мирно сосуществующие друг с другом в рамках сводной синкретической системы.

Особенностью верхнего пласта было то, что он существовал лишь для избранных, 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 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. 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.

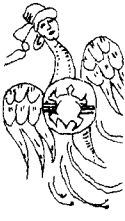
На нижнем уровне было иначе. Религиозный синкретизм, возникший и существовавший в основном для удовлетворения духовных нужд малообразованного и неграмотного крестьянства и стоявших рядом с ним слоев китайского общества, господствовал здесь целиком и безраздельно. Для среднего китайца между тремя религиями (а на нижнем уровнс 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.

Систему религиозного синкретизма в форме ее нижнего, наиболее мощного и всеохватывающего пласта можно было бы именовать народной религией. Эта религия в конкретных условиях китайского общества явилась продуктом интеграции различных примитивных народных верований и суеверий, основных норм конфуцианства во главе с культом предков,

а также некоторых принципов буддизма и многочисленных даосских обрядов и культов. Но разумеется, было бы ошибкой представлять дело так, будто между верхним и нижним пластами пролегала четкая грань, разделявшая их, противопоставлявшая их друг другу. Напротив, оба пласта успешно контактировали, часто смыкались и на практике нередко составляли одно целое. Деление системы на два уровня столь же мало мешало ее восприятию как единого целого, как и деление ее на три входивших в нее самостоятельных учения.

Синкретическая религия функционировала в Китае на протяжении всего последнего тысячелетия его истории. Пантеон этой религии был очень велик [104], ее божества и культы, несмотря на отсутствие строгой иерархии, отличались друг от друга степенью универсальности, значимостью, распространенностью. Ряд сходных признаков позволяет объединить эти божества и культы в группы.

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 — полубожественного посредника между миром людей и миром божеств. Первым и главнейшим 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 (вся земная территория, по отношению к которой именно китайский император в представлении китайцев выступал как верховный хозяин), а также императорские предки и императоры прошлых династий.

Отправление этих культов всегда обставлялось очень торжественно и сопровождалось детально разработанным и тща-

тельно 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 века, являются одним из красивейших архитектурных ансамблей Пекина [572]. Центральное помещение, трехъярусное круглое здание с уменьшающимися кверху этажами-ярусами и куполообразной крышей, размещено в самом центре террасы, вымощенной ровными и вплотную прилегающими друг к другу плитами мрамора. Эта терраса, также 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 глазурованной синей черепицей крыша символизирует цвет неба. 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 во дворец поста, где проводил несколько часов в молчании и сосредоточении, как бы очищаясь и готовясь к священнодействию. За это время на главной террасе храма устанавливались 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 совершались жертвоприношения, зажигались ароматические палочки, фонари.

Одетый в наряд синего цвета император в сопровождении облаченной в синее свиты поднимался на верхнюю террасу (свита оставалась на ступенях, занимая полагающиеся каждому места). Здесь он преклонял колено и совершал земной поклон. Остальные копировали его движения. Затем император обращался с молитвой к Небу, совершал жертвенное возлия-

ние 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 сопровождались торжественной музыкой, пением и ритуальными танцами в честь Неба[88].

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 века, 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 его сводилась к тому, что ежегодно в первый день весны император, как то бывало сотни и 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 приступать 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 предков и предшественников императора. В специальном храме предков император и его ближайшие родственники ежегодно в конце года совершали торжественный ритуал жертвоприношения перед табличка-

ми с именами всех предков-императоров во главе с основателем династии и его супругой. Кроме того, обычно в боковых приделах храма имелись таблички с именами трех–пяти поколений предков основателя династии (его отца и матери, деда и бабки и т. п.), а также некоторых ближайших родственников императора. Всем нетитулованным при жизни предкам или родственникам, как правило, присваивались почетные посмертные титулы. В другом специальном храме, основанном в XVI веке, сам император раз в десять лет (в остальные годы это делали его представители) приносил жертвы в честь основателей всех предшествующих династий. С начала XVIII века в этом же храме стали приносить жертвы в честь вообще всех правивших когда-либо в Китае императоров, за исключением чем-либо опозоривших себя в представлении конфуцианцев (например, Цинь Ши-хуанди) и правителей некоторых параллельных и боковых династий [12, 22 и 70–72; 65, 461–465; 294, 32–59; 449, 194–195; 460, 147–369; 475, 147–151].

В случае болезни императора или иных причин, мешавших ему самому исполнить священный долг, ритуалы этих культов могли исполняться по его поручению 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.

Всекитайские общенародные культы

Кроме наивысших государственных культов в синкретической религиозной системе существовала большая группа культов высокого ранга, имевших более «демократический» статус. Речь идет о наиболее известных божествах и обожествленных героях, легендарных деятелях и исторических лицах, культ которых получил всеобщее признание и, как правило, официальную государственную поддержку. Эта поддерж-

ка выражалась прежде всего в том, что император часто сам принимал участие в торжествах жертвоприношения в соответствующем храме.

Одними из первых в этой группе были культы великих родоначальников 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 троим нередко совершалось в одном и том же храме, перед алтарем с табличками или даже бумажным иконописным изображением всей троицы в сопровождении добрых двух десятков божеств более низкого ранга [4; 324]. Ритуал в честь Конфуция ежегодно и в обязательном порядке совершал в столичном храме мудреца сам император [460, 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 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*, разницы 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 ее 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 был правителем одного из царств еще в эпоху Чжоу, в VII веке до н. э. 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. Тогда отец приказал ей удавиться, и, когда ее душа попала в ад, ад превратился в рай. Божество ада Яма (Яньлован), увидев это и испугавшись за свою должность, вернул ей жизнь и отправил ее на цветке лотоса на острова Путо (Потала) близ Нинбо, где она жила, вылечивая больных и спасая моряков от кораблекрушения. Услышав как-то, что ее отец тяжко 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 [335, т. VI, 134–196; 772, 225–227; 788, 239–242].

Легенда эта очень характерна для китайской религии, стремившейся избегать мистики и для всего искать не только рациональное объяснение, но и историческую подоплеку. Это стремление шло 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. А. Масперо счел даже возможным заметить, что чуть ли не каждый из китайских богов — это в прошлом человек, обожествленный покойник [606, 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 век) Гуань Юй. Отважный воин, Гуань Юй прославился безукоризненной честностью. 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. Со временем эта история, вкупе с традиционными конфуцианскими добродетелями, приписанными молвой Гуань Юю, получила широкую известность в народе. Гуань Юй стал одним из любимейших героев хорошо известного в Китае романа «Троецарствие» [78]. 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 году он не был удостоен высочайшего в стране титула *ди* (импера-

тор), 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 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 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 воина, 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 боге войны ценились прежде всего его гражданские, «моральные» добродетели, а не воинские доблести.

Почитание Гуань-ди под различными именами (Гуань-гун, иногда У-ди) было 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 обилию 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 [335, VI, 70–98; 611, 99–100]. В день торжественных жертвоприношений в честь Гуань-ди количество праздничных фейерверков было сравнимо с новогодними — настолько популярно

было это божество в его функции покровителя страждущих и носителя благ для людей [734, 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 он занимал одно из самых высших мест и порой воспринимался даже — видимо, по ассоциации с древнекитайским Шанди — в качестве верховного главы всекитайского пантеона. Любопытна история его обожествления. Само имя Юйхуан впервые появилось в даосских сочинениях VI–VII веков. Вслед за тем была создана легенда, суть которой сводилась к тому, что некий владевший искусством магии и чародейства человек дурного поведения, попав после смерти на небо, раскаялся и исправился. В Сун, когда один из императоров в конце X века увидел «вещий сон» с участием Юйхуана в качестве «Нефритового небесного императора» [606, 263–264], это божество стало общепризнанным. В начале XI века ему присвоили пышный титул и соорудили статую, которую поместили в специальном храме, возведенном во дворце. Здесь император и все его придворные совершали жертвоприношения в честь Юйхуана шанди.

В начале XII века было приказано в честь Юйхуана соорудить храмы по всей стране и установить в них его статуи в императорских одеждах. Вскоре его стали почитать в качестве главы всекитайского пантеона, причем даосы и буддисты боролись за то, чтобы считать Юйхуана по происхождению «своим». Судя по всему, одержали верх даосы, которые объявили Юйхуана своим высшим божеством, а 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 его одному из министров, а сам стал отшельником и провел остаток дней в лечении болезней и по-

исках бессмертия, что, видимо, и позволило ему затем занять столь видное место на небе [475, 26–40; 772, 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 Гуаньинь, сталкивает нас с очень интересным явлением в китайской религии. Для этой религии, вопреки всем нормам, характерным для многих других религий, едва ли не самой главной задачей, обеспечивающей должное уважение к божеству, было не подчеркивание его непостижимо мистической натуры, 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 сыграла роль чрезмерно большая популярность Юйхуана шанди в народе, который приписывал ему руководство всем миром сверхъестественных сил и уподоблял земному императору. Вполне естественно, что подобное возвеличивание даосского культа, 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[89].

К группе общекитайских народных культов можно отнести еще несколько — например, культы Майтрейи (Милэфо) и Амитабы (Амитофо), ряда древних мудрецов, (например, одного из теоретиков даосизма Чжуан-цзы), бессмертных и т. п. Однако многие из этих божеств и героев, несмотря на их широкое признание, по своему значению все-таки уступают перечисленным выше. Кроме того, большое их число получило вполне определенную «специализацию», что позволяет включить их в группу божеств-патронов.

Местные культы

В гигантском всекитайском пантеоне подавляющая часть божеств и героев имела ограниченную сферу деятельности и подчас весьма специфические функции. Одну из самых многочисленных групп составляли локальные божества-покровители определенных территорий.

Культ территориальных божеств-покровителей восходит в Китае к древним культам *шэ* и Хоуту. На протяжении веков характер и формы этого культа 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 века [324, 68; 698, 106]. Однако практически институт *чэн-хуанов* сформировался и получил развитие много позже, примерно с Тан, когда уже все города страны, как большие, так и маленькие, обзавелись своими *чэн-хуанами* и храмами, сооруженными в их честь. В функции *чэн-хуана* входило защищать город, горожан и всех жителей округи от опасностей и несчастий: нашествия неприятеля, катастроф, эпидемий, засухи и прочих проявлений влияния злых сил и действий демонов. Параллельно с этим *чэн-хуан* действовал 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 определенной местности 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. Эти помощники были призваны тщательно фиксировать все события в городе и сообщать о них на небо [2, 86–87; 80, 94–95].

Если внимательно ознакомиться со всеми особенностями культа *чэн-хуанов*, легко убедиться в том, что этот свое-

образный 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. Показательно, что контингент *чэн-хуанов* по большей части пополнялся из числа чиновничества. Деификация *чэн-хуанов* происходила примерно так. Какой-либо из высокоморальных чиновников-управителей города после смерти постепенно обрастал легендами, восхвалявшими его добродетели и приписывавшими ему чудодейственные свойства (помогает людям и своему городу в загробном мире, заступается за земляков, является кому-либо во сне с благими вестями и предупреждениями и т. п.). Так, например, некий чиновник Ши, в прошлом глава одного из городов в провинции Чжэцзян, был несправедливо обвинен и умер в забвении. После смерти он явился во сне к новому главе и заявил, что волей правителей загробного мира назначен городским *чэн-хуаном* [37, 180]. Пожалуй, можно безошибочно предположить, что каждый из полутора-двух тысяч китайских *чэн-хуанов* (а в некоторых крупных городах *чэн-хуанов* могло быть несколько) имел строго фиксированную биографию, тщательно увязанную с реальными историческими событиями и личностями[90], — что, как уже отмечалось, было едва ли не наиболее характерной чертой процесса деификации божеств и героев в Китае.

Как и всякий чиновник, божественный покровитель *чэн-хуан* не только управлял своими подопечными и давал информацию об их делах по инстанции, но и обязан был заботиться об их благополучии. 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 еще одно любопытное обстоятельство: для иногородних, на длительные сроки приезжавших в Пекин, здесь был создан специальный храм *чэн-хуанов* всех местностей к югу от Янцзы [734, 62–63].

Культ *чэн-хуанов* в китайских городах играл очень большую роль[91]. Дважды в месяц им приносились жертвы, трижды в год совершались торжественные церемониалы, с участием всей

городской верхушки. Кроме того, храм почти никогда не пустовал и в будние дни: сюда всегда стекались толпы жаждущих помощи и покровительства, приносивших скудные жертвы и моливших о содействии. Под Новый год, когда все должники в стране были обязаны по традиции рассчитываться с кредиторами, именно в храме *чэн-хуана* обычно отсиживались несчастные, которые не могли расплатиться.

В деревне эквивалентом *чэн-хуана* было божество-покровитель территории *туди-шэнь* (*лао-е*). В его функции также входило быть в курсе всех дел деревни, 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 близ деревни. По бокам от них 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. Именно его они обязаны были информировать о текущих изменениях в жизни деревни — о свадьбах, рождениях, смертях и т. п., а также обо всех других более или менее значительных событиях. Это и понятно, ибо отвечавший за судьбы своих подопечных *туди-шэнь* был обязан знать все. Нередко такие *туди-шэни*, как и *чэн-хуаны*, имели свою «биографию», восходившую к какому-либо историческому деятелю, знаменитому и удачливому в жизни земляку и т. п. [475, 58–63; 788, 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, где все чиновники, вплоть

до самых низших, были ответственны перед императором за подведомственную им территорию[92]. 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 стал основой основ системы религиозного синкретизма. Однако он не был достаточен для удовлетворения религиозных потребностей населения. Мир божеств и духов, которых китайцы почитали, не мог не проникнуть и внутрь дома. 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 культов семейных (огня, домашнего очага, дверей, дорог и т. п.). Из них на первое место со временем вышел культ духа домашнего очага Цзао-шэня (Цзао-вана, Цзао-цзюня).

Генетически этот культ, возможно, связан с древнейшим китайским культом огня [45, 205–206]. Как можно заключить из «Чжаньгоцэ», 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 [1004, 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 — то есть 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 дина-

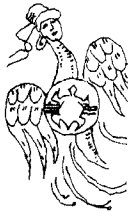
стии Тан. С эпохи Сун с оформлением синкретической народной религии культ Цзао-шэня получил необычайную популярность и превратился в едва ли не самое близкое божество каждого простого китайца. Жертвы в его честь стали приносить почти в каждом доме [324, 16, 88–89; 475, 214–219; 772, 518–521].

Дух домашнего очага был наряду с предками главным защитником и покровителем дома, семьи, всех домочадцев. Функции его были аналогичны функциям *чэн-хуанов* и *ту-ди-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 обязанности иного порядка. Прежде всего, он строго регистрировал все события в семье и доме, давал им 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 доносить, то нельзя ли как-нибудь позаботиться о том, чтобы он не говорил обо всем?

Видимо, именно 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 отбытия духа на небо близ его изображения, обязательно висевшего в каждом доме над очагом, 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 горсть ячменя. Кроме того, на самом изображении Цзао-шэня обычно мазали губы медом или сладкой клейкой патокой, дабы рот было нелегко открыть 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. Духа торжественно встречали выстрелами хлопушек и вспышками фейерверков, а над очагом вешали новое, заблаговременно купленное его изображение [8; 359; 459, 90–99; 734, 1 и 98], каковых ежегодно распродавалось 40–50 млн. Популярность Цзао-шэня соперничала с популярностью самых влиятельных персон китайского пантеона. И 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, имеют морально-назидательный уклон [772, 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. В разных районах страны их именовали по-разному, то считая дочерьми Цзао-шэня, то духами-божествами звезд, то еще кем-либо. Обычно они ассоциировались с реально существовавшими прототипами. Верховной главой всех этих божеств считалась Сун-цзы *нян-нян*, «подательница сыновей», которая в рамках синкретической народной религии зачастую воспринималась как одна из модификаций всемилостивейшей бодисатвы Гуань-инь [324, 92; 335, т. VI, 202–203, 480, 48–57].



К группе семейных божеств обычно относились Чжай-шэнь, «дух дома», и духи «шести направлений» (четыре стороны света, верх и низ), в обязанности которых входило покровительствовать дому [324, 90]. Строгих рамок, обязательного ассортимента почитаемых всюду домашних божеств и духов фактически не существовало. Состав домашнего пантеона весьма сильно видоизменялся в зависимости от местожительства, традиций, степени распространения того или иного

культа и т. п. На домашнем алтаре мог быть представлен любой набор божеств и духов, причем нередко он зависел от случайности: на купленном к Новому году (когда все изображения следовало обязательно обновлять) лубке могла оказаться 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 новогоднюю луну [122, 73; 324, 94]. Индивидуальный дух-покровитель был, пожалуй, низшим звеном в мощной системе духов-покровителей и божеств-патронов, коими был столь богат китайский пантеон.

Культ божеств-патронов

Культ божеств-патронов — далеко не специфическая черта китайской религиозной системы. 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. Характерной чертой института патронов в Китае было, однако, то, что не только отдельные категории и группы, а буквально все, от крестьян до грамотеев-чиновников, от магов-волхвов до нищих, от плотников до музыкантов, имели своего патрона.

Количество подобных патронов в старом Китае было необычайно велико. Во-первых, из-за обилия профессий, групп и категорий людей, жаждавших иметь своего покровителя-заступника. Во-вторых, из-за необычайной легкости деификации своего патрона: любой группе 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 прославив-

шийся при жизни или отличившийся после смерти. Наконец, в-третьих, количество патронов сильно возрастало за счет огромных размеров страны и довольно сильной обособленности различных ее районов. Поэтому заступники-покровители одного «профиля» могли существовать и действовать под разными именами и с разной «биографией» в разных провинциях.

Разумеется, некоторые божества-патроны имели всекитайское распространение и в равной степени почитались по всей стране. Как правило, ими были известные персонажи, 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 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 называют его министром 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 [459, 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.

Хотя все упомянутые патроны ведут свою родословную от реально существовавших исторических деятелей глубокой древности, их деификация — дело сравнительно позднее. Как и весь обильный китайский пантеон защитников-покровителей, они были обожествлены не ранее эпохи Тан, а скорей всего — в Сун и позже, то есть тогда, когда в стране складывалась система религиозного синкретизма. Характерен в этом отношении пример с деификацией одного из наиболее популярных и высокопоставленных в пантеоне патронов — Вэнь Чана, покровителя литературы и ученых. Вэнь Чан родился в эпоху Тан, он с юности выделялся блестящими способностями и занимал высокие должности. После смерти он был деифицирован правителями Тан в качестве бога литераторов и учености. В Сун к этому прибавили еще несколько высших официаль-

ных 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 [335, т. VI, 39–57; 459, 217–230; 772, 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 профессии, которой они покровительствовали. Так, чиновники и все *шэньши* почитали Конфуция, Вэнь Чана и Гуань-ди, каждый из которых выступал в качестве их покровителя. Патронами медиков-врачевателей были и божественный Яо-ван (деификация врача VII века 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 легендарный мудрец глубокой древности Фуси и даосский герой, один из восьми бессмертных Ли Те-гуай.

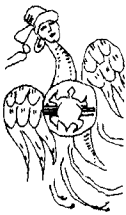
Институт патронов в Китае выходил за рамки обычного заступничества или покровительства по отношению к людям определенной профессии. Существовали божества и духи, отвечавшие за людей, которые случайно или временно оказывались в зоне их деятельности. Большой известностью и популярностью пользовалось, например, божество пути Кай Лу-шэнь, покровительство которого очищало дорогу от демонических сил и парализовывало их влияние. Этот патрон путников со временем получил более узкую специализацию и превратился в покровителя пути во время погребальной процессии, от дома до могилы.

Китайский пантеон насчитывает великое множество божеств-патронов, и, видимо, далеко не все они зафиксированы в словарях и справочниках [420; 459; 611; 772; 787; 788]. Заслуживает внимания, например, и то обстоятельство, что к числу патронов китайские крестьяне относили тех духов, которые были призваны покровительствовать скоту, — Ма-вана (патрон лошадей), Ню-вана (патрон быков), Чжу-вана (пат-

рон свиней) и др. Впрочем, культ патронов домашних животных вплотную смыкается с иной группой божеств и духов китайской системы религиозного синкретизма, которая связана с явлениями природы, с поклонением животным и растениям.

Культ явлений и сил природы

Анимистические верования принадлежат к числу наиболее устойчивых и консервативных. В Китае они всегда играли значительную роль, особенно в повседневной жизни народа, одухотворявшего силы и явления природы. С распространением религиозного даосизма и буддизма древнейшие анимистические верования приобрели новую окраску. Нередко они получали при этом и новое теоретическое обоснование, и новых божеств-покровителей, выступавших теперь в качестве олицетворения той или иной силы природы. Важно учесть, что процесс трансформации старых верований и их обновления за счет новых влияний и наслоений породил характерное для любой эклектической религии явление, когда персонажи огромного пантеона не составляют цельной системы. 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 явлением.



Все это крайне усложняет восприятие характерных для религиозно-синкретической системы Китая культов, божеств и духов. Известно, например, что в представлении китайцев при верховном небесном императоре Юйхуане шанди существовали министерства, призванные управлять всеми сферами божественного мира [606, 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 были и такие божества, которые существовали параллельно ему, что не позволяет принять божественно-бюрократическую струк-

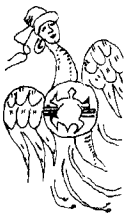
туру за единственную основу изложения материала. В числе «министерств» были следующие: Грома, Огня, Воды, Времени, Пяти священных гор, Войны, Финансов, Общественных работ, Литературы, Медицины, Изгнания демонов [772, 212]. В соответствии с этим делением к культу явлений и сил природы относится деятельность божеств и духов первых пяти «министерств». Остановимся на них подробнее.

Прежде всего, объектами поклонения и жертвоприношений в Китае были небесные тела и явления природы. В полном соответствии с разработанной впоследствии даосами теорией обожествленного макрокосма китайцы с 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 последнсй 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 них. 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 эту роль исполняли другие божества. Так, богиней луны считалась жена легендарного древнекитайского героя Хоу И — Чан Э, знаменитая, как мы знаем, тем, что сумела выкрасть

добытый ее мужем у легендарной Сиванму эликсир бессмертия. Выпив эликсир и став бессмертной, Чан Э отправилась на луну и осталась там навечно [185, 175—205]. Продолжение этой легенды сводится к тому, что в поисках пропавшей жены Хоу И попал во дворец Дунванфу, который назначил его божеством солнца [647, 37; 772, 159], и, таким образом, парность была восстановлена. Показательно, что о восстановлении равновесия вынужден был позаботиться Дунванфу — божество, которое появилось 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*.

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 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 Гай-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 имело 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, попав на небо, превратились в божества. К слову сказать, некоторые из них проходили по ведомству Огня, божеством которого считался Ло Сюань, чья генеалогия опять-таки восходила к одному из сподвижников Чжоу Синя. При этом в народной религии существовало еще по меньшей мере четыре-пять других духов и божеств огня (Чжу Жун, Хуэй Лу, Чжун Ли, Хо Шэнь

и др.), которые также были объектами почитания и поклонения [772, 194–199].

Аналогичным образом обстояло дело и с культами таких явлений и сил природы, как дождь, ветер, гром и молния, облака, время. Почти все они обзавелись олицетворявшими их божествами и духами, причем, как правило, несколькими. Так, только по «министерству» Грома числилось пятеро божеств. Главой их был Лэй Цзу, «Патриарх Грома», — трехглазое чудище 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 [611, 303; 788, 392–393]. Помимо этих «вписавшихся в систему» божеств существовало немало других. 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 [647, 53–57; 772, 567].

К числу явлений природы, которым придавалось в канцелярии Юйхуана шанди особое значение, принадлежало время. Главой «министерства» Времени был Тай Суй, божество времени и дух года. В его подчинении был немалый штат духов, которые ведали отдельными отрезками времени, вплоть до часа (точнее, пары часов, выступавшей в Китае в качестве единицы времени), а также счастьем и несчастьем. Сам Тай Суй одновременно считался божеством планеты Юпитер — наряду с Цинди. Цинди же и его коллеги Чиди, Байди и Хэйди были божествами соответственно весны, лета, осени и зимы. Но неясно, входили они в штат Тай Суя или, что вероятнее, существовали независимо.

Еще одной группой анимистических культов, связанных с почитанием сил природы и также претерпевших значитель-

ную 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 почти все эти объекты тоже обзавелись персонифицированными божествами и духами, выступавшими то в облике почтенного старца, то в виде молодой обольстительницы и т. д. Как правило, подавляющее большинство подобных духов имело свою вполне «земную» биографию, связывавшую их происхождение с мифической интерпретацией событий недавнего или отдаленного прошлого и с реально существовавшими некогда людьми. При этом важно заметить, что эти духи считались активно действующими персонами, которые могли вмешиваться в жизнь живых и вступать с ними в различного рода отношения. Некоторые из них в соответствии с рангом и значением опекаемых ими объектов играли в верованиях китайцев особо значительную роль.

В первую очередь это относится к духам пяти священных пиков Китая, культ которых возник еще в древности. Речь идет о горах Хэншань — в Шаньси (символ севера), Хуашань — в Шэньси (запад), Хэншань — в Хунани (юг), Тайшань — в Шаньдуне (восток) и Суншань — в Хэнани (центр). Каждая гора в ходе распространения системы религиозного синкретизма обрела собственных божеств-управителей, три варианта имен которых приводят различные источники, и каждая имела свою сферу влияния и воздействия на жизнь живых. Считалось, что божество восточной горы ведает людскими судьбами (рождение и смерть, распределение богатства и почестей); божество южной — 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 [263; 606, 278–282; 732; 783, 115–126].

Китайские легенды гласят, что поклонение божественной горе началось еще чуть ли не при Хуанди. Но если даже это и не так, то, во всяком случае, уже в древности и далее на протяжении многих веков императоры различных династий вы-

соко почитали этот величайший пик Центрального и Восточного Китая (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. А после того как рядом с горой расцвел храмовый центр в Цюйфу, где жил и похоронен Конфуций, Тайшань превратилась в 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. По всей стране начали строить храмы в честь божества Тайшань; среди них размерами выделялся пекинский храм, который пользовался официальной финансовой поддержкой властей. Интересно отметить, что дочерью божества горы Тайшань и соответственно богиней Тайшань считалась Бися юаньцзюнь, другими именами которой были Шэн Му и Тяньсянь Сун-цзы (Сун-цзы *нян-нян*). То есть это та самая даосская богиня-покровительница рождения, богиня-подательница детей, культ которой был создан для того, чтобы противостоять культу буддийской Гуань-инь, но фактически со временем слился с культом Гуань-инь в рамках системы народного синкретизма [734, 28–30 и 38].

Культ водной стихии

Культ гор и других элементов земной поверхности всегда играл 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. Эти верховные руководители были сравнительно мало известны и не пользовались особой популярностью. Подлинными хозяевами 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[93]. 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 несчетное число приближенных и воинов. Известная легенда о путешествии восьми бессмертных за море повествует о том, как они как-то направились на день рождения к божеству долголетия Сянь Вэну и взяли с собой слугу. Но так как слуга не мог лететь через море, для него был выстроен плот; туда же погрузили подарки. Но тайфун перевернул плот, и слуга с подарками пошел на дно. Бессмертные обвинили во всем дракона Южного моря Ао Циня и потребовали объяснений. Произошло столкновение с запальчивым сыном дракона, после чего 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 [166а].

Следует заметить, что в китайском пантеоне, видимо в первую очередь стараниями даосов, были представлены и другие божества, также призванные управлять четырьмя моря-

ми. Существует по меньшей мере четыре варианта их имен (а может быть, и четыре четверки этих божеств), причем некоторые из них жили на островах посреди подведомственного 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 [108, 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 [929, гл. 126, 1159–1160]. Позже божеством этой реки стал почитаться дракон Лин Юань, биография которого идентифицировала его с неким Шэнь Сюем, жившим еще в эпоху Хань. После смерти Шэнь был обожествлен, 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, обожествленный и получивший официальное признание властей и титул *ван*. Духом реки Хуайхэ стал дракон Чжан Юань — некогда один из танских чиновников, духом Цзи — дракон Цин, в прошлом один из чиновников царства Чу [772, 437–438].

Духи остальных рек и озер были рангом пониже. Некоторые из них, однако, тоже пользовались известностью и популярностью. К их числу относится знаменитая «фея реки Ло», притока Хуанхэ, воспетая известным поэтом III века Цао Чжи [164а]. Южнокитайские моряки особо почитали, как упоминалось, богиню реки Сицзян Лун Му («Мать драконов»). Богиней реки Хань — притока Янцзы — была Хэ Гу, божеством озера Тайху — Шуй Пин-ван, а озера Цзэ — водный змей огромного размера. Кроме того, пантеон божеств и духов водной стихии включал в себя 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 Мянь, сухого (прежнего) русла реки — Вэй. Духи Мянь 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 [772, 439—441].

Интересна легенда, повествующая о том, как появились духи колодцев, из которых добывали соленую воду, чтобы затем выпаривать соль. Как-то Чжан Дао-лин, первый патриарх даосизма, почитавшийся в синкретической религии еще и в качестве великого экзорциста, укротителя злых духов, заметил возле ярко освещенной горы группу из двенадцати женщин. 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 двенадцать женщин протянули ему нефритовые кольца и попросили взять их замуж. Стиснув двенадцать 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 двенадцать прыгнули в колодец, а хитрый Чжан закрыл его крышкой и объявил, что отныне они будут духами-покровителями колодцев [772, 441—442].

Нередко легенды говорят об ответственности, которую божества несли, когда подведомственная им стихия, приносила несчастье. Так, после катастрофического разлива вод озера Хунцзэ и погружения на его дно целого города Сычжоу в провинции Аньхуэй (1574 год) Юйхуан шанди потребовал схватить зловредную богиню вод Шуй-му *нян-нян*. Коварная богиня долгое время водила посланцев Юйхуана за нос, пока в дело ее поимки не включилась по их просьбе сама Гуань-инь. Гуань-инь приготовила много лапши и угостила Шуй-му. Как только богиня проглотила половину длинной лапши, та превратилась в ее желудке в металлическую цепь. 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 [772, 444—445].

Рассказ любопытен не столько своей мифологической фабулой, сколько назидательной идеей возмездия нерадивым и недобродетельным божествам и духам, лишенным в пред-

ставлении китайцев ореола непостижимости. Напротив, в них видели тех же чиновников — но только живущих на небесах, — которым поручено определенное 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 напоминают о его долге, укоряют его или даже наказывают.

Пожалуй, в этом пункте рационализм китайской религиозно-синкретической системы достиг своей высшей точки. Если божество пренебрегает интересами народа, оно должно быть сурово наказано, вплоть до изгнания с должности [272, 7–8]. Иногда глиняное изображение божества топили в реке. А в годы правления Цзяцина (1796—1821) при очень сильной и длительной засухе сам император распорядился сослать Лун-вана (точнее, его изображение в столичном храме) в засушливые места в районе реки Или, и только слезные мольбы перепугавшихся сановников остановили императора [186, 22–23].

Культ животных и растений

На протяжении тысячелетий первым в ряду обожествлявшихся китайцами животных (реальных и мифических) и растений был дракон. Рассказами о драконах 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 [743, 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 канонический облик, который по традиции сводился 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 [743, 62–98]. Выделяли несколько категорий драконов: небесных, земных [479], 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: небесные драконы были подателями дождя, подземные — охранителями сокровищ земли, голубые отличались милосердием, белые — добродетелью, желтые — вниманием к жалобам и мольбам и т. п. [186; 335, т. V, 680–693; 647, 48; 788, 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. 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. Не случайно главный праздник дракона, отмечаемый пятого числа пятого месяца, был одним из самых популярных в китайском народе. Происхождение его, видимо, уходит во времена глубокой древности. Позже этот праздник стал ассоциироваться с именем великого древнекитайского поэта Цюй Юаня, который в III веке до н. э. утопился в реке Милоцзян в знак протеста против преследовавших его феодальных правителей. Само празднование заключалось в плавании по рекам в больших лодках с носами в виде дракона и в принесении жертв духу Цюй Юаня [734, 42–43].

Дракон был первым из четырех священных животных, издревле особо почитавшихся китайцами. Остальными тремя были феникс, единорог-*цилинь* и черепаха. Чудесная птица, почитавшаяся уже в древности [478], появлялась, по преданию, только в период совершенного правления и была как бы эмблемой добродетели. 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-*цилинь*, как полагали китайцы, являлся людям лишь раз в несколько столетий. Он символизировал мир и процве-

тание и обычно возвещал о рождении великого мудреца (существует легенда, что он появился незадолго до рождения Конфуция). Поэтому культ *цилиня* был связан с надеждами на рождение мудрых и добродетельных людей, а иконографическая традиция обычно представляла его несущим младенца мужского пола. Такое изображение *цилиня* молодые супруги часто вешали в своей комнате.

«Великая черепаха» — единственное реальное животное рядом с тремя упомянутыми существами-монстрами — почиталась еще со времен Инь, когда панцири считались надежным материалом для гадания, то есть 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 себе мир). Такие же каменные изваяния стали позже сооружаться и на берегах рек — черепаха почиталась в качестве духа-покровителя речных дамб. Считалось, что 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.

Объектами благоговейного почитания были и другие животные. Пожалуй, первое место среди них всегда занимал тигр, в представлении китайцев царь зверей. 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). Тигр считался в какой-то мере патроном здоровья. Тигриные клыки и когти, обрамленные в серебро, служили ценными амулетами; истолченные в порошок кости добавляли в напитки в качестве лекарства от лихорадки и других болезней. Даже вышитая на детских туфельках морда тигра могла сделать свое дело и спасти малыша от напастей [335, т. V, 659–712; 459, 455–461; 611, 64–65; 788, 394–411].

Как и тигр, грозой демонов с древности в Китае почитался кот. Поскольку главным вредителем шелководства счита-

лись 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.

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. В-третьих, петуха тоже боялись демоны; поэтому для их отпугивания живого белого петуха привязывали к крышке гроба во время погребальной процессии. 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. Каменные изваяния пары львов стояли у входа в каждый буддийский храм; функция их была все та же — отгонять злых духов. Интересно, что императоры последней, маньчжурской по происхождению, династии Цин, отождествлявшие свой этноним (маньчжу) с буддийским Маньчжушри, питали особую склонность ко львам (в буддийско-китайской мифологии и иконографии Маньчжушри обычно изображался верхом на льве). Тибетские ламы нередко присылали им именно львов в качестве своей символической дани [335, т. V, 707–713; 456, 464–465; 788, 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), довольно велико. Кроме перечисленных выше нужно упомянуть об обезьяне (результат индо-буддийских влияний) и змее (в их честь иногда воздвигали специальные кумирни, где монахи разводили змей). И конечно, нельзя не сказать о лисах, которые занимали особое место.

Культ лисы-демона был необычайно распространен в Китае. Проделкам лис, «лисьим чарам», многочисленным исто-

риям о вмешательстве лис в жизнь людей посвящена в Китае целая литература, возглавляемая «лисьим эпосом» Ляо Чжая [109]. 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 пятидесяти лет лиса может превращаться в женщину, в пятьсот лет — в обольстительную девушку, а в тысячелетнем возрасте стать «небесным лисом», владеющим всеми тайнами природы. Превращаясь в женщин, лисы соблазняли мужчин, а затем нередко убивали их. 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 китайцев, тративших немало сил и средств, чтобы обзавестись амулетами и обезопасить себя от лисы. Даже иероглиф лисы нередко избегали писать, заменяя его другим, сходным по звучанию [238, 139; 459, 461–463].

Казалось бы, лиса, этот своеобразный «царь демонов» в Китае, должна была бы быть чем-то вроде эквивалента европейского черта. Однако на практике было иначе. Лиса, при всех ее злых чарах, 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. Но вместе с тем лиса считалась существом, которое может, если к ней отнестись с добром, вылечить от болезни, избавить от беды, посодействовать в обогащении.

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 старых 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 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 болезней, в качестве амулетов во времена эпидемий и т. п. Почитание персика и персикового дерева усиливалось даосскими легендами о Сиванму и ее садах. Кроме того, нежный персиковый цвет является символом женщины, невесты: весной в дни свадеб невестам обязательно дарили ветки с цветком персика [335, т. V, 717–728; 611, 229; 788, 312–313].

Издревле китайцы с благоговением относились к тысячелистнику, по стеблям которого гадали еще в эпоху Чжоу. После проникновения в страну буддизма священным цветком 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 утверждения в Китае культуры чая в ряде районов страны воздвигли кумирни в честь божества чая [772, 492]. Одухотворены и оделены божествами-патронами были и еще некоторые виды растений.

Демоны и экзорцизм

Обычно принято делить духов китайского пантеона и фольклора на добрых (*шэнь*) и злых (*гуй*). Хотя это деление и имеет некоторый смысл, его не следует воспринимать как противопоставление одного мира сверхъестественных сил (так сказать, со знаком «плюс») другому (со знаком «минус»). Пример культа лис показывает, что даже «царю демонов» строили кумирни и поклонялись, как и любому другому божеству или духу. Такого рода «неразборчивость» 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, съеденных тигром, непогребенных, а также тех, кому потомки перестали приносить должные жертвы. Этих демонов очень боялись, для защиты от их злых чар использовали разнообразные приемы,

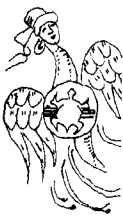
наговоры и амулеты, но при этом не забывали в надлежащие дни приносить в их честь жертвы [38, 84–86]. Иными словами, к злым духам никогда не относились, как к исчадию ада. Их не зачисляли в разряд чертей и не числили по ведомству китайского Вельзевула. Напротив, их в каком-то смысле не отделяли от остальных божеств и демонов.

Китайцы всегда особо выделяли группу вредных животных — «пять гадов» (в их число включались, в различных вариантах, паук, скорпион, змея, ящерица, сороконожка и жаба). Для того чтобы избежать связанного с «пятью гадами» зла, нередко их изображения отпечатывали на печеньях, специально выпекавшихся в день «праздника дракона» пятого числа пятого месяца. Здесь явно присутствовала идея как-нибудь задобрить демонов, ведавших этими вредителями. Тут уместно вспомнить, что аналогичным образом справлялись крестьяне с вредителями сельского хозяйства. Вредителями-насекомыми ведало божество Чун-ван. На рисунках он изображался рядом со стариком и старухой. Старик олицетворял демона зла и выпускал из своего сосуда находившихся там насекомых. Старуха, напротив, собирала этих насекомых и прятала их в свой волшебный сосуд. Чун-ван находился между этими силами, позволяя им в меру действовать обеим. И вот, чтобы хорошим отношением побудить Чун-вана поддержать именно старуху, ему по всей стране шестого числа шестого месяца приносились обильные жертвы [5, 37–39].

Для противостояния демонам использовались многочисленные магические приемы. Суть их сводилась к заклинаниям и обманным маневрам [4, 207–226]. В капитальной многотомной сводке А. Доре, посвященной китайским суевериям [334; 335], первые несколько томов посвящены почти исключительно магическим чарам. Так, например, для спасения душ самоубийц, утопленников, убитых и всех тех, кто представлял потенциальную опасность для живых, существовали специальные молитвы, начертанные по твердо фиксированному образцу на желтой бумаге и сжигавшиеся после определенной ритуальной церемонии [335, т. I, 88–96].

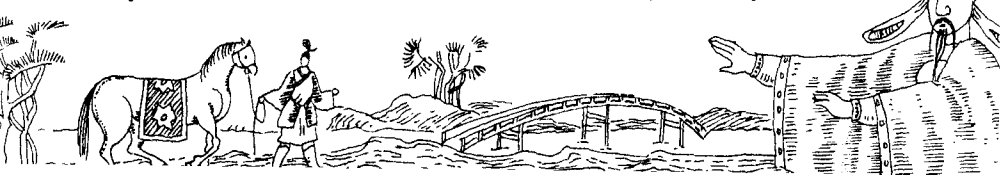
Особо тщательно охраняли от чар демонов дом, семью и детей, в первую очередь мальчиков. На шесте близ входа в дом вывешивалось изображение петуха, на стены наклеивались

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, божества горы Тайшань и т. п., должна была служить преградой для злых духов, которые, как известно, ходят только по прямой линии и потому пройти во двор, перед входом в который установлен экран, не могут [772, 497]. В домах победнее вместо каменного экрана нередко иероглифы *шиганьдан* рисовали на стенах [38, 93]. Для отпугивания злых духов на дверях, ведших в дом, всегда вывешивали изображения духов-покровителей дверей, *мыньшэней*. По преданию, прототипом этих духов-охранников были дворцовые стражники Шу Бао и Ху Цзинь-дэ, оказавшие как-то большую услугу одному из танских императоров, которого по ночам мучили кошмары. Став на страже императорских покоев, они сумели отогнать злых духов, и император наконец выспался. Утром он приказал изобразить на дверях портреты стражников. Позднее эти изображения появились в каждом китайском доме.



Борьба с влиянием демонов всегда шла с неослабевающим упорством. Заранее предусматривались их возможные каверзы и делалось все, чтобы помешать им. Так, ребенка обычно окружали талисманами и амулетами. Мальчика нередко обряжали в платье девочки — авось дух спутает и не польстится. На голове ребенка выбривали круг, своеобразную тонзуру, — тоже с целью уберечь его от дурных влияний. Даже одежда, сшитая из маленьких кусочков ткани, собранных у ста соседей, опять-таки призвана была спасти ребенка от демонов [335, т. I, 13–25]. Популярны были предохранительные молитвы, призванные изгнать «духов всех болезней» [335, т. III, 312–313].

Мир злых духов и демонов не ограничивался, однако, лишь домашним кругом. В представлении китайцев демонические силы действовали и в более высоких сферах. Интересна в этом плане китайская легенда о Небесном Псе. Считалось, что этот кровожадный демон с антропофагическими наклонностями прежде был девушкой, которая умерла незамужней. Обосновавшись на одной из звезд, эта девушка ста-



ла убивать детей в надежде, что кто-нибудь станет вместо нее духом-демоном и тогда она сможет переродиться в человеческий облик. Чтобы защититься от нее, китайцы, во-первых, изображали стрелков, выпускавших стрелы в Пса (иногда в качестве небесного стрелка по традиции выступал Хоу И), и, во-вторых, вшивали в детскую одежду талисман, сделанный из переплетенных волос ребенка и собаки [38, 28 и 34; 788, 61, 124, 214, 277]. К слову сказать, все метеоры также считались духами недобрыми, вместилищем бесприютных душ, а метеоры, пролетавшие с шумом, приписывались все тому же Небесному Псу.

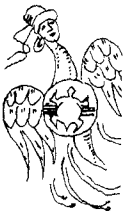
Как и все сверхъестественные силы, демоны и злые духи в представлении китайцев были организованы, имели своих предводителей и патронов. Так, патроном лис считалась богиня горы Тайшань, патроном вредителей-насекомых — Чунван. Существовали и верховные предводители демонов, которым, так сказать, по совместительству отдавалась и должность верховных экзорцистов. Обе эти функции мирно уживались в одном и том же лице: кому, как не главе демонов, следовало умерять пыл этих беспокойных сущностей и тем отвечать на жертвы, которые приносились в его честь людьми?

Предводителем едва ли не всех земных духов и заведующим всеми магическими силами считался Чжан Дао-лин, легендарный глава даосской религии [4, 216], а непосредственным начальником демонов — Чжун Куй, чей культ как великого экзорциста возник, видимо, еще в Хань, однако только с Тан приобрел широкое признание. Началось все с того, что некто Чжун Куй не сумел сдать экзамен на высшую степень и покончил с собой на ступенях дворца. Проникшийся жалостью император приказал похоронить его с почестями. И вот как-то один из демонов явился танскому императору Сюань-цзуну. Император хотел вызвать стражу, как вдруг появился демон-гигант, схватил первого демона, вырвал у него глаз и тут же сожрал его. Вслед за этим гигант сообщил, что зовут его Чжун Куй и в свое время он поклялся защищать всех императоров от проделок злых духов. После этого Сюань-цзун приказал придворному живописцу, знаменитому У Дао-цзы, изобразить по его рассказу портрет Чжун Куя, который с тех пор приобрел популярность в качестве главы демонов и верховного экзор-

циста. И хотя храмов в честь Чжун Куя обычно не воздвигалось, на домашнем алтаре почти каждый китаец приносил ему жертвы [4, 220 и сл.; 772, 100].

Представления о загробном мире

Особенности синкретической религиозной системы становятся еще более очевидны при рассмотрении представлений китайцев о загробном мире, подземном царстве, аде. Силы загробного царства ни в коей мере не выступали в качестве антагонистов силам небесным. Напротив, они составляли неотъемлемую часть общего целого, подчинялись верховной юрисдикции Юйхуана шанди и отнюдь не олицетворяли собой зло. В соответствии с этим китайский ад, все атрибуты которого почти целиком заимствованы из индо-буддийского, при всем своем внешнем сходстве с христианским (особенно заметном при описании изощренных мук), по существу, довольно сильно отличался от него: в представлении китайцев ад был не столько вечным наказанием за грехи, сколько чем-то вроде чистилища. Попав в ад и проведя там столько времени, сколько он заслуживал, человек рано или поздно покидал его, чтобы затем возродиться к новой жизни; при этом он мог даже оказаться на небесах.



Представления о загробном мире сложились в синкретической религии китайцев в основном на базе буддийских верований. Этот первоначальный пласт позже был обогащен за счет древнекитайских и даосских концепций. В результате сложилась многослойная и отчасти противоречивая картина.

Еще в древности считалось, как мы знаем, что каждый китаец обладал двумя душами. Синкретической религии понадобилась третья душа, с которой и должны были происходить все трансформации, связанные с адом и перерождениями. После смерти человека эта душа попадала в подземное царство через отверстия, расположенные близ горы Тайшань; поэтому божество этой горы почиталось распорядителем судеб людей, регулярно собирающим все сведения о них от бесчисленных *цзао-шэней*, *чэн-хуанов* и *туди-шэней*. Под землей душа попа-

дала в первую судебную палату ада, где решалась ее дальнейшая судьба: в зависимости от заслуг, прегрешений и прочих обстоятельств она могла быть направлена либо сразу в десятую палату ада, 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), но в конечном счете все равно попадала в десятую палату, где получала назначение на перерождение. Всего возможных перерождений было шесть. Высшим было перерождение на небе, то есть, по существу, попадание в рай, вторым — на земле, то есть в облике человека, третьим — перерождение в мире подводных демонов. Эти три варианта 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 демонов, «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 [9; 324, 128–129; 335, т. VII, 250–302; 459, 118–130; 647, 316–354; 663, 78–86].

Каждая из десяти палат ада имела своего главу, но наиболее влиятельным среди них был начальник пятой палаты Яньлован, 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 индульгенцию. Для этого следовало восьмого числа первого месяца, в день рождения Яньло-вана, поклясться избегать грехов [324, 123]. Естественно, такая возможность воодушевляла 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 существуют разночтения. Иногда им считают самого Юйхуана шанди. Однако чаще все-

го в качестве главы подземного царства выступает бодисатва Дицзан-ван, также служивший объектом восторженного почитания. Именно Дицзан-ван, иногда отождествлявшийся с божеством Земли, являлся в подземное царство, чтобы лично перенести заслужившие того души на небо, в Нирвану, к великим Будде и Амитабе. 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 свой долг [335, т. I, 69–82, т. VII, 235–249].

Конечно, китайские представления об организации загробного мира, о функциях и значении божеств подземного царства никогда не были едиными и стройными. Но в основных принципах концепция загробного мира оставалась неизменной и была характерна для всей страны. Повсюду о покойниках и их будущем тщательно заботились, дабы все три души были удобно устроены там, где им надлежало быть. Культ предков по-прежнему доминировал в религиозно-культовой системе страны, именно он определял характер и направленность важнейших ритуалов.

Магия, мантика, суеверия

Обслуживание нужд покойников, равно как и различные формы общения с демонами и обезвреживание их злых чар, — все это тесно соприкасалось с тем, какую роль в религиозном синкретизме играли магия, мантика и связанные с ними суеверия. Комплекс древнейших верований сложился еще в неолитическом Китае и с тех пор постоянно развивался, обогащался, приобретал новые оттенки. Немало нового в него внесли религиозный даосизм с его магическими, астрологическими и алхимическими средствами, а затем буддизм и особенно тантризм. Разумеется, все это касалось в основном низшего пласта религиозных верований, народной религии. Однако немало гадательных и магических приемов и элементарных суеверий имело универсальное распространение, касаясь и высокообразованных *шэньши*.

Магия с ее системой отпугивающих злые чары зеркал, амулетов-оберегов, надписанных или рисованных изображений-заклинаний, обращенных к божествам и сжигавшихся после торжественного прочтения молитв-просьб на специальных бланках, охватывала густой сетью всю повседневную жизнь китайцев [335, т. I–IV; 694, 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 действа, 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.

Важное место в общей системе занимала магия слова, надписи, чисел. Так, имя Чжан Дао-лина 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 [4, 212; 335, т. IV, 428–432]. В качестве своеобразных магических заклинаний использовались и другие слова, знаки и их сочетания. Но особую роль в китайской магии всегда играла магия чисел.

Магические числа пользовались популярностью во всем мире. Но для китайской магии чисел характерным было не столько выделение отдельных цифр (3, 7 и т. п.), сколько придание особого магического смысла числу вообще. Чтобы убедиться в этом, достаточно ознакомиться с материалами, со-

бранными в сводке У. Мейерса [611, 313–380]. 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 — три сановника-гуна в эпоху Чжоу;

сань-шэн — три 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-сия — пять первоэлементов;

у-лин — пять священных животных;

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-цзу — девять степеней родства;

ши-фан — десять направлений (четыре стороны, 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-сюй — 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 при-

данием 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 поныне.

Наряду с магией огромной популярностью в системе религиозного синкретизма по-прежнему пользовалась мантика — гадания и предсказания. На основе предсказаний гадателей строилась вся система *фэн-шуй* — без консультации с геомантом не обходилась ни одна стройка в стране, а одним из важнейших его орудий был, как упоминалось, специальный компас с огромным количеством делений [666, 609–636]. Армия гадателей обслуживала 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. [335, т. I–IV; 439, т. 2, 1–45; 1014]. Выявление удачного и неудачного расположения звезд [234, 13–17], счастливых и несчастливых чисел календаря, как вообще, так и для каждого из гадающих в частности, было целой — и весьма выгодной — отраслью. Даже в тех случаях, когда результат гадания оказывался неверным, обычно гадателя не винили. Считалось, что человек виноват сам или что божества сжалились (разгневались) и изменили свою первоначальную волю [80, 89].

Суеверия играли в жизни китайцев столь большую роль, что дать их полное описание практически невозможно. Можно лишь заметить, что их система была теснейшим образом связана с системой религиозного синкретизма в целом и в какой-то мере являлась ее функцией. Духи могли принимать облик живых, то есть между умершими и живыми отсутствовала непреодолимая грань. Еще менее эта грань была между душами умерших, духами и божествами — все они принадлежали к единому потустороннему миру и различались, по сути, лишь местом в общей иерархии. Это генеральное отождествление мира сверхъестественных сил с миром живой природы было основой множества поверий. Вот несколько из них.

Все метеоры — это 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. [38, 34–37]. Все это логически увязывалось с системой религиозных взглядов и культов, довольно гармонично вписывалось в общее представление о природе и о связи ее сил с миром божеств и духов. Детально разработанная система суеверий, особенно бытовых поверий и всех благоприятных и неблагоприятных признаков, способствовала появлению на свет культа благопожеланий и соответствующих символов.

Культ благопожеланий

Культ пожеланий счастья, богатства, долголетия, обилия сыновей и внуков уходит в Китае далеко в глубь истории. Существовали 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 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 детальна, разнообразна и подчас сложна, что разобраться в ней и оценить ее по достоинству нелегко даже специалисту. Первым и основным благопожеланием издревле считались *сань-до* («три много» — много богатств, много лет и много сыновей).

Центральное место в системе *сань-до* обычно занимало пожелание богатства. Культ богатства всегда был широко распространен в стране, а воплощением этого культа был Цай-шэнь. В честь Цай-шэня, бывшего одновременно патроном торговцев, во всех городах воздвигались пышные храмы. В дни новогодних праздников и в девятом месяце в храмах Цай-шэня и на домашних алтарях совершались ритуалы в его честь. Особенностью культа Цай-шэня было то, что он имел необычайно разнообразную насыщенную символами иконографию. Сим-

волами богатства считались деньги, драгоценности (в первую очередь нефрит, золото), ветки коралла. Иногда у ног Цай-шэня изображался глиняный сосуд, наделенный чудесным свойством многократно умножать все, что в него попадет[94], иногда место сосуда занимала жаба, изо рта которой сыпались деньги и драгоценности. Аналогичные функции исполняли на рисунках также драконы и кони. Наконец, символом богатства считалась рыба [4, 160–169].

Важно заметить, что символика богатства часто неразрывно связана с символикой знатности. Поэтому пожелание чина и пожелание богатства нередко сливались в одну стереотипную фразу, помещаемую 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.

Культ бога богатства в Китае позволяет еще раз убедиться в специфических особенностях сводного пантеона страны. На примере Цай-шэня особенно ясно видна неопределенность божества-личности, которая была характерна для религиозного синкретизма. Цай-шэнь имел ряд «биографий», связывавших его с различными историческими деятелями прошлого, и много различных имен, но при этом не имел строго фиксированного статуса. Он был скорее символом, нежели божеством. И не случайно в отдельных домах вообще вместо иконографического изображения вывешивали лишь красные полотнища с одним-единственным знаком *шэнь*, подразумевая при этом именно Цай-шэня [4, 161–166; 324, 113–116].

Еще более символический характер культа благопожеланий в Китае виден на примере двух других распространенных пожеланий — долголетия и многодетности. Божеством долголетия считался Шоу Син, бывший одновременно божеством одного из южных созвездий. Он изображался сидящим на олене улыбчивым высоколобым старичком с ветвью персикового дерева в руках. Ему обычно сопутствовали свиток и тыква-горлянка — оба предмета тоже символизировали долголетие. В стране существовало великое множество изображений Шоу Сина, преимущественно в форме статуэток. Такие статуэтки ставились и на домашнем алтаре, и в храмах. Однако при всем том божество долголетия не играло выдающейся роли в систе-

ме 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 употребление всех этих символов, нежели ритуал в честь Шоу Сина.

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 апелляцией к тому или иному богу. Это пожелание выражалось посредством символов — граната с обилием зерен, изображения большой группы маленьких мальчиков и т. п. Аналогичным образом оформлялись и некоторые другие благопожелания. Так, пожелания счастья в браке, любви и гармонии в доме символизировали дикий гусь или рыба, особенно карп.

Символика благопожеланий развивалась по линии 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 была распространена необычайно широко [553]. 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) не всегда под силу [240, 224–225].

Ритуальная символика и взаимовлияние религии и художественного творчества

Символика благопожеланий способствовала 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 проникли буквально во все сферы жизни, быта, культуры китайцев. В специальной монографии

Л. Крейн, посвященной их роли и распространению в Китае, показано, как во всех домах, лавках, мастерских ремесленников, приемных врачей или аптекарей — словом, повсюду вывеску заменял знак, символизировавший соответствующее занятие [304]. Конечно, такое 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, не были просты. Количество само собой разумеющихся символических обозначений (у булочника — булка, у сапожника — сапог) заметно уступало числу сложных символов, которые были совершенно непонятны непосвященному. Нередко происхождение этих символов было 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 благопожелательного лубка, построенного на ней почти целиком, но и живописи высокого жанра. Символикой полны произведения крупнейших мастеров кисти. Нередко динамика сюжета или красоты природы отходили на второй план, уступая место стремлению посредством четко фиксированных символов выразить какую-то идею, чаще всего с благопожелательно-назидательным подтекстом. При этом если в живописи мастеров танской и сунской эпох было немало свежих идей и оригинальных находок в сфере символики, то в последующие века сложившиеся каноны вынуждали многих художников становиться на путь эпигонства. Возникли строгие стереотипы, которые диктовали выбор средств для отображения той или иной идеи [239]. 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 [240, 218]. Твердо фиксированная символика всегда довлела над свободой мысли и поисками мастера, ставила его в жесткие рамки традиции.

Роль ритуально-символических стереотипов очень значительна и в китайском театре — будь то литературный текст или сценическое изображение. Игра актеров, типичные амплуа

с их фиксированной манерой поведения, грим, мимика, жесты, фразы — буквально все полно было символики стандартной, веками апробированной и потому хорошо знакомой зрителям.

Говоря о ритуальной символике и стандартных символах в различных сферах жизни, быта и творчества китайцев, нельзя обойти молчанием сложный вопрос о взаимовлиянии религии и искусства. Это вопрос общий, имеющий значение не только для Китая. Религия в лице ее догматики, ритуальной практики и мифологии всегда оказывала огромное влияние на развитие литературы и искусства, определяя этические нормы, сюжеты и т.п. Значительно меньшим обычно бывало обратное влияние. Дантовы круги ада, например, при всей художественной силе самого произведения, так и остались литературным образом, Мефистофель Гёте не заменил Сатану и не вошел ни в религиозный пантеон, ни в народную мифологию. Несколько иначе обстояло дело в Китае с его специфическим отношением к религиозным традициям, персонам пантеона, деификации и 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» [140]) можно найти немало из упоминавшихся выше многочисленных китайских божеств, духов, героев, культов, сверхъестественных сил и явлений. Тем более характерно это для фольклора [114; 115; 391; 441; 647; 925]. Однако в Китае значительную роль играло и влияние в обратном направлении — художественного творчества на формирование синкретической системы божеств, духов и культов.

Выше не раз упоминалось о том, как стихийно возникшие легенды и повествования фольклорно-мифологического типа не только приобретали черты исторической достоверности, но и сами становились достаточной основой для деификации того или иного полуисторического-полулегендарного деятеля. Подобного рода трансформация была почти неизбежна, если в качестве персонажей литературного произведения выступали хорошо известные герои древности, которым приписывались те или иные героические действия и сверхъестественные свойства. Пожалуй, наиболее интересным в этом плане является роман «Фэн шэнь яньи» («Вознесение в ранг божеств») [934]. Как это

ни покажется странным и парадоксальным, именно этот роман сыграл немалую роль в создании иерархии божеств, духов, культов и «ведомств» средневекового религиозного синкретизма.

Этот роман, авторство и истоки которого были тщательно изучены Лю Цунь-жэнем [578], был составлен в XVI веке на базе большого количества как китайских преданий, так и, возможно, мотивов и сюжетов некитайского происхождения [578, 11–117 и 254]. Фабулу и основное содержание романа составил значительно обогащенный фантастикой и некитайскими мотивами рассказ о сражении знаменитого чжоуского У-вана с последним иньским правителем Чжоу Синем. Сюжет рассказа не только переосмыслен, но и усложнен многочисленными деталями, происходящими из даосизма и буддизма (особенно тантризма). В качестве одного из главных героев фигурирует Цзян-тайгун, который возглавляет войско, составленное чуть ли не полностью из божеств и бессмертных. При этом оказались соединены вместе личности различных эпох, и настолько удачно, что роман, легко усваиваемый неискушенными слушателями[95], стал частью их представлений о сверхъестественном. В результате Цзян-тайгун, Чжоу Синь и их сподвижники заняли почетные места во всекитайском пантеоне синкретической народной религии, оказавшись министрами или близкими помощниками верховного владыки Юйхуана шанди [772].

Традиции и новации в Китае

На примере трансформации героев романа «Фэн шэнь яньи» в активных персон всекитайского пантеона 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. В Китае с его трехтысячелетней цивилизацией и устойчивой стабильностью культуры и государственности, этноса и языка сила стандартов и традиций всегда была особенно большой. Существенная особенность китайской системы была в том, что она воспроизводила сама себя в почти неизменном виде [765; 809]. Это обусловило то, что большинство китайских стандартов и традиций дожили до XX века.

Разумеется, в классическом мире традиций и стандартов жизнь никогда не замирала. Китайская культура находилась в процессе непрерывного изменения и развития. Возможно, 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. Так появились в Китае даосизм и буддизм, возникли неоконфуцианство и система религиозного синкретизма, достигли расцвета танская поэзия, суяская живопись, юаньская драма, позднесредневековая проза и т. п. Консервативные традиции не могли остановить движения вперед, хотя они влияли, и очень сильно, на его динамику и формы.

Часто новации вынуждены были мимикрировать под традицию, что сглаживало их оригинальность. Это привело к тому, что все новое выражалось в завуалированной форме и практически все реформы предлагались со ссылкой на мудрость древних авторитетов. Так поступали даже самые радикальные мыслители и деятели конфуцианского Китая, от Ван Ань-ши до Кан Ю-вэя. Правда, на примере этих реформаторов легко убедиться, что в единоборстве с традицией новое, даже заботливо окутанное ссылками на авторитеты и мудрость древних, чаще терпело поражение, чем торжествовало. Однако при этом оно не исчезало бесследно. Накладывая свой отпечаток, оказывая свое, пусть небольшое, влияние на жизнь общества, на его идеи и институты, новации способствовали эволюции традиций. В этом, пожалуй, ключ к решению проблемы соотношения новаций и традиций в истории Китая. Догма торжествовала, традиции были всесильны, но и догмы и традиции менялись под влиянием времени.

Примечания

[1] Цифры в квадратных скобках означают номера изданий в приложенной к книге библиографии; после запятой указывают страницы.

[2] Быть может, А. Тойнби, который считает, что именно христианская церковь была той «куколкой», из которой вылупилась вся «западная цивилизация» [731, 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, оказало в свое время решающее воздействие на формирование путей и особенностей развития многих стран и народов.

[3] Первые иезуиты прибыли в Китай еще в XVI веке. На протяжении двух с лишним столетий несколько поколений этих миссионеров, среди которых были незаурядные личности, пытались закрепиться в Китае и распространить там христианство [380; 670]. По мнению некоторых синологов, Китай с его эклектической мыслью и схоластикой конфуцианства был идеальным полем деятельности для иезуитов, которые просто не сумели реализовать все эти преимущества [670, 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 века новое поколение христианских миссионеров различного толка опять энергично принялось за христианизацию Китая, однако эффективность этого по-прежнему была незначительной.

[4] Стоит в этой связи обратить внимание на то, что расцветшая в середине XX века 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.

[5] Специальное исследование проблем тотемизма впервые было проделано одним из патриархов современной этнографии Д. Фрэзером [157]. Довольно полная сводка новейшей литературы о тотемизме дана Ю. И. Семеновым [121]. Чаще всего проблемы тотемизма исследуются на примере австралийских аборигенов, у которых тотемизм был основным видом религиозных представлений [6].

[6] Символика древнекитайских нефритовых колец, хорошо известных и широко применявшихся и позже в Чжоу и Хань, обычно не вызывает сомнений у специалистов [372, 67; 555; 677]. В этой связи кажется странным ничем не аргументированное предложение Г. Г. Стратановича считать такие кольца чем-то вроде «зарисовки» обряда ритуальных игрищ мужчин и женщин на поле с целью добиться урожая [132, 67].

[7] 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 [92, 54]. Это предположение явно несостоятельно. Ведь среди захороненных на кладбище встречаются дети — самая богатая могила из обнаруженных в Баньпо принадлежала девочке трех-четырех лет [921, ил. 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 [143, 349].

[8] Китайские археологи, раскопавшие могильник в Баньпо, присоединились к идее Э. Джеймса о том, что «страна мертвых» в представлении многих племен ассоциировалась именно с западом, со страной заходящего солнца [508, 133]. Свою точку зрения они аргументировали тем, что и поныне среди некоторых нацменьшинств в Китае бытуют такие взгляды [921, 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 [508, 133—135]. Эта версия предпочтительней хотя бы потому, что она объясняет любую ориентацию захоронений. С этим объяснением согласуется и суще-

ствование издревле известного китайского выражения «гуй си» («возвратиться на запад»), то есть «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 [46, 35].

[9] Некоторые синологи предполагают, что душа *по* в какой-то мере отождествлялась со спермой [513, 6–7; 702, 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.

[10] Некоторые авторы приходят к выводу, что Небо было все-таки выше Шанди [421, 16; 685, 343]. Иногда эту же мысль выражают в иной форме, считая, что, слившись с Небом, Шанди превратился из первопредка в высшее всеобщее божество [703, 436–437].

[11] Как заметил в одной из своих работ английский синолог Г. Дабс, уже со времен Чжоу-гуна (XI век 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 [345, 227–234].

[12] 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 персонифицированного облика, как это нередко случалось в религиях других древних народов.

[13] Как отмечал в одной из своих статей Э. Эркес [377], труп умершего в Древнем Китае наделялся магическими свойствами, а сам культ предков носил заметный отпечаток шаманства.

[14] 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 [45, 111].

[15] 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 вана 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 подвыпив-

ших 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 чайники, которые затем заимствовали европейцы и стали употреблять их для заварки чая.

[16] 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 [352]. Перенесенная в сферу политики и этики, эта теория способствовала установлению тесных связей между представлениями о природе и обществе [1050] и со временем стала играть важную роль в формировании некоторых историко-философских представлений в Древнем Китае [63, 54–88].

[17] 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» [306; 325, 7–15].

[18] Некоторые специалисты оспаривают предположение Карлгрена о признании выступов на бронзовых сосудах фаллосообразными символами. Так, К. Хэнце полагает, что эти выступы символизировали дома, предназначавшиеся для душ мертвых [468, т. I, 35–54], а Лорой-Дэвидсон склонен видеть в них бутылкообразные рога, символизирующие почитаемое животное [546]. Однако аргументы этих специалистов представляются недостаточно убедительными.

[19] Одна из таких личин с рогами представляет крышку на бронзовом сосуде в форме чайника. Ф. Уотербери пришла к выводу, что крышка — личина божества, но не Шанди, а родоначальника чжоусцев Хоуцзи [761]. Другая подобная антропоморфная маска с рогами-выступами в виде подтреугольных возвышений приведена в книге Ф. Аккерман [191, ил. 64]. Следует добавить, что деревянные идолы-охранители с рогами и длинным высунутым языком были известны в Южном Китае (царство Чу) в середине I тысячелетия до н. э. [676]

[20] 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 [24]. Учитывая это, переводчик «Шицзин» на русский язык А. Штукин сумел увидеть в песнях и удачно передать их истинный смысл, их подлинное звучание.

[21] Мэн-цзы (372–289 годы до н. э.) считается наиболее крупным конфуцианцем после Конфуция. Живший в эпоху еще более очевидного социального кризиса, нежели 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 попранных 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 [908; 103; 330; 990].

[22] В «Мэн-цзы» [908, 290; 103, 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».

[23] Идея об ответственности правителя за невзгоды и бедствия народа восходит к глубокой древности. Еще в «Шицзин» [1035, III, 3, IV, № 258; 173, 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. Интересно заметить, что значительная часть этого покаяния совершалась публично, на людях, в виде специальных обрядов.

[24] Авторы некоторых работ склонны видеть в цензорате выражение демократического протеста или стремления к серьезным реформам [124; 569]. В исследованиях Ч. Хаккера [499; 501], напротив, отмечается, что систему цензоров не следует считать ни орудием в руках деспота, ни институтом общественного мнения. Главной обязанностью цензоров было сохранение конфуцианских норм и традиций [501, 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 [124], 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 социальный порядок, который оказывался под угрозой вследствие «недобродетельных» акций правителя.

[25] Эквивалентом майората был в китайских условиях принцип первородства [361, 34–35; 488, 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 [37, 145–149; 485, 114].

[26] Характерный пример такого клана, подлинная генеалогия которого исчисляется десятками веков, а число членов — десяткам тысяч, являет 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 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, непрямых 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 [36, 89; 979, 17–20].

[27] Следует оговориться, что в средневековом Китае отнюдь не все население было организовано в систему крупных 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 всего оставались вне кланов [407, 97]. Неудивительно поэтому, что в Китае, как показывают данные исследований, число членов семьи в среднем было равно пяти [484, 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.

[28] Вся необычайно сложная процедура брачных церемоний в знатной семье зафиксирована в одной из книг конфуцианского канона «Или» [868, т. XV, 97–168; 708, 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 «Лицзи». Обряды и ритуалы, связанные с брачными церемониями и годные на все случаи жизни, подробно описаны в ряде специальных трудов [73; 301, 35–76; 333, 65–112; 474; 688; 773, 450–511; 1019; 1051, 2–71].

[29] Таким был обычный брачный ритуал в средней китайской семье. В бедных семьях все бывало несколько проще. Значительно упрощался ритуал и свадебный церемониал, как правило, и в тех нередких случаях, когда брачные церемонии совпадали с периодом траура по кому-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.

[30] 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, соблюдение 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 могло быть сделано для матери, да и то справиться о ее здоровье следовало в какой-либо благообразной иносказательной форме [39, 114].

[31] Один из наиболее известных примеров связан с именем императора династии Цин Цяньлуна (1736—1795). Его мать была простой наложницей, в юности — актрисой, то есть представительницей «подлой» профессии. Став императором, Цяньлун издал специальный указ, запретивший женщинам становиться актрисами. С тех пор в китайском театре вошло в правило, что женские роли исполняли актеры-мужчины [49, 117].

[32] 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 были редким явлением и обычно считались одним из тягчайших пороков и преступлений [165].

[33] В китайской системе родства, сложившейся 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!» [883, 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 [7, 415 и сл.].

[34] В исследовании С. Нисидзима [631, 79—86] говорится о том, что восемь низших рангов из двадцати в сложившейся в Хань чиновничье-иерархической 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, седьмого-восьмого, рангов, тогда как младшие в той же деревне имели лишь низшие ранги. Это вело к тому, что старшие по возрасту крестьяне стояли на более высокой социальной ступени по сравнению с младшими исключительно благодаря количеству прожитых лет.

[35] За отцеубийство и даже за намерение убить кого-либо из родителей (как известно, в Китае процессуальные нормы рассматривали преступный замысел как само преступление) [630, 117—118] виновных подвергали мучительной казни с обязательным рассечением тела [37, 420].

[36] Тело обмывали и тщательно обряжали, прокладывали шелковой ватой, бинтовали и т. п. В рот клались семена специального растения, предохраняющие от разложения. Это — обряд малого облаче-

ния. 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 сын покойного совершал обряд кормления: вино и чай наливали в соответствующие чаши, рис накладывали в блюдо. Затем совершали поклон, и считалось, что покойник принял пищу. В следующий раз все это убиралось, и умершему предлагалось новое угощение. При этом в доме звучала веселая музыка, нисколько не нарушавшая общего состояния глубокого траура: эта музыка предназначалась для увеселения души усопшего.

[37] Согласно официальному законодательству эпохи Цин (XVII–XX века), если в доме умершего случался пожар и труп сгорал, нерадивый сын покойного подлежал за это казни как за отцеубийство [37, 420].

[38] 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 века начали осваивать 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.

[39] Это имя не было тем, под которым покойный был известен при жизни. Вообще с именами в Китае всегда дело обстояло довольно сложно [206; 207]. При рождении ребенку давали детское домашнее имя, в школьные годы он получал от учителя новое школьное имя. В древности после обряда инициации или по достижении совершеннолетия юноша получал 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 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 [785, 120–125]. Все имена давались их обладателям обязательно с учетом смысла и начертания иероглифа, благозвучия и даже с учетом сходства звуков со звуками каких-либо иных благопожелательных или приятных звукосочетаний. Совершенно особую роль в соцветии имен играло храмовое имя, которым человек именовался во время ритуалов в храме предков. Подавляющее большинство китайских правителей древности и императоров Средневековья известны нам именно под их храмовыми именами.

[40] В книге Ж. Симона приводится рассказ о клане Ян, число членов которого в XIX веке достигло 10 тысяч. Вся семи-восьмивековая история клана, идущего от родоначальника, жившего в эпоху Сун (X–XIII века), строго документирована, что позволяет получить полное представление о том, как была организована и каким образом функционировала социальная и семейная связь членов клана и тех ветвей, на которые он распался. В документах подробно говорится, между прочим, о функциях кланового храма и о родовых собраниях членов большой семьи, живущих уже не только в поселке отца, но и в соседних городах [123, 249 и сл.].

[41] 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 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 [80, 120; 123, 223].

[42] Небезынтересна процедура таких клановых собраний. В родовом храме все садились по рангу и старшинству. Сначала, после жертвоприношения предкам, велся предварительный разговор, вслух читались отрывки из конфуцианских сочинений и т. п. Затем старший спрашивал, нет ли у кого чего-либо на душе, не считает ли он нужным посоветоваться с родней. После того как назревший вопрос ставили на обсуждение, каждый 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 охотно выскажет все, что у него на душе, и никто не останется безучастным при обсуждении вопроса, который касается всех. Судя по некоторым данным, такого рода обсуждения с обязательным участием в них каждого члена собравшегося клана, возникнув вначале в некоторых кланах, со временем стали практиковаться везде [37, 164–166, 621, т. IV, 212–219].

[43] Когда в царстве Лу один из трех разделивших между собой власть сановников, Цзи, осмелился использовать во время ритуального танца восемь пар танцоров (а не четыре, как ему полагалось по рангу), Конфуций резко осудил это нарушение приличий и порядка [885, 41].

[44] Подробней о китайской музыке см.: 167; 1042. 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, близкую той, что она играла в духовной и светской жизни других народов.

[45] Как известно, в период Чжаньго существовали и развивались легизм, даосизм, моизм 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: 1; 21; 44; 187; 287; 325; 397; 409, т. I; 410; 563; 726; 851; 889; 891; 966; 970; 1039; 1049.

[46] Наиболее полно сказано об этом в трактате «Гуань-цзы», составленном примерно в IV–III веках до н. э. См.: 850, § 45, 255–258; 65, XLVI.

[47] 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.

[48] Империя Хань была разделена на 13 провинций и 1314 уездов [784, 168]. Число центральных, провинциальных и уездных чиновников превышало, по некоторым подсчетам, 130 тысяч [754, 136–137; о чиновничьей системе см. 897].

[49] Кроме «Сышу» и «Уцзин» к числу тринадцати канонов принадлежат трактаты «Чжоули» и «Или», словарь «Эръя», а также небольшое сочинение «Сяоцзин» («Книга о сяо»). Хотя «Сяоцзин» [938; 229; 1034] относится к числу книг, аутентичность которых сомнительна [1002, 482–505], традиция приписывает этот трактат кисти Конфуция. Оказавшись включенным в число тринадцати канонов, «Сяоцзин» приобрел огромную популярность в Китае, где его изучали наряду с «24 историями о сяо».

[50] О недопустимости такого рода интерпретации древних китайских текстов конфуцианскими комментаторами Средневековья справедливо и аргументированно сказано в примечаниях академика В. П. Васильева к его переводу песен «Шицзин» [24].

[51] 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» [884] была, несмотря на интересные мысли ее автора, а может быть, именно из-за этой ее оригинальности вне русла официальной пропаганды. Поэтому она оставалась малоизвестной и обычно замалчивалась. К слову сказать, такая позиция была общепринятой в Хань, и даже сам Ван Чун 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» [99, 26]. Неудивительно поэтому, что и сочинения Ван Чуна, и труды ряда его предшественников, как Хуань Тань, до недавнего времени были изучены еще сравнительно мало [648; 650; 651].

[52] Культ надписи-пожелания или надписи-афоризма всегда был неразрывно связан с искусством каллиграфии, 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 свиток или ленту, — также были элементами культа грамотности.

[53] В позднем Средневековье, в частности в эпоху Цин (XVII–XX века), за прилежание и настойчивость некоторым наиболее дряхлым старцам, продолжавшим многократные попытки сдать экзамен, специальными императорскими указами даровалась почетная ученая степень [65, 168].

[54] 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 широким массам 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.

[55] В конце XIX века в Китае, по некоторым данным, грамотных среди мужчин было около 4 процентов, среди женщин — 0,1 процента [65, 159].

[56] Как известно, первые школы современного типа стали возникать в Китае лишь после опиумных войн и проникновения иностранного капитала — примерно с 1861 года [211].

[57] 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, значение должностей, замещавшихся посредством конкурса, с эпохи Сун стало первостепенным [403, 7; 534, 58].

[58] Лишь в отдельные периоды истории средневекового Китая, причем на очень короткий срок, в программу экзаменов включались также и некоторые даосские сочинения [403, 4].

[59] Императоры, как правило, охотно следовали традиции и отдавали своих многочисленных дочерей замуж за этих счастливцев. Если же почему-либо не оказывалось дочери подходящего возраста, для этой цели использовали дочерей высших сановников и аристократов империи, предварительно официально удочеренных императором [123, 199].

[60] О деятельности и личности Хай Жуя много писал в своих трудах известный историк КНР У Хань [949], за что и пострадал в ходе «культурной революции». Именно положительная оценка Хай Жуя как борца за высокую мораль, справедливость, благо народа явилась в 1965–1966 годах едва ли не главным пунктом резких обвинений в клевете и антипартийной политической деятельности, направленных в адрес У Ханя.

[61] 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.

[62] 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 [580, 173].

[63] 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».

[64] Правильней была бы иная постановка вопроса. Тот же Г. Крил в 1954 году писал, что даосы, отрицая управление, разработали в виде принципа *увэй* то самое искусство управления, метафизическую сущность которого использовали легисты для создания системы тоталитарного деспотизма [310, 43]. Ныне Крил отказался от такой постановки вопроса, ссылаясь на передатировку даосских трактатов [317, 1–4]. Однако и новая датировка не исключает того, что протодаосские философские концепции складывались параллельно с легистскими, если не раньше их.

[65] Датировка трактата «Шаньхайцзин» [1030] спорна. Некоторые авторы выделяют в трактате ранние, доциньские, части [932, 291], считая подчас возможным датировать их чуть ли не VII веком до н. э. [185, 321; 904]. Специальный анализ текстов, произведенный Б. Карлгреном [519], показывает, однако, что этот трактат был составлен в Хань. Такого же мнения придерживается Д. Бодд [226, 379].

[66] В «Чжуан-цзы» сначала сказано о *дао*, затем о тех, кто овладел *дао* и в результате добился чего-то значительного. В этой связи упомя-

нуто 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 местоимение *ти* (его, ее, этого) может быть воспринято и как имеющее отношение к *дао*, — именно этот вариант перевода избрала, в частности, Л.Д. Позднеева [101, 164].

[67] Представление о существовании Сиванму на далеком Западе дало основание А. Форке предположить, что под этим именем в ханьской мифологии подразумевалась знаменитая царица Савская [395]. Это отождествление, однако, не было принято в синологии [116, 466; 171, 138].

[68] Среди советов был и такой: скрывать место своего ночлега, дабы обмануть духов-недоброжелателей [929, гл. 6, 116].

[69] Как полагают, эти экспедиции и вообще повышенный интерес У-ди к поискам эликсира бессмертия вне Китая сыграли роль в усилении внешнеполитической экспансии Китая в годы его правления [814, 97].

[70] 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 позже 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. Яншиной [189, 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.

[71] Для тех, кто 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 [23, 88; 604, 98–107; 767, 109; 954, 136–141].

[72] Следует сказать, что повышенное внимание к проблеме правильно налаженных сексуальных отношений было характерно отнюдь не только для ревностных последователей даосизма, кандидатов в «бессмертные». Уже с эпохи Хань и особенно в средневеко-

вом 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 [593, 145; 739].

[73] Характерно, что, если цельность организма нарушена (например, у современного больного вырезан аппендикс), китайская народная медицина не возьмется его лечить, так как отсутствует цельность микрокосма и нет должного взаимодействия в сонме духов, которые ответственны за нормальное функционирование организма.

[74] В этой связи заслуживает внимания вопрос о принципе отношения даосизма к болезням. В полном соответствии с представлениями о воздействии 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 [604, 154]. В ряде трактатов приводилась даже шкала грехов и наказаний: за определенное количество проступков человека поражало то или иное заболевание [767, 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 [171, 134–135; 559, 217].

[75] 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 продолжал существовать и дожил до наших дней. По некоторым подсчетам, в Китае накануне 1949 года насчитывалось около 23 млн. активных приверженцев даосизма, особенно членов даосских сект. В 1951–1953 годах 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 году число даосов — монахов, проповедников, гадателей и т. п. — в КНР резко сократилось и составляло лишь 20–30 тысяч [768, 211].

[76] Содержание трактата подробно изложено в ряде трудов о китайском буддизме [268, 36–40; 874, 10–30]. Специальное исследование трактата проделано известным французским синологом П. Пеллио [644].

[77] Уже в I веке н. э. первый покровитель буддизма в Китае Лю Ин почитал Будду наравне с Хуанди и Лао-цзы. Это сочетание было, видимо, типичным для той эпохи. Как сообщает «Хоу Ханьшу» [947, гл. 7, 138], ханьский император Хуань-ди в 166 году также принес жертвы одновременно в честь Будды и Лао-цзы.

[78] В эти века вызванная нашествием номадов миграция китайцев на юг приняла особенно большие размеры. К концу IV века свыше миллиона китайцев северных провинций переселилось в бассейн Янцзы [222, 85].

[79] Как отмечал А. Доре, впервые идея о будде Амитабе встречается в сутрах непальской школы Махаяны около 300 года. В южном буддизме Хинаяны этот будда и его культ вообще неизвестны [335, т. VI, 106], поскольку сама идея о рае раннему буддизму была чужда. По мнению К. Рейхельта, идея о «Западном рае» и «монотеистический оттенок» культа Амитабы были в известной степени связаны с влиянием христианских идей проникшего в Китай несторианства [662, 75].

[80] Вот некоторые из молитв, обращенных к этой богине: «Пусть всевидящая и всемогущая Гуань-инь придет к нам на наши молитвы и избавит нас от наших трех зол (то есть нечистых помыслов, слов и поступков)»; «Слава доброй сострадательной Гуань-инь! Если бы я был брошен на груду 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 попал бы на небо. Слава сострадательной Гуань-инь!» [10, ч. I, 220].

[81] В форме повествований и притч *бяньвэни* 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 [85].

82 Наиболее полно история и основные принципы чань-буддизма изложены в трудах Д. Судзуки [713–715]. См. также библиографию переводов трудов чаньских мастеров [681].

83 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 [492]. Судзуки считал, что это учение нельзя постичь методом интеллектуального анализа, что оно является интуитивным и иррациональным [714]. По-видимому, Судзуки прав в том смысле, что интуиция и иррационализм (а не разум и логика) скорее могли привести к озарению и просветлению того типа, который проповедовался чань-буддизмом в Китае и Японии. Во всяком случае, огромное значение интуиции в учении «Чань» несомненно [251, 39 и сл.].

84 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 века и других исторических перемен. Так, в XX веке в Китае насчитывалось около 100 крупных монастырей в среднем со 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 процентов полумиллионного отряда буддийских монахов жили при небольших храмах и пагодах, являясь своеобразным «клерикальным пролетариатом» [769, 3–4].

85 Иногда официальный диплом давался также специальным императорским указом (например, по случаю дня рождения императора, обычно в объеме не свыше одного процента от уже имеющегося в данном районе числа монахов). Нередко такие дипломы даже продавались [268, 246–248], что приносило немалый доход казне или ловкому чиновнику-администратору.

86 Как показывают подсчеты, содержание монахов в больших монастырях обходилось весьма недешево. На питание и одежду уходило примерно 30 тысяч монет в год, что было в пять раз выше годового заработка наемного слуги [268, 250].

87 А. Форке, например, ставит Чжу Си выше Конфуция и Лао-цзы, сравнивая этого мыслителя с Аристотелем и Фомой Аквинским [399, 201–202].

[88] Это описание приводится во многих синологических трудах и относится к ритуалам, исполнявшимся в храме Неба при последней китайской династии Цин [12, 97–102; 15; 65, 459–461; 294, 17–31; 364; 11–31; 459, 190–193; 475, 220–235].

[89] Интересно, что в обстоятельном описании всех праздников, отмечавшихся в Пекине на рубеже XIX–XX веков, нет упоминания о праздниках в честь Юйхуана шанди, как и вообще упоминания его имени [734].

[90] 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 [II, 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 [554].

[91] В качестве примера влияния *чэн-хуана* и почтительного страха перед ним может послужить практика судебного разбирательства в позднесредневековом Китае. Считалось, что *чэн-хуана* нельзя ни обмануть, ни подкупить. Поэтому в его храме 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 настолько сильны, что ложные клятвы представляли редчайшее исключение, тем более что на этот счет существовали многие назидательные истории со страшным концом (некто ложно поклялся, и в ту же минуту его сына разбил паралич и т. п.) [80, 100–101].

[92] Вся эта гигантская система существовала в основном для простого народа. Рационалистически мыслящие конфуцианцы относились к ней иначе, не стесняясь подчас заявлять, что «боги сами не являются сверхъестественными существами — они становятся таковыми в умах тех, кто верит в них» [199, 63].

[93] По другой версии, впоследствии зафиксированной в ряде позднесредневековых сборников легенд, был лишь один великий Лунван. Как и все божества, он имел свою биографию, восходящую к эпохе иньского Чжоу Синя. Кроме него существовало пять драконов рангом поменьше [459, 155–176].

[94] Подразумевается, что этот волшебный сосуд умножал богатство, деньги. Однако в других фольклорно-мифологических сюжетах сосуд мог выполнять иные функции. Так, в одной из хорошо известных в Китае сказок-притч рассказывается, что такой сосуд достался злому и жадному богачу. Предвкушая наживу, богач

приготовился бросить туда деньги, однако прежде в сосуд решил заглянуть его отец, но не удержался и упал внутрь. Богач вытащил отца, а в сосуде — еще один. Так одного за другим доставал он своих «отцов», каждого из которых он теперь обязан был содержать.

[95] Как известно, почти все крупные прозаические произведения, в том числе романы, обычно не читались, во всяком случае в низах китайского общества, а пересказывались мастерами-сказителями.

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. Конрада, 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.

AA — Artibus Asiae.
AJS — The American Journal of Sociology.
AM — Asia Major.
AO — Archiv Orientaini.
AS — Asiatische Studien (Etudes Asiatiques).
BEFEO — Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient.
BMFEA — Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities.
CAc — Confucianism in Action, ed. D. S. Nivison and A. F. Wright, Stanford, 1959.

CM — The Chinese Mind. Essentials of Chinese Philosophy and Culture, ed. C. A. Moore, Honolulu, 1967.
CPn — Confucian Personalities, ed. A. F. Wright and D. Twittchett. Stanford, 1962.
CPs — The Confucian Persuasion, ed. A. F. Wright, Stanford, 1960.
CTI — 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 für 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 Congress 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 — S ino — Japonica: Festschrift Andre Wedemeyer zum 80. Geburgstag, Leipzig, 1956.
SCT — Studies in Chinese Thought, ed. A. F. Wright, Chicago, 1953.
THM — T'ien Hsia Monthly.
TP — T'oung Pao.

Библиография

1. Александров Г. Ф. История социологических учений. Древний Восток. М., 1959.

2. Алексеев В. М. В старом Китае. М., 1958.

3. Алексеев В. М. Китайская классическая проза. М., 1958.

4. Алексеев В. М. Китайская народная картина. М., 1966.

5. Алин В. Н. Верования и суеверные обычаи китайцев, связанные с вредителями сельского хозяйства. — ЗХОЕЭ, 1946, № 1.

6. Анисимов А. Ф. Об исторических истоках и социальной основе тотемистических верований. — ВИРА, т. VIII, 1960.

7. Анисимов А. Ф. Духовная жизнь первобытного общества. М. — Л. 1966.

8. Баранов И. Г. Китайский Новый год, Харбин, 1927.

9. Баранов И. Г. Загробный суд в представлениях китайского народа. — ВМ, 1928, № 1.

10. Беттани и Дуглас. Великие религии Востока, ч. 1. Беттани, Великие религии Индии. Будда и буддизм; ч. 2. Дуглас. Конфуцианство и даосизм. М., 1899.

11. Бибиков С. Н. К вопросу о погребальном ритуале в Триполье. — «Краткие сообщения Института истории материальной культуры», вып. XLVIII, 1952.

12. Бичурин Н. Я. (Иакинф). Описание Пекина. СПб., 1829.

13. Бичурин Н. Я. (Иакинф). Общественная и частная жизнь китайцев. — «Отечественные записки», 1840, № 5.

14. Бичурин Н. Я. Китай. Его жители, нравы, обычаи, просвещение. СПб., 1840.

15. Бичурин Н. Я. (Иакинф). Описание религии ученых. Пекин, 1906.

16. Бичурин Н. Я. Китай в гражданском и нравственном состоянии. Пекин, 1912.

17. Богаевский Б. Л. Раковины в расписной керамике Китая, Крита и Триполья. Л., 1931.

18. Буланже П. А. Конфуций. Жизнь его и учение. М., 1910.

19. Быков Ф. С. Учение о первоэлементах в мировоззрении Дун Чжун-шу. — «Китай, Япония. История и философия». М., 1961.

20. Быков Ф. С. Зарождение материалистических представлений в древнем Китае. — КСИНА, № 53, 1962.

21. Быков Ф. С. Зарождение политической и философской мысли в Китае. М., 1966.

22. Васильев В. П. Буддизм, его догматы, история и литература, ч. I, Общее обозрение. СПб., 1857.

23. Васильев В. П. Религии Востока. Конфуцианство, буддизм и даосизм. СПб., 1873.

24. Васильев В. П. Примечания на третий выпуск китайской хрестоматии, пер. и толкование Ши цзина. СПб., 1882.

25. Васильев В. П. Буддизм и его принципы. СПб., 1891.

26. Васильев К. В. «Планы сражающихся царств». М., 1968.

27. Васильев Л. С. Аграрные отношения и община в древнем Китае, М. 1961.

28. Васильев Л. С. О роли внешних влияний в возникновении китайской цивилизации. — НАА, 1964, № 2.

29. Васильев Л. С. Генезис древнекитайской бронзы и этнокультурные связи Инь. М., 1964.

30. Васильев Л. С. Некоторые проблемы генезиса мировой цивилизации в современных зарубежных исследованиях. — НАА, 1966, № 2.

31. Васильев Л. Китай: наследие конфуцианства. — «Азия и Африка сегодня», 1966, № 8.

32. Васильев Л. С. Конфуцианство в Китае. — ВИ, 1968, № 10.

33. Васильев Л. С. Социальная структура и динамика древнекитайского общества. — «Проблемы истории докапиталистических обществ», кн. 1. М., 1968.

34. Воскресенский Д. Экзаменационная система в период маньчжурской династии. — «У Цзин-цзы. Неофициальная история конфуцианцев». М., 1959.

35. «Восстание ихэтуаней», документы и материалы. М., 1968.

36. Вяткин Р. В. Музеи и достопримечательности Китая. М., 1962.

37. Георгиевский С. Принципы жизни Китая. СПб., 1888.

38. Георгиевский С. Мифические воззрения и мифы китайцев. СПб., 1892.

39. Гессе-Вартег Э. Китай и китайцы. Жизнь, нравы и обычаи современного Китая. СПб., 1900.

40. Глаголев С. С. Религии Китая. М., 1901.

41. Глебов Н. Школьное дело в Китае. — «Записки Приамурского отделения императорского общества востоковедения», 1915, т. III.

42. Го Мо-жо. Эпоха рабовладельческого строя. М., 1956.

43. Го Мо-жо. Бронзовый век. М., 1959.

44. Го Мо-жо. Философы древнего Китая. М., 1961.

45. Грубе В. Духовная культура Китая. СПб., 1912.

46. Грум-Гржимайло Г. Е. Можно ли считать китайцев автохтонами бассейна среднего и нижнего течения Желтой реки? — «Известия географического общества», т. LXV, 1933, вып. 1.

47. Демьевиль П. Проникновение буддизма в традиционную китайскую философию (резюме). — ВИМК, 1957, № 1.

48. Державин К. Н. Китай в философской мысли Вольтера. — «Вольтер. Статьи и материалы». Л., 1947.

49. Джайльс Г. А. Китай и его жизнь. СПб., 1914.

50. Думан Л. И. Очерк истории Китая. — «Китай». М. — Л., 1940.

51. «Дхаммапада», пер. и комм. В. Н. Топорова. М., 1960.

52. Жэнь Цзи-юй. О некоторых проблемах истории китайской философии. — ВФ, 1957, № 4.

53. Завадская Е. В. Что Сэлинджер ищет в «дзэн»? — ИФИ.

54. Зыбина Л. Взгляд на значение женщины в исторической жизни народов, ч. 1. Китай. М., 1870.

55. Зыбковец В. Ф. О черной и белой магии. М., 1965.

56. Зыбковец В. Ф. Человек без религии. М., 1967.

57. Иванов А. И. Ван Ань-ши и его реформы. XI в. СПб., 1909.

58. Иванов Л. И. Материалы по китайской философии. Введение. Школа фа. Хань Фэн-цзы. СПб., 1912.

59. Каждан А. П. Религия и атеизм в древнем мире. М., 1957.

60. Киселев С. В. Неолит и бронзовый век Китая. — СА, 1960, № 4.

61. Конисси Д. П. Средина и постоянство. М., 1896.

62. Конрад Н. И. Сунь-цзы. Трактат о военном искусстве. Перевод и исследование. М. — Л., 1950.

63. Конрад Н. И. Запад и Восток. М., 1966.

64. Коростовец И. Образование в Китае. — «Вестник Европы», 1872.

65. Коростовец И. Китайцы и их цивилизация. СПб., 1898.

66. Котляр Д. И. Срединное царство. СПб., 1903.

67. Кочетов А. Н. Буддизм. М., 1965.

68. Кривцов В. А. Китайский космогонический трактат XI века. — ВФ, 1958, № 12.

69. Кривцов В. Н. Народное образование в Китае — «Китай». М. — Л., 1940.

70. Крымский К. Изложение сущности конфуцианского учения. Пекин, 1913.

71. Крюков М. В. Формы социальной организации древних китайцев. М., 1967.

72. Крюков М. В. Социальная дифференциация в древнем Китае (Опыт сравнительно-исторической характеристики). — «Разложение родового строя и формирование классового общества». М., 1968.

73. Кульчицкий А. Брак у китайцев. Пекин, 1908.

74. Кюнер Н. В. Лекции по истории развития главнейших осноя китайской материальной и духовной культуры. Владивосток, 1921.

75. Левада Ю. А. Социальная природа религии. М., 1965.

76. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930.

77. Лисевич И. С. Моделирование мира в китайской мифологии и учение о пяти первоэлементах. — «Теоретические проблемы восточных литератур». М., 1969.

78. Ло Гуань-чжун. Троецарствие, пер. В. А. Панасюка. М., 1954

79. Лу Синь. Старые легенды в новой редакции. — «Собрание сочинений», т. 3. М., 1955.

80. Макгован Д. Китайцы у себя дома. СПб., 1910.

81. Маракуев А. В. Инь-фу-цзин — страничка из истории китайской философии. — «Ученые записки Томского педагогического института», т. III, 1946.

82. Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта. — К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, изд. 2, т. 8.

83. Массон В. М. Средняя Азия и Древний Восток. М. — Л., 1964.

84. Менцов В. О состоянии первоначального обучения в Китае. — «Журнал министерства народного просвещения», т. XXV, 1840.

85. Меньшиков Л. Н. Бяньвэнь о Вэймоцзе. ДА., 1963.

86. Минаев И. П. (пер.). Книга Марко Поло. М., 1956.

87. Монастырев Н. Конфуциева летопись Чунь-цю. СПб., 1876.

88. Монастырев Н. Заметки о конфуциевой летописи Чунь-цю. СПб., 1876.

89. Монгайт А. Л. Археология в СССР. М., 1955.

90. Мюллер М. Религии Китая. СПб., 1901.

91. «Мысли о религии». М., 1962.

92. «Народы Восточной Азии». М., 1965.

93. Окладников А. П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья, ч. I–II. М., 1950; ч. III. М., 1955.

94. Переломов Л. С. Империя Цинь — первое централизованное государство в Китае (221–202 гг. до н. э.). М., 1962.

95. Переломов Л. С. О роли идеологии в становлении деспотического государства в древнем Китае. — НАА, 1967, № 3.

96. Переломов Л. С. Книга правителя области Шан (Шан цзюяь шу). М., 1968.

97. Петров А. А. Ван Би (226—249). Из истории китайской философии. М. — Л., 1936.

98. Петров А. А. Ян Чжу — вольнодумец древнего Китая. — СВ, 1, 1940.

99. Петров А. А. Ван Чуй — древнекитайский материалист и просветитель. М., 1954.

100. Позднеева Л. Д. Цзи Кан о долголетии. — «Древний мир». М., 1962.

101. Позднеева Л. Д. Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. М., 1967.

102. Померанц Г. С. Дзэн и его наследие (по материалам современных публикаций). — НАА, 1964, № 4.

103. Попов П. С. Китайский философ Мэн цзы. СПб., 1904.

104. Попов П. С. Китайский пантеон. СПб., 1907.

105. Попов П. С. Изречения Конфуция, учеников его и других лиц. СПб., 1910.

106. Поршнев Б. Ф. Социальная психология и история. М., 1966.

107. Поршнева Е. Б. Народное восстание 1796—1803 гг. — КСИНА, № 53, 1962.

108. «Проделки праздного дракона», пер. Д. Воскресенского. М., 1966.

109. Пу Сун-лин (Ляо Чжай). Рассказы о людях необычайных, пер. В. М. Алексеева. М., 1954.

110. Радуль-Затуловский Я. Б. Конфуцианство и его распространение в Японии. М., 1947.

111. Радуль-Затуловский Я. Б. Великий китайский атеист Фань Чжэнь. — «Ежегодник Музея истории религии и атеизма», 1957, № 1.

112. Радхакришнан С. Индийская философия, т. 1. М., 1956.

113. Рейснер М. Идеология Востока. Очерки восточной теократии. М. — Л. 1927.

114. Рифтин Б. Л. Китайские пословицы как материал для изучения народного мировоззрения. — «Советская этнография», 1960, № 4.

115. Рифтин Б. Л. Сказание о Великой стене и проблема жанра в китайском фольклоре. М., 1961.

116. Рифтин Б. Изучение китайской мифологии и книга профессора Юань Кэ. — «Юань Кэ, Мифы древнего Китая». М., 1965.

117. Розенберг О. О. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам, ч. II. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.

118. Рубин В. А. Два истока китайской политической мысли. — ВИ, 1967, № 3.

119. Рубин В. А. Человек в древнекитайской мысли. — НАА, 1968, № 6.

120. Рыбаков Б. А. Космогония и мифология земледельцев энеолита. СА, 1965, № 1.

120а. Семанов В. И. Было ли Возрождение в Китае? — «Литература эпохи Возрождения». М., 1967.

121. Семенов Ю. И. Как возникло человечество. М., 1966.

122. Серебренников И. И. Миф и религиозный культ в Китае. — ВМ, 1930, № 4.

123. Симон Ж. Срединное царство. Основы китайской цивилизации. СПб., 1886.

124. Симоновская Л. В. Антифеодальная борьба китайских крестьян в XVII веке. М., 1966.

125. Смит А. Китай и его жизнь. СПб., 1904.

126. Смит В. М. Характеристики китайцев. Владивосток, 1916.

127. Смолин Г. Я. Крестьянские восстания в провинциях Хунань и Хубэй в 1130–1135 гг. М., 1961.

128. Столповская А. Очерк истории культуры китайского народа. М., 1891.

129. Столповская А. Выдающиеся стороны национальной жизни и национального характера китайцев. М., 1903.

130. Страна Хань. Очерки о культуре древнего Китая. Л., 1959.

131. Стратанович Г. Г. Китайские бронзовые зеркала: их типы, орнаментация и использование. — «Восточноазиатский этнографический сборник», вып. II. М., 1961.

132. Стратанович Г. Г. О ранних верованиях древних китайцев (тотемизм). — КСИНА, № 61, 1963.

133. Сухов А. Д. Философские проблемы происхождения религии. М., 1967.

134. Сыма Цянь. Избранное, пер. В. Панасюка. М., 1956.

135. Титаренко М. Л. Мо-цзы и ранние монеты о процессе познания. — ВФ, 1964, № 11.

136. Тихвинский С. Л. Движение за реформы в Китае в конце XIX века и Кан Ю-вэй. М., 1958.

137. Тихвинский С. Л. Маньчжурское владычество в Китае. — «Маньчжурское владычество в Китае». М., 1966.

138. Токарев С. А. Сущность и происхождение магии. — «Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований». М., 1959.

139. Токарев С. А. Происхождение религии. М., 1960.

140. Токарев С. А. Что такое мифология? — ВИРА, т. X., 1962.

141. Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964.

142. Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1965.

143. Тэйлор Э. Первобытная культура. М., 1939.

144. Угринович Д. М. О специфике религии. М., 1961.

145. У Цзин-цзы. Неофициальная история конфуцианцев. М., 1959.

146. У Чэн-энь. Путешествие на запад. М., 1959.

147. Федоренко Н. Т. «Шицзин» и его место в китайской литературе. М., 1958.

148. Федоренко Н. Т. Земля и легенды Китая. М., 1961.

149. Федоренко Н. Т. Натурфилософские идеи в старой китайской литературе. — ВФ, 1961, № 6.

150. Федоренко Н. Т. Тематическое своеобразие китайской мифологии. — ИФИ.

151. Фигуровский Н. А. Химия в древнем Китае. — «Из истории науки и техники Китая». М., 1955.

152. Фишман О. Л. Китайский сатирический роман. М., 1966.

153. Фишман О. Л. О политике Цинов в области идеологии. — «Маньчжурское владычество в Китае». М., 1966.

154. Флуг К. К. Очерк истории даосского канона (Дао цзана). — «Известия Академии наук», 1930, № 4.

155. Флуг К. К. История китайской печатной книги сунской эпохи. X–XIII вв. М. — Л., 1959.

156. Францев Ю. П. У истоков религии и свободомыслия. М. — Л., 1959.

157. Фрэзер Д. Золотая ветвь. М., 1928, вып. I–IV.

158. Хайтун Д. Е. Тотемизм, его сущность и происхождение. Сталинабад, 1958.

159. Хоу Вай-лу. Социальные утопии древнего и средневекового Китая. — ВФ, 1959, № 9.

160. «Хрестоматия по истории древнего Востока». М., 1963.

161. Ху Хоу-сюань. Некоторые итоги китайской эпиграфики. — «Проблемы востоковедения», 1959, № 6.

162. Цао Сюэ-цинь. Сон в красном тереме. М., 1958.

163. Чаттерджи С., Датта Д. Древняя индийская философия. М., 1954.

164. Чаттопадхьяя Д. История индийской философии. М., 1966.

164а. Черкасский Л. Е. Поэзия Цао Чжи. М., 1963.

165. Ши Най-ань. Речные заводи. М., 1959.

166. Шкуркин П. В. Очерки даосизма. — «Вестник Азии», № 53, 1926.

166а. Шкуркин П. В. Путешествие восьми бессмертных за море, Харбин, 1926.

167. Шнеерсон Г. Музыкальная культура Китая. М., 1952.

168. Штейн В. М. Китай в X и XI вв. — «Советское востоковедение», т. III, 1945.

169. Штейн В. М. «Гуань-цзы». М., 1959.

170. Штейн В. М. Экономические и культурные связи между Индией и Китаем в древности. М., 1960.

171. Штейн В. М. Из ранней истории социальных утопий (Даосская утопия в Китае). — ВИМК, 1960, № 6.

172. Штейн В. М. Участие стран Востока в подготовке европейского Возрождения. — «Китай. Япония. История и философия». М., 1961.

173. Штукин А. А. и Федоренко Н. Т. Шицзин. М., 1957.

174. Шурц Г. История первобытной культуры. СПб., 1907.

175. Шэно Ж. Эгалитарные и утопические традиции на Востоке. — НАА, 1968, № 5.

176. Шюрэ. Сакия-Муни. Древний мудрец (Легенды о Будде). М., 1886.

177. Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. СПб., 1903–1909.

178. Щербатской Ф. И. Философское учение буддизма. Пг., 1919.

179. Щуцкий Ю. К. Даос в буддизме. — «Восточные записки», т. I, 1927.

180. Щуцкий Ю. К. Основные проблемы к истории текста «Ле-цзы». — «Записки коллегии востоковедов», т. III, 1928, вып. 2.

181. Щуцкий Ю. К. Китайская классическая книга перемен. М., 1960.

182. Эйдлин Л. З. Тао Юань-мин и его стихотворения. М., 1967.

183. Энгельс Ф. Письмо Марксу от 18 октября 1846 г. — К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, изд. 2, т. 27.

184. Эншлен Ш. Происхождение религии. М., 1954.

185. Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М., 1965.

186. Яковлев Л. М. Дракон. Этнографический очерк. — ЗХОЕЭ, 1946, № 1.

187. Ян Хин-шун. Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение. М. — Л., 1950.

188. Ян Юн-го. История древнекитайской идеологии. М., 1957.

189. Яншина Э. М. О некоторых изображениях на рельефах ханьских погребений (II в. до н. э. — II в. н. э.). — «Вестник древней истории», 1961, № 3.

190. Яншина Э. М. Богоборческие мотивы в древнекитайской мифологии. — КСИНА, № 61, 1963.

191. Ackerman P., Ritual Bronzes of Ancient China, New York, 1945.

192. Allan C. W., Makers of China, Shanghai, 1936.

193. Andersson J. G., Preliminary Report on Archaeological Research in Kansu, — «Memoires of the Geological Survey of China», ser. A, Peking, 1925, № 5.

194. Andersson J. G., Symbolism in the Prehistoric Painted Ceramics of China, — BMFEA, Ks 1, 1929.

195. Andersson J. G., Researches into the Prehistory of the Chinese, — BMFEA, № 15, 1943.

196. Bagehi P. C., Le Canon bouddhique en Chine, Paris, 1927–1928.

197. Balazs E., Entre revolte nihiliste et evasion mystique, — AS, 1948, № 1/2.

198. Balazs E., Chinese Civilization and Bureaucracy, New Haven, 1964.

199. Balazs E., Political Theory and Administrative Reality in Traditional China, London, 1965.

200. Baläzs St., Buddhistische Studien der Philosoph Fan Dschen und sein Traktat gegen den Buddhismus, — «Sinica», 1932, Jg. VII, № 6.

201. Ball J. D., The Celestial and His Religions: or the Religious Aspects in China, Hongkong, 1906.

202. Bary W. T., de, A Reappraisal of Neo-Confucianism, — SCT.

203. Bary W. T., de, Chinese Despotism and the Confucian Ideal: A Seventeenth-Century View, — CTI.

204. Bary W. T., de, Common Tendencies in Neo-Confucianism, — CAc.

205. Bary W. T., de (ed.), Sources of Chinese Tradition, New York, 1960.

206. Bauer W., Der chinesische Personenname, Wiesbaden, 1959.

207. Bauer W., Der chinesische Eigenname und seine Beziehung zu Wort und Schrift, — «Oriens», Bd 13–14, 1960–1961.

208. Beal S., Buddhism in China, London, 1884.

209. Bezold C., Sze-ma Ts'ien (Ssuma Chhien) und die babylonische Astrologie, — «Ostasiatische Zeitschrift», Bd 6, 1919.

210. Bielenstein H., An Interpretation of the Portents in the Ts'ien Han Shu (Chhien Han Shu), — BMFEA, № 22, 1950.

211. Biggerstaff K., The Earliest Modern Government Schools in China, New York, 1961.

212. Biot E., Recherches sur les moeurs des anciens Chinois, d'après le Chiking, — JA, ser. 4, 1843, vol. XLIII.

213. Biot E., Le Tcheou-li ou rites des Tcheou, Paris, 1851.

214. Bischoff F. A., La forêt des pinceaux, Paris, 1963.

215. Bishop C. W., The Beginnings of North and South in China, — «Pacific Affairs», vol. VII, 1934, № 3.

216. Blofeld J., Life in a Chinese Buddhist Monastery, — THM, vol. VIII, 1939, № 2.

217. Blofeid J., The Zen Teaching of Hui Hai, London, 1962.

218. Bodde D., China's First Unifier, Leiden, 1938.

219. Bodde D., Dominant Ideas in the Formation of Chinese Culture, — JAOS, vol. 62, 1942, № 4.

220. Bodde D., Harmony and Conflict in Chinese Philosophy, — SCT.

221. Bodde D., Authority and Law in Ancient China, — SJ.

222. Bodde D., Feudalism in China, — «Feudalism in History», 1956.
223. Bodde D., China's Cultural Tradition, New York, 1957.
224. Bodde D., Evidence for «Laws of Nature» in Chinese Thought, — HJAS, vol. 20, 1957, № 3–4.
225. Bodde D. Lieh-tsü and the Doves: A Problem of Dating, — AM, n. ser, vol. VII, 1969, pt 1–2.
226. Bodde D., Myths of Ancient China, — «Mythologies of the Ancient World», New York, 1961.
227. Bodde D. and Morris C., Law in Imperial China, Cambridge, Mass., 1967.
228. Bogardus E. S., The Development of Social Thought, New York, 1955.
229. «The Book of Filial Duty», London, 1908.
230. Borel H., Wu Wei. A Phantasy Based on the Philosophy of Lao-Tse, London, 1903.
231. Böttger W., Jagdmagie im alten China, — SJF.
232. Böttger W., Die Ursprünglichen Jagdmethoden der Chinesen, Berlin, 1960.
233. Braidwood R., The Near East and Foundations for Civilization, Oregon, 1952.
234. Bredon F., Mitrophanow J., The Moon Year. A Record of Chinese Customs and Festivals, New York, 1966.
235. Bruce J. P., Chu Hsi and his Masters, London, 1923.
236. Bruce J. P., The Humanness of Chu Hsi, London, 1925.
237. Bulling A., The Meaning of China's Most Ancient Art, Leiden, 1952.
238. Burkhardt V. R., Chinese Greeds and Customs, Hong Kong, 1954.
239. Cahill J. F., Confucian Elements in the Theory of Painting, — CPs.
240. Cammann S., Types of Symboles in Chinese Art, — SCT.
241. Carus P., Chinese Philosophy, Chicago — London, 1902.
242. Chai Chu and Chai Winberg, The Humanist Way in Ancient China: Essential Works of Confucianism, New York — Toronto — London, 1965.
243. Chalmers J., Chinese Natural Theology, — Travaux de la troisième session du Congrès international des orientalistes. St. Petersbourg, 1876, vol. II, St. Petersbourg, 1879.
244. Chan Hok-lam, Lui Ping-chung. A Buddhist-Taoist Statesman at the Court of Khubilai Khan, — TP, vol. LIII, 1967.
245. Chan Wing-tsit, Religious Trends in Modern China, New York, 1953.
246. Chan Wing-tsit, Transformation of Buddhism in China, — PEW, vol. VII, 1957–1958, № 3–4.
247. Chan Wing-tsit, Chinese Theory and Practice, — PCEW.
248. Chan Wing-tsit, Syntheses in Chinese Metaphysics, — CM.
249. Chan Wing-tsit, The Individual in Chinese Religions, — CM.

250. Chang Carsun, The Development of Neo-Confucian Thought, New York, 1957.

251. Chang Carsun, Chinese Intuitionism: A Reply to Feigl on Intuition — PEW. vol. X, 1960, № 1–2.

252. Chang Carsun, A Comparison of Confucian and Platonic Ethical Views, — PEW, vol. XIII, 1964, № 4.

253. Chang Chen-Chi, The Practice of Zen, New York, 1959.

254. Chang Chung-li, The Chinese Gentry, Seattle, 1955.

255. Chang Chung-li, The Income of the Chinese Gentry, Seattle, 1962.

256. Chang Chung-yuan, Creativity and Taoism, New York, 1963.

257. Chang Kwang-chih, Chinese Prehistory in Pacific Perspectives: Some Hypotheses and Problems, — HJAS, vol. 22, 1959.

258. Chang Kwang-chih, China, — «Courses Toward Urban Life», New York, 1962.

259. Chang Kwang-chih, The Archaeology of Ancient China, New Haven — London, 1963.

260. Chao Pu-chu, Buddhism in China, Peking, 1960.

261. Chavannes E. (tr.), Mémoire composé à l'époque de la grande dynastie T'ang sur les Religieux éminents qui allêrent chercher la loi dans les Pays d'Occident par I Tsing, Paris, 1894.

262. Chavannes E., Les Mémoires historiques de Se-Ma Ts'ien, Paris, 1895–1905.

263. Chavannes E., Le T'ai Chan, Paris, 1910.

264. Chavannes E., Le Dieu du Sol dans la China antique, — «Le T'ai Chan», Paris, 1910.

265. Chavannes E., Le Yet des Dragons, — «Mémoires concernant L'Asie Orientale», t. 3, Paris, 1919.

266. Chen Huan-chan, The Economic Principles of Confucius and his School, vol. I–II, New York, 1911.

267. Ch'en K., On Some Factors Responcible for the Anti-Buddhist Persecution under the Pei-ch'ao, — HJAS, vol. XVII, 1954, № 1–2.

268. Ch'en K., Buddhism in China. A Historical Survey, Princeton, 1964.

269. Chen Zen S., The Outstanding Cultural Assets of Chinese People, — «Institute of Pacific Relations. Preliminary Paper Prepared for Second General Session», Honolulu, 1927.

270. Cheng Che-yu, Oriental and Occidental Cultures Contrasted: An Introduction to «Culturology», Berkeley, 1943.

271. Cheng Lin, The Four Books, Shanghai, 1948.

272. Cheng Tê-k'un, The Religious Outlook of the Chinese, London, 1956.

273. Cheng Tê-k'un, Archaeology in China, vol. 1, Prehistoric China, Cambridge, 1959.

274. Cheng Tê-k'un, Archaeology in China, vol. 2, Shang China, Cambridge, 1960.

275. Cheng Tê-k'un, Archaeology in China, vol. 3. Chou China, Cambridge, 1963.

276. Cheng Tê-k'un, Animal Styles in Prehistoric and Shang China, — BMFEA, №35, 1963.

277. Cheng Tien-Hsi, China Moulded by Confucius, London, 1947.

278. Ch'êng-Tzu-yai, The Black Pottery Culture Site at Lung-shan-chên in Li-ch' êng-hsien, Shantung Province, New Haven, 1956.

279. Ch'ien Tuan-sheng, The Government and Politics of China, Cambridge, 1961.

280. Chochod L., Occultism et magie en Extreme Orient, Paris, 1945.

281. Chou Hsiang-Kuang, A History of Chinese Buddhism, Allahabad, 1956.

282. Chou Hsiang-Kuang, T'ai Hsu. His Life and Teaching, Allahabad, 1957

283. Chou I-liang, Tantrism in China, — HJAS, vol. 8, 1945.

284. Chou Maria, Zur Stellung der Nebenfrau in der Alteren Chinesischen Gesellschaft, Köln, 1959.

285. Chow Tse-tsung, The Anti-Confucian Movement in Early Republican China, — CPs.

286. Chow Yih-ching, La philosophie morale dans le neo-confucianisme (Tcheou Touen-Yi), Paris, 1954.

287. Chow Yih-ching, La philosophie chinoise, Paris, 1961.

288. Chow Yung-Teh, Social Mobility in China, New York, 1966.

289. Ch'ü T'ung-tsu, Chinese Class Structure and Its Ideology, — CTI.

290. Ch'ü T'ung-tsu, Law and Society in Traditional China, Paris, 1961.

291. «Chuang-tzu. Musings of a Chinese Mystic», ed. L. Giles, London, 1927.

292. «Cinq cents contes et apologues extraits du Tripitaka chinois et traduits en française, par Edouard Chavannes», Paris, 1962.

293. Clark G., China am Ende?, Leipzig, 1936.

294. Combaz G., Les templez imperiaux de la Chine, Bruxelles, 1912.

295. Contag V., Konfucianische Bildung und Bildwert, Zürich, 1964.

296. Consten E. (von Erdberg), Das alte China, Stuttgart, 1958.

297. Conze E. (tr.), Buddhist Wisdom Books, London, 1958.

298. Conze E., Buddhism. Its Essence and Development, New York, 1959.

299. Coomaraswamy A., Elements of Buddhist Iconography, Cambridge, Mass., 1935.

300. Coomaraswamy A., Buddha and the Gospel of Buddhism, New York, 1964.

301. Cormack J. G. (Annie), Chinese Birthday, Wedding, Funeral and Other Customs, Peking, 1923.

302. Cottrell L., The Tiger of Ch'in, New York, 1962.

303. Coulborn R., The Origin of Civilized Societies, Princeton, 1959.

304. Crane L., China in Sign and Symbol, Shanghai — London, 1927.

305. Cranmer-Byng J. L., Lord Macartney's Embassy to Peking in 1793. From Official Chinese Documents, — JOS, vol. IV, 1957–1958, № 1–2.

306. Creel H. G., Sinism. A Study of the Evolution of the Chinese World-view, London, 1929.

307. Creel H. G., I as Equivalent to Tao, — JAOS, vol. 52, 1932, № 1.

308. Creel H. G., Confucius: the Man and the Myth, New York, 1949.

309. Creel H. G., Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-tung, Chicago, 1953.

310. Creel H. G., On Two Aspects in Early Taoism, — SJ.

311. Creel H. G., What is Taoism? — JAOS, vol. 76, 1956, № 3.

312. Creel H. G,, The Birth of China, London, 1958.

313. Creel H. G., The Meaning of Hsing-ming, — «Studia Serica. Bernhard Karlgren Dedicata», Copenhagen, 1959.

314. Creel H. G., Confucius and the Chinese Way, New York, 1960.

315. 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.

316. Creel H. G., The Beginnings of Bureaucracy in China: the Origin of the Hsien, — JAS, vol. XXIII, 1964.

317. Creel H. G., On the Origin of Wu-Wei, — «Symposium in Honor of Dr. Li Chi on His Seventieth Birthday», pt 1, Taipei, 1965.

318. Crow C., Master Kung. The Story of Confucius, London, 1938.

319. David-Neel A., Le Bouddhisme, ses doctrines et ses méthodes. Paris, 1936.

320. David-Neel A., Immortalillè et reinkarnation, Paris, 1961.

321. Davis T. L., The Dualistic Cosmogony of Huai-nan-tzu and its Relations to the Background of Chinese and of European Alchemv, — «Isis», vol. XXV, 1936, № 2.

322. Dawson R., The Legacy of China, Oxford, 1964.

323. Dawson R., The Chinese Chameleon, London — New York — Toronto, 1967.

324. Day C. B., Chinese Peasant Cults Being a Study of Chinese Paper Gods, Shanghai — Hongkong, 1940.

325. Day C. B., The Philosophers of China, classical and contemporary, New York, 1962.

326. Debon G., Speiser W., Chinesische Geisleswelt von Konfuzius bis Mao Tse-tung, Baden-Baden, 1957.

327. Demiéville P., La Yogacarabhumi de Sangharaksa, — BEFEO, vol. XLIV, 1954.

328. Devaranne T., Konfucius in aller Welt, Leipzig, 1929.

329. Dien A. E., Yen Chin-fui (531—591): A Buddho — Confucian, — CPn.

330. Dobson W. A. C. H, Mencius, London, 1963.

331. Do-Dinh P., Confucius et l'humanisme chinois, Bourges, 1958.

332. Doeblin A., The Living Thoughts of Confucius, London, 1959.

333. Doolittle J., Social Life of the Chinese, New York, 1867.

334. Doré H., Recherches sur les superstitions en Chine, Changhai, 1911–1938.

335. Doré H. (Engl, tr. by M. Kennelly), Researches into Chinese Superstitions, Shanghai, 1914–1938.

336. Douglas R. K., Society in China, London, 1895.

337. Dubs H. H., Hsiin Tzu. The Moulder of Ancient Confucianism, London, 1927.

338. Dubs H. H., The Works of Hsiintze, London, 1928.

339. Dubs H. H., Did Confucius Study the «Book of Changes»? — TP, vol. XXV, 1928.

340. Dubs H. H., The Golden Man of Former Han Times, — TP, vol. XXXIII, 1937.

341. Dubs H. H., The Attitude of Han Kao-tsu to Confucianism, — JAOS vol. 57, 1937, № 2.

342. Dubs H. H., The Victory of Han Confucianism, — JAOS, vol 58, 1938 № 3.

343. Dubs H. H., An Ancient Chinese Mystery Cult, — «Harvard Theological Review», 1942, vol. 35.

344. Dubs H. H., The Political Career of Confucius, — JAOS, vol. 66, 1946, № 4.

345. Dubs H. H., The Archaic Royal Jou Religion, — TP, vol. XLVI, 1958.

346. Dubs H. H., Theism and Naturalism in Ancient Chinese Philosophy — PEW, vol. IX, 1959–1960, № 3–4.

347. Dumoutier G., Le Swastika et la roue solaire dans les symboles et dans les caracteres chinois, — «Revue d'Ethnographie», t. IV, 1885, № 4.

348. Dun J. Li, The Ageless Chinese: A History, New York, 1965.

349. Duyvendak J. J. L., The Book of Lord Shang, London, 1928.

350. Duyvendak J. J. L., Tao Tö king, le livre de la voie et de la vertu, Paris, 1953.

351. Dvorák R., Chinas Religionen, Münster, 1903.

352. Eberhard W., Beiträge zur kosmologischen Spekulation der Chinesen der, Berlin, 1933.

353. Eberhard W., Early Chinese Cultures and their Development (A New Working-Hypothesis), — «Annual Report of the Smithsonian Institution», 1937.

354. Eberhard W., The Composition of the Leading Political Group During the «Five Dynasties», — AS, 1947, № 1/2.

355. Eberhard W., Das Toba-Reich Nordchinas: eine soziologische Untersuchung, Leiden, 1949.

356. Eberhard W., A History of China, Berkeley — Los-Angeles, 1930.

357. Eberhard W., Remarks on the Bureaucracy in North China During the Tenth Century, — «Oriens», vol. IV, 1951.

358. Eberhard W., Conquerors and Rulers, Leiden, 1952.

359. Eberhard W., Chinese Festivals, New York, 1952.

360. Eberhard W., The Political Function of Astronomy and Astronomers in Han China, — CTI.

361. Eberhard W., Social Mobility in Traditional China, Leiden, 1962.

362. Eberhard W., Guilt and Sin in Traditional China, Berkely, 1967.

363. Eckardt A., China Geschichte und Kultur. Baden-Baden, 1959.

364. Edkins J., Religion in China, London, 1884.

365. Edkins J., Chinese Buddhism, London, 1893.

366. Eickhorn W., T'ai-p'ing and T'ai-p'ing-Religion, Berlin, 1957.

367. Eisenstadt S. N., The Political Systems of Empires, London, 1963.

368. Eitel E. J., Feng-shui: or, The Rudiments of Natural Science in China, Hongkong, 1873.

369. Erdberg-Consten E., Kunst and Religion in Indien, China und Japan, Köln, 1965.

370. Erkes E., Idols in Pre-buddhist China, — AA, 1928, № 1.

371. Erkes E., Der Totemismus bei den Chinesen und ihren Stammverwandten, — «Memoriam Karl Weule», Leipzig, 1929.

372. Erkes E., Some Remarks on Karlgren's «Fecundity Symbols in Ancient China», — BMFEA, № 3. 1931.

373. Erkes E., Die Anfange des Dauistischen Mönchstum, — «Sinica», Bd XI, 1936, № 1/2.

374. Erkes E., The God of Death in Ancient China, — TP, XXXV, 1939.

375. Erkes E., Zum altchinesischen Orakelwesen, — TP, XXXV, 1940.

376. Erkes E., Eine P'an-Ku-Mythe der Hsia-Zeit? — TP, XXXVI, 1941, № 2.

377. Erkes E., Der Schamanistische Ursprung des Schinesischen Ahnenkultus, — «Sinologica», vol. II, 1950, № 4.

378. Etiemble R., Connaisons-nous la Chine?, Paris, 1964.

379. Etiemble R., Confucius, Paris, 1966.

380. Etiemble R., Les Jésuites en Chine (1552—1773), Paris, 1966.

381. Fairbank J. K. (ed.), Chinese Thought and Institutions, Chicago. 1957.

382. Fairbank J. K. (ed.), The Chinese World Order, Traditional China's Foreign Relations, Cambridge, Mass., 1968.

383. Fairbank J. K., Teng S. Y., On the Ching Tributary System, — HJAS, vol. VI, 1941, № 2.

384. Fairservis W. A., The Origins of Oriental Civilization, New York, 1959.

385. Fang T. H., The Chinese View of Life. The Philosophy of Comprehensive Harmony, Hong Kong, 1957.

386. Fang T. H., The World and the Individual in Chinese Metaphysics, — CM.

387. Fei Hsiao-tung, China's Gentry, Chicago, 1953.

388. Feifel E., Pao-p'u-tzu, — «Monumenta Serica», vol. 6, 1941; vol. 9, 1944; vol. 11, 1946.

389. Feng Han-yi (Feng Han-chi), The Chinese Kinship System, Cambridge, Mass., 1948.

390. Ferguson J. C., The Confucian Renaissance in the Sung Dynasty, Shanghai, 1902.

391. Ferguson J. C., Chinese Mythology, — «The Mythology of All Races», vol. VIII, New York, 1928.

392. Finsterbusch K., Das Verhältnis des Shan-hai-djing zur bildenden Kunst, Berlin, 1952.

393. Fitzgerald C. P., China. A Short Cultural History, London, 1935.

394. Fitzgerald C. P., The Chinese View of their Place in the World, London, 1964.

395. Forke A., Se Wang Mu, — MSOS, Jg. IX, 1906.

396. Forke A., The World-conception of the Chinese, London, 1925.

397. Forke A., Geschichte der alten chinesischen Philosophie, Hamburg, 1927.

398. Forke A., Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie, Hamburg, 1934.

399. Forke A., Geschichte der neueren chinesischen Philosophie, Hamburg, 1938.

400. Franke O., Zur Frage der Einführung des Buddhismus in China, — MSOS, Jg. XIII, 1910.

401. 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.

402. Franke O., Geschichte des chinesischen Reiches, Bd I, Berlin, 1930.

403. Franke W., The Reform and Abolition of the Traditional Chinese Examination System, Cambridge, Mass., 1960.

404. Frankfort H., Kingship and the Gods, Chicago, 1948.

405. Freedman M., Lineage Organization in Southeastern China, London, 1958.

406. Fried M., Military Status in Chinese Society, — AJS, vol. LVII, 1952.

407. Fried M. H., Fabric of Chinese Society. A Study of the Social Life of a Chinese County Seat, New York, 1953.

408. Fung Yu-lan, The philosophy of Chu Hsi, — HJAS, vol. VII, 1942, № 1.

409. Fung Yu-lan, A History of Chinese Philosophy, Princeton, 1952–1953.

410. Fung Yu-lan, A Short History of Chinese Philosophy, New York, 1958.

411. Fung Yu-lan, The Spirit of Chinese Philosophy, London, 1962.

412. Galt H. S., The Development of Chinese Educational Theory, Shanghai, 1929.

413. Gates J., Model Emperors of the Golden Age in Chinese Lore, — JAOS, vol. 56, 1936, № 1.

414. Gernet J., Entretiens du Maitre de Dhyana Chen-houei du Ho-tsö (668–760), Hanoi, 1949.

415. Gernet J., Les Aspects economiques du bouddhismedans la societe chinoise du V au X siecle, Saigon, 1956.

416. Gernet J., La vie quotidienne en Chine à la veille de l'invasion mongole, 1250–1276, Paris,,1959.

417. Gernet J., Les suicides par le feu chez les Bouddhistes chinois de V-e au X-e siecle, — «Mélanges publiés par l'Institut des hautes etudes chinoises», 1960, № 2.

418. Getty A., The Gods of Northern Buddhism, Oxford, 1928.

419. Giles H. A., The Remains of Lao Tzu, Hongkong, 1886.

420. Giles H. A., A Chinese Biographical Dictionary, Shanghai, 1898.

421. Giles H. A., Religions of Ancient China, London, 1905.

422. Giles H. A., The Civilization of China, London, 1925.

423. Giles H. A., Chuang Tzü. Taoist Philosopher and Chinese Mystic, London, 1961.

424. Giles L., Taoist Teachings from the Book of Lieh Tzü, London, 1947.

425. Giles L., A Gallery of Chinese Immortals, London, 1948.

426. Goodrich L. C., A Short History of the Chinese People, New York, 1957.

427. Goodrich L. C., China's Earliest Contacts with Other Parts of Asia, Canberra, 1962.

428. Graham A. C., The Book of the Lieh-tzü, London, 1960.

429. Graham D. S., Folk Religion in Southwest China, Washington, 1961.

430. Grainger A., Studies in Chinese Life, Chengdu, 1921.

431. Granet M., La religion des Chinois, Paris, 1922.

432. Granet M., Dances et légendes de la Chine ancienne, Paris, 1926.
433. Granet M., La civilization chinoise, Paris, 1929.
434. Granet M., Fêtes et chansons anciennes de la Chine, Paris, 1929.
435. Granet M., La pensée chinoise, Paris, 1934.
436. Granet M., Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la chine ancienne, — «Annales sociologiques», ser. B., Paris, 1939.
437. Granet M., La polygymie sororale et le sororat dans la Chine féodale, — «Études sociologiques sur la Chine», Paris, 1953.
438. Granet M., Coutumes matrimoniales de la Chine antique, — «Études sociologiques sur la Chine», Paris, 1963.
439. Gray J. H., China. A History of the Laws, Manners and Customs of the People, London, 1878.
440. Grenier J., L'esprit du Tao, Paris, 1957.
441. Griffis W. E., China's Story in Myth, Legend, Art and Annals, London, 1911.
442. Grimm G., Die Lehre des Buddha. Die Religion der Vernunft, München, 1922.
443. Grisar E., La Femme en Chine, Paris, 1957.
444. Groot J. M., de, Militant Spirit of the Buddhist Clergy in China, — TP, vol. II, 1891.
445. Groot J. M., de, Le code du Mahâyâna en Chine, Amsterdam, 1893.
446. Groot J. M., de, Sectarianism and Religious Persecution in China, Amsterdam, 1903–1904.
447. Groot J. M., de, The Religious System of China, Leiden, 1892–1910.
448. Groot J. M., de, The Religion of the Chinese, New York, 1910.
449. Groot J. M., de, Religion in China. Universism: A Key to the Study of Taoism and Confucianism, London — New York, 1912.
450. Grose G. R., The New Soul in China, New York, 1927.
451. Grube W., Religion und Kultus der Chinesen, Leipzig, 1910.
452. Grube W., Die Religion der alten Chinesen, Tübingen, 1911.
453. Gundert W., Bodhidharma ung Wu-Di von Liang, — SJF.
454. Gutzlaff C., Remarks on the Present State of Buddhism in China, — JRAS, vol. VII, 1856–1867.
455. Guy B., The French Image of China Before and After Voltaire, — «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», vol. XXI, Geneve, 1963.
456. Hamburger M., Aristotle and Confucius: A Comparison, — «Journal of the History of Ideas», vol. XX, 1959, № 2.
457. Hansford H. S., The Seligman Collection of Oriental Art, London, 1957.
458. Harlez C., Kia-li: livre des rites domestiques chinois de Tchou-Hi, Paris, 1889.
459. Harlez C., Shen-Sien-Shu, le livre des esprits et des immortels: essai de mythologie chinoise, Bruxelles, 1893.

460. Harlez C., La Religion et les c Hentze C., Objets rituels croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amerique rémonies Hentze C., Objets rituels croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amerique riales de la Chine moderne d'après le cérémonial et les décrets officiels, Paris, 1893.

461. Hashimoto M., Veber die astronomische Zeitenteilung im alten China, Tokyo, 1943.

462. Hauer E., Das Po-kia-sing, — MSOS, Jg. XXIX, 1926, № 1.

463. Hawkes J., Prehistory, — «History of Mankind: Cultural and Scientific Development», vol. 1, pt 1, London, 1963.

464. Hays H. R., In the Beginnings. Early Man and His Gods, New York, 1963.

465. Heine-Geldern R., Der Ursprung der alten Hochkulturnen und die Theorien Toynbees, — «Diogenes», № 13, 1956.

466. Hentze C., Objets rituels croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique, Anvers, 1936.

467. Hentze C., Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den fruehchinesischen Kulturen, Antverpen, 1951.

468. Hentze C., Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit, Antverpen, 1951.

469. Hentze C., Tod, Auferstehung, Weltordnung, Zürich, 1955.

470. Hentze C., Gods and Drinking Serpents, — HR, vol. IV, 1965, № 2.

471. Herzfeld E., Iran in the Ancient East, London — New York, 1941.

472. Hirth F., Chinesische Studien, München — Leipzig, 1890.

473. Hitchman F., Buddhistic Symbols on Chinese Ceramics, — «Oriental Art», vol. VIII, 1962, № 1.

474. Hoang P., Le mariage chinois au point de vue legal, — («Varietes sinologiques», № 14), Chang-Hai, 1915.

475. Hodous L., Folkways in China, London, 1929.

476. Hoogers J., Théorie et pratique de la piete filiale chez les Chineis, — «Anthropos», Bd V, 1910, № 1, 4.

477. Hopkins L. C., Dragon and Alligator, — JRAS, vol. VII, 1913, № 3.

478. Hopkins L. C., The Wind, the Phoenix and a String of Shells, — JRAS. 1917, № 2.

479. Hopkins L. C., The Dragon Terrestial and the Dragon Celestial, — JRAS, pt I, 1931, № 4; pt II, 1932, № 1.

480. Houn F. W., Chinese Political Traditions, Washington, 1965.

481. Hsiao Kung-chuan, Legalism and Autocracy in Traditional China, — «Tsing Hua Journal of Chinese Studies», n. ser., vol. IV, 1964, № 2.

482. Hsieh Yu-wei, Filial Piety and Chinese Society, — PCEW, 1962.

482a. Hsieh Yu-wei, The Status of Individual in Chinese Ethics, — CM.

483. Hsu Cho-yun, Ancient China in Transition, Stanford, 1965.

484. Hsu F. L. K., The Myth of Chinese Family Size, — AJS, vol. XLVIII, 1943, № 5.

485. Hsu F. L. K., Under the Ancestor's Shadow. Chinese Culture and Personality, New York, 1948.

486. Hsu F. L. K., Americans and Chinese: Two Ways of Life, New York, 1953.

487. Hsu F. L. K., Clan, Caste and Club, Princeton, 1963.

488. Hu Hsien Chin, The Common Descent Group in China and its Functions, New York, 1948.

489. Hu Shih, Religion and Philosophy in Chinese history, Shanghai, 1931.

490. Hu Shih, Development of Zen Buddhism in China, — «The Chinese Social and Political Science Review», vol. XV, 1932, № 4.

491. Hu Shih, The Chinese Renaissance, Chicago, 1934.

492. Hu Shih, Ch'an (Zen) Buddhism in China: Its History and Method, — PEW, vol. III, 1953, № 1.

493. Hu Shih, The Scientific Spirit and Method in Chinese Philosophy, — PCEW.

494. Hu Shih, The Development of the Logical Method in Ancient China, New York, 1963.

495. Hu Shih, The Right to Doubt in Ancient Chinese Thought, — PEW, vol. XIII, 1966, № 4.

496. Huang Siu-chi, Musical Art in Early Confucian Philosophy, — PEW, vol. XIII, 1963, № 1.

497. Huang Siu-chi, Chang Tsai's Concept of Ch'i, — PEW, vol. XVIII, 1968, № 4.

498. Huard P. et Wong M., La médicine chinoise au cours des siècles, Paris, 1959.

499. Hücker C. O., Governmental Organization of the Ming Dynasty, — HJAS, vol. XXI, 1958.

500. Hücker C. O., Confucianism and the Chinese Censorial System, — CAc.

501. Hücker C. O., The Censorial System of Ming China, Stanford, 1966.

502. Hughes E. R., The Great Learning and the Mean-in-action, New York, 1943.

503. Hughes E. R., Epistemological Methods in Chinese Philosophy, — CM

504. Hughes E. R., Hughes K., Religion in China, London, 1950.

505. Hummel A. W., The Art of Social Relations in China, — PEW, vol. X, 1960, № 1–2.

506. Hung Tzu-ch'eng, A Chinese Garden of Serenity. Reflections of a Zen Buddhist, New York, 1959.

507. Imbault-Huart C., La légende du premier pape des taoistes et l'histoire de la famille pontificale des Tcnang, Paris, 1885.

508. James E. O., Prehistoric Religion, London, 1957.

509. Jan Yün-hua, Buddhist Relations Between India and Sung China, — HR, vol. VI, 1966, № 1–2.

510. Johnston R. F., Confucianism and Modern China, New York, 1935.

511. Kaizuka S., Confucius, London — New York, 1956.

512. Karlbeck O., Anyahg Marble Sculpture, — BMFEA, № 7, 1935.

513. Karlgren B., Some Fecundity Symbols In Ancient China, — BMFEA, № 2, 1930.

514. Karlgren B., The Exhibition of Early Chinese Bronzes, — BMFEA, № 6, 1934.

515. Karlgren B., Yin and Chou in Chinese Bronzes, — BMFEA, № 8, 1936.

516. Karlgren B., New Studies on Chinese Bronzes, — BMFEA, № 9, 1937.

517. Karlgren B., Huai and Han, — BMFEA, № 13, 1941.

518. Karlgren B., Some Weapons and Tools of the Yin Dynasty, — BMFEA, № 17, 1945.

519. Karlgren B., Legends and Cults in Ancient China, — BMFEA, № 18, 1946.

520. Karlgren B., The Book of Documents, — BMFEA, № 22, 1950.

521 Karlgren B., A Catalogue of the Chinese Bronzes in the Alfred F. Pillsbury Collection, Minneapolis, 1952.

522. Karlgren B., Marginalia on Some Bronze Albums, — BMFEA, № 31, 1959.

523. Karlgren B., Some Characteristics of the Yin Art, — BMFEA, № 34, 1962.

524. Kelley C. F., Chinese Art (A Selection of Articles from the 14 ed. of Encyclopedia Britannica), London — New York, 1932.

525. Kelley C. F. and Ch'en Meng-chia, Chinese Bronzes from the Buckingham Collection, Chicago, 1946.

526. Klang Kang-Hu, The Chinese Family System, — «The Annals of the American Academy of Political and Social Science», Philadelphia. 1930.

527. Kiong S., Quelques mots sur la politesse chinoise, Chanhai, 1906.

528. Klineberg O., Social Psychology, New York, 1948.

529. Koppers W., Die Frage des Mutterrechts und der Totemismus im alten China, — «Anthropos», Bd XXV, 1930, № 5, 6.

530. Köster H., Symbolik des Chinesischen Universismus, Stuttgart, 1958.

531. Kou-Houng-Ming (Kou-Hong-Ming), L'esprit du peuple chinois, Paris, 1927.

532. Kou-Hong-Minget et Borrey F., Le catechisme de Confucius, Paris, 1927.

533. Kracke E. A., Family vs. Merit hi Chinese Civil Service Examinations under the Empire, — HJAS, vol. X, 1947.

534. Kracke E. A., Civil Service in Early Sung China, 960–1067, Cambridge, Mass., 1953.

535. Kracke E. A., Region, Family and Individual in the Chinese Examination System, — CTI.

536. Kramers R. P., K'ung tzu chia yü. The School Sayings of Confucius, Leiden, 1950.

537. Kramers R. P., Der Konfuzianismus als Religion, — AS, Bd XVIII–IX, 1965.

538. Krause F. E. A., Ju-tao-fo. Die religiösen und philosophischen Systeme Ostasiens, München, 1924.

539. Kroeber A. L., Process in the Chinese Kinship System, — «American Anthropologist», n. ser., vol. XXXV, 1933, № 1.

540. Kulp D. H., Country Life in South China, New York, 1925.

541. Lamairesse E, L'empire chinois. Le Bouddhisme en Chine et au Thibet, Paris, 1893.

542. Lang O., Chinese Family and Society, New Haven, 1946.

543. «Lao-tse. Tao-Te-King», übers. G. Debon, Stuttgart, 1961.

544. Latourette K. S., A Short History of the Far East, New York, 1957.

545. Laufer B., Jade: a Study in Chinese Archaeology and Religion, Loudon, 1946.

546. Le Roy Davidson J., The Riddle of the Bottle-Horn, — AA, vol. XXII, 1959, № 1–2.

547. Legge J., The Chinese Classics, Hongkong — London, 1861–1872.

548. Legge J., The Religions of China, London, 1880.

549. Legge J., The Li Ki, — «The Sacred Books of the East», ed. M. Müller, vol. XXVII–XXVIII. «The Sacred Books of China, the Texts of Confucianism», vol. I–II, Oxford, 1885.

550. 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.

551. Legge J., The Life and Teachings of Confucius, London, 1909.

552. Legge J., The Texts of Taoism, New York, 1962.

553. Lessing F., Uber die Symbolsprache in der chinesischen Kunst, «Sinica», Jg. IX, 1934, № 3–4.

554. Lessing F., Bodhisatva Confucius, — «Oriens», vol. X 1957, № I.

555. Leumann E., Maitreya-samiti, das Zukunftsideal der Buddhisten, Strassburg, 1919.

556. Levenson J. R., The Suggestiveness of Vestiges: Confucianism and Monarchy at the Last, — CAc.

557. 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.

558. Levenson J. R., Modern China and its Confucian Past. The Problem of Intellectual Continuity, New York, 1964.

559. Levy H. S., Yellow Turban Religion and Rebellion at the End of Han, — JAOS, vol. 76, 1956, № 4.

560. Li Chi, The Formation of the Chinese People, Cambridge, 1928.

561. Li Chi, The Beginnings of Chinese Civilization, Seattle, 1957.

562. Li Ung Bing, Outlines of Chinese History, Shanghai, 1914.

563. Liang Ch'i-ch'ao, History of Chinese Political Thought, London, 1930.

564. 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.

565. Liao W. K., The Complete Works of Han Fei tzu, vol. I, London, 1939; vol. II, London, 1959.

566. Liebenthal W., On Trend in Chinese Thought, — SJ.

567. Lin T'ung-chi, The Taoist in Every Chinese, — THM, vol. XI, 1940–1941, № 3.

568. Lin Yutang, My Country and My People, London — Toronto, 1936.

569. Lin Yutang, A History of the Press and Public Opinion in China, Shanghai, 1936.

570. Lin Yutang, The Importance of Living, New York, 1938.

571. Lin Yutang, The Wisdom of China and India, London, 1949.

572. Lin Yutang, Imperial Peking. Seven Centuries of China, New York, 1961.

573. Link A. E., The Earliest Chinese Account of the Compilation of the Tripitaka, — JAOS, vol. 81, 1961, № 2–3.

574. Lionnet J., Lao Tse, Tao Te King, Paris, 1962.

575. Liu Hui-chen (Wang), The Traditional Chinese Clan Rules, New York, 1959.

576. Liu Hui-chen (Wang), An Analysis of Chinese Clan Rules: Confucian Theories in Action, — CAc.

577. Liu T. C. J., Sung Roots of Chinese Political Conservatism: The Administrative Problems, — JAS, vol. XXVI, 1967, № 3.

578. Liu Ts'un-yan, Buddhist and Taoist Influences on Chinese Novels, vol. I. The Authorship of the Feng Shen Yen I, Wiesbaden, 1962.

579. Liu Wu-chi, A Short History of Confucian Philosophy, London, 1955.

580. Liu Wu-chi, Confucius. His Life and Time, New York, 1955.

581. Llewellyn B., China's Courts and Concubines. Some People in Chinese History, London, 1951.

582. Loehr M., Zur Ur- und Vorgeschichte Chinas, — «Saeculum», Bd 3, 1952.

583. Loehr M., Chinese Bronze Age Weapons, Ann-Arbor — London, 1956.

584. Loewenstein P. J., Swastica and Yin-Yang, London, 1942.

585. Lu K'uan Yu (ed.), Ch'an and Zen Teaching, London, 1962.

586. Luk C. (Lu K'uan Yu), The Secrets of Chinese Meditation, London, 1964.

587. Lyall L. A. The Sayings of Confucius, London, 1935.

588. McClatchie T., Confucian Theology, Shanghai, 1877.

589. Macgovan J., Lights and Shadows of Chinese Life, Shanghai, 1909.

590. Mailla J. A. M., de, Histoire générale de la Chine, ou Annales de cet Empire, Paris, 1777–1785.

591. Marsh R. M., The Mandarins, the Circulation of Elites in China, 1600 — 1900, Glencoe, 1961.

592. Martin W. A., Essays on the History, Philosophy and Religion of the Chinese, Shanghai, 1894.

593. Martindale D., Social Life and Cultural Change, New York, 1962.

594. Maspéro H., Le songe et l'ambassade de l'empereur Ming, etude critique des sources, — BEFEO, vol. X, 1910.

595. Maspéro H., Légendes mythologiques dans le Chou King, — JA, vol. CCII, 1924.

596. Maspéro H., Les origines de la communauté bouddhiste de Loyang, — JA, vol. CCXXV, 1934.

597. Maspéro H., Le serment dans la procédure judiciaire de la Chine Antique, — «Mélanges Chinois et Bouddhiques», t. III, 1934–1935.

598. Maspéro H., Les procédés de «Nourrir le principle vital» dans la religion taoïste ancienne, — JA, vol. CCXXIX, 1937.

599. Maspéro H., La religion chinoise dans son développement historique, — MPRHC, vol. I.

600. Maspéro H., La société et la religion des Chinois anciens et celles des Tai modernes, — MPRHC, vol. I.

601. Maspéro H., Comment le Bouddhisme s'est introduit en Chine, — MPRHC, vol. I.

602. Maspéro H., Le Taoïsme dans les croyances religieuses des Chinois à l'époque des six dynasties, — MPRHC, vol. II.

603. Maspéro H., Le poète Hi K'ang et le Club des Sept Sages de la Forêt de Bambous, — MPRHC, vol. II.

604. Maspéro H., Essai sur le Taoïsme aux premiers siècles de l'ère chrétienne, — MPRHC, vol. II.

605. Maspéro H., Le saint et la vie mystique chez Lao-tseu et Tchouang-tseu, — MPRHC, vol. II.

606. Maspéro H., The Mythology of Modern China, — «Asiatic Mythology», New York, 1963.

607. Maspéro H. et Balazs E., Histoire et institutions de la Chine ancienne, Paris, 1967.

608. Maspéro H. et Escarra J., Les institutions de la Chine, Paris, 1952.

609. Masubuchi T., Characteristics of the Unified States of Ch'in and Han, — RCISH, vol. II.

610. Maverick L. A., China a Model for Europe, San Antonio, Texas, 1946.

611. Mayers W. F., The Chinese Reader's Manual, Shanghai, 1924.

612. Meadows T. T., The Chinese and Their Rebellions, London, 1856.

613. Mei Yi-pao, The Ethical and Political Works of Motse, London, 1929.

614. Mei Y. P., The Basis of Social, Ethical and Spiritual Values in Chinese Philosophy, — CM.

615. Mei Y. P., The Status of the Individual in Chinese Social Thought and Practice, — CM.

616. Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les moeurs, les usages etc. des Chinois, Paris, 1776–1788.

617. Menzel J. M., The Chinese Civil Service. Career Open to Talent? Boston, 1963.

618. Miyakawa H., The Confucianization of South China, — CPs.

619. Mollendorf P. G., The Family Law of the Chinese, Shanghai, 1896

620. Moore C. A. (ed.), The Chinese Mind. Essentials of Chinese Philosophy and Culture, Honolulu, 1967.

621. Moore C. A., Introduction: The Humanistic Chinese Mind, — CM.

622. Morgan E., Tao, the Great Luminant. Essays from the Huai Nan Tsu, London, 1933.

623. Mote F. W., Confucian Eremitism in the Yüan Period, — CPs.

624. Müller H., Ober das taoistische Pantheon der Chinesen, seine Grundlagen und seine historische Entwickelung, — «Zeitschrift für Ethnologie», Jg. XLIII, 1911; № 3–4.

625. Münsterberg O., Influences Occidentales dans l'art de l'Extrême-Orient, Paris, 1909.

626. Muramatsu Y., Some Themes in Chinese Rebel Ideologies, — CPs.

627. Nakamura H., The Influence of Confucian Ethics on the Chinese Translations of Buddhist Sütras, — «Sino-Indian Studies», 1957.

628. Nakamura H., Ways of Thinking of Eastern Peoples: India — China — Tibet — Japan, Honolulu, 1964.

629. Needham J., Science and Civilization in China, vol. I, Cambridge, 1954; vol. II, Cambridge, 1956.

630. Niida N., Chinese Legal Institutions of the Sui and T'ang Periods and Their Influence on Surrounding East Asian Countries, — RCISH, vol. II.

631. Nishijima S., Characteristics of the Unified States of Ch'in and Han, — RCISH, vol. II.

632. Nivison D., Introduction, — CAc.
633. Nivison D. S., Protest Against Conventions and Conventions of Protest, — CPs.
634. Nivison D. S., Wright A. E. (ed.), Confucianism in Action, Stanford, 1959.
635. O'Hara A. R., The Position of Woman in Early China, Washington, 1945.
636. Old W. G., The Classics of Confucius. Book of History (Shu King), London, 1918.
637. Pachow W., Zen Buddhism and Bodhidharma, — «The Indian Historical Quarterly», vol. XXXII, 1956, № 2–3.
638. Parker E. H., Chinese Customs, Shanghai, 1899.
639. Parker E. H., China and Religion, New York, 1905.
640. Parker E., Ancient China Simplified, London, 1908.
641. Parker E. H., Studies in Chinese Religion, London, 1910.
642. Pauthier G., Confucius et Mencius, Paris, 1868.
643. Pauthier G., Doctrine de Confucius ou les Quatre livres de philosophie morale et politique de la Chine, Paris, [s. a.].
644. Pelliot P., Meou-Tseu ou les doutes leves, — TP, vol. XIX, 1920.
645. «Philosophy and Culture East and West. East-West Philosophy in Practical Perspective», ed. C. A. Moore, Honolulu, 1962.
646. Plath J. H., Die Religion und der Cultus der alten Chinesen, München, 1862–1863.
647. Plopper C. H., Chinese Religion Seen Through the Proverb, Shanghai, 1926.
648. Pokora T., Huan T'an's Fu on Looking for the Immortals, — AO, vol. 28, 1960.
649. Pokora T., An Important Crossroad of the Chinese Thought, — AO, vol. 29,,1961.
650. Pokora T., The Necessity of a More Thorough Study of Philosopher Wang Ch'ung and of his Predecessors, — AO, vol. 30, 1962.
651. Pokora T., The Life of Huan T'an, — AO, vol. 31, 1963.
652. Pokora T., An Attempt at a New Approach Towards Confucianism, — AO, vol. 32, 1964.
653. Pokora T., Notes on New Studies on Tung Chung-shu (ca. 179 — ca. 104 B. C.), — AO, vol. 33, 1965.
654. 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.
655. Pott W. S. A., Chinese Political Philosophy, New York, 1925.
656. Pound E., Confucian Analects, London, 1956.
657. Price M. T., Christian Missions and Oriental Civilization, Shanghai, 1924.

658. Prip-Moller Y., Chinese Buddhist Monasteries, Copenhagen, 1937.
659. Pulleyblank E. G., Neo-Confucianism and Neo-Legalism in T'ang Intellectual Life. 755–805, — CPs.
660. Rachewiltz I., de, Yeh-lü Ch'u-ts'ai (1189—1243): Buddhist Idealist and Confucian Statesman, — CPn.
661. Rasmussen O. D., What's Right with China. An Answer to Foreign Criticism, Shanghai, 1927.
662. Reichelt K. L., Der chinesische Buddhismus, Basel, 1926.
663. Reichell K. L., Truth and Tradition in Chinese Buddhism, Shanghai, 1927.
664. Reischauer E. O., Ennin's Travels in T'auig China, New York, 1955.
665. Reischauer E. O., Fairbank J. K., East Asia. The Great Tradition, Boston, 1960.
666. Réville A., La religion Chinoise, Paris, 1889.
667. Robinson R. H, Mysticism and Logic in Seng-Chao's Thought, — PEW, vol. VIII, 1958–1959, № 3–4.
668. Ross E. A., The Changing Chinese, New York, 1911.
669. Rotours R., des, La religion dans la Chine antique, — Brillant M. et Aigrain R., Histoire des religions, vol. 2, 1953.
670. Rowbotham A. H., Missionary and Mandarin. The Jesuits at the Court of China, Berkeley, 1942.
671. Rowley H. H., Prophecy and Religion in Ancient China and Israel, London, 1956.
672. Ruhlmann R., Traditional Heroes in Chinese Popular Fiction, — CPs.
673. Rydh H., On Symbolism in Mortuary Ceramics, — BMFEA, № 1, 1929.
674. Rydh H., Seasonal Fertility Rites and the Death Cult in Scandinavia and China, — BMFEA, № 3, 1331.
675. Rygaloff A., Confucius, Paris, 1946.
676. Salmony A., Antler and Tongue. An Essay on Ancient Chinese Symbolism and its Implications, Ascona, 1954.
676. Salmony A., Chinese Jade Through the Wei Dynasty, New York, 1963.
678. «San tzu ching. Translated and annotated by H. A. Giles», Shanghai, 1910.
679. Sargent G. E., Tchou Hi contre le bouddhisme, Paris, 1955.
680. Sarkar B. K., Chinese Religion Through Hindu Eyes, Shanghai, 1916.
681. Sasaki R. F., A Bibliography of Translations of Zen (Ch'an) Works, — PEW, vol. X, 1960–1961, № 3–4.
682. Saussure L., de, Le système cosmologique Sino-Iranien, — JA, vol. CCII, 1923.

683. Schafer E. H., Ritual Exposure in Ancient China, — HJAS, vol. 14, 1951.

684. Schindler B., Das Priestertum im alten China, t. I: Königtum und Priestertum im alten China, Einleitung und Quellen, Leipzig, 1919.

685. Schindler B., The Development of the Chinese Conceptions of Supreme Beings, — AM («Hirth Anniversary Volume»), 1923.

686. Schrokauer C. M., Chu Hsi's Political Career: A Study in Ambivalence, — CPn.

687. Schlingloff D., Die Religion des Buddhismus, I. Der Heilsweg des Mönchtums, Berlin, 1962.

688. Schmitt E., Die Grundlagen der chinesischen Ehe, Leipzig, 1927.

689. Schmitt G., Der Wind als Phönix. Totem und Tabu, — «Mitteilungen des Instituts für Orientforschung», Bd IX, 1963, № 2/3.

690. Schwartz B., The Intellectual History of China: Preliminary Reflections, — CTI.

691. Schwartz B., Some Polarities in Confucian Thought, — CAc.

692. Selby T. G., Chinamen at Home, London, 1900.

693. Selby T. G., As the Chinese See us, London, 1901.

694. Shah S. I., Oriental Magic, New York, 1957.

695. Shih R., Biographies des moines éminents (Kao seng tchouan) de Houei-kiao, Louvain, 1968.

696. Shih V. Y. C., Metaphisical Tendencies in Mencius, — PEW, vol. XII, 1963, № 4.

697. Shih V. Y. C., The Taiping Ideology. Its Sources, Interpretations and Influences, Seattle — London, 1967.

698. Shryock J., The Temples of Anking and their Cults, Paris, 1931.

699. Shryock J., The Origin and Development of the State Cult of Confucius, New York, 1932.

700. Sivin N., Chinese Alchemy: Preliminary Studies, Cambridge, Mass., 1968.

701. Smith A. H., Moeurs curieuses des chinois, Paris, 1927.

702. Smith D. H., Chinese Concepts of the Soul, — «Numen», vol. V, 1958.

703. Smith D. H., Religious Developments in Ancient China Prior to Confucius, — «Bulletin of the John Rylands Library», vol. 44, 1962, № 2.

703a. Smith D. H,, Chinese Religions, London, 1968.

704. Soothill W. E., The Three Religions of China, London, 1923.

705. Soothill W. E., The Hall of Light. A Study of Early Chinese Kingship, London, 1991.

706. Soymié M., Les songes et leur interprétation en Chine, — «Les songes et leur interprétation», Paris, 1959.

707. Sprenkel O. B., Max Weber on China, — «History and Theory», vol. III, 1964, № 3.

708. Steele J., The I-li, or Book of Etiquette and Ceremonial, London, 1917.

709. Stein R., Remarques sur les Mouvements du taoïsme politico-religieux a II siècles après J. C., — TP, vol. L, 1963.

710. «Studies of Governmental Institutions in Chinese History», ed. J. L. Bishop, Cambridge, Mass., 1968.

711. Suzuki D. T., Outlines of Mahayana Buddhism, London, 1907.

712. Suzuki D. T., A Brief History of Early Chinese Philosophy, London, 1914.

713. Suzuki D. T., Essais sur le Bouddhisme Zen, Paris, 1940–1943.

714. Suzuki D. T., Zen. A Reply to Hu Shih, — PEW, vol. III, 1953, № 1.

715. Suzuki D. T., Manual of Zen Buddhism, New York, 1960.

716. «T'ai-Shane Kan-Ying P'ien. Treatise of the Exalted One on Response and Retribution», Chicago — London, 1906.

717. Takakusu J., I-Tsing. A Record of the Buddhistic Religion, Oxford, 1896.

718. Tan C. C., The Boxer Catastrophe, New York, 1955.

719. T'ang Chün-i, The Development of Ideas of Spiritual Value in Chinese Philosophy, — PCEW.

720. T'ang Chün-i, The T'ien Ming (Heavenly Ordinance) in Pre-Ch'in China, — PEW, 1962, vol. XI, № 4; vol. XII, № 1.

721. T'ang Chün-i, The Individual and the World in Chinese Methodology, — CM.

722. T'ang Yung-T'ung, On «Ko-yi», the Earliest Method by which Indian Buddhism and Chinese Thought were Synthesized, — «S. Radhacrishnan. Comparative Studies in Philosophy Presented in Honor of His Sixtieth Birthday», London, 1961.

723. Tao L. K., The Family System in China, — «Sociological Review», vol. VI, 1913.

724. Tch'ou Tö-yi, Bronzes antiques de la Chine appartenant à C. T. Loo et Cie, Paris — Bruxelles, 1924.

725. Teng Ssu-yü, Chinese Influence on the Western Examination System, — HJAS, vol. VII, 1943, № 4.

726. Thomas E. D., Chinese Political Thought, London, 1928.

727. Thomas E. J., The History of Buddhist Thought, London — New-York, 1933.

728. Tien Tcheu-kang A., L'idée de Dieu dans les huit premiers classiques chinois, Fribourg, 1942.

729. Ting V. K., How China Acquired her Civilization, — «Symposium on Chinese Culture», ed. S. H. Chen Zen, Shanghai, 1931.

730. 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.

731. Toynbee A., A Study of History, London, 1934–1961.

732. Tschepe A., Der T'ai-schan und seine Kultstätten, Jentschoufu, 1906.

733. Tsukamoto Z., The Dates of Kumarajiva and Seng-chao Reexamined, — SJ.

734. Tung Li-ch'en, Annual Customs and Festivals in Peking, Hong Kong, 1965.

735. Tung Tso-pin, Fifty Years of Studies in Oracle Inscriptions, Tokyo, 1964.

736. Twitchett D., C., Monastic Estates in T'ang China, — AM, vol. V, 1956, pt 2.

737. Twitchett D., The Fan Clan's Charitable Estate, 1050–1760, — CAc.

738. Twitchett D., Problems of Chinese Biography, — CPn.

739. Van Gulik R., Sexual Life in Ancient China, Leiden, 1961.

740. Vandermeersch L., La formation du légisme, Paris, 1965.

741. Vandier-Nicolas N., Le taoïsme, Paris, 1965.

742. Vasilyev L. S., Certain Aspects of Ancient Chinese Religion, Moscow, 1967.

743. Visser M. W., de, The Dragon in China and Japan, Amsterdam, 1913.

744. Visser M. W., de, The Archats in China and Japan, Berlin, 1923.

745. Wales H. G. Q., The Indianization of China and of South-East Asia, London, 1967.

746. Waley A., Magical Use of Phallic Representations, — BMFEA, № 3, 1931.

747. Waley A., The Analects of Confucius, London, 1938.

748. Waley A., The Nine Songs. A Study of Shamanism in Ancient China, London, 1955.

749. Waley A., The Way and its Power, London, 1956.

750. Waley A., Three Ways of Thought in Ancient China, London, 1963.

751. Wang Ching-dao, Confucius and new China, Shanghai, 1912.

752. Wang Y. C., Chinese Intellectuals and the West. 1872–1949, Chapel Hill, North Carolina, 1966.

753. Wang Yi-t'ung, Slaves and Other Comparable Social Groups. During the Northern Dynasties (386–618), — HJAS, vol. XVI, 1953. № 3–4.

754. Wang Yü-ch'üan, An Outline of the Central Government of the Former Han Dynasty, — HJAS, vol. XII, 1949.

755. Ward J. S. M. and Stirling W. G., The Hung Society or the Society of Heaven and Earth, London, 1925–1926.

756. Ware J. R., Wei Shou on Buddhism. — TP. vol. XXX, 1933.

757. Ware J. R., The Wei Shu and the Sui Shu on Taoism, — JAOS, vol. 53, 1933, № 3.

758. Ware J. [R.], Once More the Golden Man, — TP, vol. XXXIV, 1938.
759. Wassiljew W. P., Die Erschliessung Chinas, Leipzig, 1909.
760. Waterbury F., Bird-Deities in China, Ascona, 1952.
761. Waterbury F., Speculations on the Significance of a Ho in the Freer Gallery, — AA, vol. XV, 1952, № 1–2.
762. Watson B., Mo Tzu. Basic Writings, New York — London, 1963.
763. Watson W., Ancient Chinese Bronzes, London, 1962.
764. Walls A. W., The Spirit of Zen, New York, 1960.
765. Weber M., The Religion of China. Confucianism and Taoism, New York — London, 1964.
766. Wei F. C. M., The Spirit of Chinese Culture, New York, 1947.
767. Welch H., The Parting of the Way, Boston, 1957.
768. Welch H., The Chang Ten Shih and Taoism in China, — JOS, vol. IV, 1957–1958 (1960), № 1–2.
769. Welch H., The Practice of Chinese Buddhism, Cambridge, Mass., 1967.
770. Welch H., The Buddhist Revival in China, Cambridge, Mass., 1968.
771. Werner E. T. C., Myths and Legends of China, London, 1924.
772. Werner E. T. C., A Dictionary of Chinese Mythology, Shanghai, 1932.
773. Wieger L., Moral Tenet and Customs in China, Ho-Kien-fu, 1913.
774. Wieger L., Taoïsme. Les pères du système taoïste. Lao-tzeu, Lie-tzeu, Tchoang-tzeu, Paris, 1913.
775. Wieger L., A History of the Religious Beliefs and Philosophical Opinions in China, Hsien-hsien, 1927.
776. Wieger L., Les vies chinoises du Buddha, Paris, 1951.
777. Wieger L., Vinaya. Monachisme et discipline. Hinayana, vehicle inferieur, Paris, 1951.
778. Wilhelm R., Liä Dsi: Das wahre Buch von quellenden Urgrunden, Jena, 1911.
779. Wilhelm R., Dchuang dsi. Nan Hua Dschen Ging. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland, Jena, 1920.
780. Wilhelm R., Lao-tse und der Taoismus, Stuttgart, 1925.
781. Wilhelm R., Kung-tse. Leben und Werk, Stuttgart, 1925.
782. Wilhelm R., Kung-tse und der Konfucianismus, Berlin — Leipzig, 1928.
783. Wilhelm R., Geschichte der chinesischen Kultur, München, 1928.
784. Wilhelm R., A Short History of Chinese Civilization, New York, 1929.
785. Wilkinson H. P., Exogamy in China, — JNCBRAS, vol. LII, 1921.
786. Wilkinson H. P., The Family in Classical China, London, 1926.
787. Williams C. A. S., Outlines of Chinese Symbolism and Art Motives, Shanghai, 1932.

788. Williams C. A. S., Encyclopedia of Chinese Symbolism and Art Motives New York 1960

789. Williams E. T., China Yesterday and Today, New York, 1927.

790. Willfogel K. A., New Light on Chinese Society, New York, 1938.

791. Wright A. F., The Chinese Language and Foreign Ideas, — SCT.

792. Wright A. F., (ed.), Studies in Chinese Thought, Chicago, 1953.

793. Wright A. F., Buddhism und Chinese Culture — JAS, vol. XVII, 1957, № 1.

794. Wright A. F., Buddhism in Chinese History, Stanford, 1959.

795. Wright A. F., (ed.), The Confucian Persuasion, Stanford, 1960.

796. Wright A. F., Introduction, — CPs.

797. Wright A. F., Values, Roles and Personalities, — CPn.

798. Wright A. F., (ed.), Confucianism and Chinese Civilization, New York, 1964.

799. Wright A. F., Twitchett D. (ed.), Confucian Personalities, Stanford, 1962.

800. Wright H. K., The Religious Elements in the Tso Chuan, — JNCBRAS, vol. XLVIII, 1917.

801. Wu J. C. H., Chinese Legal and Political Philosophy, — PCEW.

802. Wu J. C. H., The Status of the Individual in the Political and Legal Traditions of Old and New China, — CM.

803. Wu J. C. H, Chinese Humanism and Christian Spirituality Jamaica New York, 1965.

804. Wu Kuo-cheng, Ancient Chinese Political Theories, Shanghai, 1928.

805. Wu Lu-chiang, An Ancient Chinese Treatise on Alchemy Entitled Ts'an T'ung Ch'i, — «Isis», vol. XVIII, 1932, pt 2 (№ 53).

806. Yabuuti K., Indian and Arabian Astronomy in China, — SJ.

807. Yang C. K., The Functional Relationship Between Confucian Thought and Chinese Religion, — CTI.

808. Yang C. K., Some Characteristic of Chinese Bureaucratic Behavior, — CAc.

809. Yang C. K., Introduction, — «M. Weber, The Religion of China. Confucianism and Taoism», New York, 1964.

810. Yang C. K., Religion in Chinese Society, Berkeley — Los Angeles, 1967.

811. Yang M. C., A Chinese Village, New York, 1945.

812. Yang Y. C., China's Religious Heritage, New York, 1943.

813. Yetts W. P., The Catalogue of the George Eumorfopoulos Collection of Chinese and Corean Bronzes, Sculpture, Jades, Jevellery and Miscellaneous Objects, London, 1929–1930.

814. Yü Ying-shih, Life and Immortality in the Mind of Han China, — HJAS, vol. XXV, 1964–1965.

815. Yuan C., La philosophie morale et politique de Mencius, Paris, 1927.

816. Zia Z. K., The Confucian Civilization, London — Shanghai, 1925.

817. Zollinger G., Das Yang- und Yin-Prinzip ausserhalb des chinesischen, Bern, 1949.

818. Zürcher E., The Buddhist Conquest of China, Leiden, 1959.

819. Бань Гу. Ханьшу (История династии Хань), изд. «Эршисы шия соинь бонабэнь», т. 2. Пекин, 1958.

820. Ван Инь-до. Кун-цзы ды сюэшу сысян (Мировоззрение Конфуция). Ухань, 1957.

821. Ван Мин. Дун Чжун-шу цзи ти чжэнчжи сысян (Дун Чжун-шу и его политические взгляды). — ЛШЦС, 1958, № 3.

822. Ван Нэн-вэй. Нянь фо чжинань (Сборник буддийских молитв). Тяньцзинь, 1935.

823. Ван Хуань-бяо. Хань Фэй-цзы сюань (Сочинения Хань Фэй-цзы). Шанхай, 1965.

824. Ван Чжун-минь. Лао-цзы као (Исследования о Лао-цзы). Пекин, 1927.

825. Ван Юй-цин. Кун-цзы чжуань (Биография Конфуция). Шанхай, 1946.

826. Вань Сы-тун. Жулинь цзунпай (Конфуцианцы. Именной указатель). Ханчжоу, 1911.

827. Вань Цзюнь. Шу ши бянь (О растительной пище). Пекин, 1925.

828. Вань Цзюнь. Гуань-инь лин-и цзи (Записки о чудесах Гуань-инь). Пекин, 1927.

829. Вань Цзюнь. Тань гуй (О духах гуй). Пекин, [б. г.].

830. Вэй Бо-ян. Цаньтунци (Алхимический трактат), изд. «Сыбу бэйяо», т. 1715. Бэйпин, 1936.

831. «Вэйшу» («История династии Вэй»), изд. «Эршисы ши соинь бонабэнь», т. 8. Пекин, 1958.

832. Вэнь И-до. Шэньхуа юй ши (Мифы и поэзия). Пекин, 1957.

833. Гао-Хэн. Лао-цзы чжэнгу (Исправленное толкование «Лао-цзы»). Пекин, 1956.

834. Гао Хэн. Мо-цзии цзяоцюань (Комментарий к трактату Мо-цзы). Пекин, 1956.

835. Гао Хэн, Дун Чжи-ань. Шангу шэньхуа (Древнейшие мифы). Пекин, 1963.

836. Го Жэнь-линь. Ю гуй лунь (О существовании души). Пекин, [б. г.]

837. Го Мо-жо. Лян Чжоу цзинь вэньцы даси тулу каоши (Толкование надписей на бронзе обеих эпох Чжоу). Пекин, 1957.

838. Го Цин-фань. Чжуан-цзы цзиши («Чжуан-цзы» с комментариями). Пекин, 1961.

839. «Гоюй» («Речи царств»). Шанхай, 1958.

840. Гу Кан-бо. Чжунго вэньхуа ши (История китайской культуры), [б. м.], 1925.

841. Гу Хан-юй. Ледай сянь ши (Истории о бессмертных. Биографии знаменитых даосов), [б. м.], 1881.

842. Гу Цзе-ган. Цинь-Хань ды фанши юй жушэн (Даосские маги и конфуцианцы в Цинь и Хань). Шанхай, 1957.

843. Гуань Фэн. Чжуан-цзы иэйпянь ицзэ хэ пипань. Пекин, 1961.

844. Гуань Фэн. Линь Юй-ши, Лунь Лао-цзы чжэсюэ бэньси ды вэй синь чжун бэньчжи (Об идеалистической основе философии Лао-цзы). — ЧСЯЦ, 1959, № 6.

845. «Гуань-цзы», изд. «Чжуцзы цзичэн», т. V, ч. I. Пекин, 1956.

846. Гэ Хун. Бао Пу-цзы, изд. «Чжуцзы цзичэн», т. VIII, ч. 3. Пекин, 1956.

847. «Даодэцзин» («Кинга о Дао и дэ»), изд. «Чжуцзы цзичэн», т. III, ч. I. Пекин, 1956.

848. «Дацанцзин» («Трипитака»). Киото, 1907.

849. Дин Фу-бао. Лю дао луньхуэй лу (Записки о перерождениях). Шанхай, [б. г.].

850. Дин Хай-хуан. Лишу тунгу (Комментарий к «Лицзи», «Или» и «Чжоули»), [б. м.], 1905.

851. Ду Го-сян. Сянь Цинь чжуцзы сысян гайяо (Очерк доциньской философской мысли). Пекин, 1955.

852. Дун Чжун-шу. Чуньцю фаньлу, изд. «Сыбу цункань», т. 50—51. Шанхай [б. г.]

853. Ду Чэн-сян. Кун-цзы (Конфуций). Тайбэй, 1964.

854. Жуй Гэн. Шан-Чжоу ици тункао (Изучение бронзовых сосудов эпох Шан и Чжоу). Бэйпин, 1941.

855. Жуй Ган Чжан Вэй-чи. Инь-Чжоу цинтун ци тун лунь (Введение в изучение бронз Инь и Чжоу). Пекин, 1958.

856. Жун Чжао-цзу. Тичан сань цзяо хэн ды Линь Чжао-энь (Борьба Линь Чжао-эня за слияние трех учений). Пекин, 1948.

857. Жуй Шэн. Шилунь «Тайпинцзин» (О «Тайпинцзин»). — ЛШЯЦ, 1959, № 11.

858. Жэнь Цзй-юй. Лунь Ху Ши цзай Чань цзун ши иньцзю чжун ды мяоу (Об ошибках Ху Ши в изучении истории секты Чань). — ЛШЯЦ, 1955, № 5.

859. Жэнь Цзи-юй. Мо-цзы (Трактат «Мо-цзы»). Шанхай, 1956.

860. Жэнь Цзи-юй. Чжунго гудай исюэ хэ чжэсюэ ды гуаньси (Связь медицины и философии в древнем Китае). — ЛШЯЦ, 1956, № 5.

861. Жэнь Цзи-юй. Лунь Лао-цзы чжэсюэ ды вэйу чжун бэньчжи (О материалистической основе философии Лао-цзы). — «Лао-цзы чжэсюэ таолунь цзи». Пекин, 1959.

862. Жэнь Цзи-юй. Тяньтай цзун чжэсюэ сысян люэлунь (Очерк философии секты Тяньтай). — ЧСЯЦ, 1960, № 2,

863. Жэнь Цзи-юй. Хуаянь цзун сысян люэлунь (Очерк идеологии секты Хуаянь). — ЧСЯЦ, 1961, № 1.

864. Жэнь Цзи-юй. Хань-Тан Чжунго фоцзяо сысян луньцзи (О буддийской мысли в Китае в Хань — Тан). Пекин, 1963.

865. И Лян. Чжунго гудай шэхуэй чжун ды цзю (Вино в древнекитайском обществе). — «Шихо», т. II, 1935, № 2.

866. Иван Хиросато. Нисси буккё-сиронкё (Изучение буддизма в Китае и Японии). Токио, 1957.

867. Икари Матадзо. Тэн-но соси (Божественный Чжуан-цзы). Токио, 1923.

868. «Или» («Книга о церемониале»), изд. «Шисань цзин чжушу», т. XV–XVIII. Пекин. 1957.

869. «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.

870. «Ицзин» («Книга перемен»), изд. «Шисань цзин чжушу», т. I–II. Пекин, 1957.

871. Камада Сигэо. Тюгоку кэгон сисо си-но кэнкю (Изучение истории идеологии секты Хуаянь в Китае). Токио, 1965.

872. Кан Ю-вэй. Кун-цзы гайчжи као (Изучение нововведений Конфуция). Пекин, 1958.

873. Коянаги Сигэта. Росо енсо то дожё (Учение Лао-цзы, Чжуан-цзы и даосизм). Токио, 1942.

874. Кубота Рёон. Сина дзюдо: буцу косё си (История взаимоотношений конфуцианства, даосизма и буддизма в Китае). Токио, 1943.

875. «Кун-цзы чжэсюэ таолунь цзи» («Сборник дискуссионных статей о философии Конфуция»). Пекин, 1962.

875а. «Лао-цзы чжэсюэ таолунь цзи» («Сборник дискуссионных статей о философии Лао-цзы»). Пекин, 1959.

876. «Ле-цзы», изд. «Чжуцзы цзичэн», т. III, ч. 3. Пекин, 1956.

877. Ли Дэ-юн. Сюнь-цзы. Шанхай, 1959.

878. Ли Сюэ-цинь и др. Чжунго лиши шан ды датун лисян (Идея датун в истории Китая). — СЦШ, 1959, № 3.

879. Ли Тай-фэнь. Лао-Чжуан яньцзю (Изучение трактатов «Лао-цзы и «Чжуан-цзы»). Пекин, 1958.

880. Ли Цянь. Люэтань Чжунго гудай шэньхуа (О древнекитайских мифах). — СЦШ, 1957, № 10.

881. Ли Чжан-чжи. Кун-цзы ды гуши (Рассказы о Конфуции). Шанхай, 1957.

882. Линь Кэ-тан. Сун жу юй фо цзяо (Сунское конфуцианство и буддизм). Шанхай, 1933.

883. «Лицзи» («Книга ритуалов»), изд. «Шисань цзин чжушу», т. XIX–XXVI. Пекин, 1957.

884. «Луньхэн» («Трактат Ван Чуна»), изд. «Чжуцзы цзичэн», т. VII, ч. 5. Пекин, 1956.

885. «Луньюй» («Изречения и беседы»), изд. «Чжуцзы цзичэн», т. I, ч. I, Пекин, 1956.

886. Лю Ми. Сань цзяо пинсинь лунь (О сосуществовании трех учений), [б. м.]. [б. г.].

887. «Лю-цзя фэй шэнь шу» (Трактат о магии), [б. м.], [б. г.].

888. Люй Чжень-юй. Шитянь ци Чжунго шэхуэй яньцзю (Изучение доисторического общества в Китае). Пекин, 1961.

889. Люй Чжэнь-юй. Чжунго чжэнчжи сысян ши (История политических учений в Китае). Пекин, 1962.

890. Лян Жэнь-фан. Шу и цзи (Трактат по мифологии»). Ухань, 1875.

891. Лян Ци-чао. Сянь-Цинь чжэнчжи сысян ши (История политической мысли до эпохи Цинь). Шанхай, 1926.

892. Лян Ци-чао. Инь-ян усин шо чжи лай-ли (Истоки терминов инь, ян и усин). — «Гушибянь», т. 5, 1935.

893. Лян Ци-чао. Чжунго вэньхуа ши (История китайской культуры) [б. м.], [б. г.].

894. Ляо Цзин-цунь. Дацзай Кун-цзы (Велик Конфуций!). Чунцин, 1945.

895. Ма Цзун-хо. Чжунго цзинсюэ ши (История изучения канонов в Китае). Шанхай, 1937.

896. Митихата Есихидэ. Тюгоку буккё: си (История буддизма в Китае). Киото, 1965.

897. Миядзаки Итисада. Ку-хии кандзин-хо но кэнкю (Изучение системы чинопроизводства в Китае). Киото, 1956.

898. Морохаси Тэцудзи. Сина-но кадзоку сэй (Система семьи в Китае). Токио, 1940.

899. Мотидзуки Нобунага. Сиа дзёдо кёри си (История секты «Цзинту» в Китае). Токио, 1942.

900. «Моу-цзы» (Трактат «Лихолунь»). Ухань, 1875.

901. «Мо-цзы», изд. «Чжуцзы цзичэн», т. IV, ч. I. Пекин, 1956.

902. «Му тянь-цзы чжуань» («Повествование о императоре Му»), изд. «Сыбу бэйяо», т. 1129. Бэйпин, 1936.

903. Мурата Дзиро. Сина-но бутто (Буддийские пагоды Китая). Токио, 1940.

904. Мэн Вэнь-туя. Люэлунь «Шаньхайцзин» ды сецзо шидай цзи ти чань диюй (О времени и месте создания «Шаньхайцзин»). — «Чжун-хуа вэньши луньцун», 1962, № 1.

905. Мэн Сянь-чэн. Чжунго гудай цзяоюй ши цзыляо (Материалы по истории традиционного образования в Китае). Пекин, 1962.

906. «Мэнсюэ цзяокэ саньцзыцзин тушо» (Иллюстрированное издание «Саньцзыцзин»), [б. м.],1905.

907. «Мэнсюэ цзяокэ цяньцзывэнь тушо» (Иллюстрированное издание «Цяньцзывэнь»), [б. м], 1904.

908. «Мэн-цзы», изд. «Чжуцзы цзичэн», т. I, ч. 2. Пекин, 1956.

909. «Мяодигоу юй Саньлицяо» («Мяодигоу и Саньлицяо»). Пекин, 1959.

910. «Нянь сун цзияо» (Сборник важнейших буддийских молитв). Шанхай, [б. г.].

911. Ниида Нобору. Тан-Сун ды цзя цзу гунцай цзи ичжу (Совместное владение и наследование в кланах в эпоху Тан и Сун). — «Чжунго лидай шэхуэй яньцзю». Шанхай, 1937.

912. Пи Си-жуй. Цзин сюэ тунлунь (Введение в изучение канонов). Пекин, 1964.

913. Пэй Вэнь-чжун. Чжунго шити шидай ды вэньхуа (Культуры каменного века в Китае). Пекин, 1954.

914. Сакаино Тэцу. Сина-но буккё (Буддизм в Китае). Токио, 1918.

915. «Сань ли ту» («Иллюстрированные пояснения к трем китайским каноническим книгам о ритуалах»). Шанхай, [б. г.].

916. «Саньцзыцзин лиши тушо («Саньцзыцзин» с иллюстрациями и комментариями), [б. м.], [б. г.].

917. «Саньюань цзунлу» (Астрологические таблицы), [б. м.], [б. г.].

918. Саэки Томи. О Ан-сэки (Ван Ань-ши). Токио, 1941.

919. Се Го-чжэнь. Хуан Ли-чжоу сюэпу (Учение Хуан Цзун-си). Шанхай, 1956.

920. Се Тянь-ю. Шилунь Сунь Энь Лу Сюнь тин ды синчжи (О характере восстания Сунь Эня и Лу Сюня). — СЦШ, 1962, № 2.

921. «Сиань Баньпо» («Раскопки в Баньпо, близ Сиани»). Пекин, 1963.

922. Сибукава Киромими. Сина сэниин дэн (Биографии китайских даосов). Токио, 1928.

923. Син Юэ. Сундай ды Мин-цзяо юй нунминь тин (Мин-цзяо и крестьянские восстания в Сун). — ЛШЦС, 1959, № 6.

924. «Синь Таншу» («Новая история династии Тан»), изд. «Эршисы ши соинь бонабэнь», т. 13. Пекин, 1958.

925. «Соушэнь цзи» («Сборник рассказов о духах»), сост. Гань Бао. Шанхай, 1956.

926. Сун Пэй-вэй. Ван Шоу-жэнь юй Мин лисюэ (Ван Шоу-жэнь и Минское неоконфуцианство). Шанхай, 1931.

927. Сунь Цзе-ди. Юань цюйцзя каолюэ (Драматургия эпохи Юань). Шанхай, 1953.

928. Сунь Ци-фэн. Лисюэ цзун чжуань (Биографии конфуцианцев). Ханчжоу, 1880.

929. Сыма Цянь. Шицзи (Исторические записки), изд. «Эршисы ши соинь бонабэнь», т. 1. Пекин, 1958.

930. Сюй Ди-шань. Даоцзя сысян юй даоцзяо (Идеология даосизма и даосская религия). — ЯЦСБ, т. 2, 1927.

931. Сюй Нянь-ци. Цзяоюй ши (История образования). Шанхай, 1910.

932. Сюй Сюй-шэн. Чжунго гудай ды чжуаньшо шидай (Легендарный период древнекитайской истории). Пекин, 1960.

933. Сюй Цзюнь-хуэй. Чжунго гудай шэньхуа гуши (Древнекитайские мифологические предания). Шанхай, 1957.

934. Сюй Чжун-линь. Фэн шэнь яньи (Вознесение в ранг божеств). Пекин, 1955.

935. Сюн Дэ-цзи. «Тайпинцзин» ды цзочжо хэ сысян цзи ти юй Хуан-цзинь хэ Тяньшидао ды гуаньси (Автор и идея трактата «Тайпинцзин» и связи их с «Желтыми повязками» и сектой «Таньшидао»). — ЛШЯЦ, 1962, № 4.

936. Сюн Ши-ли. Юань жу (Раннее конфуцианство). Шанхай, 1956.

937. «Сюнь-цзы», изд. «Чжуцзы цзичэн», т. II. Пекин, 1956.

938. «Сяоцзин» («Книга о сыновней почтительности»), изд. «Шисаньцзин чжушу», т. XXXVII. Пекин, 1957.

939. «Тайпин юэлань». Пекин, 1963.

940. «Тайшан ганьинпянь тушо» («Тайшан ганьинпянь с иллюстрациями»), [б. м.], 1879.

941. Такикава Каметаро. Шицзи хуэйчжу каочжэн (Критическое исследование «Шицзи» и комментариев к нему). Шанхай, 1934.

942. Тан Юн-тун. Хань-Вэй лян Цзинь Наньбэйчао фоцзяо ши (История буддизма в Хань, Вэй, Цзинь и Наньбэйчао). Пекин, 1955.

943. Тан Юн-тун. Вэй-Цзинь сюань-сюэ луньгао (О сюань-сюэ в Вэй и Цзинь). Пекин, 1957.

944. Тан Юн-тун. Ду «Даоцзан» чжацзи (Записки о «Даоцзане»). — ЛШЯЦ, 1964, № 3.

945. Тан Юн-тун, Жэнь Цзи-юй. Вэй-Цзинь сюань-сюэ чжун ды шэхуэй чжэнчжи сысян хэ тады чжэнчжи бэйцзин (Общественно-политические идеи сюань-сюэ в Вэй-Цзинь и их политическая основа). — ЛШЯЦ, 1954, № 3.

946. Тан Юн-тун, Тан И-цзе. Коу Цзянь-чжи ды чжэцзо юй сысян (Труды и идеи Коу Цзянь-чжи). — ЛШЯЦ, 1961, № 5.

947. Тань Цзе-фу. Мо бяньфа вэй (Исследование трактата «Моцзы»). Пекин, 1964.

948. «Ганьинпянь чжицзян» («Толкование Ганьинпянь»). Шанхай, [б. г.].

949. У Хань. Хай Жуй багуань (Отставка Хай Жуя). Пекин, 1961.

950. Уи Хакуцзю. Буккё сисо кэнкю (Изучение идеологии буддизма). Токио, 1943.

951. Фан Ли-тянь. Шилунь Хуэй-юань ды фоцзяо чжэсюэ сысян (О философских идеях буддийского учения Хуэй-юаня). — ЧСЯЦ, 1965, № 5.

952. Фань Е. Хоу Ханыну (История поздней Хань), изд. «Эршисы ши соинь бонабэнь», т. 3. Пекин, 1958.

953. «Фоцзяо чусюэ кэбэнь» («Учебник по буддизму, для начального образования»), [б. м.], 1906.

953а. «Фошо сышиэр чжанцзин цзяньчжу» («Комментарий к сутре из 42 статей»). Шанхай, 1918.

954. Фу Цинь-цзя. Чжунго даоцзяо ши (История даосизма в Китае). Шанхай, 1937.

955. Фэн Ю-лань. Кун-цзы цзай Чжунго лиши чжун чжи дивэй (Место Конфуция в истории Китая). — ЯЦСБ, т. 2, 1927.

956. Фэн Ю-лань. Чжунго чжэсюэ ши луньвэнь цзи (Сборник статей по истории китайской философии). Шанхай, 1958.

957. Фэн Ю-лань. Сянь-Цинь даоцзя чжэсюэ чжуяо минцы тунши (О важнейших категориях доциньского философского даосизма). — БДС, 1959, № 4.

958. Фэн Ю-лань. Сянь-Цинь даодзя сань пай ды цзыжань гуань-ды итун (Общее и особенное в натурфилософии трех школ доциньского даосизма). — ЧСЯЦ, 1959, № 4.

959. Фэн Ю-лань. Лунь Кун-цзы гуаньюй «жэнь» ды сысян (О понятии «жэнь» у Конфуция). — ЧСЯЦ, 1961, № 5.

960. Фэн Ю-лань. Чжунго чжэсюэ ши луньвэнь эрцзи (Второй сборник статей по истории китайской философии). Шанхай, 1962.

961. Хань Бу-сянь. Чжунго чжунгу чжэсюэ шияо (Очерк истории средневековой китайской философии). Тайбэй, 1960.

962. «Хань Фэй-цзы», изд. «Чжуцзы цзичэн», т. V, ч. 4. Пекин, 1956.

963. Хаттори Унокити. Коси то косикё (Конфуций и его учение). Токио, 1926.

964. Хаттори Унокити. Косикё тайги (Основные принципы конфуцианства). Токио, 1939.

965. Хонда Нариюки. Цзин сюэ ши лунь (История изучения канонов). Шанхай, 1935.

966. Хоу Вай-лу. Чжунго гудай сысян сюэшо (История древнекитайских идеологических учений). Чунцин, 1944.

967. Хоу Вай-лу. Вэй-Цзинь сысян чжи лиши бэйцзин юй цзецзи гэньюань (Историческая основа и классовые корни идеологии в эпоху Вэй-Цзинь). — СЦШ, т. II, 1950, № 5.

968. Хоу Вай-лу. Хань-дай Бохугуань цзунцзяо хуэй-и юй шэньсюэ фадянь Бохутуньи (Религиозное совещание в Бохугуань и ханьский трактат «Бохутуньи»). — ЛШЯЦ, 1956, № 5.

969. Хоу Вай-лу. Чжунго фэнцзянь шэхуэй тянь хоу ти ды нунминь чжаньчжэн цзи ти ганлин коухао ды фачжань (Крестьянские войны на раннем и позднем этапах китайского феодализма и эволюция их программ и лозунгов). — ЛШЯЦ, 1959, № 4.

970. Хоу Вай-лу (ред.). Чжунго сысян тунши (История китайской идеологии). Пекин, 1957–1960.

971. Хоу Вэй-лу (ред.). Чжунго чжэсюэ шилюэ (Очерки истории китайской философии). Пекин, 1958.

972. Хоу Вай-лу (ред.). Чжунго лидай датун лисян (Учение датун в истории Китая). Пекин, 1959.

973. Ху Хоу-сюань. Инь буцы чжун ды Шанди хэ ван-ди (Шанди и ван-ди в иньских гадательных надписях). — ЛШЯЦ, 1959, № 9, 10.

974. Ху Чжэ-фу. Лао-Чжуан чжэсюэ (философия Лао-цзы и Чжуан-цзы). Тайбэй 1962.

975. Ху Ши. Чжунго чжэсюэ ши даган (Основы истории китайской философии). Шанхай, 1926.

976. Хуа Шань. Шишо дачэн фоцзяо ды синци (О возникновении буддизма Махаяны). — ВШЧ, 1962, № 3.

977. «Хуай Нань-цзы», изд. «Чжуцзы цзичэн», т. VII, ч. 2. Пекин, 1956.

978. Хэ Чан-цзюнь. Лунь Хуан-цзинь нунминь цин ды коухао (О лозунгах крестьянского восстания «Желтых повязок»). — ЛШЯЦ. 1959, № 6.

979. Цай Шан-сы. Чжунго чуаньтун сысян цзун пипань (Критика традиционной китайской идеологии). Шанхай, 1953.

980. Цзи Вэнь-фу. Чуньцю-Чжаньго сысян шихуа (История идеологии в Чуньцю-Чжаньго). Пекин, 1958.

981. Цзи Куй Цюй юй пянь (Книга молений о дожде). — Сюй Цзин, Линцзи баочжан (Сокровищница чудес). Шанхай, 1936.

982. Цзи Сянь-линь. Юаньши фоцзяо ды лиши циюань вэньти (Проблемы происхождения раннего буддизма). — ЛШЯЦ, 1965, № 3.

983. «Цзиньшу» («История династии Цзинь»), изд. «Эршисы ши соинь бонабэнь», т. 5. Пекин, 1958.

984. «Цзочжуань», изд. «Шисань цзин чжушу», т. XXVII–XXXII. Пекин, 1957.

985. «Цзю Таншу» («Старая история династии Тан»), изд. «Эршисы ши соинь бонабэнь», т. 12. Пекин, 1958.

986. Цзя И-цзюнь. Чжунхуа фунюй чаньцзу као (Изучение вопроса о бинтовании ног у китайских женщин). Пекин, 1929.

987. Цзя Фэн-чжэнь. Фосюэ ицзе (Введение в изучение буддизма). Шанхай, 1923.

988. Цзян Вэй-цяо. Фоцзяо гайлунь (Очерк истории буддизма). Шанхай, 1930.

989. Цзя и Хэн-юань. Чжунго сяньчже жэньсин лунь (Древнекитайские философы о природе человека). Шанхай, 1926.

990. Цзя о Сюнь. Мэн-цзы чжэн-и (Подлинное толкование «Мэн-цзы»). Пекин, 1962.

991. Ци Сы-хэ. Чжоу-дай симин ли као (Изучение обряда инвеституры в эпоху Чжоу). — ЯЦСБ, т. 32, 1947.

992. Цуда Сокити. Жу-дао лян-цзя гуаньси лунь (О связях конфуцианства с даосизмом). Шанхай, 1930.

993. Цуда Сокити. Сина буккё но кэнкю (Исследование китайского буддизма). Токио, 1957.

994. Цукамото Дзэнрю. То тюки но дзёдо кё (Секта «Цзинту» в середине эпохи Тан). Киото, 1933.

995. Цукамото Дзэнрю. Сина буккё си кэнкю (Изучение истории буддизма в Китае). Токио, 1942.

996. Цюй Дуй-чжи. Хань-дай фэнсу чжиду ши (История системы нравов и обычаев в эпоху Хань). Пекин, 1928.

997. Цюй Дуй-чжи. Ши у (О шаманстве). — ЯЦСБ, т. 7, 1930.

998. Цянь Му. Сянь-Цинь чжуцзы цзинянь (Изучение хронологии в связи с биографиями доциньских философов). Сянган, 1956.

999. Цянь Ци. Дао юй цза цзи (Записки об испрашивании дождя), — Сюй Цзин, Линцзи баочжан (Сокровищница чудес). Шанхай. 1936.

1000. «Чан Ли сяныпэн цзи» («Собрание сочинений Хань Юя»). Цзянси, 1869.

1001. Чжан Лян-цай. Чжунго фэнсу ши (История китайских обычаев). Шанхай, 1935.

1002. Чжан Синь-чэн. Вэй шу тункао (Об аутентичности книг). Шанхай, 1957.

1003. Чжан Сяо-бинь. Кун-цзы чжэньди чжин Кун гуань (Истинный смысл учения Конфуция). Сингапур, 1960.

1004. «Чжаньгоцэ» («Планы Сражающихся царств»). Шанхай, 1958.

1004а. Чжао Цзи-бинь. Луньюй синь тань (Новое изучение «Луньюй»). Пекин, 1959.

1005. Чжи Чуань-цзюнь, Ван Дун-шань. Гай лян таохуа чжэнь (Гадания для предотвращения бедствий). Шанхай, [б. г.].

1006. Чжоу Фу-чэн. Лунь Дун Чжун-шу сысян (Об идеях Дун Чжун-шу). Шанхай, 1961.

1007. Чжоу Цзянь-жэнь. Лао-цзы сысян чжэнь ды ши вэйучжун ды ма? (Материалистичны ли идеи Лао-цзы?). — ЧСЯЦ, 1959, № 11–12.

1008. Чжоу Юй-тун. Чжу Си. Шанхай, 1929.

1009. «Чжоули» («Ритуалы и обряды в Чжоу»), изд. «Шисань цзин чжу-шу», т. XI–XIV. Пекин, 1957.

1010. Чжу Цзянь-чжи. Лао-цзы цзеши (Толкование «Лао-цзы»). Шанхай, 1958.

1011. «Чжуан-цзы», изд. «Чжуцзы цзичэн», т. III, ч. 2. Пекин, 1956.

1012. «Чжуан-цзы чжэсюэ таолунь цзи» («Сборник дискуссионных статей по философии Чжуан-цзы»). Пекин, 1962.

1013. «Чжу цзы дацюань» («Собрание сочинений Ижу Си»), изд. «Сыбу бэйяо», т. 1458–1517. Шанхай, 1936.

1014. Чи Бэнь-ли. Цинь синь и цзянь (Гадания по знакам зодиака). Шанхай, 1936.

1015. Чэн Дао-шэн. Дунь цзя яньи (Вознесение в бессмертные). Шанхай, 1936.

1016. Чэн Ду-се. Фо-сюэ даган (Очерки истории буддизма). Шанхай, 1931.

1017. Чэнь Бан-сянь. Чжунго и-сюэ ши (История китайской медицины). Шанхай, 1957.

1018. Чэнь Го-фу. Даоцзан юаньлю као (Изучение истоков «Даоцзана»). Пекин, 1963.

1019. Чэнь Гу-юань. Чжунго гудай хуньинь ши (История системы брака в древнем Китае). Шанхай, 1933.

1020. Чэнь Гэн-шань. Сань цай фа би (Гадание по трем элементам), [б. м.], 1695.

1021. Чэнь Да-ци. Кун-цзы сюэшо луньцзи (Об учении Конфуция). Тайбэй, 1961.

1022. Чэнь Мэн-цзя. Шан-дай ды шэньхуа юй у-шу (Мифы и шаманство в эпоху Шан). — ЯЦСБ, т. 20, 1936.

1023. Чэнь Мэн-цзя. Усин чжи циюань (Происхождение теории пяти первоэлементов). — ЯЦСБ, т. 24, 1938.

1024. Чэнь Мэн-цзя. Иньсюй буцы цзуншу (Свод сведений о надписях на иньских гадательных костях). Пекин, 1956.

1025. Чэнь Юань. Мин цзи Дянь Цянь фоцзяо као (Изучение позднеминского буддизма в Юньнани и Гуйчжоу). Пекин, 1962.

1026. Чэнь Юань. Нань Сун чу Хэбэй синь даоцзяо као (Неодаосизм в Хэбэе в начале южных Сун). Пекин, 1962.

1027. Чэнь Юань. Чжунго фоцзяо шицзи гайлунь (Очерк истории буддийской литературы в Китае). Пекин, 1962.

1028. Чэнь Юань. Ши ши и наньлу (Справочник о буддийских монахах). Пекин, 1964.

1029. «Шанцзюнь шу» («Книга правителя области Шан»), изд. «Чжуцзы цзичэн», т. V, ч. 2. Пекин, 1956.

1030. «Шаньхайцзин» («Книга гор и морей»), изд. «Сыбу бэйяо», т. 1124–1127, 1936.

1031. «Шидяньтоу» (Сборник буддийских рассказов). Шанхай, 1935.

1032. Ши Цзюнь. Лунь Сюань Чжуан люсюэ Иньду юй югуань Чжунго фоцзяо ши шан ды исье вэньти (О пребывании Сюань Чжуана в Индии и некоторых проблемах истории буддизма). — ЛШЯЦ, 1956, № 10.

1033. Ши Шань-инь. Фо-сюэ чусяо цзяокэшу (Учебник для начальных буддийских школ). Учан, 1924.

1034. Ши Юн-мао. Сяоцзин чжэн («Сяоцзин» с комментариями). Тяньцзинь, 1947.

1035. «Шицзин» («Книга песен»), изд. «Шицзичжуань». Пекин, 1955.

1036. «Шуцзин» («Книга истории»), изд. «Шисань цзин чжушу», т. III–IV. Пекин, 1957.

1037. 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.

1038. Юй Сун-цин. Даоцзяо ды циюань хэ синчэн (Истоки и формирование даосизма). — ЛШЯЦ, 1963, № 5.

1039. Юй Тун. Чжунго чжэсюэ даган (Очерк истории китайской философии). Пекин, 1958.

1040. Ян Бо-цзюнь. Ле-цзы цзиши (Толкование «Ле-цзы»). Шанхай, 1958.

1041. Ян Бо-цзюнь. Луньюй ичжу (Толкование «Луньюй»). Пекин, 1962.

1042. Ян Инь-лю. Чжунго иньюе шигаи (Очерк истории музыки в Китае). Пекин, 1955.

1043. Ян Куань. Лунь «Тайпинцзин» — вого дни бу нунминь гэмин лилунь чжоцзо («Тайпинцзин» — первое произведение крестьянской революционной теории в Китае). — СШЮК, 1959, № 9.

1044. 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.

1045. Ян Си-ши. Чжунго чжэнчжи чжиду ши (История политического строя в Китае). Шанхай, 1947.

1046. Ян Сюань-чжи. Лоян целань цзи цзяочжу (Буддийские храмы Лояна, с комментарием). Шанхай, 1958.

1047. 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.

1048. Ян Сян-куй. Сун-Тан шидай ды цзинсюэ тисян — цзиндянь шивань, Шисань цзин чжэньи дэн шу со бяогуань ды сысян бэньси (Идеология конфуцианских канонов в Тан-Сун). — ВШЧ, 1958, № 5.

1049. Ян Сян-куй. Чжунго гудай шэхуэй юй гудай сысян яньцзю (Изучение древнекитайского общества и древней идеологии). Шанхай, 1962—1964.

1050. Ян Чао. Сянь-Цинь инь-ян усин шо (Учение об инь-ян и усин в доциньском Китае). — ВШЧ, 1956, № 3.

1051. Ян Шу-да. Хань-дай хунь сан лису као (Изучение брачных и погребальных обрядов в эпоху Хань). Шанхай, 1934.

1052. Ян Шу-да. Хуай Нань-цзы чжэн вэнь (Анализ трактата «Хуай Нань-цзы»). Пекин, 1953.

Содержание

Введение 5

Глава первая. Религиозные представления, культы и обряды в древнейшем Китае 37

Тотемизм 40
Анимизм 43
Культ мертвых 46
Культ плодородия и размножения 51
Трансформация религиозных верований в Инь и Чжоу 55
Верховное божество Шанди 57
Культ Неба 60
Культ Земли 63
Магия и шаманы 68
Мантика и гадатели 73
Жрецы-чиновники и жертвоприношения 78
Церемониал и ритуальная утварь 84
Ритуальная символика 86
Проблема иконографии Шанди. Маска тао-те 91
Религиозные традиции и брачно-семейные нормы и обряды 96
Религиозные обряды в социально-политической жизни страны 101

Глава вторая. Раннее конфуцианство. Принципы, культы, обряды 105

Конфуций и его время 106
Социальный идеал Конфуция 110
Социальный порядок по Конфуцию 114

Мораль и религия по Конфуцию 119
Небо и государь в учении Конфуция 123
Небо и «революция» 127
Культ предков 132
Учение о сяо 134
Культ семьи и клана 139
Семья и брак 144
Женщина в семье 147
Супружеская любовь, вдовство и развод 150
Дети в семье. Младшие и старшие 155
Смерть. Первые погребальные обряды 161
Похороны и траур 164
Могилы предков 168
Храмы предков 170
Обряды и собрания в храме предков 172
Музыка и танец в ритуалах 175

Глава третья. Конфуцианство — государственная идеология 180

Конфуцианство и легизм 183
Легизм и Цинь Ши-хуанди 187
Синтез конфуцианства и легизма 191
Трансформация конфуцианства 198
Культ конфуцианских сочинений 200
Культ грамотности и образования 203
Школа и система обучения 206
Система государственных экзаменов 210
Культ ученых-чиновников 216
Культ конфуцианской цивилизации 221
Культ Конфуция 226
Культ конфуцианства 231

Глава четвертая. Религиозный даосизм 236

Истоки даосизма 238
Лао-цзы и учение о дао 240
Чжуан-цзы и Ле-цзы 245
Даосский принцип «недеяния» 247
Философия даосов и религиозный даосизм 250
Мифы Древнего Китая 252

Трансформация мифов даосами 257
Учение о бессмертии 261
Основные средства и способы достижения бессмертия 266
Талисманы и алхимия 270
Астрология и гадания. 273
Геомантика, магия, медицина. 276
Религиозный даосизм и восстание «Желтых повязок» 279
Теократическое «государство» даосов 283
Организация и структура религиозного даосизма 288
Религиозный даосизм и буддизм 291
Эволюция даосизма. 294
Идеи и теории даосизма в средневековом Китае 297
«Народный» даосизм и даосский пантеон. 301
Божества-бессмертные 305
Упадок и трансформация даосизма 312

Глава пятая. Китайский буддизм 316

Возникновение буддизма. Легенда о Будде 317
Первые общины буддистов 319
Буддийские монахи и сангха 321
Священные тексты и догматы буддизма. 323
Буддизм Махаяны. 325
Появление буддизма в Китае 330
Трудности акклиматизации 333
Распространение буддизма в Китае 337
Китаизация буддизма. 340
Дао-ань и обожествление Майтрейи. 343
Хуэй-юань и начало амидизма в Китае 346
Кумараджива. 348
Расцвет китайского буддизма 350
Буддийский пантеон и храмы. 353
Культ Майтрейи 356
Культ Амитабы. 358
Культ Гуань-инь 359
Буддизм «народный» и для посвященных. 361
Школы и секты китайского буддизма 363
Секта «Чань» 366
Буддийские монастыри в Китае 371
Монастыри и экономика Китая 375

Антибуддийские выступления в эпоху Тан 377
Упадок китайского буддизма 380
Буддизм и китайская культура 383

Глава шестая. Религиозный синкретизм
и традиции китайской культуры 386

Эволюция конфуцианства в средневековом Китае 389
Неоконфуцианство 391
Неоконфуцианство и проблема китайского Ренессанса 396
Синтез конфуцианства, даосизма и буддизма 400
Государственные (императорские) культы 403
Всекитайские общенародные культы 406
Местные культы 412
Домашние (семейные) культы 415
Культ божеств-патронов 418
Культ явлений и сил природы 421
Культ водной стихии 426
Культ животных и растений 430
Демоны и экзорцизм 435
Представления о загробном мире 439
Магия, мантика, суеверия 441
Культ благопожеланий 445
Ритуальная символика и взаимовлияние религии
и художественного творчества 447
Традиции и новации в Китае 450

Примечания 452
Список сокращений 472
Библиография 474

Васильев Л.
В19 Культы, религии, традиции в Китае / Леонид Васильев. — М. : Ломоносовъ. — 2015. — 528 с. — (История. География. Этнография).
ISBN 978-5-91678-254-7

Книга Леонида Васильева адресована тем, кто хочет лучше узнать и понять Китай и китайцев. Она подробно повествует о том, как формировались древнейшие культы, верования и обряды Китая, как возникли конфуцианство, даосизм и китайский буддизм, как постепенно сложилась синтетическая религия, соединившая в себе элементы всех трех учений, и как все это создало традиции, во многом определившие китайский национальный характер. Это рассказ о том, как традиция, вобравшая опыт десятков поколений, стала образом жизни, в основе которого поклонение предкам, почтение к старшим, любовь к детям, благоговение перед ученостью, целеустремленность, ответственность и трудолюбие. А также о том, как китайцам удается на протяжении трех тысяч лет сохранять преемственность своей цивилизации и обращать себе на пользу иноплеменные влияния, ничуть не поступаясь собственными интересами.

Леонид Васильев (1930) — доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Института востоковедения Российской АН.

УДК 94(510)
ББК 86.3

Книга изготовлена в соответствии с Федеральным законом
от 29 декабря 2010 г. № 436-ФЗ, ст. 1, п. 2, пп. 3.
Возрастных ограничений нет

История. География. Этнография

Леонид Васильев

Культы, религии, традиции в Китае

Редактор Т. Климова
Верстка А. Петровой
Корректор Н. Пущина

Подписано в печать 29.01.2015.
Формат 60×90/16. Усл. печ. л. 33. Тираж 1200 экз.
Заказ № 460.

ООО «Издательство «Ломоносовъ»
119034 Москва, Малый Левшинский пер., д. 3
Тел. (495) 637-49-20, 637-43-19
info@lomonosov-books.ru
www.lomonosov-books.ru

Отпечатано способом ролевой струйной печати
в ОАО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский Печатный Двор»
142300, Московская область, г. Чехов,
ул. Полиграфистов, д.1
Сайт: www.chpd.ru, E-mail: sales@chpd.ru, 8(496)726-54-10

Леонид Васильев

Культы, религии, традиции в Китае

Книга Леонида Васильева адресована тем, кто хочет лучше узнать и понять Китай и китайцев. Она подробно повествует о том, как формировались древнейшие культы, верования и обряды Китая, как возникли конфуцианство, даосизм и китайский буддизм, как постепенно сложилась синтетическая религия, соединившая в себе элементы всех трех учений, и как все это создало традиции, во многом определившие китайский национальный характер. Это рассказ о том, как традиция, вобравшая опыт десятков поколений, стала образом жизни, в основе которого поклонение предкам, почтение к старшим, любовь к детям, благоговение перед ученостью, целеустремленность, ответственность и трудолюбие. А также о том, как китайцам удается на протяжении трех тысяч лет сохранять преемственность своей цивилизации и обращать себе на пользу иноплеменные влияния, ничуть не поступаясь собственными интересами.

Леонид Васильев (1930) — доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Института востоковедения Российской АН

ISBN 978-5-91678-254-7