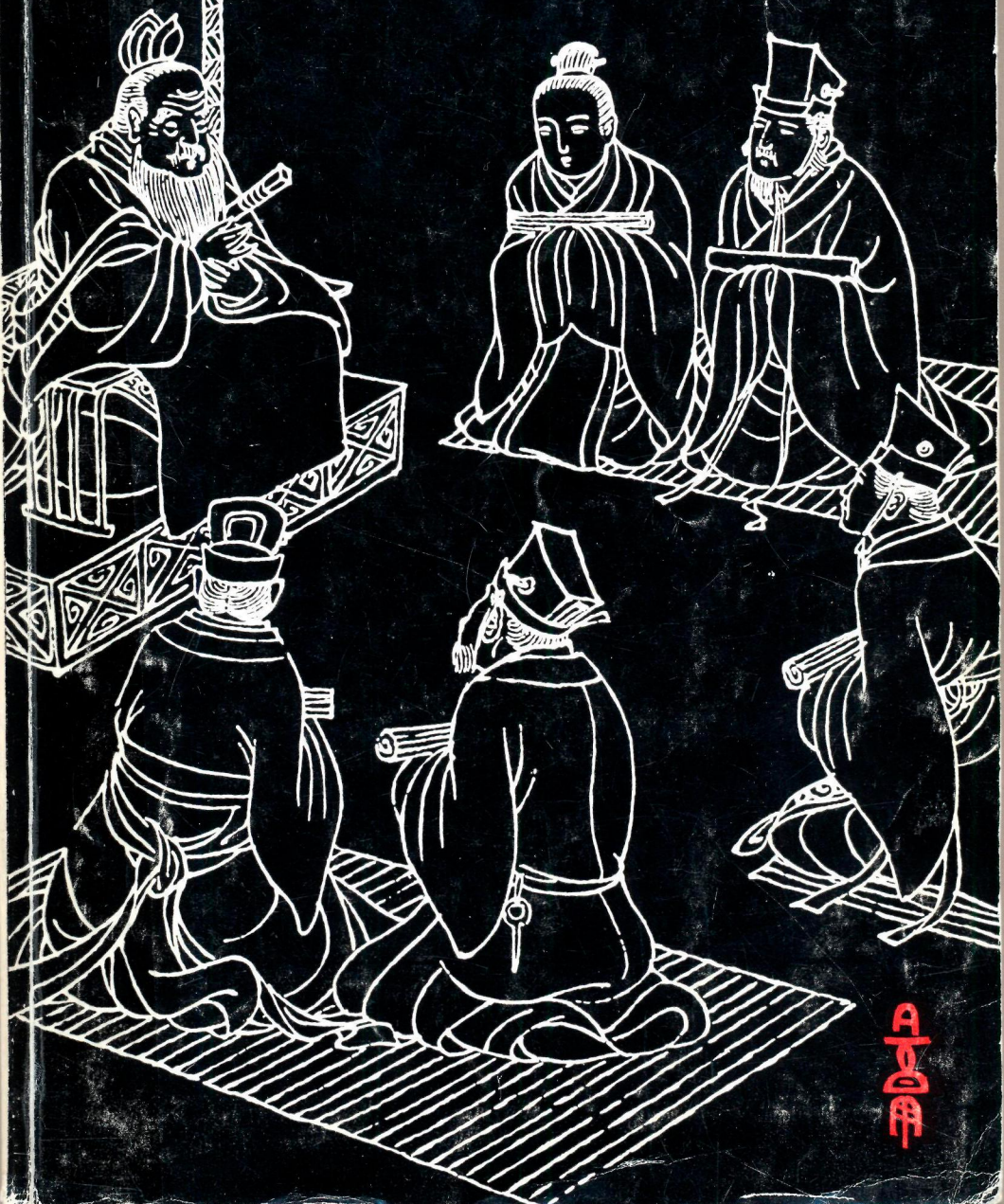


87.7
2-90

ЭТИКА И РИТУАЛ В ТРАДИЦИОННОМ КИТАЕ



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ



ЭТИКА И РИТУАЛ В ТРАДИЦИОННОМ КИТАЕ



СБОРНИК СТАТЕЙ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1988

ББК 87.7

Э90

Редколлегия

А. А. БОКЩАНИН, Л. С. ВАСИЛЬЕВ

(ответственный редактор),

А. И. КОБЗЕВ

Э90 **Этика и ритуал в традиционном Китае. Сборник статей. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988.**

331 с.

Включенные в сборник статьи посвящены исследованию той роли, которую на протяжении всей истории китайского общества играли в его жизни различные этические и ритуальные нормы. Авторы освещают данную проблему на примере различных аспектов китайской действительности с древности и до нового времени. Обращение к этой теме помогает лучше выявить и понять механизм действия традиции в современном Китае.

0302050000-089
Э 013(02)-88 КБ-6-57-88

ББК 87.7

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1988.

Л. С. Васильев, А. И. Кобзев

ПРЕДИСЛОВИЕ

Каждая из великих цивилизаций Востока уникальна. Уникальность традиционного Китая сводится прежде всего к тому хорошо известному феномену, который на уровне обыденного сознания давно уже получил достаточно точное название — «китайские церемонии». Конечно, в любом обществе и тем более там, где существуют восходящие к глубокой древности традиции, немалое место занимают жестко фиксированные стереотипы поведения и речи, исторически сложившиеся нормы взаимоотношений, принципы социальной структуры и административно-политического устройства. Но коль скоро заходит речь о китайских церемониях, все отступает в тень. И не только потому, что в Китае сеть обязательных и общепринятых норм поведения была наиболее густой. В общинно-кастовой Индии аналогичных регламентов и запретов было, видимо, не меньше, однако только в Китае этико-ритуальные принципы и соответствовавшие им нормы поведения уже в древности были решительно выдвинуты на передний план и явственно гипертрофированы, что со временем привело к замене именно ими столь характерного едва ли не для всех других ранних обществ преимущественно религиозно-мифологического восприятия мира. Демифологизация и даже в немалой степени десакрализация этики и ритуала в древнем Китае имели следствием формирование уникального социокультурного генотипа, бывшего на протяжении тысячелетий основой для воспроизводства и автономного саморегулирования общества, государства и всей культуры Китая.

Специфика и необычайная мощь внутреннего потенциала этого социокультурного генотипа по меньшей мере частично были обусловлены и тем, что значительно удаленный от других центров древней цивилизации Китай на протяжении всей своей длительной истории ни разу не подвергался таким кардинальным переменам религиозно-культурного и социально-политического характера, какие испытывали цивилизации Ближнего Востока или Индии (эллинизация, романизация, исламизация). Это не значит, разумеется, что Китай вовсе был свободен от внешних влияний и существовал изолированно, не испытывая никаких влияний извне. Более того, есть серьезные основания полагать, что даже

некоторые из основополагающих идей и концепций древнекитайской мысли возникли в результате контактов с иными цивилизациями. Но такого рода контакты могли играть важную роль (если вообще согласиться с тем, что они реально были) лишь на этапе формирования китайской цивилизации, в период складывания ее социокультурного генотипа. В последующие два с лишним тысячелетия ситуация была уже иной.

Во-первых, потому, что на протяжении этого времени уже сложившаяся цивилизация Среднего государства была окружена странами и народами, значительно уступавшими ей по уровню развития и по этой причине скорее заимствовавшими многое у нее, нежели что-либо ей дававшими. А во-вторых, потому, что благодаря гигантской адаптирующей силе китайская культурная традиция стала способной быстро и радикально преобразовывать проникавшие в страну чужие идеи, умело и весьма гармонично их китаизировать, как это, в частности, произошло с буддизмом. В результате такой адаптации обогащенная за счет притока новых идей и инокультурных влияний китайская цивилизация становилась более зрелой и совершенной, приобретала все большую уверенность в собственных силах и возможностях, в абсолютной ценности своих устоев и потенций. Это вело к тому, что традиционная китайская культура, равно как и вся связанная с ней социально-политическая структура обеспечивали не только длительную и непрерывную историческую преемственность — единственную в своем роде, — но и быструю регенерацию основ китайской цивилизации в случае социальных катаклизмов или вражеских нашествий, сопровождавшихся порой опустошительными разрушениями.

Социокультурный генотип, лежавший в основе механизма воспроизводства цивилизации, гарантировавший ее адаптирующую и преобразовательную мощь, ее блистательно проявлявшие себя в нужный момент регенеративные функции, стал формироваться еще в эпоху Чжоу, в начале I тысячелетия до н. э. Возникшая тогда концепция небесного предопределения, или мандата (*тянь мин*), выражая принцип этической детерминации в управлении людьми (право на владение Поднебесной Небо отбирало у порочного правителя и вручало его обладателю высшей благодати, или добродетели, — *дэ*), не только подорвала господствовавшую до того веру в безусловность религиозно-сакральной санкционированности существующей власти, но и придала этическому компоненту главенствующее значение в синкретическом комплексе этико-религиозных представлений о мире. Это имело для Китая далеко идущие последствия. В частности, место мифических культурных героев заняли искусно демифологизированные мудрые правители легендарной древности, чьи величие и мудрость были теснейшим образом связаны с их добродетелями. Место культа великих богов, прежде всего обожествленного первопредка Шанди занял культ реальных клановых и семейных предков, а «живые» боги — если вообще можно говорить о таковых применительно к

древнему Китаю — были вытеснены немногими абстрактными божествами-символами, первым и главным среди которых стало безлично-натуралистичное Небо [2, гл. 1; 3, с. 158—161]. Словом, мифология и религия по всем пунктам отступали под натиском десакрализованных и десакрализирующих этико-ритуальных норм. Так продолжалось на протяжении ряда веков, пока не наступило время Конфуция (Кун-цзы, 551—479 гг. до н. э.), в учении которого этот процесс нашел наиболее полное и яркое завершение.

Как известно, основное содержание доктрины Конфуция сводится к провозглашению идеала социальной гармонии и поиску средств достижения этого идеала, эталон которого сам мудрец видел в правлении легендарных мудрецов древности — тех самых, что блистали добродетелями. Не останавливаясь подробно на всех предлагавшихся Конфуцием методах и средствах приближения к недостигаемому идеалу, обратим внимание читателя прежде всего на то, что касается этики и ритуала, этих двух неразрывно связанных друг с другом в традиционной китайской культуре понятий, точнее, даже двуединого понятия «этика-ритуал».

На переплете и титуле настоящей книги изображен китайский иероглиф *ли* (на переплете — в графике надписи на бронзовом сосуде периода Чжань го, V—III вв. до н. э.; на титуле — почерком *сяо-чжуань*, введенным при династии Цинь, конец III в. до н. э.). Этот знак, имеющий широкое семантическое поле и соответствующий большому кругу родственных понятий (правила поведения, обряд, обычай, благопристойность и т. п.), можно перевести сочетанием «этика — ритуал». К этому следует добавить, что этимологическое значение термина — «культовое действие с сосудом», зафиксированное в воспроизведенной на переплете исходной форме иероглифа *ли*, изображающей такой сосуд, — сближает его с термином *ти* 'тело, сущность, субстанция', графическую основу которого составляет изображение того же самого ритуального сосуда [в современном начертании знаки различаются левыми частями: у *ти* — элемент «кости» (*гу*); у *ли* — «проявлять» (*ши*), присутствующий в графеме на титуле, но не на переплете]. В этимологическом родстве *ли* и *ти* заложено ядро позднейшей философской онтологизации этики и ритуала в Китае, где объединяющее их начало стало мыслиться как важнейший фактор не только культуросозидания, но и космоупорядочения.

Воспринятое Конфуцием из более ранних письменных памятников «Шу цзина» («Канон [документальных] писаний») и «Ши цзина» («Канон стихов») (см. [20, с. 137—143 и далее; 9, с. 86—90]) понятие *ли* в конфуцианстве было не просто теоретически осмыслено и вознесено на высокий пьедестал, но в новых условиях завершения процесса демифологизации мировоззрения и десакрализации ритуала стало высшим символом ритуализованной этики, превратилось в наиболее общую характеристику правильного, даже идеализированного социального устройства и поведения человека: «Правитель руководит подданными посредством *ли*»; «Преодоление себя и обращение к *ли* составляют гуман-

ность. В тот день, когда преодолеют себя и обратятся к *ли*, Поднебесная вернется к гуманности <...> Не следует смотреть на несоответствующее *ли*, не следует слушать несоответствующее *ли*, не следует говорить несоответствующее *ли*» («Лунь юй», III, 19; XII, 1 ср. [12, кн. 1, с. 62, 262; 4, т. 1, с. 147, 159]). В доктрине Конфуция понятие *ли* приобрело даже статус общегносеологического норматива, регламентирующе-контролирующего начала: «Расширяя [свои] познания в культуре (*вэнь*) и стягивая их с помощью *ли*, можно избежать нарушений» («Лунь юй», VI, 25/27; XII, 15 ср. [12, кн. 1, с. 130, 274; 4, т. 1, с. 153]). О *ли* в «Лунь юе» говорится много и часто (в тексте этот термин встречается 74 или 75 раз), поэтому неудивительно, что в китайской идейной традиции именно Конфуций стал восприниматься в качестве первого проповедника идеи *ли* как теоретического обобщения единства этики и ритуала.

На переплете предлагаемой читателю книги воспроизведены иллюстрации Хэ Ючжи к изложению жизнедеятельности и учения Конфуция, включенному в состав недавно изданного в КНР собрания биографий крупнейших китайских философов: на оборотной стороне переплета — парадный портрет мудреца, на лицевой — сцена, изображающая его дающим наставления ученикам [13, с. 7 и 9]. Эта сцена и внешне и внутренне раскрывает тему книги: *ли* составляет основное содержание наставлений, которые, в свою очередь, осуществляются в строгих этико-ритуальных формах, наглядно представленных на рисунке позами и атрибутами учителя и учеников. На титуле воспроизведен столь же тематически значимый фрагмент хорошо известного барельефа II в. (см. о нем [16]), отражающий предание о встрече Конфуция (слева) с Лао-цзы. Это предание впервые было изложено в притчах выдающегося даосского мыслителя Чжуан-цзы (IV—III вв. до н. э.), который представил Конфуция учеником, воспринимающим мудрость легендарного основателя даосизма [10, с. 207—210, 241—242; 12, кн. 3, «Чжуан-цзы цзи цзе», с. 91—95, 131—132], и впоследствии получило распространение благодаря Сыма Цяню (II—I вв. до н. э.) включившему его в «Исторические записки» (гл. 63 [11, с. 56; 14, с. 180]). В данном случае наиболее существенно, что сообщение Сыма Цяня начинается со знаменательных слов о том, будто Конфуций прибыл к Лао-цзы за разъяснением вопроса о *ли*. Именно этот предмет обсуждения двух великих философов и является идейным стержнем изображения.

Конечно, это всего-навсего предание. Достаточно напомнить, что нет достоверных свидетельств не только о подобного рода встрече, но и вообще о реальном существовании Лао-цзы, дискуссия о котором ведется в науке давно и безуспешно. Однако появление такого предания не случайно. В нем отразилось то действительное обстоятельство, что кардинальная для Конфуция концепция *ли* была сделана предметом обсуждения представителями иных философских направлений древнего Китая. Так, сторонники Мо-цзы (V в. до н. э.) с характерных для них позиций социаль-

ного утилитаризма подвергли критике конфуцианство именно за чрезмерный акцент на обрядовый церемониал, включая траур и музыку (т. е. сферу ритуализированных эмоций), за усложнение ритуала до крайне изощренных форм и т. п. («Мо-цзы», гл. 39 [4, т. 1, с. 198; 12, кн. 4, с. 177—189]). Даосы, и прежде всего Чжуан-цзы, обрушились на вымученную искусственность и бесплодный ригоризм конфуцианского *ли* с позиций гедонизма, призывая следовать природному естеству («Чжуан-цзы», гл. 29, 31 [10, с. 293—301, 304—309; 12, кн. 3, «Чжуан-цзы цзи цзе», с. 194—203, 205—208]). Легизм в качестве альтернативы *ли* выдвинул административно-правовой регламент *фа* [4, т. 2, с. 211—214; 12, кн. 5, с. 1—2]. Нельзя сказать, что оппозиционные конфуцианству течения вовсе отвергали его принцип *ли* и вообще этику и ритуал. Но они последовательно выступали против гипертрофирования этого понятия и придания ему того основополагающего смысла, который он приобрел в конфуцианстве. И хотя конфуцианцы, отстаивая *ли*, опирались на прочную почву — толщу древних традиций, что значительно укрепляло их общественное положение, вопрос в конечном счете сводился к проблеме интерпретации: надо ли новым поколениям воспринимать *ли* именно так, как это было предложено Конфуцием? Иными словами, следовало решить, на какой основе должны зиждиться общество и государство в условиях, когда демифологизация мысли и десакрализация ритуала до предела ослабили роль религии, а на освободившееся место претендовали не только конфуцианское *ли*, но и легистское *фа* (оборачивавшееся на практике культом жесткого закона с суровыми наказаниями), моистский утилитарный эгалитаризм, ставивший своей целью ослабление семейно-клановых связей между людьми в пользу усиления все того же легистского по сути государства, а также даосский культ опрощения и возврата от цивилизации и государственности к первозданной природе.

Конечная победа далась конфуцианцам нелегко. Достаточно напомнить, что ей предшествовал триумф легизма в виде произвола и насилия хотя и кратковременной, но оставившей по себе долгую недобрую память империи Цинь (221—207 гг. до н. э.). Однако существенно заметить, что, обладая прочным положением в обществе и постоянно апеллируя к мудрости прошлого, к заветам старины, к безразличной людям традиции предков, конфуцианцы вместе с тем умело и последовательно совершенствовали свою доктрину, увязывая ее постулаты с суровыми требованиями реальности, с задачами сегодняшнего дня.

Это касалось и концепции *ли*, что нашло свое отражение в ее различных интерпретациях, осуществленных двумя главными последователями Конфуция, Мэн-цзы и Сюнь-цзы. Первый из них толковал *ли* как преимущественно внутреннее моральное качество человека, второй — как налагаемое на него извне социальное обязательство [7, с. 123—135; 17]. В дальнейшем обе этих интерпретации сохранялись в качестве смысловых полюсов категории *ли*,

которая стала восприниматься как обобщающая идея социального, этического, религиозно-ритуального и общекультурного норматива, одно из центральных понятий всего конфуцианства, однопорядковое с гуманностью, должной справедливостью, разумностью и благонадежностью.

Со II в. до н. э., в эпоху Хань, обретя статус официальной идеологии, реформированное конфуцианство получило, наконец, возможность не только пропагандировать, но и практически насаждать свои принципы, нормы и ценности [2, гл. 3; 9, гл. 8]. Интересно в этом смысле самоназвание конфуцианства — *жу* (*цзя/цзяо*) [*сюэ (шо)*], в котором в отличие от обозначений ряда соперничавших учений нет указания на имя основателя. И отнюдь не потому, что Конфуций был менее уважаем — почтение к нему, даже начавшееся в эпоху Хань его обожествление с веками только увеличивались. Просто возникшее до Конфуция наименование *жу* (*цзя/цзяо*) [*сюэ (шо)*] буквально означает «учение (школы) образованных», «наука ученых», а в наиболее краткой форме *жу* — «образованность», «научность», «ученость». В такого рода самоаттестации были отражены как претензии конфуцианства на монопольное владение истиной (все, что не *жу*, по определению ненаучно), так и его блестяще продемонстрированные ассимилирующие способности (все, что научно, то — *жу*). Этот практицизм конфуцианства позволил ему с успехом конфуцианизировать духовное наследие прошлого («Ши цзин» и «Шу цзин» стали конфуцианскими канонами, равно как и несколько более поздние «И цзин» — «Канон перемен» и летопись «Чунь цю») и творчески переработать многие кардинальные положения неконфуцианской мысли (например, натурфилософские концепции *инь-ян* и *у син*, не говоря уже об идеях легизма, оказавшихся необходимыми для управления империей).

В реформированном в эпоху Хань (206 г. до н. э. — 220 г. н. э.) официальном конфуцианстве понятие *ли* вышло, как уже упоминалось, на передний план, став своего рода фокусом доктрины. В полное собрание конфуцианских канонов («Ши сань цзин» — «Тринадцатиканоние») были включены три сборника, специально посвященные *ли*, — «Чжоу ли», «И ли», «Ли цзи». Первые два описывают образцово-нормативную организацию государства и общества («Чжоу ли»), реконструируют древние нормы общения чжоуской аристократии («И ли»). В третьем компендиуме конфуцианских и конфуцианизированных нормативов были собраны сведения о всех правилах индивидуального поведения и деталях социального общения, необходимых и приличествующих любому случаю ритуалах и церемониях. В этом произведении категории *ли* был придан универсальный регулятивный смысл, что было подчеркнуто определением ее с помощью омонимичного термина *ли* — «принцип-норма-резон» [7, с. 94–95; 18]. Универсализм *ли* показан в статье Л. С. Васильева «Этика и ритуал в „Ли цзи“», посвященной каноническому выражению центральной темы настоящего сборника.

Из упомянутой статьи, равно как и из сказанного выше явствует — и это уже было замечено синологами [21], — что специфической чертой этики в Китае была ее невычлененность из всего синкретического комплекса норм, охватывавших не только сферу морали, но и ритуал, церемониал, обряды, обычаи, обычное право и т. п. Если в Европе уже со времен Аристотеля (IV в. до н. э.) этика была выделена в особую философскую дисциплину со специальным терминологическим обозначением (*ēthika*) и собственным предметом, если там со времен стоиков (III—II вв. до н. э.) она стала считаться одной из трех основных частей философии (наряду с логикой-методологией и физикой с метафизикой), а в послекантовскую эпоху была признана специальной наукой о внеэмпирической сфере должного, то в Китае — как, впрочем, и на всем Востоке — было иначе. Развитие традиционной китайской философии не привело к подобной спецификации этики, да и вообще к дифференциации теоретического и практического, сущего и должного. Зато, как это было отмечено Г. Роземонтом, китайские мыслители с успехом разрабатывали «моральную теорию человеческих действий», которая была призвана интеллектуально санкционировать систему исконных ритуалов, обрядов и обычаев в качестве необходимого и достаточного регулятора жизни в обществе [21, с. 60—61]. Более того, в китайской философии этика имела не только социальный и антропологический, но также гносеологический и онтологический смысл. Виды знания различались по их моральной значимости [7, гл. 8], а фундаментальные параметры бытия трактовались в преимущественно этических категориях — «добро», «добродетель», «искренность» и т. п. Иногда заслугу конфуцианства видят именно в создании «моральной метафизики» [8, с. 163—164; 19], что придало этико-ритуальным категориям универсальный мироописательный смысл.

Невычлененность этики и ее практическое слияние как с ритуалом, так и со всем кругом мировоззренческих представлений в духе упомянутой «моральной метафизики» помогли конфуцианству, этому вначале чисто философскому учению, постепенно овладеть и религиозными функциями, эффективно используя в своей проповеди не только разум, но и веру. С обретением столь мощных социальных и духовных санкций (официально-государственной, рационально-философской, эмоционально-психологической, религиозной) конфуцианские и конфуцианизированные этико-ритуальные нормы и ценности стали непрерываемо обязательными для всех членов общества, от императора до простолюдина. Чрезвычайно устойчивые стандарты поведения и речи, четко фиксированные обряды и церемонии были приняты и конфуцианским ученым-чиновником, и даосским гадалем или целителем, и буддийским монахом, и бродячим торговцем, и оседлым крестьянином или ремесленником.

Социальное функционирование этих норм отнюдь не сводилось к строго соблюдаемой и всеми осознанной казарменной дисциплине, любое отступление от которой так или иначе наказуемо, но

представляло собой жесткий автоматизм обретенного с колыбели стереотипа. В этом и состояла главная сила «китайских церемоний», четко предписывавшихся каждому китайцу в соответствии с его статусом, который, кстати, мог меняться. Простолудин в Китае не раз становился даже императором, тем более он мог стать даосом, буддийским монахом, а позже мусульманином или христианином. Но в одном плане, весьма значимом для темы этой книги, китаец всегда, с рождения до смерти, принципиально не изменялся: он вольно или невольно, сознательно или бессознательно оставался носителем незабываемых принципов конфуцианизированного комплекса этико-ритуальных норм.

Проблемам возникновения и функционирования данного комплекса в традиционном Китае и посвящен настоящий сборник. В его одиннадцати статьях демонстрируются конкретные механизмы реализации этико-ритуальных стандартов во всех трех главных религиозно-философских учениях страны — конфуцианстве (статьи А. М. Карапетянца, Л. С. Васильева, А. С. Мартынова, Е. И. Кычанова), даосизме (статья Е. А. Торчинова), буддизме (статьи А. М. Кабанова, В. В. Малявина) и основных формах общественного сознания — религии (статьи В. М. Крюкова, С. В. Зинина, Е. А. Торчинова, В. В. Малявина, А. М. Кабанова), философии и науке (статья А. И. Кобзева), морали (статья Л. С. Васильева), праве (статья Е. И. Кычанова), политической мысли (статья А. С. Мартынова). Хронологически сборник охватывает практически всю достоверно документированную историю традиционного Китая — от конца II тысячелетия до н. э. и до начала XX в. В этом обширном культурно-историческом пространстве этико-ритуальные нормы представлены и в своих теоретических ипостасях (статьи А. М. Карапетянца, А. И. Кобзева), и в практических воплощениях (статьи А. А. Бокщанина, А. М. Кабанова и др.).

Открывает сборник статья А. И. Кобзева, в которой предпринята попытка выявить методологическую специфику наиболее общих форм рационального знания — философии и науки в традиционном Китае. Здесь автором наиболее полно и детально выражены ранее сформулированные им выводы о принципиальном отличии китайской философии от европейской: в Китае философия всегда была царицей наук и никогда не становилась служанкой теологии, в качестве своей формальной методологии она использовала символическую нумерологию, а не формальную логику.

С главной темой сборника предмет исследования связан в двух планах — теоретическом и генетическом. Во-первых, поскольку философия является «живой душой» любой культуры, постольку специфика китайской философии представляет собой наиболее общее теоретическое отражение и этико-ритуального аспекта данной культуры. Во-вторых, нумерологическая методология философии и науки в Китае возникла из недр мантической ритуальстики (описанной в статьях С. В. Зинина и А. М. Карапетянца)

и всегда сохраняла тесные связи с ритуальной формой и этическим содержанием традиционной идеологии. Кроме того, автор полагает спецификацию этики в трудах Аристотеля закономерно связанной с созданием им первой в Европе научной методологии — формальной логики, которая как раз и позволила теоретически выделить особый предмет этики. Видимо, столь же закономерна и противоположная взаимосвязь в Китае неспецифицированности ритуализированной этики с методологическим статусом нумерологии, составившей альтернативу формальной логике. Со статьями С. В. Зинина и А. М. Карапетьянца статью А. И. Кобзева сближает также использование сходных структурных методов текстологического анализа.

В статье, написанной В. М. Крюковым, собран и оригинально интерпретирован богатый эпиграфический материал, отражающий ритуалистику институтов дарений в архаическом китайском обществе (конец II — начало I тысячелетия до н. э.). Именно в этом обществе сформировались тесно взаимосвязанные и жестко ритуализированные традиции — историографическая (законсообразное проникновение в прошлое) и гадательная (законсообразное проникновение в будущее), которым соответственно посвящены статьи А. М. Карапетьянца и С. В. Зинина.

Капитальное исследование А. М. Карапетьянца и по объему, и по содержанию занимает особое место в книге. В нем предпринята попытка пересмотреть веками устоявшийся взгляд на каноническую летопись «Чунь цю». Главная мысль автора, подкрепленная вескими аргументами и значительным количеством аналитических таблиц, основанных на скрупулезных текстологических подсчетах, сводится к тому, что хронографические формулы «Чунь цю» суть преобразованные ритуальные записи, генетически восходящие к так называемым гадательным надписям эпохи Шан-Инь (вторая половина II тысячелетия до н. э.). Этот многозначимый вывод, на наш взгляд, вполне гармонирует с имеющимися у нас сведениями об общем процессе демифологизации и десакрализации идеологии, протекавшем на протяжении всей известной нам (писаной) древнекитайской истории и обусловившем обретение именно этикой и ритуалом, а не, например, религией столь выдающегося места в данной культурной традиции.

Быть может, излишне заострено стремление А. М. Карапетьянца подвергнуть сомнению привычное отношение специалистов к иньско-чжоуским текстам как к историческим источникам, документам. Автор предлагает строгую дилемму: либо ритуал и обслуживающие его нужды условные письменные формулы, либо документ, объективная информация и тем более выраженная в хронографических записях осознанная потребность сохранения памяти о каких-то событиях. Думается все же, ритуальная запись, сколь бы сакральной она ни была, может рассматриваться в качестве носителя объективной информации, документа, источника, хотя и особого рода. А. М. Карапетьянец как раз и показывает процесс десакрализации и документализации ритуальной записи

на примере классической летописи, веками игравшей роль хронографического канона.

Впрочем, преобразуя ритуальную формулу в историческое свидетельство, древнекитайский хронист в последнем все равно видел не голый факт, а духовное орудие формирования будущего, которое должно согласовываться с этико-ритуальными образцами прошлого. Отсюда проистекает столь загадочная для европейцев традиционная трактовка крайне лапидарной, сухой и формализованной летописи «Чунь цю» в качестве правоучительной повести. Исследование А. М. Карапетьянца помогает понять, как это каноническое произведение рождалось из экстериоризованного ритуала и как оно само рождало интериоризованный (духовный) ритуал ценностно-нормативной (морализирующей) историографии.

Тематически примыкающая к работе А. М. Карапетьянца статья С. В. Зинина также написана с привлечением точных, статистических методов. С их помощью в основном по тексту комментария к летописи «Чунь цю» — «Цзо чжуани» реконструируются особенности двух важнейших видов гадательного ритуала в древнем Китае — на костях (*бу*) и на тысячелистнике (*ши*). Сквозь эту призму в наглядности конкретных жизненных ситуаций живо предстают нормы и принципы взаимоотношений китайцев предконфуцианской эпохи Чунь цю (VIII—V вв. до н. э.).

В очень разных по стилю и решению темы статьях Е. А. Торчинова и В. В. Малявина рассматривается общая проблема взаимодействия конфуцианских этико-ритуальных норм с религиозными доктринами даосизма и буддизма, которые вместе составляли главную оппозицию конфуцианству в Китае начиная с первых веков нашей эры.

Е. А. Торчинов решает эту проблему, исследуя соотношение исторического и теоретического в даосизме алхимии, направленной на поиски физического бессмертия, и литургического ритуала. Опираясь на детальный анализ источников и приводя перевод значительной части одного из основополагающих трактатов даосской «внутренней (психофизиологической) алхимии» (*нэй дань*), «Глав о прозрении истины» («У чжэнь пянь») Чжан Бодуаня (XI в.), автор показывает, что в средневековом даосизме медитативная, психофизиологическая практика стала интериоризованным литургическим ритуалом, а последний — экстериоризованной медитативной практикой.

В. В. Малявин в свободной эссеистически-парадоксалистской манере, по духу близкой описываемому им материалу, показывает двойственную природу китайского буддизма, иноземного по прохождению и в то же время продолжавшего исконную (особенно даосскую) традицию, объявлявшего конфуцианские канонические произведения «шелухой» душ древних мудрецов и одновременно признававшего их величайшими произведениями человеческого духа. Автор ярко изображает противоречивость позиции китай-

ского буддизма, позволившую последнему приспособиться к ритуалистической гармонии конфуцианства, но вместе с тем лишь контурно представляет реакцию на это самого конфуцианства, ограничиваясь сообщениями вроде того, что «замечательный нонконформистский мыслитель» Ли Чжи (1527—1602) «на склоне лет обратился в буддийскую веру». Однако даже этот выразительнейший эпизод в истории китайского конфуцианства достаточно сложен и внутренне неоднороден. Ведь и после своеобразного «пострижения» в буддийском монастыре Ли Чжи подчеркнул, что в действительности он — конфуцианец [15, с. 210—211; 6, с. 221]. Видимо, внутренне противоречивый симбиоз конфуцианства и буддизма определялся особенностями не только последнего, как убедительно демонстрирует В. В. Малявин, но и первого. Логично предположить, что именно универсальный характер конфуцианства, формировавшегося в виде единственно верной «науки», позволял и даже заставлял буддистов видеть в нем выражение и их собственных идей (конечно, в «приземленной» форме).

В статье А. М. Кабанова систематизирован и осмыслен уникальный, по крохам собранный материал о быте, этических нормах и религиозных ритуалах китайских буддистов школы *чань*. Чань-буддизм, особенно в его японской модификации (*дзэн*), ныне уже представляет собой не только модную ориенталистскую тему, но и устойчивый элемент западной культуры (подробно см. [1; 5]). Его старательно изучают, ему посвящается все большее количество специальных исследований и популярных публикаций. Во всем китайском буддизме школа *чань*, пожалуй, наиболее китайская и наименее буддийская. Феномен *чань*, по мнению А. М. Кабанова, серьезно искажен многими его исследователями, представляющими адептов этой школы абсолютно свободными от общепринятых норм и условностей. Думается, однако, что такими могли быть представители первых поколений чань-буддистов, экстравагантные поступки которых ярко описаны в ряде известных сутр, ставших для последующих поколений чаньцев своеобразным кодексом поведения.

Несомненной заслугой А. М. Кабанова следует считать описание систематической и всеобъемлющей институционализации чань-буддизма, постепенно превратившей его в нечто весьма отличное от первоначальной формы. Обитатели чаньских монастырей, судя по собранным им материалам, были скованы едва ли не столь же строгими нормами ритуала, церемониала и этических ограничений, как и во всех прочих буддийских монастырях. Описываемая автором кодификация образа жизни чаньских монахов, связываемая им с институционализацией и бюрократизацией чань-буддизма, говорит о сложной эволюции его различных течений и подводит читателя к выводу, что со временем *чань* приблизился к остальным школам китайского буддизма — во всяком случае, избавился от многих прежде присущих ему черт экстравагантности и эпатажа.

Проблеме места и роли этико-ритуальных норм в общей системе социально-политической и правовой регуляции в средневековой китайской империи посвящены статьи Е. И. Кычанова, А. А. Бокщанина и А. С. Мартынова.

Первый из этих авторов, ведущий советский специалист по истории китайского права, анализируя историческое и теоретическое соотношение *ли* и *фа*, на конкретном материале показывает, что в традиционном китайском обществе конфуцианские этико-ритуальные нормы являлись основным источником правовых принципов и юридических кодексов, в которые непосредственно переносились целые пассажи из канонических книг о *ли*. А. А. Бокщанин посвятил свою насыщенную конкретными фактами работу рассмотрению роли ритуала и церемониала во взаимоотношениях между императором и самыми близкими ему по статусу и степени родства владетельными аристократами в начальный период правления династии Мин (рубеж XIV–XV вв.), когда в империи было создано довольно большое число уделов, предоставленных этим лицам.

В целом в сборнике не ставится под сомнение конфуцианский этико-ритуальный характер всей подосновы социально-политической и правовой регуляции в императорском Китае, не только субъектом, но и объектом которой был сам император. Несколько иную позицию отражает статья А. С. Мартынова. Автор стремится показать, что «господство этики в государственной жизни традиционного Китая отнюдь не было столь безграничным, как об этом принято думать». Этот тезис обосновывается приложением определенных, выработанных в Европе — И. Кантом — этических критериев к классическим китайским доктринам поведения и деятельности монарха и служилого сословия (чиновников, бюрократии). Такая постановка вопроса, безусловно, нова и интересна особенно потому, что, как справедливо отмечается автором, основанные на конфуцианских принципах поведенческие нормы служилой бюрократии освещены в научной литературе достаточно подробно, а доктрина императорской власти в значительной мере остается в тени. Но есть в позиции автора и слабые места.

А. С. Мартынов ссылается в своем анализе на широкий круг китайских документов, хотя не всегда осторожно их использует — достаточно заметить, что большинство его ссылок на «Шу цзин» касается тех глав книги, которые ныне признаны в науке неаутентичными, что стоило бы специально оговорить. Основные выводы автора сводятся к тому, что в чисто теоретическом плане китайский монарх стоял как бы вне этики, выше ее, его деятельность считалась определявшейся приписываемыми ему мироустроительными функциями и подразумевавшей импульс-воздействие на подданных с помощью сакральной силы *да* и всеобъемлющей монаршей милости; чиновники же должны были лишь, подобно телесным органам, отвечать на этот исходящий свыше стимул и, следовательно, были объектами не этического или политического, а сакрально-натуралистического действия.

Построение А. С. Мартынова интересно, но и спорно. Он сам признает, что в исследуемых им текстах картина государственной жизни «напоминает наложенные друг на друга различные изображения», сопровождается «противоречивыми характеристиками». Уже это дает широкий простор для неоднозначных трактовок соответствующих документов.

Налицо действительно сложная проблема, в решении которой, видимо, следует опираться и на текстологическую критику.

Немаловажен, например, тот факт, что ключевой для автора статьи тезис «Шу цзина» находится в гл. «Цай Чжун чжи мин», ныне считающейся поддельной, т. е. по крайней мере написанной не в той глубокой древности, с какой ее соотносит автор статьи. Отсюда следует, что кардинальный для деэтизирующей концепции А. С. Мартынова термин *дао* тут может пониматься в более позднем и обычном этическом смысле «добродетель», а не архаичном — «сакральная сила».

Универсальная модель общества как системы кровнородственных отношений, выражаемая конфуцианским лозунгом «Поднебесная — единая семья», по-видимому, все же доминировала в китайской социально-политической мысли. Ее реализацию в виде представлений о единотелесности монарха и бюрократии на красочном материале источников мастерски демонстрирует А. С. Мартынов, в теории, однако, противопоставляющий бюрократии монархию, редуцированную до одного монарха. Нам кажется сомнительным подобное исключение бюрократии из понятия «монархии».

Спорность ряда выдвигаемых А. С. Мартыновым положений, безусловно, свидетельствует о творческом характере его работы и сложности поднятых проблем, которые, по мнению самого автора, не могут быть окончательно решены в рамках одной статьи, но которые в ней четко и ясно поставлены, что, очевидно, явится стимулом к их дальнейшему обсуждению.

Хотелось бы выразить надежду, что настоящая книга не оставит читателя равнодушным. Этика и ритуал в Китае всегда играли огромную роль, были скрепами традиционного общества, лежали в основе его структуры, определяли привычную систему ценностей и норм, выступали в качестве регенерирующих и стабилизирующих сил в нередких случаях сокрушительных исторических катаклизмов и катастроф. Если учесть, что китайская цивилизация — древнейшая из ныне существующих, то изучение столь мощного социоинтегративного фактора приобретает не только историко-культурное, но и актуальное теоретическое значение.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Абаев Н. В. Д. Т. Судзуки и культурное наследие дзэн(чань)-буддизма на Западе. — Народы Азии и Африки. М., 1980, № 6.
2. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.
3. Васильев Л. С. Проблемы генезиса китайского государства. М., 1983.
4. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 1—2. М., 1972—1973.

5. *Завадская Е. В.* Культура Востока в современном западном мире. М., 1977.
6. *Кобзев А. И.* [Рец. на:] *Billetter J.-F.* Li Zhi, philosophe maudit (1527—1602).— Народы Азии и Африки. М., 1981, № 3.
7. *Кобзев А. И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983.
8. *Кобзев А. И.* Современный этап в изучении и интерпретации неоконфуцианства.— Народы Азии и Африки. М., 1983, № 6.
9. *Переломов Л. С.* Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981.
10. *Позднеева Л. Д.* Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. М., 1967.
11. *Сыма Цянь.* Избранное. М., 1956.
12. Чжу цзы цзи чэн (Корпус философской классики). Кн. 1—5. Пекин, 1956.
13. Чжунго гудай чжумин чжэсюэцзя пинчжуань (Критические биографии знаменитых философов старого Китая). Т. 1. [Цзинань], 1980.
14. Ши цзи (Исторические записки).— Эр ши у ши (25 хроник). Т. 1. Шанхай, 1934.
15. *Billetter J.—F.* Li Zhi, philosophe maudit (1527—1602). Genève, 1979.
16. *Chavannes E.* La sculpture sur pierre en Chine au temps des deux dynasties Han. P., 1893.
17. *Cua A. S.* Dimensions of *Li* (Propriety): Reflections on an Aspect of Hsün Tzu's Ethics.— Philosophy East and West. Honolulu, 1979, vol. 29, № 4.
18. *Cua A. S.* *Li* and Moral Justification: A Study in the *Li Chi*.— Philosophy East and West. Honolulu, 1983. Vol. 33, № 1.
19. *Frisina W.* Metaphysics and Moral Metaphysics.— Journal of Chinese Philosophy. Honolulu, 1986. Vol. 13, № 3.
20. *Nikkilä P.* Early Confucianism and Inherited Thought in the Light of Some Key Terms of the Confucian Analects. I: The Terms in *Shu Ching* and *Shin Ching*. Helsinki, 1982.
21. *Rosemont H.* Notes from the Confucian Perspective: Which Human Acts Are Moral Acts? — International Philosophy Quarterly. N. Y., 1976, vol. 16, № 1.

А. И. Кобзев

**ОСОБЕННОСТИ
ФИЛОСОФСКОЙ И НАУЧНОЙ МЕТОДОЛОГИИ
В ТРАДИЦИОННОМ КИТАЕ**

Проблема специфики традиционной китайской философии и особого пути ее исторического развития не нова в мировой синологии, но в последние годы, прежде всего благодаря отчетливому осознанию кардинальной роли идеологического, в особенности философского, фактора в жизни китайского общества, изучение этой проблемы поднимается на качественно новый уровень. Соответствующие сдвиги заметны как в советской, так и западной синологии (подробнее см. [26; 27]). Однако по понятным причинам наибольшее внимание к указанной проблеме сейчас привлечено в КНР, где с начала 80-х годов она стала предметом целой серии специальных публикаций и конференций (см. [29]). Условно можно сказать, что ныне история китайской философии в КНР переходит от первоначального этапа — преимущественного внимания к общим чертам китайской и западной философии — к следующему этапу — преимущественного внимания к их различиям. Самый большой интерес и горячие споры среди ученых КНР вызывают три круга вопросов: 1) соотношение материализма и идеализма, диалектики и метафизики в китайской философии; 2) характер ее категорий и основных понятий; 3) ее связь с наукой, политикой, религией и моралью.

Для разрешения этих и ряда других фундаментальных вопросов, по-видимому, следует выделить центральное звено в образуемой ими цепи взаимозависимостей. Таковым, на наш взгляд, является проблема методологии китайской философии. В любом развитом обществе именно философия обобщенно отражает в себе все сферы духовной культуры и со своей стороны играет для них роль универсальной методологии. Но и сама она не может не следовать определенной «метафилософской» формальной методологии как наиболее общей теории правильного получения и выражения истинного знания. Поэтому кажется вполне естественным при сопоставлении существенно различных философских традиций (в данном случае европейской и китайской) обратиться в первую очередь к сравнительному анализу их самых общих ~~формально-методологических оснований~~. Однако до сих пор, на-

сколько нам известно, подобного исследования проведено не было, хотя предпосылок для этого имеется уже немало. В настоящей статье мы постараемся изложить некоторые наиболее важные результаты проделанной нами в этом новом направлении работы (см. также [25; 28; 30; 31]).

Китайская философия возникла примерно в то же время, что и древнегреческая и древнеиндийская философия, в середине I тысячелетия до н. э. Отдельные философские идеи и темы, а также многие термины, образовавшие потом «основной состав» лексики традиционной китайской философии, содержались уже в древнейших письменных памятниках китайской культуры — «Шу цзине», «Ши цзине», «Чжоу и» («И цзине») (конец II — первая половина I тысячелетия до н. э.), что иногда служит основанием для утверждений (особенно китайских ученых) о возникновении философии в Китае уже в начале I тысячелетия до н. э. Эта точка зрения мотивируется также тем, что в состав упомянутых произведений входят отдельные самостоятельные тексты, имеющие развитое философское содержание, например «Хун фань» из «Шу цзина» или «Си цы чжуань» из «Чжоу и». Однако, как правило, создание или окончательное оформление подобных текстов датируется уже второй половиной I тысячелетия до н. э.

Первым исторически достоверным творцом философской теории в Китае был Конфуций, осознавший себя выразителем духовной традиции *жу* — образованных, ученых-интеллектуалов, чье наименование стало затем терминологическим обозначением для конфуцианцев.

Согласно традиционной датировке, старшим современником Конфуция был Лао-цзы, основоположник даосизма — главного оппозиционного конфуцианству идеологического течения. Однако сейчас установлено, что первые собственно даосские произведения были написаны позднее конфуцианских, даже, по-видимому, явились реакцией на них. Лао-цзы как историческое лицо скорее всего жил позже Конфуция. Видимо, не точно и традиционное представление о доциньском (до конца III в. до н. э.) периоде в истории китайской философии как об эпохе равноправной полемики «ста школ», поскольку все существовавшие в то время философские школы самоопределялись через свое отношение к конфуцианству.

Не случайно, что закончилась эта эпоха «антифилософскими» репрессиями Цинь Ши-хуана, направленными против именно конфуцианцев. Термин *жу* с самого возникновения китайской философии обозначал не только и даже не столько одну из ее школ, сколько философию как науку, точнее, ортодоксальное направление в едином идеологическом комплексе, сочетавшем в себе признаки философии, науки, искусства и религии. В различные эпохи соотношение этих признаков было различным.

Во II в. до н. э. конфуцианство добилось официального статуса ортодоксальной идеологии, но, до этого оно неформально обла-

дало подобным же статусом. Следовательно, вся история китайской философии связана с фундаментальным разделением философских школ по признаку соотносительности с ортодоксией. Этот релевантный теологии классификационный принцип имел в традиционном Китае универсальное значение, распространяясь на все сферы культуры, и в том числе на научные дисциплины.

Конфуций и первые философы-жу видели свою основную задачу в теоретическом осмыслении исторической жизни общества и личной судьбы человека. Выступая в качестве носителей и распространителей культуры, они были тесно связаны с социальными институтами, ответственными за хранение и воспроизводство письменных, в том числе исторических и литературных, документов (культура, письменность и литература в китайском языке обозначались одним термином — *вэнь*), и их представителями — скрибамы-ши. Отсюда происходят три основные особенности конфуцианства: 1) в институциональном плане — связь или активное стремление к связи с административным аппаратом, постоянные претензии на роль официальной идеологии; 2) в содержательном плане — доминирование социально-политической, этической, обществоведческой, гуманитарной проблематики; 3) в формальном плане — признание текстологического канона, т. е. соответствия строгим формальным критериям «литературности», в качестве методологически значимой нормы.

С самого начала программной установкой Конфуция было «передавать, а не создавать, верить древности и любить ее» («Лунь юй», VII, 1; ср. [8, т. 1, с. 153]). При этом акт передачи древней мудрости грядущим поколениям имел культуросозидательный и творческий характер, поскольку канонические произведения, на которые опирались первые конфуцианцы, были уже малопонятны их современникам и требовали осмысляющих истолкований. В итоге доминантными формами творчества в китайской философии стали комментаторство и экзегеза древних классических произведений. Даже самые смелые новаторы стремились выглядеть всего лишь истолкователями или восстановителями старинной идеологической ортодоксии. Теоретическое новаторство, как правило, не только не акцентировалось и не получало явного выражения, но, напротив, намеренно растворялось в массе комментаторского (квазикомментаторского) текста.

Эта особенность китайской философии определялась целым рядом факторов — от социальных до лингвистических. Древнекитайское общество не знало полисной демократии и порожденного ею типа философа, сознательно отрешенного от окружающей его эмпирической жизни во имя осмысления бытия как такового. Приобщение к письменности и культуре в Китае всегда и определялось достаточно высоким социальным статусом, и определяло его. Уже со II в. до н. э., с превращением конфуцианства в официальную идеологию, начала складываться экзаменационная система, закреплявшая связь философской мысли как с государственными институтами, так и с «классической литературой» —

определенным набором канонических текстов. Изначально же подобную связь обуславливала специфическая (в том числе лингвистическая) сложность получения образования и доступа к материальным носителям культуры (прежде всего книгам).

Благодаря высокой социальной позиции философия имела выдающееся значение в жизни китайского общества, где она всегда была «царицей наук» и никогда не становилась «служанкой теологии». Впрочем, с теологией ее роднит непреложное использование регламентированного набора канонических текстов, образующих неизбывный источник для всевозможных умозрительных спекуляций. На этом пути, предполагающем учет всех предшествующих точек зрения на каноническую проблему, китайские философы с неизбежностью превращались в историков философии, и в их сочинениях исторические аргументы брали верх над логическими. Более того, логическое историзировалось, подобно тому как в христианской религиозно-теологической литературе Логос превратился в Христа и, прожив человеческую жизнь, открыл новую эру истории. Но в отличие от «настоящего» мистицизма, который отрицает как логическое, так и историческое, претендуя на выход и за понятийные, и за пространственно-временные границы, в китайской философии преобладала тенденция к демистификации мифологем за счет их полного погружения в историческую конкретику.

То, что собирался «передавать» Конфуций, было зафиксировано главным образом в историко-дидактических и литературных памятниках — «Шу цзине» («Каноне [документальных] писаний») и «Ши цзине» («Каноне стихов»). Таким образом, специфику китайской философии определяла тесная связь не только с исторической, но и с литературной мыслью. В ней традиционно царил литературная форма. С одной стороны, сама философия не стремилась к сухой абстрактности, а с другой стороны, и литература была пропитана «тончайшими соками» философии. По степени беллетризации китайская философия может быть сопоставлена с русской философией. Эти черты китайская философия в целом сохраняла вплоть до начала XX в., когда под влиянием знакомства с западной философией в Китае начали возникать нетрадиционные философские теории.

На основе дофилософских исторических и литературных памятников сложился автохтонный и совершенно оригинальный лексикон традиционной китайской философии. Особенности его происхождения, закрепленные канонизирующим отношением, обусловили то, что термины китайской философии не суть термины в узком смысле слова, т. е. они не однозначны, поскольку во всех языках заимствованные и «литературные» слова, выражающие наиболее общие понятия, как правило, многозначны. Поэтому лексикон традиционной китайской философии в широком смысле практически совпадает с естественным языком (в его письменном-литературном варианте — *вэньяне*), а в узком смысле представляет собой чрезвычайно ограниченный круг — порядка

60—100 терминов, что соответствует основополагающим для китайской культуры классификационным наборам (подробно см. [23; 26]).

Стабильность этого круга поддерживалась тем, что определяющей в Китае была не понятийная, а терминологическая преемственность, опирающаяся на детальную нюансировку многочисленных значений одних и тех же терминов. Для китайских философов термин был стимулом для идеи, а не наоборот (это было невозможно в Европе просто потому, что философская традиция поддерживалась разноречивыми народами).

Оборотной стороной традиционной ограниченности числа проблем и категорий китайской философии явилось то, что ее термины, по-видимому, в большей степени, чем термины какой-либо другой философии, охвачены разного рода системными связями и сочетаниями (в основном классификационного характера). Отсутствие у китайских философов стремления к передаче новых идей непременно с помощью новых слов и понятий и склонность к аттестации новых идей как старых с неизбежностью приводили ко все большему взаимоопределению и взаимосвязыванию устоявшихся понятий и терминов. В результате этого процесса значение философского термина становилось функцией того или иного сочетания его с другими терминами (определенного классификационного набора). Поэтому в различных сочетаниях он мог обозначать различные, порой даже противоположные, явления, что соответствовало, хотя и на совершенно другом уровне, полисемантизму данного термина в исходных канонических текстах (где он, собственно, был не термином, а обыкновенной лексической единицей). На это обстоятельство обратил внимание уже Хань Юй (768—824), определивший категории *дао* и *дэ* как «пустые позиции» (*суй вэй*) («Юань дао» [72, цз. 11, с. 60; 7, с. 204]). И некоторые современные исследователи (например, Лю Цуньжэнь) сравнивают категории китайской философии с математическими переменными.

Размытость границ между философией, наукой и литературой в Китае приводила к использованию единой терминологии в самых широких пределах — от математики до метафизики и от метафизики до поэзии. Возможность этого предопределялась символическим характером традиционной китайской философии, в рамках которой именно символы (*сян*), а не слова и писания считались способными исчерпывающе выражать высшие идеи (*и*) («Чжоу и», «Си цы чжуань», I, 12). Специфика понятия «символ», в том, что оно охватывает и компоненты поэтической речи, и значки логико-математических формализмов. Соответственно специфика терминов традиционной китайской философии в том, что они позволяют конструировать «многомерные» тексты, обладающие различными смысловыми уровнями: образно-метафорическим, конкретно-научным, абстрактно-философским и т. п. Поэтому, например, поэтический, рифмованный «Дао дэ цзин» поддается рациональному математическому истолкованию (по-

казано В. С. Спириным в 1976 г. [50] и Линь Дая в 1980 г. [67]), будучи при этом отнюдь не рифмованной арифметикой, а глубоким философским сочинением.

Символ способен быть представителем потенциально бесконечного ряда различных сущностей, относящихся ко всем возможным слоям и сферам бытия. В концептуальном аспекте символическая универсальность философских текстов объясняет феномен универсального классификационизма, отраженный теориями «коррелятивного (категориального, ассоциативного) мышления» (М. Гранэ, Д. Боддэ, Дж. Нидэм, Ю. Л. Кроль) и «классификационных схем» (А. М. Карапетьянц, А. И. Кобзев), в прагматическом — отсутствие строгого формального разграничения между крайне метафоризированными (поэтическими) и деме́тафоризированными (логизированными) текстами, выражающееся, например, в не дифференцированности понятий стиха и строки (предложения) — *цзюй*, строфы и статьи (параграфа) — *чжан*. Постоянно возникающая на этой почве проблема жанровой квалификации весьма существенна для понимания произведений китайской философии, поскольку философская поэма нуждается в ином подходе, нежели логико-философский трактат. Важнейшие факторы формирования категорий китайской философии как символов — это их образование: 1) на законсервированной основе многосмысленных слов родного языка, а не иноязычных терминологических заимствований (как это было в Европе начиная с римской философии); 2) в рамках иероглифической и во многом искусственной знаковой системы (*вэньяня*), насквозь проникнутой полисемантизмом; 3) в недрах классификационной, клишированной культуры (*вэнь*). Универсальность символического классификационизма имеет не только количественный (охват всех сфер действительности), но и «качественный» смысл — параллельное распространение структурно-числовой упорядоченности и на план содержания, и на план выражения. Если, например, речь шла о триаде «небо, земля, человек» и «пяти элементах» (*у син*), то само построение фраз данного текста, как правило, должно было иметь трои́чно-пяти́теричную периодичность (в количестве знаков во фразах, количестве фраз и т. д.).

На наш взгляд, специфику традиционной китайской философии в содержательном аспекте определяет прежде всего господство натурализма и отсутствие в ней развитых идеалистических концепций типа платонизма или неоплатонизма (и тем более классического европейского идеализма нового времени), а в формально-методологическом аспекте — отсутствие такого универсального общефилософского и общенаучного органа, как формальная логика (что, с нашей точки зрения, является прямым следствием неразвитости идеализма)¹. Мы говорим именно о натурализме, а не материализме потому, что последний коррелятивен идеализму и вне этой корреляции термин «материализм» утрачивает научный смысл. Само понятие материи европейская философия получила из недр платоновского идеализма.

Исследователи китайской философии понятие идеального, как правило, усматривают в категориях *у* 'отсутствие-небытие' (особенно у даосов) или *ли*, 'принцип—резон' (особенно у неоконфуцианцев). Однако *у* в лучшем случае может обозначать некоторый аналог платоновско-аристотелевской материи как чистой возможности (актуального небытия), а *ли* выражает идею упорядочивающей структуры (закономерности или «законного места»), имманентно присущей каждой отдельной вещи и лишенной трансцендентного характера².

В китайской философии, не выработавшей понятия идеального, как такового (идеи, эйдоса, формы форм, трансцендентного божества), отсутствовала не только «линия Платона», но и «линия Демокрита», поскольку богатая традиция материалистической мысли не формировалась в теоретически осмысленном противопоставлении ясно выраженному идеализму и самостоятельно вообще не породила атомистики. Все это свидетельствует о несомненном господстве в традиционной китайской философии натурализма, типологически схожего с досократическим философствованием в древней Греции.

В научной литературе общепризнана специфическая этизированность традиционной китайской философии. В этом смысле ценностно-нормативный характер последней очевиден и хорошо изучен. Но обычно под этизированнойностью тут понимается абсолютное преобладание этической проблематики, что далеко не исчерпывает глубокого содержания данной характеристики.

Сфера этического для китайских философов всегда была не только наиболее важной, но и предельно широкой. В традиционной китайской культуре предмет этики оставался неотчлененным от синкретического комплекса норм и ценностей этикета, ритуала, обрядов, обычаев, неписаного права и т. п.

Для сравнения укажем, что в Европе выделение этики в особую философскую дисциплину со специальным терминологическим обозначением (*ethika*) и собственным предметом осуществил уже Аристотель в IV в. до н. э. Кроме того, здесь со времен стоиков этика стала считаться одной из трех основных частей философии наряду с логикой-методологией и физикой (вместе с метафизикой), а в послекантовскую эпоху была признана особой наукой о внеэмпирической области должного.

Конечно, и в Европе с античности существует философская тенденция к универсализации этики. Достаточно вспомнить «Этику» Спинозы с ее всеобъемлющим содержанием (от онтологии до психологии) и «геометрическим» методом. В наши дни также на фоне популярных представлений об относительной узости сферы моральных конвенций высказываются универсалистские взгляды на этот предмет. Например, А. Швейцер писал: «Я установил, что наша культура не имеет достаточно этического характера. Тогда возникает вопрос, почему этика оказывает столь слабое влияние на нашу культуру? Наконец, я пришел к объяснению этого факта тем, что этика не имеет никакой силы, так как она

непроста и несовершенна. Она занимается нашим отношением к людям, вместо того чтобы иметь предметом наши отношения ко всему сущему. Подобная совершенная этика много проще и много глубже обычной. С ее помощью мы достигнем духовной связи со вселенной» (цит. по [6, с. 118]).

Как явствует из приведенного рассуждения, проповедуемый в нем принцип отнюдь не доминировал в европейской философии. Но, думается, он играл существенную роль в религиозно-теологической мысли, для которой теизирующая онтологизация моральных ценностей и норм вполне закономерна.

В китайской философии, никогда не противопоставлявшей себя религии, но успешно ее ассимилировавшей, отсутствовала указанная спецификация этики, а также принципиальная дифференциация в последней теоретического и практического, сущего и должного, благодаря чему сфера морального всегда считалась предельно широкой и онтологически обусловленной. Согласно Г. Роземонту, китайские мыслители разрабатывали отсутствовавшую на Западе «моральную теорию человеческих действий», которая была призвана интеллектуально санкционировать систему исконных ритуалов, обрядов и обычаев в качестве необходимого и достаточного регулятора жизни в обществе [104, с. 60–61].

Более того, в китайской философии этика имела не только социальный и антропологический, но также гносеологический и онтологический смысл. Основные виды знания различались по их моральной значимости (см., например, [24, гл. 8]), а фундаментальные параметры бытия трактовались в этических категориях, таких, как «добро» (*шань*), «благодать—добродетель» (*дэ*), «подлинность—искренность» (*чэн*), «гуманность» (*жэнь*) и пр. (см., например, [24, с. 149–150]). Поэтому некоторые современные исследователи и интерпретаторы конфуцианства видят его специфическую заслугу в выработке уникальной теории — «моральной метафизики» (см. [27, с. 163–164; 97]).

Так, имея в виду кантовскую постановку проблемы соотношения морали и религии, современный китайский философ и историк отечественной философии Моу Цзунсань следующим образом определяет специфику конфуцианства: «У конфуцианцев мораль (*дао-дэ*) не замкнута в ограниченной сфере, не составляет с религией две противоположные сферы, как на Западе. Мораль у них обладает безграничным проникновением. Моральные действия имеют границы, но та реальность, на которой они основаны и благодаря которой являются таковыми, безгранична» [68, с. 6]. Эта безграничность — уже сфера религии. Моу Цзунсаню вторит другой известный ученый и мыслитель, Ду Вэймин: «Конфуцианская этика с необходимостью простирается в область религии» [107, с. 8].

Моральная метафизика (*дао-дэ ды син-шан-сюэ*) в терминах Моу Цзунсаня не тождественна метафизике морали (*дао-дэ чжи син-шан-сюэ*). Последняя делает упор на мораль, объясняет ее допытный характер. Первая же делает упор на метафизику и

трактует обо всем существующем в мире, благодаря чему включает в себя и онтолого-космологические положения. Моральная метафизика сформировалась на основе анализа моральной практики и священного писания (канонов), отличаясь от западной чистой метафизики. Ее «смысл в том, чтобы, следуя дорогой морали, прийти к метафизике или обосновать метафизику, следуя дорогой морали. Это соответствует формированию „моральной религии“ (*дао-дэ ды цзун-цзяо*)» [68, с. 9].

Как считает Моу Цзунсань, Кант не справился с задачей создания моральной метафизики, не смог решить проблему единства природного и морального миров. Моральная метафизика должна быть одновременно теологией. После Канта западная философская мысль стремится к этому, утверждает китайский ученый. Но именно неоконфуцианцы эпох Сун и Мин (X—XVII вв.) «явились создателями полноценной „моральной метафизики“, тем самым превзойдя Канта [68, с. 10].

Сходную точку зрения отстаивает один из крупнейших китайских философов XX в., виднейший историк китайской философии Фэн Юлань. Он полагает, что, идя этическим путем, неоконфуцианцы продвинулись дальше онтологического анализа в своем стремлении привести к единству выявляемое в подобном анализе наиболее общее противоречие между частным и общим. Методом достижения этой цели у них стала аккумуляция моральных поступков. Таким образом, заключает китайский мыслитель, Кант и неоконфуцианцы двигались в одном направлении, «но Кант все же не высказал того, что уже высказали представители учения о дао», т. е. неоконфуцианцы [74, с. 62].

Все упомянутые здесь исследователи сходятся на том, что в неоконфуцианстве достигло своего апогея конфуцианское стремление к осмыслению мира как этического универсума. Однако, подчеркнем, возможным это оказалось именно потому, что этика в конфуцианстве не была специфицирована ни предметно, ни методологически, ни категориально. К методологии мы далее обратимся специально, что же касается проблемы категориальной спецификации, то ее целесообразно рассмотреть на примере одного из центральных терминов китайской философии — *ли*, который можно перевести словом «благопристойность» или сочетанием «этика—ритуал».

«Ритуализованное» этимологическое значение *ли* — «культовое действие с сосудом», зафиксированное в его исходной форме, изображающей такой сосуд, — роднит данный иероглиф с фундаментальным онтологическим термином *ти* 'тело, строй, сущность, субстанция', графическую основу которого составляет изображение того же ритуального сосуда [в современном начертании эти знаки различаются левыми частями: у *ти* — это элемент «кости» (*гу*), у *ли* — «проявлять» (*ши*)].

В этимологическом родстве *ли* и *ти* заложено зерно позднейшей философской онтологизации этики—ритуала в Китае, где соответствующее понятие стало мыслиться как выражение важ-

нейшего фактора не только культуросозидания, но и космоупорядочения. Если первоначально, в дофилософский период (т. е. до середины I тысячелетия до н. э.), это онтологическое воздействие *ли* считалось зиждущимся на религиозном ритуале, то затем оно получило преимущественно этическое истолкование.

Встречающаяся уже в древнейших (конец II — начало I тысячелетия до н. э.) письменных памятниках — «Шу цзине» и «Ши цзине» — категория *ли*, согласно их текстологическому анализу, который провел финский синолог П. Никкила, обозначала обряды, дающие возможность преодолеть политические конфликты и отражающие единство мира, а также храмовые и дворцовые ритуалы и формы поведения сановников по отношению к народу [102, с. 137—143 и сл.]. В этих произведениях термин *ли* был еще слабо разработан, о чем свидетельствует его относительно редкое употребление: в «Шу цзине», состоящем примерно из 25 тыс. иероглифов, он встречается 18 раз, а в «Ши цзине», состоящем примерно из 30 тыс. иероглифов, — 10 раз.

С рождением философского учения Конфуция категория *ли* обрела самый высокий статус, войдя в шестерку его наиболее значимых, ключевых понятий. Об этом свидетельствует и частота употребления данного термина в «Лунь юе» («Суждения и беседы»): 74 или 75 раз на примерно 16 тыс. иероглифов текста. Конфуцием категория *ли* была теоретически осмыслена и превращена в самую общую характеристику правильного общественного устройства и поведения человека по отношению к другим и к себе: «Правитель [должен] руководить подданными посредством *ли*». «Преодоление себя и обращение к *ли* составляет гуманность. В день, когда преодолеют себя и обратятся к *ли*, Поднебесная вернется к гуманности [...] Не следует смотреть на несоответствующее *ли*, не следует слушать несоответствующее *ли*, не следует говорить несоответствующее *ли*» («Лунь юй», III, 19, XII, 1; ср. [8, т. 1, с. 147, 159]).

Распространение подобного контроля на чувственную сферу стало у Конфуция основой для придания *ли* статуса общеносеологического норматива: «Расширяя [свои] познания в культуре (*вэнь*) и стягивая их с помощью *ли*, можно избежать нарушений» («Лунь юй», VI, 25/27, XII, 15; ср. [8, т. 1, с. 153]).

В целом с самого своего зарождения конфуцианство сосредоточило внимание на категории *ли*, ставшей одним из его важнейших символов. И в китайской духовной традиции именно за Конфуцием закрепился образ первого идеолога и ревностного проповедника *ли*. Более того, согласно некоторым конфуцианцам, например Ли Гоу (1009—1059), Янь Юаню (1635—1704), Ли Тинканю (около 1755—1809), в *ли* заключена главная идея Конфуция. Поэтому не случайно именно концепция *ли* стала центральной мишенью критических выпадов против конфуцианства со стороны конкурировавших с ним философских школ.

Из основателей таких школ только родоначальник даосизма Лао-цзы, согласно древней легенде, встречался с Конфуцием. Со-

общение об этой встрече в беллетристической форме впервые зафиксировано в даосском трактате «Чжуан-цзы» [78, с. 91–95, 131–132; 38, с. 207–210, 241–242], а затем «верифицировано» в «Ши цзи» («Исторические записки», цз. 63 [83, с. 180; 61, с. 56]) крупнейшего древнекитайского историка Сыма Цяня (около 145 — около 86 гг. до н. э.). Описание последнего начинается со знаменательных слов о том, что Конфуций прибыл к Лао-цзы с вопросом о *ли*, т. е. именно этот предмет представлен в виде важнейшей проблемы теоретической дискуссии между конфуцианством и даосизмом (историческая малодостоверность данной конкретной встречи лишь подчеркивает символическую значимость ее теоретического смысла).

Даосы обрушились на вымученную искусственность и бесплодный ригоризм конфуцианского *ли* с позиций гедонистического следования природному естеству (см., например, «Чжуан-цзы», гл. 29, 31 [78, с. 194–203, 205–208; 38, с. 293–301, 304–309]). В раннем даосизме *ли* представлено как результат последовательной деградации *дао*, благодати-добродетели (*дэ*), гуманности (*жэнь*), должной справедливости (*и*) и источник утраты верности (*чжун*) и благонадежности (*синь*) («Дао дэ цзин», § 38 [8, т. 1, с. 126]). Моисты с позиций социально-экономического утилитаризма («должная справедливость — это польза — выгода») и понимания *ли* как «почтительной осторожности» (*цзин*) [69, с. 191; 8, т. 2, с. 68] подвергли критике чрезмерное увлечение конфуцианцев обрядово-церемониальной стороной *ли*, ее усложнение до крайне изощренных и трудновыполнимых форм («Мо-цзы», гл. 39 [69, с. 177–189; 8, т. 1, с. 198]). Легисты, также отвергая *ли* как высший принцип социальной регуляции, в качестве альтернативы выдвинули административные правила и юридические законы (*фа*) (см., например, «Шан цзюнь шу», гл. 1 [82, с. 1–2; 8, т. 2, с. 211–214]).

Само выдвижение указанных принципов в противовес *ли* обнаруживает сверхэтическую природу последнего. Если бы осуществление *ли* означало только правильную регуляцию в сфере этики, то оно могло бы безболезненно сочетаться и со следованием природному естеству, и с социально-экономическим утилитаризмом, и с административно-правовой законностью, поскольку все это — разные уровни общественного бытия и человеческой жизни. Иное дело — если считать *ли* универсальной нормой, распространяющей свою юрисдикцию на все эти уровни, но тогда подобная норма перестает быть чисто этической (в обычном для нас смысле этого слова).

Конфуцианцы, конечно, не оставляли без внимания критики в свой адрес и развивали собственные взгляды на *ли*. Двусмысленность термина *ли* как «этики» и «ритуала» позволила двум главным последователям Конфуция и основаниям противоположных течений в конфуцианстве — Мэн-цзы (около 372 — около 289) и Сюнь-цзы (около 330 или 313 — около 238 или 227) — по-разному истолковать *ли*: как внутреннее моральное качество человека и

как налагаемую на него извне социальную форму соответственно (см., например, [24, с. 123—125; 92]). Исходя из признания врожденной доброты человеческой природы (*син*), Мэн-цзы утверждал: «Не имеющий отказывающего [себе] и уступающего [другому] сердца — не человек [...] Отказывающее [себе] и уступающее [другому] сердце — начало *ли*». Человеку это начало принадлежит так же, как рука или нога («Мэн-цзы», II А, 6). «Все люди обладают благоговеющим и почтительно-осторожным сердцем [...] Благоговеющее и почтительно-осторожное сердце — это *ли* [...] *Ли* [...] не внедрено в меня извне, оно мне исконно присуще» («Мэн-цзы», VI А, 6; ср. [8, т. 1, с. 244]). Напротив, доказывая положение об изначальной недоброте человеческой природы, Сюнь-цзы ссылался на то, что человеку от рождения присущи желания и стремления, прежде всего — любовь к выгоде и плотские страсти, губящие *ли*. Правила же *ли* были установлены в обществе древними совершенномудрыми для обуздания злой природы человека [70, с. 289; 8, т. 2, с. 200—201] и являются источником культуры (*вэнь*) [70, с. 274; 8, т. 2, с. 190].

Проделав семантическую эволюцию от «ритуала» к «этике», а точнее, от «этизированного ритуала» к «ритуализованной этике», категория *ли* в самом общем смысле стала выражать идею социального, этического, религиозного и общекультурного норматива, вошла в один ряд с такими фундаментальными для китайской философии понятиями, как «гуманность», «должная справедливость», «разумность» и «благонадежность». Названные столь различные значения *ли* в дальнейшем сохранялись за этой категорией, что давало возможность разным мыслителям трактовать ее в весьма широкой смысловой амплитуде.

Ли, как мы уже отметили, стало одним из центральных понятий конфуцианства, в собрание основополагающих текстов которого — «Тринадцатиканоние» («Ши сань цзин») входят три специально посвященных *ли* произведения: «Чжоу ли», «И ли» и «Ли цзи» — «Этико-ритуальные нормы [эпохи] Чжоу», «Образцовые церемонии и этико-ритуальные нормы» и «Записки об этико-ритуальных нормах». В последнем из них, наиболее значимой категории *ли* придан универсальный регулятивный смысл посредством определения с помощью омонимичного термина *ли* («принцип—резон»).

Это определение стало классическим, а сформулированное в «Ли цзи» учение о *ли* образовало незыблемый фундамент конфуцианских и вообще традиционных для Китая представлений о культуре (см. [24, с. 94—95; 94]). Например, один из крупнейших неоконфуцианцев, Ван Янмин (1472—1529), утверждал: «Слово „*ли*“ тождественно слову „принцип“. Доступные наблюдению проявления принципов называются культурой (*вэнь*), недоступное наблюдению сокровенное (*вэй*) в культуре называется принципом. Но только все это — единая вещь (*у*)» [63, с. 16]. «Принцип» — фундаментальнейшая онтологическая категория

китайской философии, и ее прямое отождествление с *ли* представляет собой, быть может, самое яркое доказательство онтологизированности китайской этики.

Проблеме внутрисемантической моральной оценочности всего конфуцианского понятийного аппарата посвятил специальную работу американский синолог А. С. Куа [93]. Конфуцианское мировоззрение, по его мнению, будучи дискурсивно выраженным, приобретает черты характеристики, отличной от описания (дескрипции). Характеристика не подлежит критериям доказуемости, не обладает эпистемическим статусом и объяснительной функцией, она формируется с помощью «амфибиозных понятий» [93, с. 81]. Вводя данный термин, А. С. Куа следует за Р. Фогелином, использующим понятие «амфибиозное высказывание» [96, с. 42]. Амфибиозное понятие в едином выражении объединяет две точки зрения на предмет — описательную и оценочную. Оно может быть истолковано как «протометафизическое понятие» [93, с. 84, 118, примеч. 29].

Оперирующее такими понятиями конфуцианское мировоззрение в существе своем морально, т. е. аксиологически и деонтически модализировано, построено на оценочно-предписывающем представлении о том, что заключенный в нем идеал должен быть воплощен в жизнь и связан с интересами, желаниями, надеждами, волей его носителей. Поэтому А. С. Куа утверждает, что характеристика конфуцианского мировоззрения в целом подразделяется на «ответную чувствительность» (*responsive sensibility*) и «когнитивный смысл» (*cognitive sense*).

Первая представляет собой оценочную, волевою и аффективную реакцию субъекта на проблемную ситуацию, второй — дискурсивный взгляд на действительность. Конфуцианский мыслитель — прежде всего практик, а не создатель моральной теории, нормативной этики или метаэтики, поэтому его мировоззренческая характеристика есть не что иное, как руководство к действию. Опыт предшествует ей в качестве предпосылки понимания и вытекает из нее в качестве реализации практических предписаний.

Свою основную гипотезу А. С. Куа формулирует так: «Язык конфуцианского морального мировоззрения — это характеристика, включающая в себя амфибиозные понятия, которые служат главным образом для расширения (*amplification*) и когнитивного смысла, и действительного значения морального мировоззрения как объединяющей перспективы целостной человеческой жизни» [93, с. 86]. В более детализированном виде разбираемую характеристику, с точки зрения американского синоведа, отличают следующие черты: 1) собственный предмет, т. е. идеальная концепция соотношения человеческих существ с природным миром; 2) имплицитная оценка настоящего мира как в некотором отношении неудовлетворительного, что определяет данное мировоззрение в качестве приемлемой реакции, воплощающей ответную чувствительность; 3) когнитивный смысл, создаваемый с помощью

амфибиозных понятий; 4) стремление склонить реципиента осуществлению мировоззрения в его собственной жизни; 5) сам мировоззрение, играющее роль объединяющей перспективы для рассматриваемых вещей, включая сюда объекты, события и личность; 6) допущение, что данное мировоззрение резонно для всякого, кто испытал на опыте подобную проблемную ситуацию [93, с. 81–82].

Совершенно независимо сходная точка зрения была нами выражена за шесть лет до появления книги А. С. Куа в работе «Гносеологические установки первых конфуцианцев», опубликованной в 1976 г. [18]. Она также строилась на анализе конфуцианской философии, которая, как мы полагаем, в традиционном Китае всегда играла роль общетеоретической парадигмы. Это означает, что конфуцианскую методологию и категориальный аппарат можно считать показательными (с известными ограничениями, разумеется) для всей философской и научной мысли в традиционном Китае.

В упомянутой работе были сформулированы следующие выводы: «1. У древних конфуцианцев в понятие знания необходимо входит понятие о соответствующем действии... В мыслях Конфуция структура самого отношения между познающим и познаваемым или познавшим и познанным бинарна: она состоит из дескриптивного и прескриптивного элементов. Другими словами знание какой-либо ситуации включает в себя описание ее и предписание к определенному действию. 2. Критерием правильности должностований, вмонтированных в каркас знания, являются традиционные нормы (писанные и неписанные). 3. Два других элемента гносеологического отношения, его субъект и объект, чтобы вступить в таковое, должны быть строгим образом морально квалифицированы. 4. Познание истолковывается как функция бытия личности, а всякое знание — как модус ее добродетели. 5. Совершенная личность (древние совершенномудрые ваны) постулируется как морально, а следовательно, и гносеологически конституирующий фактор. 6. Явно угадывается убеждение в том, что „уровень интеллектуальности“ пропорционален не количеству, а качеству знания, иначе говоря, шкала знаний, соответствующих степеням мудрости, подчинена правилу „лучше меньше, да лучше“. Видимо, этим объясняется положение „Мэн-цзы“ о том, что великий человек сохраняет „детское сердце“ (IV Б, 12). Как раз детскому уму свойственно знать не много, знать „чувственно“ и не сомневаться в известном. 7. Предметная область морального знания охватывает всю объективную действительность» [18, с. 632–633] (см. также [24, с. 183–220]).

Использованный в названии процитированной работы термин «установки» аналогичен «амфибиозным понятиям» у А. С. Куа. т. е. призван показать, что речь идет не о чистых концепциях или дескрипциях, а о представлениях, органично сочетающих в себе понятийное, концептуальное, теоретическое знание с практическими, деонтическими и аксиологическими нормами.

Примером явно и предельно аксиологизированного понятия в китайской философии может служить понятие «человек», выделенность которого из среды птиц и зверей определялась и в конфуцианстве, и в даосизме как бóльшая ценность (*гуи*) (см., например, «Сюнь-цзы» [70, с. 104; 8, т. 2, с. 158] и «Ле-цзы» [66, с. 80—81; 38, с. 110]). Но поскольку ценностные характеристики конвенциональны и в отличие от объективных истинностных признаков легко допускают субъективно-избирательные, произвольные трактовки, постольку понятие «человек» могло подвергаться существенным трансформациям, то расширяясь, то сужаясь. Если Хань Юй расширял понятие «человек» до распространения на птиц и зверей («Юань жэнь» [72, цз. 11, с. 67; 7, с. 210]), то Мэн-цзы, Сюнь-цзы и Ян Сюн (53 г. до н. э.—18 г. н. э.), напротив, сужали его до того, что причисляли к птицам и зверям людей, не подпадающих под такие ценностно-нормативные характеристики, как гуманность, должная справедливость и *ли* («Мэн-цзы», IV Б, 19, II А, 6 [70, с. 7, 104; 86, с. 2; 8, т. 2, с. 145—146, 157—158]. См. также [24, с. 173—174]). Подобные трансформации возможны именно благодаря аксиологическим и деонтическим компонентам в содержании понятий.

Итак, важнейшие специфицирующие особенности традиционной китайской философии заключены в ее понятийном аппарате и методологии. Причем одно с другим сущностно связано. Нормативная и аксиологическая семантика терминов китайской философии соответствовала ее нумерологической методологии, чуждой теоретической установке на истинностные значения, которая была присуща традиционной европейской логике.

Одним из следствий общеметодологической роли логики в Европе стало обретение философскими категориями прежде всего логического смысла, восходящего к грамматическим моделям древнегреческого языка. Сам термин «категория» имеет в виду то, что «высказывается», «утверждается» (*катёгогеō*). Китайские аналоги категорий, восходя к мифическим представлениям, гадательной практике, хозяйственно-упорядочивающей деятельности, обладали прежде всего натурфилософским смыслом и использовались в качестве классификационных матриц (например, двойная — *инь-ян*, или *лян и* — «двоица образов», тройная — *тянь, жэнь, ди* — «небо, человек, земля», или *сань цай* — «три силы», пятеричная — *у син* — «пять элементов») (подробно см. [23; 26]). Современный китайский термин «категория» (*фань-чоу*) восходит к обозначению квадратного девятиклеточного (9 *чоу*) построения (по модели *ло шу*), на котором основан «Хун фань» («Величественный образец» — гл. 24 «Шу цзина»).

Место науки логики (первой подлинной науки в Европе; второй была дедуктивная геометрия, поскольку Евклид следовал за Аристотелем³) как всеобщей познавательной модели (органоно) в Китае, с нашей точки зрения, занимала так называемая нумерология, т. е. теоретическая система, элементами которой являются математические или математикообразные объекты — число-

вые комплексы и пространственные структуры, связанные, однако, между собой главным образом не по законам математики, а как-то иначе — символически, ассоциативно, фактуально, эстетически, мнемонически, суггестивно и т. п.

Начало комплексному изучению проявлений нумерологической методологии было положено на Западе блестящей новаторской книгой М. Гранэ [99], в СССР — работами В. С. Спирина [49, 44—48; 51—56; 58; 59], А. М. Карапетьянца [11—14; 16] и автора этих строк [19—23; 25; 28; 30; 31]. К своим исследованиям в данной области последний в значительной мере был побужден выразительными фактами, вскрытыми в оригинальных трудах В. С. Спирина и А. М. Карапетьянца. Именно эти специалисты подняли изучение многих проблем классической синологии на качественно новый уровень, убедительно продемонстрировав общеметодологический характер нумерологических схем.

Что же касается концепции «нумерологической методологии» как таковой, и обозначающего ее термина, то это — продукт творчества автора настоящей статьи. А. М. Карапетьянец пользуется термином «нумерология» как синонимом «числовой системологии», понимая под тем и другим древнекитайскую науку алгебраического типа [13, с. 65, 67]. В. С. Спирин с большей радикальностью оценивает древнекитайскую методологию как науку, а именно как науку логики, самым тесным образом связанную с математикой, поэтому он решительно выступает против термина «нумерология», усматривая в нем указание на ненаучность данной методологии [59, с. 215—216]. Действительно, этот термин имеет такой смысл в западной синологии. Дж. Нидэм, например, определяет нумерологию как производный от «коррелятивного мышления» числовой мистицизм [100, т. 2, с. 272, 287] или «игру с числами, в которой связываются вещи, по современным данным не имеющие друг с другом никакой связи» [100, т. 2, с. 271], и утверждает, что китайский «нумерологический символизм» древности и средневековья «не имел ничего общего с истинной математикой» и ничего не внес в развитие науки [100, т. 2, с. 273].

С одной стороны, в отличие от А. М. Карапетьянца и В. С. Спирина автор этих строк не считает нумерологическую методологию ни логикой, ни наукой вообще. Более того, он рассматривает ее как оппозиционную альтернативу науке логики в ее общеметодологической функции. Поэтому ему кажется вполне приемлемым «ненаучный» эпитет «нумерологическая». С другой стороны, видимо, нуждается в корректировке столь резкое, как у Дж. Нидэма, противопоставление науки и нумерологии в Китае, где вторая с нашей точки зрения, была философской методологией для первой. Впрочем, Дж. Нидэм сам замечает, что пифагорейская нумерология сыграла важную роль в развитии европейской науки, серьезно повлияв на научную мысль не только античности, но эпохи Ренессанса [100, т. 2, с. 287]. Кроме того, понятие китайской нумерологии у Дж. Нидэма не имеет общеметодологическо-

го смысла и поэтому принципиально отличается от предлагаемого нами понятия нумерологической методологии.

Китайская нумерология во многом напоминает пифагорейство как учение о музыкально-числовой структуре космоса. Числовой ее аспект самоочевиден, что же касается музыкального, то в традиционном Китае — государстве «ритуала и музыки» — он всегда был объектом пристального внимания и тщательной разработки. Совершенно прав Цянь Вэньюань, утверждающий, что вершиной традиционной китайской науки стала математическая теория музыки, а не теория магнетизма, как считает Дж. Нидэм [103, с. 21, 76—81]. Пять тонов китайской пентатоники представляют собой один из главных коррелятов основополагающей онтологической структуры — «пять элементов» (*у син*) (подробно см. [21—23]). Китайская нумерология и пифагорейство аналогичны по своим идеям, но противоположны по тем ролям, которые они играли в соответствующих культурах. Своим статусом китайская нумерология подобна методологически доминировавшей европейской логике, а пифагорейство — оттесненной на задний план китайской протологике (о ней — ниже). Таким образом, между нумерологией и логикой (протологикой) в традиционных культурах Китая и Европы наблюдается обратная пропорциональность.

Согласно Платону, числа (пифагорейски понимаемые как обладающие геометрическими ипостасями, т. е. «квадратные», «прямоугольные» и «треугольные») занимают среднее положение между вещами и идеями. Точно так же нумерология занимает среднее положение между эмпирикой и логикой. Числа суть простейшие абстракции. Счет, по определению К. Маркса, — это «первая теоретическая деятельность рассудка, который еще колеблется между чувственностью и мышлением» [1, с. 31]. Для чисел и геометрических структур безразличны свойства счисляемых и структурируемых предметов, поэтому нумерология способна играть роль универсальной методологии. Для китайских мыслителей сосчитать и представить в геометрически структурированном (табличном) виде, т. е. классифицировать (*гэ, лэй*), даже без логического упорядочивания, — значит добиться окончательной познавательной оформленности (отсюда популярность образований вроде «пяти постоянств», «семи чувств» — вплоть до «четырех модернизаций»).

Нумерологическая методология неразрывно связана с отличающим китайскую философию и культуру вообще феноменом классификационизма, уже частично описанным в нашей литературе (см. упомянутые работы В. С. Спирина, А. М. Карапетянца и А. И. Кобзева). Поэтому, если можно согласиться с мнением видного современного математика, согласно которому наличие в китайском языке развитой системы классификаторов — счетных слов — свидетельство неразвитости математического мышления [35, с. 10], то при этом следует помнить, что в данном случае речь может идти только о математическом мышлении в его современном понимании, т. е. таком, которое имеет самостоятельную

сферу приложения и не рассчитано на роль не только методологии мышления вообще, но даже и общенаучной методологии. Китайская же нумерология претендовала на подобную роль. Но она оставалась на уровне квазиматематического мышления, так как распространяясь на сложные и нематематические объекты, зато исключала возможность собственно математической формализации. Кроме того, отсутствие у китайской математики логико-дедуктивных оснований создавало теоретический вакуум, легко заполнявшийся нумерологической методологией. Например, четыре основные математические операции (сложение, вычитание, умножение и деление) китайские мыслители вплоть до XVIII в. выводили из магического квадрата *ло шу* и «магического креста *жэ ту*» (см. [89—91; 100, т. 2, с. 304—345, т. 3, с. 55—62; 99 с. 177—208; 21]).

Красочные примеры нумерологических «кентавров» — фантастических сочетаний «вычислимого и невычислимого» — содержатся в тексте «Хуайнань-цзы»: «Небо — один, земля — два, человек — три. Трижды три — девять. Девятью девять — восемьдесят один. Один правит солнцем. Солнце сосчитывается десятью (десятичным циклом. — А. К.). Солнце правит человеком. Поэтому человек рождается после десяти лун [беременности]. Восемью девять — семьдесят два. Два правит четным. Четное существует благодаря нечетному. Нечетное правит двенадцатеричным циклом (*чэнь*). Двенадцатеричный цикл правит луной. Луна правит лошадей. Поэтому лошадь рождается через двенадцать лун [беременности]» и т. д. [73, с. 60]; «[Состояний] зрелости — пять, ко нечных [состояний] — девять. Пятью девять — сорок пять. Поэтому дух за сорок пять дней совершает одно перемещение. Посредством троек приводят в соответствие пятерки. Поэтому проходит восемь ($3+5=8$. — А. К.) перемещений, и год оканчивается ($45 \times 8 = 360$ дней. — А. К.)» [73, с. 49], ср. [100, т. 2 с. 271—272].

В приведенных сентенциях нумерологический смысл семантически явлен и поэтому самоочевиден, однако часто он бывает скрыт в синтаксисе или архитектонике текста. Поскольку подобные «шифры» обнаруживаются и дешифруются с большим трудом, а кроме того, не освещены в нашей научной литературе, позволим себе более подробно на них остановиться. Тут в первую очередь следует обратиться к «Чжоу и», одному из древнейших и наиболее почитаемых произведений традиционной китайской культуры, еще далеко не разгаданному и не имеющему аналогов в мировой литературе. «Чжоу и» состоит из канонической и комментирующей части — «И цзина» и «И чжуани». Обозначение канона — «И цзин» (в русском переводе — «Книга Перемен») часто употребляется как синоним всего «Чжоу и». Этот полифункциональный (от философии до мантики) текст, основу которого составляет система графических символов (64 гексаграммы), стоит во главе «нумерологического Органона» (см., например, [51; 56; 57; 60; 13; 15; 17; 33; 9; 10; 21; 25; 100, т. 2, с. 304—345])

поэтому распространяет свои «чары» на всю китайскую классику.

В частности, наименования гексаграмм № 41 и № 42 — *Сунь* «Убыль» и *И* «Приумножение», будучи важными терминами китайской философии (см. [56; 75, с. 431–437]), используются в «Дао дэ цзине»: именно в § 41 68-параграфного варианта разбивки Вэй Юаня (1794–1857) и в § 42 совершенно иного — 81-параграфного варианта Ван Би (226–249), а также в 41-м стихе 64-членной, т. е. соответствующей 64 гексаграммам, второй части другого известного даосского трактата, «У чжэнь пян» (XI в.) (о его структуре см. [62]). Таковы простейшие случаи числовой обусловленности понятий. Более сложен код разбираемой пары терминов — *сунь* и *и* в «Лунь юе». Здесь она встречается в двух главах три раза — в гл. 2 § 23, гл. 16 § 4 и § 5. Прежде всего заметим, что 2 и 3 — основополагающие нумерологические числа (подробнее об этом — ниже), произведение которых равно 6, и что в данных обозначениях глав и параграфов использованы все цифры от 1 до 6, а число 6 выражает общее количество рассматриваемых терминов. Далее, запишем в две (соответствующие двум главам) строки и суммируем числа, обозначающие номера глав и параграфов:

$$2 + 23 = 5^2 = 25$$

$$16 + 4 + 5 = 16 + 9 = 4^2 + 3^2 = 25.$$

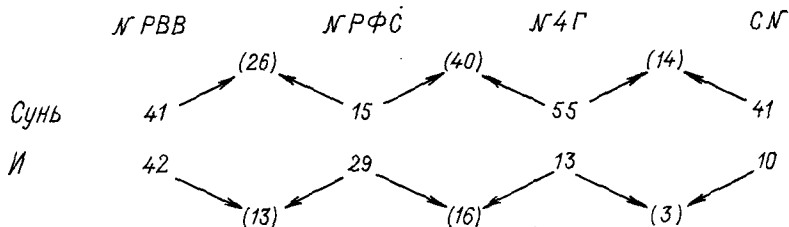
Результат в обеих строках одинаков — 25, а это число занимает центральную, 41-ю (!) позицию в полной (81-клеточной) матрице таблицы умножения. Кроме того, сумма всех чисел, обозначенных отдельно взятыми цифрами из номеров глав и параграфов, равна 23 ($2 + 2 + 3 + 1 + 6 + 4 + 5 = 23$), а это число тождественно номеру параграфа с первым вхождением данных терминов в текст и номеру гексаграммы *И* в Расположении Вэнь-вана, если считать от конца. Оно может быть интерпретировано как 11 + 12, где 11 и 12 — номера гексаграмм *Сунь* и *И* в отдельно взятой второй части «И цзина» — канонического раздела «Чжоу и» (которая начинается с гексаграммы № 31). Далее, § 23 гл. 2 (первое вхождение) по абсолютному счету — 39-й (гл. 1 состоит из 16 параграфов), а § 5 гл. 16 (последнее вхождение) — 429-й (согласно разбивке гарвард-янцзинского индекса). $429 = 39 \times 11$, т. е. первое и последнее вхождения соотносятся как 1 и 11 и между ними «расстояние» в 10 периодов — целостный цикл, кроме того, 11 — известное сакральное число, символизирующее союз Неба — 6 и Земли — 5 (см., например, [64, с. 33; 8, т. 2, с. 12; 99, с. 198–208]), оно же зашифровано в номерах гексаграмм *Сунь* и *И* — 41 и 42: $4 + 1 + 4 + 2 = 11$. 39 и ранее полученное 25 в сумме дают 64 — число всех гексаграмм.

Неоконфуцианцы с еще большей активностью создавали подобные нумерологические конструкции. Так, Сыма Гуан (1019–1086), прокомментировавший аналог «Чжоу и» — «Тай сюань

цзин» («Канон великой тайны») Ян Сюна [85], поставил в ответствии его 81 тетраграмму 60 гексаграмм, используя 39 гексаграмм по одному разу и 21 — по два раза. В получившейся последовательности гексаграмма № 41 *Сунь* соответствует тетраграмме № 55, но если не считать повторяющиеся гексаграммы (приравнять тождественные пары к единицам), то позиция оказывается именно 41-й. Еще любопытнее тут нумерологический код гексаграммы № 42 *И*. Напомним, что под номерами гексаграмм обычно имеются в виду их номера в Расположении Вэнь-вана (РВВ). В Расположении Фуси (РФС) их номера иные, в частности у *И* — 29-й. Таким образом, в последовательности Сыма Гуана каждой гексаграмме соответствует в крайнем мере четыре числа: № РВВ, № РФС, № параллельно тетраграммы (№ 4Г), собственный № (С №), получаемый при учете только различающихся гексаграмм. Рассмотрим эти числа для *И*:

№ РВВ	№ РФС	№ 4Г	С №
42	29	13	10

Из данных чисел посредством сложения получаются важнейшие связанные с *И* и обнаруженные ранее в «Лунь юе» «сложные» числа: $29 + 13 = 42$, $13 + 10 = 23$, $29 + 10 = 39$. Сравним теперь разбираемые четверки чисел для *Сунь* и *И*:



Воспроизведенные ряды обнаруживают интересное свойство, показанное на схеме. Стрелки указывают на числа, представляющие собой разность чисел, от которых эти стрелки отходят. Полученные таким образом новые, производные ряды — 26, 40, 14 и 13, 16, 3 — обладают единым свойством: в каждом из них крайние числа представляют собой разность двух остальных или центральные — сумму крайних. Правда, пока не вполне ясно, какие из отмеченных числовых «композиций» — продукт сознательного творчества, а какие — их автоматические следствия.

От нумерологии, проникающей в архитектуру текста, обратимся к примеру ее внедрения в само содержание научной концепции. Выдающийся китайский астроном и математик Чжао Хэн (78—139), определяя различные категории небесных тел, указывал на существование 2500 «действительных звезд» (*вэйсин*) и 11 520 «сокровенных звезд» (*вэйсин*) [79, кн. 1, с. 439].

2500 — это округленное количество доступных невооруженному глазу небесных тел, т. е. эмпирически полученная величина. 11 520, напротив, — априорно заданное число из «Си цы чжуани» (I, 9), чистейший продукт нумерологии «Чжоу и», символизировавший всю тьму вещей (10 000 — *вань у*). Поэтому в одном ряду соединились эмпирическая и нумерологическая величины.

Рассмотрим подробнее фундаментальное нумерологическое число 11 520. Оставив пока в стороне весьма интересный вопрос о том, какая за ним стоит вычислительная процедура (см. [88, с. 241—265; 99, с. 196]), отметим лишь одно, выразительное обстоятельство. Данное пятизначное число получается, как уже было сказано, в § 9, и сумма его цифр также равна 9 ($1+1+5+2=9$). Более того, в § 9 имеется всего семь более чем однозначных чисел, включая сюда и 11 520. Пять из них (11 520, 216, 144, 360, 18), безусловно, обладают указанным свойством, а остальные два, по-видимому, тоже им обладают. Эти два — 50 и 49 — рассматриваются как единый комплекс (два модуса единой сущности) и дают в сумме 18, т. е. $9+9$ (поскольку это все-таки два модуса). Огромная значимость числа 9 для китайской культуры не требует доказательств, достаточно вспомнить название таблицы умножения — «девятью девять» (*цзю цзю*). Счет (числа) «девятью девять», согласно «Гуань-цзы», соответствует высшей мироописательной категории — *Дао* [65, с. 414]. Текстологические приложения девятки детально показав В. С. Спириным в фундаментальной монографии «Построение древнекитайских текстов» [49].

Как уже было указано, нумерологические построения обладают двумя ипостасями — «арифметической» и «геометрической»⁴. Первой соответствуют числа (*шу*), второй — символы (*сян*). Китайский эквивалент термина «нумерология» — *сян шу чжи сюэ* 'учение о символах и числах', отчетливо фиксирует двуединую природу этого явления. Обычно китайские мыслители вполне натуралистично рассматривали символы и числа как производные по отношению к пневме (*ци*) и вещам (*у*) (см., например, «Цзо чжуань», Си, 15 г., 11 мес.; [77, цз. 49, л. 5а; 100, т. 2, с. 484]). При этом символы, как правило, считались первичными, а числа — вторичными (хотя неоконфуцианец Шао Юн (1011—1077) переворачивал их соотношение), благодаря чему данная пара соотносилась с универсальным двоичным рядом, включающим в себя предшествующее — априорное (*сянь тянь*) и последующее — апостериорное (*хоу тянь*). Некоторые наиболее важные в разбираемом аспекте элементы этого двоичного ряда собраны нами воедино и представлены ниже⁵:

предшествующее — априорное

ян, мужское (*нань*)
небо (*тянь*), творчество
(*цзянь*)
круглое (*юань*)

последующее — апостериорное

инь, женское (*нюй*)
земля (*ди*), исполнение (*кунь*)
квадратное (*фан*)

время (чжоу), времена (ши)

отсутствие—небытие (у)
Беспредельное или Предел
отсутствия—небытия (у цзи)

единое (и)

троица (сань)

дао

основа-канон, продольно-

вертикальное (цзин)

природная основа (чжи)

культура (вань)

принципы (ли)

пневма (ци)

вещи (у)

символы (сян)

общее (гун)

правильное (чжэн)

святость—духовность (шэнь)

гуманность (жэнь)

знание (чжи)

знание (вычисление) будущего
(чжи шу лай)

предвидение (сянь чжи)


«скрибы» (ши)

конфуцианство (жу цзя, жу
цзяо)

четыре страны света (с

центром) (сы фан, у фан)

пятеричный Светлый престол

(мин тан) 

«План из Хэ» (хэ ту)

Драконова лошадь (лун ма)

Фуси

силы инь и ян

пять элементов (у син)

восемь триграмм (ба гуа)

взаимопорождение (сян шэн)

пяти элементов, восьми

триграмм и 64 гексаграмм

гадание на панцирях черепах

(гуй бу)

стебли тысячелетника (ши)

четыре символа (сы сян)

попарно упорядоченная последо-
вательность (цзю сюй) и ориенти-
рованное по странам света рас-
положение (фан вэй) триграмм и
гексаграмм, установленные Фуси

полинейная противоположность
(сян дуй, пан тун) триграмм и
гексаграмм в их попарно упоря-
доченной последовательности

взаимосвязь триграмм и гексаграмм
через центр (сян цо) в их ориен-
тированном по странам света
расположении

пространство (юй), страны све-
(фан)

наличие—бытие (ю)

Великий предел (тай цзи)

многое (вань)

пятерица (у)

дэ

уток-апокриф, поперечно-гори-
зонтальное (вэй)

культура (вань)

принципы (ли)

пневма (ци)

вещи (у)

числа (шу)

числа (шу)

частное (сы)

обратное (фань)

знание—мудрость (чжи)

знание (чжи)

действие (син)

сохранение (учет) прошлого
(цзан шу ван)

память (хоу чжи)


«шаманы» (у)

даосизм (дао цзя, дао цзяо)

восемь стран и полустран свет

(с центром) (ба фан, цзяо фан)

девятиречный Светлый престол

(мин тан) 

«Текст из Ло» (ло шу)⁶

Священная черепаха (шэнь гуй)

Юй

пять элементов (у син)

восемь триграмм (ба гуа)

64 гексаграммы (лю ши сы гуа)

взаимопреодоление (сян кэ) пяти
элементов, восьми триграмм

и 64 гексаграмм

гадание на стеблях тысячелетни-
ка (ши ши)

триграммы и гексаграммы (гуа)

восемь триграмм (ба гуа)

попарно упорядоченная последо-
вательность (цзю сюй) и ориенти-
рованное по странам света рас-
положение (фан вэй) триграмм и
гексаграмм, установленные Вань
ваном

взаимная перевернутость (фан
дуй, цян гуа) триграмм и гекса-
грамм в их попарно упорядочен-
ной последовательности

взаимосвязь триграмм и гексаграмм
по периметру или окружности
(сян цзун) в их ориентированном
по странам света расположении

и т. д.

В конкретных построениях «арифметика» (числа) и «геометрия» (символы) обычно переплетаются и сливаются воедино. Выразительным и простым примером такого рода является взаиморасположение пяти элементов в знаменитом «Изъяснении Плана Великого предела» («Тай цзи ту шо») основоположника неоконфуцианства Чжоу Дуньи (1017—1073). Оно отличается от расположения пяти элементов по схемам *хэ ту* и *ло шу* (см. [21, с. 81]), восходя к «Чжоу и цань (или сань.— А. К.) тун цзи» Вэй Бояна (II в.) и представляя собой реализацию тексто-логемы *сань у* 'утроение и упятерение'. Числовые значения элементов (*В* — вода, *О* — огонь, *Д* — дерево, *М* — металл, *П* — почва) в этой троячно-пятеричной структуре во всех трех столбцах (сверху вниз) дают суммы, равные пяти:

О 2		В 1
	П 5	
Д 3		М 4
5	5	5

Описанные структуры в древнекитайской культуре играли роль «синтаксиса» нумерологической методологии. Во времена династии Сун (X—XIII вв.) произошел качественный сдвиг — аналитический инструментарий, ранее использовавшийся по большей части «автоматически», теперь сам стал предметом развернутого анализа. Сунские философы активно занялись выявлением, истолкованием и развитием многих нумерологических схем, имплицитно присутствовавших уже в классических доцзиньских сочинениях. Ранее недостаточно отрефлектированная совокупность определенных методов постижения и изложения материала получила в это время развернутое теоретическое осмысление в рамках нумерологической методологии. Видимо, не случайно этот методологический прогресс хронологически совпал с качественным сдвигом в китайской науке, выразившимся, в частности, в том, что, с одной стороны, естественнонаучные исследования становились в большей степени достоянием частных лиц, а с другой стороны, такие «ортодоксальные» науки, как математика и астрономия, начали проникать в программы государственных экзаменов. В этом состоит одна из особенностей того грандиозного культурного явления, которое в Европе получило название «неоконфуцианство». Отсюда понятна и центральная роль, которую стал играть в сунском неоконфуцианстве методологически наиболее значимый текст — «Чжоу и», поставленный во главе сложившегося в то время классического конфуцианского «Тринадцатиканония» («Ши сань цзин»):

В основе стандартных нумерологических схем лежат три фундаментальных числа: 2, 3 и их сумма 5, что довольно давно было осознано китайскими идеологами. Согласно «Цзо чжуа-

ни», еще в 510 г. до н. э. сcribe Мо утверждал: «От рождения вещам присуща двоичность, троичность и пятеричность» (Чжао 32 г., 12 мес.). Один из участников процесса становления неоконфуцианства, Ван Аньши (1021–1086), развертывал эту формулу, связывая ее с категорией *Дао*: «Дао устанавливается в двух, усвершенствуется в трех, видоизменяется в пяти и числа неба и земли [обретают] полноту» [80, кн. 1, с. 141]. Для элементарных счетных процедур основополагающий характер чисел 2, 3 и 5, разумеется вместе с 1, вполне очевиден. Наш повседневный опыт свидетельствует, что медных монет именно такого достоинства достаточно для проведения универсальных разменных операций. (На этих же числах — 2, 3, 5 — строилась вычислительная практика в древнем Вавилоне). В китайской культуре они посредством сложения, умножения и возведения в степень образуют все многообразие парадигмических числовых наборов, таких, как 4 страны света, 8 триграмм, 9 стран и полустран света с центром, 10 «небесных пней», 12 «земных ветвей» и т. д.

Две главные порождающие модели от единицы (Единого, Великого предела) ко всей тьме (10 000) вещей — двоичная и троичная — описаны в «Чжоу и» («Си цы чжуань», I, 11): «Великий предел[...] рождает двоицу образов, двоица образов рождает четыре символа, четыре символа рождает восемь триграмм» — и «Дао дэ цзине» (§ 42): «Одно рождает два, два рождает три, три рождает тьму вещей». На этих моделях строятся две известные в Китае универсальные системы графических символов — 64 гексаграммы «И цзина» и 81 тетраграмма «Тай сюань цзина»⁷; две важнейшие общеклассификационные нумерологические фигуры — образованный парами чисел «магический крест» *хэ ту* и образованный тройками чисел магический квадрат *ло шу*; а также два главных в традиционной китайской культуре учебно-пропедевтических текста: основанное на двоичных конструкциях «Тысячесловие» («Цянь цзы вэнь», VII в.) и основанный на троичных конструкциях «Троесловный канон» («Сань цзы цзин», XIII в.). В неоконфуцианстве каждая из этих моделей легла в основу одного из двух центральных нумерологических учений — Шао Юна и Цай Цзюфэна (1167–1230) соответственно.

Возможно, что по преобладающей ориентации на двоичность или троичность различаются также «земное» конфуцианство и «небесный» даосизм. В «Лунь юе» сообщается, что от Конфуция «нельзя было услышать рассуждений о небесном пути» (V, 13 [8, т. 1, с. 150, § 12]), Сюнь-цзы же упрекал одного из создателей даосизма, Чжуан-цзы, в одностороннем пристрастии к «небесным» проблемам [70, с. 262; 8, т. 2, с. 183]. При этом, как уже было отмечено, древнейшее изложение универсальной троичной модели содержится в даосском «Дао дэ цзине» (§ 42), а универсальной двоичной модели — в приписываемой Конфуцию «Си цы чжуани» (I, 11). Сходным образом распределены

в «Чжуан-цзы» и «Лунь юе» троичный квадрат *ло шу* и двоичный крест *хэ ту* (см. примеч. 6). В так называемом неодаосизме, сложившемся в первые века нашей эры, была выработана доктрина Трех Пречистых (*сань цин*), которую Дж. Нидэм соотносит с христианским учением о Троице. В неоконфуцианстве же возобладал универсальный принцип «раздвоения единого» (*и фэнь вэй эр*). Нумерологические представления древнекитайских мыслителей воплощались и в архитектонике их произведений. Видимо, не случайно, что основные конфуцианские памятники древности разделены на количество глав, кратное 2, а даосские — кратное 3 (ср.: «Лунь юй» — 20, «Мэй-цзы» — 14, «Сюнь-цзы» — 20; «Дао дэ цзин» — 81, «Чжуан-цзы» — 33, «Хуайнань-цзы» — 21). Прямое соотношение оппозиции «даосизм—конфуцианство» с оппозицией «вертикальное—горизонтальное», которая, как показано ниже, коррелятивна противопоставлению 3 и 2, содержится в «Цзинь шу» («Книга [о династии] Цзинь», V—VII вв., «Жуань Цзи чжуань» — «Биография Жуань Цзи», Цзань): «Главы Лао[—цзы] образуют стояк, учение Конфуция — перекладину (*хэни*)».

Главными онтологическими эквивалентами двоицы являются силы *инь* и *ян*, троицы — небо, земля и человек, синтезирующей их пятерицы — пять элементов. Кроме того, эти числа (и производные от них) соотносятся с определенными объектами как целостные образования: четной двоице соответствует «женская» земля, нечетной троице — «мужское» небо. «Троица [отнесена к] небу, двоица — к земле», — сказано в «Чжоу и» («Шо гуа чжуань», 1). Число 5, с одной стороны, как нечетное считается «небесным» («Си цы чжуань», I, 9), но, с другой стороны, видимо как противоположное «небесной» единице в пятеричном разряде, может считаться и «земным» (см.: «Цзо чжуань», Чжао, 25 г., [8, т. 2, с. 12; 64, с. 33; 99, с. 198–208]).

Китайские нумерологи изображали числа в виде различных геометрических фигур, состоящих в зависимости от их четности или нечетности из черных или белых кружков — единиц. Следовательно, единице как общему элементу четных и нечетных чисел приписывалась двоякая природа, что соответствует вышеприведенным тезисам о рождении двоицы из единого и выделению 2 и 3 в качестве исходных чисел (четного и нечетного), соотносимых с землей и небом. Точно так же пифагорейцы считали единое состоящим из чета и нечета, а 2 и 3 — первым четным и первым нечетным числами (Аристотель. «Метафизика», 1, 5, 986 а 20; см. также [4, с. 31–32]). Но, с другой стороны, китайские мыслители относили единицу к ряду «небесных» (нечетных) чисел: 1, 3, 5, 7, 9, который противопоставлялся ряду «земных» (четных) чисел: 2, 4, 6, 8, 10.

«Небесная» (нечетная) и «земная» (четная) характеристики чисел обуславливали соотношение образуемых ими геометрических фигур и пространственно-числовых схем с продольно-вертикальным (*цзин*, *цзун*) и поперечно-горизонтальным (*вэй*, *хэн*) из-

мерениями соответственно, так как именно с этими измерениями связывались представления о небе и земле. «[Рассмотрение по продольно-вертикальной линии] основы (*цзин*) касается неба, [рассмотрение по поперечно-горизонтальной линии] утока (*вэй*) касается земли. Ненарушенные основа и уток представляют собой символ культуры (*вэнь чжи сянь*)», — сказано в «Гюе» [64, с. 33]. Аналогичная мысль выражена и в «Цзо чжуани»: «Представление Поднебесной в [продольно-поперечной системе] основа — уток называется культурой» (Чжао, 28 г.). Данные цитаты как нельзя лучше демонстрируют общеметодологический характер рассматриваемых пространственно-числовых схем, поскольку представляют их в качестве структурного каркаса («символа») всей культуры. При этом следует иметь в виду, что «культура» (*вэнь*) может пониматься в предельно широком смысле — как естественная (природная) упорядоченность. В «Си цы чжуани» (II, 2), например, говорится о символах «культуры зверей и птиц», т. е. знаковой системе их следов, а древний термин *тянь вэнь* 'небесная культура', 'небесные письмена' до сих пор обозначает астрономические явления.

Важно подчеркнуть взаимную связь чисел с продольно-вертикальным и поперечно-горизонтальным измерениями, т. е. то, что даже без специальных указаний одно обязательно подразумевает другое. В. С. Спириным в «Построении древнекитайских текстов» доказана связь понятия *цзин* (основа, канон) с тройностью (кратностью 3), из чего следует, что, например, в шестеричной (2×3) схеме продольно-вертикальная сторона (*цзин*) должна быть тройной, а поперечно-горизонтальная (*вэй*) — двойной. И действительно, прямое описание именно такой схемы содержится в «Мо-цзы», где в контексте методологических рассуждений о познании сказано: «Совокупно указывается это чтобы было два. [Удвоенно и поперечно-горизонтально, как правое и левое] на коромысле безмена (*хэнь*), указывается это утроенно и прямо (продольно-вертикально) устанавливается (*сань чжи*, это)» [69, с. 224—225; 8, т. 2, с. 78].

Тройность заданной здесь продольно-вертикальной основы тех же терминах отчетливо определена в «Каноне» («Цзин» «Мо-цзы»: «Прямое (продольно-вертикальное) есть тройное» [69, с. 191]. [В «Чжоу и» («Си цы чжуань», I, 6) прямое (продольно-вертикальное) *чжи* эксплицитно соотносится с «небесным» измерением *цяннь*.] А о том, что с термином *хэнь* 'коромысло безмена', 'поперечина дышла', омонимом и синонимом ранее указанного иероглифа *хэнь* 'поперечно-горизонтальное' связано двойное противопоставление правого и левого на поперечно-горизонтальной оси, также можно судить по самому тексту «Мо-цзы» [69, с. 320, 335]⁸. В более общем методологическом смысле этот термин употреблен в названии знаменитого трактата Ван Чуна (I в.) «Лунь хэнь» («Взвешивание рассуждений» или «Критический разбор пар оппозиционных, как левое и правое, рассуждений»).

В «Мо-цзы» шестеричная (2×3) схема представлена как методологический принцип (гносеологическая методологема). Но эта же самая схема фигурирует в «Лунь юе» как текстологический и психологический (возможно, мнемонический) принцип (психологическая текстологема). Этот важный факт, равно как и очевидная связь двух пассажей — из «Мо-цзы» и «Лунь юя», к сожалению, ускользнули от внимания даже выдающихся знатоков китайской классики (см., например, [87, с. 271–272]). В § 6 гл. XV «Лунь юя» Конфуций сначала высказывает максимуму о том, как должно себя вести, которая состоит из двух параллельных фраз, подразделяющихся на три суждения каждая, а затем предлагает к этой шестичленной (2×3) модели относиться следующим образом: «Стоя, [мысленно] узреть ее троицность (*сань*) в (продольно-вертикальном направлении) перед — [зад]; находясь на повозке, [мысленно] узреть [две] ее стороны (*у₁*) на [левом и правом концах поперечно-горизонтальной] перекладины дышла (*хэнь*)» (ср. [8, т. 1, с. 166–167, § 5]). В оригинальной записи, т. е. сверху вниз и справа налево, максима Конфуция как раз и представляет собой троицную по вертикали и двоичную по горизонтали модель. Конфуций же советовал держать ее перед умственным взором в разных состояниях (в покое и движении), соотнося при этом ее считывание вдоль и поперек с соответствующими пространственными ориентирами.

Еще одна — нумеролого-онтологическая — ипостась разбираемой схемы нашла свое отражение в самом начале § 1 «Шо гуа чжуани»: «Троица [отнесена к] небу, двоица — к земле, и числа устанавливаются [по этим двум] сторонам (*у₁*)». Данное высказывание допускает и более конкретную математико-нумерологическую интерпретацию, которую дал в своем каноническом комментарии к этому тексту наиболее выдающийся неоконфуцианский мыслитель — Чжу Си (1130–1200). Символом неба является круг, а окружность примерно равна утроенному ($\pi \approx 3$) диаметру; символом земли является квадрат, а его периметр равен учетверенной (кратной двум = 2^2) стороне.

Таким образом, рассмотренная схема является универсальной методологемой, соотносимой со всеми возможными сферами бытия и мышления.

Существуют аналогичные схемы, в которых и продольно-вертикальная, и поперечно-горизонтальная стороны определены числами одного рода — например, нечетными 3 и 5 в пятнадцатеричной (3×5) схеме *сань у*. С «земной», поперечно-горизонтальной осью в ней соотносится пятеричная сторона в силу меньшей «значимости», т. е. «общности» как приближенности к единице, числа 5 по сравнению с 3 и уже упомянутой возможности считать 5 «земным» числом⁹.

В «геометрическом» плане, кроме вертикальной и горизонтальной оси, с основополагающими числами — 3 и 2 — коррелируют два основных соотношения или соединительных действия —

чо и цзун («Си цы чжуань», I, 10). Первое представляет собой связь в симметричной фигуре противоположных элементов через центр (например, юг—север, восток—запад), второе — связь соседних элементов, расположенных друг за другом по периметру или окружности (например, восток — юг — запад — север). Очевидно, что в первом случае каждый элементарный соединительный акт охватывает три элемента (две крайние точки и центр), а во втором — два. В собственно геометрическом смысле *чо* соответствует прямая (диагональ, диаметр), а *цзун* — кривая или ломаная линия (периметр, окружность). Далекое не тривиальное тут связь между троичностью и прямой линией, поскольку последняя вполне могла бы трактоваться, например, как кратчайшее расстояние между *двумя* точками. Весьма интересно историко-научной точки зрения, что в двух хронологически близких произведениях — «Каноне» «Мо-цзы» и «Пармениде» Платона содержатся аналогичные друг другу дефиниции прямой и окружности, в которых прямая определяется посредством имени по трех точек. Дефиницию из «Канона» мы уже приводили в «Пармениде» же сказано, что «прямое — то, центр чего не дает видеть оба края» (137 е. Пер. Н. Н. Томасова)¹⁰.

Итак, «арифметическая» и «геометрическая» ипостаси нумерологии неразделимы. Важнейшие места в классической китайской литературе, особенно философской, не могут быть адекватно поняты без учета лежащих в их подоснове пространственно-числовых схем, или нумерологических методологем, которые в свою очередь, отражают определенные общемировоззренческие конструкции.

В золотой век китайской философии (V—III вв. до н. э.) развитие общепознавательной методологии шло в двух главных направлениях — нумерологическом, более древнем, генетически восходящем к архаическим духовным традициям и гадательной практике, и протологическом, зародившемся именно в этот период. Связанные с эристикой логико-грамматические, семантические построения, выглядящие своеобразным преддверием к постановке собственно логических проблем, были выдвинуты прежде всего в учениях моистов («Мо-цзы», гл. 40—45), школы имени («Гунсунь Лун-цзы», гл. 3—6), Сюнь-цзы («Сюнь-цзы», гл. 18, 22). Их наиболее существенным недостатком являлось отсутствие формализации и самой идеи формальности логических процедур. Зато формальностью и даже формализованностью отличались нумерологические построения, зафиксированные главным образом в «Чжоу и». Формальный, а потому универсальный и «автоматический» характер нумерологической методологии создавал ей большие преимущества по сравнению с протологической традицией. В итоге последняя не выдержала конкуренции и постепенно, к концу III в. до н. э., сошла с интеллектуальной сцены. В дальнейшем буддисты не раз доносили до Китая концепции индийской логики, но они не находили там теоретического отклика. (Даже в новейшее время первые работы китайских

ученых по истории отечественной логики грешили смешением науки логики с логической упорядоченностью мышления, а также эристикой и грамматикой.) Нумерологическая же методология успешно развивалась. Качественный скачок в ее развитии произошел в эпоху Сун (X—XIII вв.), когда с возникновением неоконфуцианства завершилось формирование духовных основ традиционной китайской культуры.

Среди синологов популярно мнение о слабой связи китайской философии с естественными науками как ее специфическом дефекте (см., например, [95, с. 106—108; 8, т. 1, с. 15]). По-разному его опровергают Дж. Нидэм — на Западе, В. С. Спирин — в СССР. Рассмотренный материал приводит к выводу, что и естественные, и гуманитарные науки в Китае были объединены с философией общей терминологией и нумерологической методологией. Именно в синкретическом единстве, а не аналитической расчлененности философии и науки в традиционном Китае следует искать причину конечного отставания обеих от их аналогов на Западе.

Не обладавшая атрибутами научности, которые были присущи логической методологии в Европе, умозрительно-спекулятивная и вместе с тем неразрывно связанная с конкретными пространственно-числовыми и текстологическими схемами, нумерологическая методология в Китае препятствовала формированию собственно научной методологии. А это, с одной стороны, тормозило научный прогресс (непременное условие которого — осознание наукой своих методологических оснований), а с другой стороны, мешало философской мысли развиваться как в русле философии науки (что кардинально отличается от синкретического союза философии и науки), так и в русле принципиально вненаучной философии. Но именно движение по этим двум руслам специфично для современной западной философии (типичные примеры — позитивизм и экзистенциализм), и своим первоначальным импульсом оно обязано духовным сдвигам в Европе после научной революции XVI—XVII вв. Таким образом, нумерологическая методология влияла на китайскую философию не только непосредственно, но и опосредованно — через воздействие на науку, а науки — на общую ориентацию философской мысли.

Научный прогресс в Европе ознаменовался по крайней мере тремя важнейшими историческими явлениями, не произошедшими в традиционном Китае. Во-первых, это освоение формальной логики как общенаучной методологии. Попытки некоторых европейских мыслителей нового времени критиковать формальную логику с содержательных позиций были обусловлены недостаточным пониманием ее природы. Так, например, Ф. Бэкон верил в возможность получения в результате неполной индукции необходимого и достоверного общего вывода, т. е. фактически распространял на индукцию признаки дедукции; Гегель же, говоря о диалектической логике, на самом деле описывал не ло-

гику в собственном смысле слова, а особое философское учение, исходящее из признания тождества бытия и мышления. Но в данном случае существенно то, что все разновидности содержательных, или неформальных (трансцендентальных, диалектических и т. п.) логик в Европе создавались именно как варианты логики и вне зависимости от воли их создателей исторически и методологически были производны от формальной логики.

Характерно при этом, что складыванию современного комплекса научных дисциплин было положено начало именно в трудах Аристотеля, творца первой формальнологической теории. До возникновения науки логики все естественнонаучные дисциплины, кроме математики и астрономии, находились в синкретическом состоянии. Исходя из этого, можно предположить, что отсутствие логической методологии в традиционном Китае обусловило и низкий уровень дифференциации в общенаучном комплексе.

Во-вторых, логическая методология в Европе способствовала не только дифференциации наук, но и их эмансипации от философии и теологии. Уже в александрийскую эпоху (с III в. до н. э.) началось радикальное размежевание науки и философии. «Для александрийской науки стала характерной специализация, интерес к предмету данной науки безотносительно к каким-либо философским предпосылкам» [41, с. 397].

Конечно, говоря о подобном размежевании, не следует забывать, что речь идет о «субъективном» понимании соотношения науки и философии в рамках той или иной культуры, а не о его «объективном» осмыслении с позиций современного науковедения. Как раз «исследования по истории науки, проводившиеся за последние десятилетия, показали, что философские принципы, общие мировоззренческие установки и специальные методологические концепции оказывают на развитие науки гораздо более сильное и радикальное влияние, чем это казалось раньше» [40, с. 21]. Именно эти исследования (подробно см. [32]) и позволяют в полной мере понять, насколько существенно различие между философией в Европе и Китае сказалось в различии между наукой там и тут¹¹. Но, разумеется, отсюда не следует, что данная зависимость должна была находить адекватное отражение во взглядах европейских и китайских мыслителей. Даже напротив, многие выдающиеся европейские ученые, своими научными достижениями обязанные лежащей в фундаменте их достижений философской и логической методологии, пеняли на философию и формальную логику как на спекулятивное умозрение и беспредметную схоластику. С другой стороны, многие выдающиеся китайские ученые относили свои заслуги исключительно на счет философии и нумерологической методологии, которые, быть может, в большей степени сковывали, чем стимулировали их чисто научную деятельность.

В своих обширных трудах Дж. Нидэм приводит много свидетельств о положительных эффектах тесной связи науки и фи-

философии в Китае. Так, по его мнению, «органистическая концепция, согласно которой каждое явление связано с каждым другим в иерархическом порядке, была общепринятой среди китайских мыслителей» [101, с. 14]. Эта натурфилософия обусловила то, что китайцы изобрели компас и размышляли над природой магнитного склонения до того, как европейцы что-либо слышали о магнитной полярности, ибо склонение природного магнита к северному полюсу, к Полярной звезде (*бэй цзи*)¹², считалось вполне естественным с точки зрения органической целостности космоса. Таким образом, по мнению Дж. Нидэма, китайцы априори были предрасположены к теориям поля, что могло им весьма рано (в XI в.) найти правильное объяснение морских приливов. И уже в III в. ими высказывались замечательные соображения о дальнодействии, осуществляющемся на больших расстояниях без какого-либо физического контакта.

Даже если согласиться с воспроизведенной интерпретацией фактов, следует все же заметить, что и сам Дж. Нидэм признает существование негативных эффектов слишком тесного союза науки и философии в Китае. В частности, он указывает на то, что китайская физика, оставаясь верной философскому прототипу волновой теории, упорно отвергала атомистику. Со II в. буддисты время от времени доносили до Китая атомистическую теорию вайшешиков, но там она не вызвала интереса. К этому контрпримеру можно добавить еще один, в котором ярко отражен общеметодологический подход к соотношению науки и философии. В конце XVII в. «высочайший смотритель небес» (*цинъ тянь цзянь*) Ян Гуансянь, т. е. высший чиновник, ответственный за астрономию, летосчисление и астрологию, борясь с проникновением европейских методов времяисчисления и отстаивая незыблемость исконного мировоззрения, заявлял: «Пусть лучше в Китае не будет хорошего календаря, лишь бы в нем не было людей Запада» (цит. по [74, с. 74]).

Как явствует из последнего примера, во взаимоотношениях науки и философии в Китае серьезная роль принадлежала социально-политическим факторам. Многие специалисты считают, что характернейшими чертами традиционной китайской философии всегда были сильная социально-политическая направленность и связь с официальными институтами, что, естественно, отражалось на науке. Дж. Нидэм и тут находит положительную сторону. По его мнению, централизованный феодально-бюрократический общественный порядок на ранних стадиях вообще благоприятен для развития прикладных наук [101, с. 25]. Например, указывает английский синолог, столь раннее изобретение сейсмографа и синхронные ему измерения выпадения осадков, по всей вероятности, были стимулированы весьма рациональным стремлением централизованной бюрократии к предвидению и предупреждению землетрясений, засух и наводнений. Никакое другое общество, кроме китайского, по его мнению, не было способно в средние века организовать такие крупные научные

предприятия, как геодезическое измерение в VIII в. под руководством буддийского монаха, математика и астронома Исины астронома Наньчун Юэ меридианной дуги длиной не менее 2500 км — от Индокитая до Монголии. Никакое другое общество не могло в средние века снаряжать научные экспедиции, подобные той, которая также в VIII в. была отправлена в Восточную Индию для наблюдения звездного неба Южного полушария.

Сообщая о том, что с ранних времен астрономия в Китае пользовалась поддержкой со стороны государства, Дж. Нидэм все-таки резонно оговаривается: действие этого благоприятного фактора отчасти тормозилось атмосферой полусекретности, окутывавшей астрономические исследования. В качестве примера он приводит ссылку на «Цзинь шу», где уже сказано, что с глубокой древности астрономические инструменты были сокрыты у официальных астрономов и к ним не имели доступа рядовые ученые, благодаря этому неумело ими пользовавшиеся и распространявшие неправильные космологические теории [100, т. 3, с. 193—194]. Кроме вышеприведенного вердикта Ян Гуансяня к этому можно добавить, что частное изучение астрономии строго запрещалось и Танским («Тан люй шу и», 653 г., ст. 37, коммент. 17), и Минским кодексом («Да Мин люй», 1374 г., гл. 12, § 3) (см., например, [43, с. 105]). В такой ситуации абсолютного приоритета социальных ценностей перед познавательными Демокритово предпочтение персидскому престолу одного причинного объяснения [34, с. 214, фр. № 29] выглядело бы противоестественно.

Размежевание между наукой и философией в Европе стало возможным еще и потому, что наука обзаводилась собственной терминологией, а ее методология — формальная логика, хотя и была рождена в недрах философии и продолжала оставаться также философской методологией наряду с диалектикой, все же имела статус стопроцентной науки (являясь таковой на самом деле). Это означало, что наука могла представляться ее выразителям — ученым — обладающей собственной научной методологией и, следовательно, полностью независимой от философии. Противоположным образом обстояло дело в Китае. Научная терминология и нумерологическая методология носили всецело философский характер, хотя своим происхождением в значительной мере были обязаны протонауке. В такой ситуации наука естественно выглядела зависимой от философии и нижестоящей по отношению к философии, «спускавшей» ей свои методологические указания.

Третьим важнейшим моментом в истории европейской науки стало ее не только идеологическое, но и социально-институциональное отделение от философии. В XVII—XVIII вв. в Западной Европе научная активность функционально обособилась и институализировалась, образовав науку современного типа (по мнению многих специалистов, науку в собственном смысле

слова), чего самостоятельно не произошло ни в Китае, ни где-нибудь еще.

Имевшее и теоретические и социально-практические основания расхождение между наукой и философией в Европе к XIX в. стало доходить до прямого разрыва и открытой вражды. Характерно в этом смысле презрение чистого философа Гегеля к научным фактам, которым, по его мнению, тем хуже, чем меньше они совпадают с философской теорией¹³. И наоборот, позитивизм в лице О. Конта пророчил победу науки над философией как смену «метафизической» стадии человеческой истории «позитивной» стадией. Резкое противопоставление науки и философии в период качественного скачка в развитии той и другой в Европе отразилось также в известном положении Ф. Энгельса о том, что полное самоосознание отдельных наук делает существование философии излишним [2, с. 207]. Эта, имеющая в Европе достаточно древние корни тенденция нашла свое законченное выражение в тезисах неопозитивизма и экзистенциализма о ненаучности философии и нефилософичности науки.

Помимо рассмотренных выше немаловажной причиной размежевания в Европе науки и философии была тесная связь последней с теологией. У Аристотеля «теологией» называлась «первая философия», но и его известнейший ниспровергатель — Ф. Бэкон отождествлял «естественную теологию» с «божественной философией». Репутация «служанки теологии», закрепившаяся за европейской философией с XI в., в новое время дискредитировала ее в глазах атеистически настроенных ученых, а верующих ученых приводила к различению двух истин: религиозно-философской и научной. Первый методолог опытной науки нового времени, Ф. Бэкон, продолжал утверждать, что глубокое постижение философии «возвращает к религии» [3, с. 89, 204]. Сам он, конечно, не отказывался ни от теологии, ни тем более от философии, но объективно создавал возможность их совместного противопоставления науке.

Разумеется, с еще большей охотой и настойчивостью отмежевывали философию, или метафизику, от науки религиозные мыслители и теологи. Не углубляясь в толщу веков, приведем суждение одного из крупнейших религиозных философов нашего времени, неотомиста Ж. Маритена: «Верно и то, что метафизика не может быть полезной для экспериментальной науки. Открытия и изобретения в царстве феноменов? Но здесь ей нечем похвастаться; ее эвристическое значение в этом отношении, как говорят, равно нулю. С этой стороны ничего ждать от нее нельзя. На небе не работают так, как на земле» [36, с. 90].

В Китае же философия, что уже было отмечено, всегда представлялась парицей наук и никогда не была служанкой теологии (последней в чистом виде там вообще не существовало). Более того, китайская философия в виде идеологически и институционально доминировавшей конфуцианской традиции осозна-

вала себя именно как науку *par excellence*, а не отличную науку философию или теологию. В китайской культуре до сближения с европейцами отсутствовал специальный термин для обозначения философии (в Европе таковой не только пользовался уже Пифагором, но и был уже теоретически осмыслен во времена Сократа и Платона).

Фан Ичжи (1611—1671) в результате знакомства через миссионеров с европейской культурой, видимо, первым в Китае выработал на основе категорий «Си цы чжуани» («Чжоу и» терминологическую пару *чжи цэ* 'природометрия' — *тун цэ* 'проникновение в исходные импульсы', функционально аналогичную паре «наука — философия». Эти две формы познания он не противопоставлял друг другу, а, напротив, тесно связывал как направленные на две стороны единой реальности — ее явные проявления и скрытую сущность [81, с. 74, 79].

Термины Фан Ичжи не стали стандартными обозначениями науки и философии, которым в современном китайском языке соответствуют биномы *кэ-сюэ* и *чжэ-сюэ*. Их общий терминообразующий элемент *сюэ* означает: учение, научение, доктрина, логия. Основной смысловой компонент *чжэ-сюэ* 'философия' — *чжэ* обозначает мудрость как прежде всего прозорливость (*мин* и знание людей (*чжи жэнь*) (см., например, «Шу цзин», гл. 4, 24 [8, т. 1, с. 105, 110]). Основной смысловой компонент *кэ-сюэ* 'наука' — *кэ* несет в себе идею классификации, соотносительности с определенным разрядом (см., например, «Лунь юй», III, 1 [8, т. 1, с. 146]) и близок термину «дисциплина». Нормативная семантика иероглифа *кэ* с очевидностью проявляется в образцовом на его основе обозначении знаменитой экзаменационной системы получения ученых степеней — *кэ цзюй* (букв. 'выдвижение на степень').

Что же касается традиционных обозначений науки, то все они представляют ее как «учение» (*сюэ*), т. е. идеологизированную (ценностно-нормативную) и не отчлененную от философии форму знаний. Так, наименование конфуцианства (не связанное в китайском языке с именем Конфуция) — *жу сюэ* (букв. 'учение образованных') выступало и в качестве обозначения науки о наименовании неоконфуцианства — *ли сюэ* (букв. 'учение о принципе') — в качестве обозначения естествознания. Очевидно, что все указанные факторы обуславливали тесную взаимосвязь, более того — синкретическое единство науки и философии в Китае, тормозя развитие и той и другой.

ПРИМЕЧАНИЕ

¹ Ср. тезис Гегеля: «Силлогизм есть принцип идеализма» [5, с. 265]. Методологическое понимание логики отражено в обозначении свода логических произведений Аристотеля — «Органон» («Орудие», «Инструмент»), которое, не будучи дано самим Стагиритом, тем не менее прекрасно соответствует его представлению о логике как об универсальной общепозна-

вательной пропедевтике («аналитике»). Антиаристотелевская «истинная логика» Ф. Бэкона в качестве «нового органа» претендовала на точно такой же методологический статус.

² Подробный анализ этих категорий см. [24, с. 92—95, 99—107].

³ Если применение дедуктивного метода в геометрии датировать более ранним временем, связывая его с не дошедшим до нас геометрическим трактатом Гиппократа Хиосского (конец V в. до н. э.) [41, с. 462], то и появление «элементов логики» (отдельных логических идей) можно обнаружить у элеатов и Гераклита (см., например, [39, с. 8—14]). При несомненном влиянии друг на друга логики и математики в древней Греции, видимо, все-таки первая сыграла методологическую роль по отношению ко второй, а не наоборот (см. [42; 37, с. 5—6]).

⁴ Определение их соотношения составляет научную проблему. Что касается китайской математики, то она, согласно Дж. Нидэму, была в гораздо большей степени алгебраичной, чем геометричной [100, т. 3, с. 112—146]. Именно алгеброй считает древнекитайскую «числовую системологию» А. М. Карапетьянц [13, с. 67].

⁵ Будучи выражением методологически-регулятивного принципа, данный двучинный ряд носит функциональный характер. Иными словами, он принципиально открыт и позиции в нем относительны, одни и те же элементы в различных сочетаниях могут располагаться то в левом, то в правом столбце. Кроме того, отдельные философы на свой лад меняли порядок элементов.

⁶ Интересно, что в «Лунь юе» упоминается только *хэ ту* (IX, 9; ср. [8, т. 1, с. 157, § 8]), а в «Чжуан-цзы» — только *ло шу* [78, с. 88; 38, с. 203]. Возможно, это — еще одно свидетельство распространения упомянутого двучинного деления на оппозицию: конфуцианство — даосизм. Нумерологически значимым выглядит само место появления информации о *хэ ту* в тексте «Лунь юя» (гл. 9, § 9).

⁷ Не исключено, что вторая столь же древнего происхождения, как и первая, т. е. восходит к концу II — началу I тысячелетия до н. э. (см. [76, с. 163]).

⁸ См. также [81, с. 9]. В начале гл. «Тун бян лунь» из «Гунсунь Лун-цзы» понятие «два» раскрывается как «левое и правое» [8, т. 2, с. 61].

⁹ О соотношении 3 и 5 см. также [22, с. 46]. О пятиричности поперечно-горизонтального измерения в *сань у* можно судить, например, по параллелизму *у* и *хэн*, в «Чу цы» («Цзю тань», 8).

¹⁰ Дефиниции окружности в обоих текстах практически тождественны — «равноудаленное от центра». См. [98, с. 307].

¹¹ К проблеме сопоставления двух разных типов философии — европейской и китайской, детерминирующих два разных типа науки, обращаются ныне и китайские ученые. См., например, статью Хэ Синя [74].

¹² Именуемая Северным пределом (*бэй цзи*), Полярная звезда играла роль своеобразной (визуализированной и локализованной) космологической ипостаси Великого предела (*тай цзи*). Подробно см. [31].

¹³ Ср. доказательство Гегелем отсутствия планет между Марсом и Юпитером в 1801 г., т. е. в том году, когда именно там была открыта Церера, а также его весьма свободное обращение с геометрическими прогрессиями [5, с. 17, 263, 650].

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Маркс К. Дебаты шестого рейнского ландтага (статья первая). — Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1.
2. Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке. — Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 19.
3. Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1977.
4. Гайденко П. П. Эволюция понятия науки. М., 1980.

5. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. Т. 1. М., 1970.
6. Геттинг Г. Встречи с Альбертом Швейцером. М., 1967.
7. Гусаров В. Ф. Некоторые положения теории пути Хань Юя.— Письменные памятники Востока. 1972. М., 1977.
8. Древнекитайская философия. Т. 1—2. М., 1972—1973.
9. Зинин С. В. Построение гексаграмм «И цзина».— Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983.
10. Зинин С. В. Два принципа организации гексаграмм «И цзина».— Четырнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1983.
11. Карапетянц А. М. Древнейшая китайская культура по свидетельству «Великих правил».— Пятая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1974.
12. Карапетянц А. М. [Рец. на:] Спиринов В. С. Построение древнекитайских текстов.— Народы Азии и Африки. М., 1978, № 2.
13. Карапетянц А. М. Древнекитайская системология и математика.— Двенадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1981.
14. Карапетянц А. М. «Ба гуа» как классификационная схема.— Тринадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1982.
15. Карапетянц А. М. К проблеме структуры «И цзина».— Четырнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1983.
16. Карапетянц А. М. Об истоках и буквальном смысле понятия «сань-у».— Пятнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1984.
17. Карапетянц А. М. Двоично-четверичное кодирование в «И цзине».— Шестнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1985.
18. Кобзев А. И. Гносеологические установки первых конфуцианцев.— Седьмая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 3. М., 1976.
19. Кобзев А. И. [Рец. на:] Спиринов В. С. Построение древнекитайских текстов.— Народы Азии и Африки, 1978, № 2.
20. Кобзев А. И. Троично-пятеричные текстологические структуры и понятие «сань-у».— Одиннадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1980.
21. Кобзев А. И. Пять элементов и «магические» фигуры «И цзина».— Двенадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1981.
22. Кобзев А. И. Классификационная схема «пять элементов» — у син.— Тринадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1982.
23. Кобзев А. И. О категориях традиционной китайской философии.— Народы Азии и Африки, 1982, № 1.
24. Кобзев А. И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983.
25. Кобзев А. И. Нумерологическая методология классической китайской философии.— Четырнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1983.
26. Кобзев А. И. Основные подходы к изучению категорий китайской философии и культуры.— Народы Азии и Африки, 1983, № 3.
27. Кобзев А. И. Современный этап в изучении и интерпретации неоконфуцианства.— Народы Азии и Африки, 1983, № 6.
28. Кобзев А. И. Методология традиционной китайской философии.— Народы Азии и Африки. М., 1984, № 4.
29. Кобзев А. И. Современное состояние историко-философской науки в КНР.— Общественные науки в КНР. М., 1986.
30. Кобзев А. И. Пространственно-числовые модели китайской нумерологии.— Семнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1986.

31. Кобзев А. И. Генерализация в классической китайской философии.— Народы Азии и Африки, 1986, № 5.
32. Койре А. Очерки истории философской мысли. М., 1985.
33. Колоколов В. С. Триграммы и гексаграммы канонической книги «И цзин» и их применение в книге «Чунь цю».— П. И. Кафаров и его вклад в отечественное китаеведение. Материалы конференции. Ч. 1. М., 1979.
34. Лурье С. Я. Демокрит. Л., 1970.
35. Манин Ю. И. Вычислимое и невычислимое. М., 1980.
36. Маритен Ж. Метафизика и мистика.— Путь, Париж, 1926, № 2.
37. Микеладзе З. Н. Основоположения логики Аристотеля.— Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М., 1978.
38. Позднеева Л. Д. Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. М., 1967.
39. Попов П. С., Стяжкин Н. И. Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974.
40. Ракитов А. И. Философские проблемы науки. М., 1977.
41. Розанский И. Д. Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979.
42. Сабо А. О превращении математики в дедуктивную науку и начале ее обоснования.— Историко-математические исследования. Вып. 12. М., 1959.
43. Сивистунова Н. П. Принцип ли в Минском законодательстве.— Народы Азии и Африки. 1983, № 1.
44. Спиринов В. С. О «третьих» и «пятых» понятиях в логике древнего Китая.— Дальний Восток. М., 1961.
45. Спиринов В. С. Системно-структурный подход к древнекитайским памятникам.— Народы Азии и Африки, 1969, № 4.
46. Спиринов В. С. Об одной особенности древнекитайской философии.— Пятая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1974.
47. Спиринов В. С. К вопросу о «пяти элементах» в классической китайской философии.— Шестая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1975.
48. Спиринов В. С. К предыстории понятия «График (Дао)».— Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XI. Ч. 1. М., 1975.
49. Спиринов В. С. Построение древнекитайских текстов. М., 1976.
50. Спиринов В. С. О философском содержании первого параграфа «Дао дэ цзина».— Седьмая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1976.
51. Спиринов В. С. Числовые комплексы из «Сицы чжуани».— Восьмая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1977.
52. Спиринов В. С. Теоретический аспект древнекитайского учения о «трех материалах».— Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XII. Ч. 1. М., 1977.
53. Спиринов В. С. Примеры сравнительно простого значения «дао».— Девятая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1978.
54. Спиринов В. С. К характеристике древнекитайской натурфилософии.— Десятая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1979.
55. Спиринов В. С. Геометрический образ «правильного поведения» (ли) в «Сюн-цзы».— Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XVI. Ч. 1. М., 1979.
56. Спиринов В. С. Локализация «прибавления» и «вычитания» в «И цзин».— Двенадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1981.
57. Спиринов В. С. Формальное построение «Сицы чжуани».— Письменные памятники Востока. 1975. М., 1982.
58. Спиринов В. С. Геометрические образы в древнекитайской философии.— Актуальные проблемы философской и общественной мысли зарубежного Востока. Материалы конференции. Душ., 1983.

59. *Спири́н В. С.* «Дао», «жэнь» и «чжи» в аспекте «нумерологии» (сян шу).— Пятнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1984.
60. *Спири́н В. С.* О значении древнего порядка триграмм.— Семнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1986.
61. *Сыма Цянь*. Избранное. М., 1956.
62. *Горчинов Е. А.* Даосская философия в памятниках религиозного даосизма.— Четырнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1983.
63. *Ван Янмин*. Чуань си лу (Записи преподаваемого и воспринятого). Тайбэй, 1971.
64. Го юй (Речи царств). Шанхай, 1958.
65. Гуань-цзы.— Чжу цзы цзи чэн. Кн. 5. Пекин, 1956.
66. Ле-цзы.— Чжу цзы цзи чэн. Кн. 3. Пекин, 1956.
67. *Линь Дая*. Лунь Дао дэ цзин пусюэхуа (О математизации «Дао дэ цзина»). [Б. м.], 1980.
68. *Моу Цзунсань*. Синь ти юй син ти (Сущность сердца и сущность [индивидуальной] природы). Т. 1. Тайбэй, 1968.
69. Мо-цзы.— Чжу цзы цзи чэн. Кн. 4. Пекин, 1956.
70. Сюнь-цзы.— Чжу цзы цзи чэн. Кн. 2. Пекин, 1956.
71. *Фэн Юлань*. Сун Мин дао сюэ тун лунь (Общая характеристика учения о дао [эпох] Сун и Мин).— Чжэсюэ яньцзю. Пекин, 1983, № 2.
72. Хань Чанли цзи (Собрание сочинений Хань Юя). Шанхай, 1958.
73. Хуайнань-цзы.— Чжу цзы цзи чэн. Кн. 7. Пекин, 1956.
74. *Хэ Синь*. Чжун-си сюэшу чаи: игэ бицзюэ вэньхуа ши яньцзю ды чан-пи (Различие между наукой в Китае и на Западе: попытка сравнительного историко-культурного исследования).— Синьхуа вэньчжай. Пекин, 1983, № 7.
75. *Чжан Дайнянь*. Чжунго чжэсюэ даган (Основоположения китайской философии). Пекин, 1982.
76. *Чжан Ячу, Лю Юй*. Цун Шан Чжоу багуа шунцзы фухао тань шифа ды цзигэ вэньти (Обсуждение некоторых вопросов гадания на тысячелестнике, исходя из числовых символов триграмм [эпохи] Шан-Чжоу).— Каогу. Пекин, 1981, № 2.
77. *Чжу Си*. Чжу-цзы цюань шу (Полное собрание произведений мудреца Чжу). Цзянси, 1713.
78. Чжуан-цзы цзи цзе («Чжуан-цзы» с собранием толкований).— Чжу цзы цзи чэн. Кн. 3. Пекин, 1956.
79. Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюаньцзи. Лян Хань чжи бу (Избранные материалы по истории китайской философии. Раздел «Две [эпохи] Хань»). Кн. 1—2. Пекин, 1961.
80. Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюаньцзи. Сун Юань Мин чжи бу (Избранные материалы по истории китайской философии. Раздел «[Эпохи] Сун, Юань, Мин»). Кн. 1—2. Пекин, 1962.
81. Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюаньцзи. Цин дай чжи бу (Избранные материалы по истории китайской философии. Раздел «Эпоха Цин»). Пекин, 1962.
82. Шан цзюнь шу (Книга правителя [области] Шан).— Чжу цзы цзи чэн. Кн. 5. Пекин, 1956.
83. Ши цзи (Исторические записки).— Эр ши у ши (25 хроник). Т. 1. Шанхай, 1934.
84. Шэнь-цзы.— Чжу цзы цзи чэн. Кн. 5. Пекин, 1956.
85. *Ян Сюн*. Тай сюань цзин (Канон великой тайны).— Сы бу бэй яо. Шанхай, 1936.
86. *Ян Сюн*. Фа янь (Образцовые речи).— Чжу цзы цзи чэн. Кн. 7. Пекин, 1956.
87. *Ян Шуда*. Лунь юй шу чжэнь («Лунь юй» в истолковывающих свидетельствах). Пекин, 1955.
88. *Barde R.* Recherches sur les origines arithmétiques du *Yi-King*.— Archives Internationales d'Histoire des Sciences. P., 1952, t. 31, № 20—21.

89. *Camman S.* The Evolution of Magic Squares in China.— Journal of American Oriental Society. New York — New Haven, 1960. Vol. 80.
90. *Camman S.* The Magic Square of Three.— History of Religions. Chicago, 1961, vol. 1, № 1.
91. *Chêng Chin-tê.* On the Mathematical Significance of the Ho Thu and Lo Shu.— American Mathematical Monthly. Menasha-Buffalo, 1925, № 32.
92. *Cua A. S.* Dimensions of *Li* (Propriety): Reflections on an Aspect of Hsün Tzu's Ethics.— Philosophy East and West. Honolulu, 1979, vol. 29, № 4.
93. *Cua A. S.* The Unity of Knowledge and Action: A Study in Wang Yang-ming's Moral Psychology. Honolulu, 1982.
94. *Cua A. S.* *Li* and Moral Justification: A Study in the *Li Chi*.— Philosophy East and West. Honolulu, 1983, vol. 33, № 1.
95. *Dubs H. H.* The Failure of the Chinese to Produce Philosophical Systems.— T'oung Pao. Leiden, 1929, vol. 26.
96. *Fogelin R. J.* Evidence and Meaning. L., 1967.
97. *Frisina W.* Metaphysics and Moral Metaphysics.— Journal of Chinese Philosophy. Honolulu, 1986, vol. 13, № 3.
98. *Graham A. S.* Later Mohist Logic, Ethics and Science. Hong Kong—London, 1978.
99. *Granet M.* La pensée chinoise. P., 1934.
100. *Needham J.* Science and Civilisation in China. Vol. 2, 3. Cambridge, 1956, 1959.
101. *Needham J.* Science in Traditional China: A Comparative Perspective. Cambridge — Hong Kong, 1981.
102. *Nikkilä P.* Early Confucianism and Inherited Thought in the Light of Some Key Terms of the Confucian Analects. I: The Terms in *Shu Ching* and *Shih Ching*. Helsinki, 1982.
103. *Qian Wen-yuan.* The Great Inertia: Scientific Stagnation in Traditional China. London — Sydney — Dove (New Hampshire), 1985.
104. *Rosemont H.* Notes from the Confucian Perspective: Which Human Acts Are Moral Acts? — International Philosophy Quarterly. N. Y., 1976. Vol. 16, № 1.
105. *Saso M.* What is the Ho-T'u? — History of Religions. Chicago, 1978, Vol. 17, № 3—4.
106. *Sung Z. D.* The Symbols of *Y King* or the Symbols of the Chinese Logic of Changes. Changhai, 1934.
107. *Tu Wei-ming.* Humanity and Self — Cultivation: Essays in Confucian Thought. Berkeley, 1979.

В. М. Крюков

ДАРЫ ЗЕМНЫЕ И НЕБЕСНЫЕ
(к символике архаического ритуала
в раннечжоуском Китае)

В начале царствования ханьского императора Сюань-ди произошло достопамятное событие. В Мэйяне был обнаружен древний бронзовый треножник. Реликвию привезли в столицу и передали в распоряжение чиновников, дабы те со всем тщанием находку изучили и высказали о ней свои соображения. А сосуд, точно, был необычный: имелись на нем старинные и малодоступные пониманию письма. Среди чиновников отыскался некто Чжан Шан — то был человек ученый и знаток древней словесности. Ознакомившись с треножником, Чжан Шан доложил о нем так:

«Предмет сей найден к востоку от Чжи (...) На нем выставлены слова: „Государь приказал И-чэню: „Будь начальником в городе Сюнь. Жалую тебе штандарт и (...) клевет“. И-чэнь отбил благодарственный поклон и вымолвил: „Осмеливаюсь вознести хвалу Сыну Неба за его милостивый указ!“

Боюсь, познания мои,— продолжал Чжан Шан,— слишком ничтожны для толкования древней надписи, но все же попробую сказать о ней, основываясь на комментариях к классическим книгам (...) Такими треножниками в эпоху Чжоу одаривали сановников, потомки коих отмечали в надписях заслуги своих предков. А хранили те сосуды в храмах» [15, с. 1251].

Удался экзегетический опыт книжника Чжан Шана или нет — вопрос важный, но не единственный для современного историка культуры. Не менее существен самый предмет толкования: речь идет о традиции дарения в надписях на ритуальной бронзе, расцвет которой приходится в Китае на эпоху Западного Чжоу (XI—VIII вв. до н. э.) и которая, как явствует из случая с мэйянской находкой, описанного в «Хань-шу», ко времени наибольшего величия древней империи давно уже отошла в область легендарного предания.

Нынешний исследователь, рассматривающий символику этой традиции как объект своего изучения, также выступает в роли толкователя и комментатора истории. Но есть и существенное различие. Современный историк культуры исходит из представления о том, что любая филологическая в широком смысле экзегеза символизма, субъектом которой выступает, например,

Частотность употребления терминов дарения в надписях на бронзовых сосудах эпохи Инь-Чжоу по периодам ⁴

Термин	Число упоминаний					Всего
	по периодам					
	Инь (I)	Раннее Западное Чжоу (II)	Среднее Западное Чжоу (III)	Позднее Западное Чжоу (IV)	Чуэцзю (V)	
цзы	35	62	78	46	14	235
шан	22	21	3	—	1	47
сян	—	1	4	6	5	16
сянь	—	2	2	5	1	10
цзян	—	—	3	6	1	10
мин (лин)	—	2	4	1	—	7
сю	—	2	1	—	—	3
и	—	2	—	—	—	2
прочие	2	8	4	3	—	17

Чжан Шан, сама подлежит символической интерпретации [40, с. 47–50]. По глубокому замечанию Поля Рикёра, «символ рождает мысль» (букв. «символ дарует (*donne*) мысль») [41, с. 37]. Поэтому исследование всякого символизма не может останавливаться на решении вопроса о том, что значит данный символ, но должно идти дальше — к проблеме того, как этот символ передает определенное значение, что дает ему основание значить, ибо жизненность и сила символов в конечном счете определяется не их рациональным содержанием, или «смыслом», а теми молчаливыми и предшествующими рефлексии условиями, которые предпосланы этому смыслу и позволяют ему быть. Речь идет об исходном изобилии означения, которое присутствует в знаке до того, как происходит его осмысление, и которое, не исключено, имел в виду Гераклит в одном из своих известных фрагментов: «Государь, чей оракул находится в Дельфах, не говорит и не скрывает, но знаками указывает». Символический знак в отличие от чисто технического (например, кода ЭВМ) всегда не равен тому, что он означает, и в этом смысле он «непрозрачен» (если вновь воспользоваться терминологией Рикёра).

Исходя из этого, можно наметить два уровня толкования исследуемого нами явления: уровень филологический и уровень символический. Этим уровням соответствует постановка двух основных познавательных задач: во-первых, всестороннее изучение исторического материала эпиграфики¹ и, во-вторых, рассмотрение его в широкой культурологической перспективе².

Естественное всего начать с терминологического анализа.

Круг терминов, обозначающих дарение, довольно широк: он включает около полутора десятков знаков. Но основных терминов два — *цзы* и *шан*; сравнительно часто используются иероглифы *цзян*, *сянь*, *сян*, *мин (лин)*³ (см. табл.).

Сопоставление контекстов, в которых употребляются термины *цы* и *цзян*, указывает на их смысловую близость. *Цзян* обычно встречается во фразах такого рода: «Покойные ваны, в строгом [величии] находясь наверху, ниспосылают (*цзян*) нам счастье без конца» [16, т. 6, с. 51]. В сходном контексте находим и *цы*: «Небо одаривает (*цы*) меня обильным счастьем» [16, т. 8, с. 186]. И в первом, и во втором случае глагол употреблен в значении ниспосылания, т. е. указывает на движение сверху вниз. Судя по всему, термин *цы* и в других контекстах сохраняет этот смысл.

В этом плане *цы* и *цзян* прямо противоположен термин *сянь*. *Сянь* — это «подношение» — действие, в котором также реализуется почтительная дистанция между «большими» и «малыми», но движение происходит в другом направлении — снизу вверх: «Мэй Лао прибыл на аудиенцию [к вану]. Поднес (*сянь*) дары» [16, т. 7, с. 147]. Типологически схож с *сянь* и знак *сян*. Разница в том, что если *сянь* обозначает подношение вышестоящим лицам, то *сян* указывает на подношения «вышестоящим» духам, т. е. на жертвоприношения: «Нэй-шу изготовил драгоценный сосуд, коим будет пользоваться для подношений (*сян*) предкам, для выражения почтительности [перед предками]» [21, с. 130].

Анализ частотности употребления терминов дарения явственно свидетельствует, что важнейшим и универсальным термином является *цы*, а *шан* характерен лишь для Инь и начала Западного Чжоу. Пока трудно судить, в чем заключается разница в употреблении знаков *цы* и *шан*. Объединяет же их (так же как и остальные названные термины) общее смысловое указание на вертикальный характер связи, складывающейся между донором и реципиентом: это нисхождение милости по ступеням иерархии, выявляющее глубину социума.

Семантика *цы* остается неясной. Но не исключено, что приблизиться к ее пониманию можно, сопоставив начертание иероглифов *цы* и *и* (см. рис.). Сходство в написании этих знаков явно не случайно, тем более что в настоящее время известны две надписи, фиксирующие один и тот же акт дарения («ван пожаловал Дэ 20 связок раковин»), с той лишь разницей, что в первом случае употреблен термин *цы*, а во втором *и* [17, с. 1]. Знак *и*, судя по всему, представляет собой исходный графический вариант *цы*, впоследствии из употребления вышедший. Он изображает ритуальный сосуд, в котором содержится некая переливающаяся через край субстанция, обозначенная тремя косыми штрихами. В древнекитайском языке слово *и* значит «разливаться», «переходить предел». Идея обильного дара, выраженная здесь, присутствует во многих надписях архаической эпохи китайской древности. Например, в надписи на сосуде «Ци Чжун ху» говорится:

«Ци Чжун изготовил (...) жертвенный сосуд, дабы испросить [у предков] (...) совершенную *дэ* на десять тысяч лет» [26, с. 21].

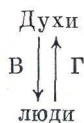


Древние начертания знаков *цзы* (а) и *и* (б)

Семантику действия *и*, а за ним и *цзы* можно поэтому метафорически толковать как «истечение обильной благодати (дар), таящейся в священном сосуде».

Анализ терминов дарения позволяет построить модель типов коммуникации, существовавших в архаическом социуме. Основной термин *цзы* употребляется в двух важнейших ситуациях: он может означать ниспосылание «реальных» даров государя своим подданным, но также и «ирреальных» милостей духов своим живущим потомкам. Эти два типа дарения в принципе разграничены и не вполне тождественны в чжоуском сознании, но по сути они — взаимное продолжение, органические части одного целого, что соответствует восприятию небесной иерархии как точной копии иерархии земной.

Нечего и говорить, что для древних китайцев дары духов не менее «реальны» и благотворны, чем дары людей. Но важно и другое: оба типа дарения — явления одного рода. Они строятся по единой схеме; единство верхов и низов обеспечивается посредством двух типов связи — «подношением» (действия Б и Г) и «пожалованием» (А и В).



В большинстве случаев надпись на каком-либо из сосудов фиксирует лишь единичный акт пожалования. Но есть также группа текстов, проливающих свет на механизм дарения в его последовательно временном аспекте.

В тексте на сосуде «Цай цзунь» (начало X в. до н. э.) читаем:

«Во 2-м месяце [...] ван катался на лодке [...] и стрелял в птиц [...] Хоу правил лодкой под красным штандартом. На исходе дня ван ввел хоу в опочивальню и одарил его клевцом [...] [а потом] пожаловал [ему] колесницу, на которой прежде ездил сам [...] Вернувшись в Цзин, хоу возблагодарил милость вана. [...] Цай, который являлся цзоэ при хоу, был одарен металлом. Цай поклонился [...] [А было это] в тот год, когда Сын Неба осенил своей милостью [Цзин-хоу] — владыку Цая» [16, т. 6, с. 40].

Из надписи явствует, что дарение Цзин-хоу своему подданному семантически и логически увязывается с предшествующим пожалованием со стороны вана самому Цзин-хоу.

Эта тема универсальности дара как «переливающейся через край милости», способной создать избыток сакральности, особен-

но наглядно прослеживается в тексте на сосуде «Сянь гуй» (конец XI в. до н. э.):

«Ху-бо удостоился милости вана <...> О мой государь Сын Неба! Ху-бо пожаловал своему подданному Сяню металлическую колесницу. [Я] возблагодарил милость моего господина <...> На протяжении десяти тысяч лет не будет забыто, что [я], Сянь, сам принадлежа к клану Би-гуна, удостоился милости Сына Неба» [16, т. 6, с. 45].

Итак, милость чжухоу Ху-бо воспринимается Сянем как своего рода проекция еще более щедрого дарения вана, адресованного на Ху-бо. Дар, полученный от Ху-бо, выступает в сознании Сяня как дар самого Сына Неба.

Если в надписи на сосуде «Сянь гуй» происходит смещение акцентов в отношении доноров, то текст на сосуде «Лин и» (конец XI в. до н. э.) дает пример сходного явления, но происшедшего уже с реципиентом:

«Мин-гун <...> одарил Лина вином, металлом и тельцом <...> Лин осмелился изготовить жертвенный сосуд для [своего усопшего отца Фу-дина] <...> Сообщил о даре Мин-гуна [духу] Фу-дина, дабы [тем самым] прославить Фу-дина» [16, т. 6, с. 5].

Здесь благой дар конкретному лицу (Лину), осмыслен как милость, снизошедшая и на его отца, а через него — как предполагала логика клановой идеологии — на все родовое тело, включающее многочисленных предков и потомков. В ранне-чжоуской идеологии такое представление воплощалось в устоявшемся выражении о «драгоценном использовании» ритуального сосуда «детьми и внуками на протяжении десяти тысяч лет» (*цзы цзы сунь сунь вань нянь бао юн*).

Сообщения «Сянь гуя» и «Лин и» очень важны для понимания феномена дара в архаическом обществе, который не только воплощал связь между конкретным дарителем и конкретным одариваемым, но и выражал представление о социуме как тотальном единстве. В этих условиях дарение донора было его «милостью» и в то же время не только его; каждый дар поступал в распоряжение определенного реципиента, и вместе с тем не воспринимался им как предназначенный лишь для себя самого.

Институт дарений в архаическом Китае претерпел значительную эволюцию на протяжении более чем полутысячелетней истории. Отметим важнейшие закономерности этого процесса.

Характерные особенности описания пожалования в иньских текстах — это лаконичность записи и отсутствие связного повествования. Надписи являют собой набор кратких, отрывочных фраз, дешифровка которых представляет подчас значительную трудность. В иньской эпиграфике и социальном феномене, ею отражаемом наличествует некая патина, указывающая одновременно на их неразвитость и на связь с культурой, стадийно и содержательно отличной от традиции классического западночжоуского дара.

С этим связано наличие большого количества надписей, сообщаящих лишь о собственно факте дарения без указания его об-

стоятельств или мотивов. В иньской эпиграфике дар если и концептуализирован, то тем не менее существует на уровне «архаического» факта, не требующего объяснения или хотя бы комментария. Вот две характерные надписи, взятые наугад:

«Ван произвел заклятие [вождя племени] и. Пожаловал раковины. Изготовлен сосуд для жертвоприношений предку Фу-синю» [31, с. 56]. «В день и-тай ван жаловал раковинами. [А было это] перед воротами храма. Изготовлен ритуальный сосуд» [31, с. 104].

Уже на раннем этапе Западного Чжоу заметно повышается информативность эпиграфики. Здесь следует заметить, что всякая полезная информация о ситуации дарения может быть условно разделена на две группы. Первая из них — своего рода предыстория события, его фон (упоминание военного похода, церемонии жертвоприношения или иных обстоятельств, предшествовавших данному дарению); вторая описывает непосредственный повод (мотив) пожалования (назначение реципиента на должность, постановка перед реципиентом конкретной задачи, а также воздаяние реципиенту за его заслуги). Весьма примечательно, что если в Инь события второй группы вообще не упоминаются (дарение «беспричинно»), то в Западном Чжоу они становятся наиболее типичными. При этом на первый план в качестве ведущего мотива выходит административное назначение одариваемого на должность; в самом начале Западного Чжоу упоминания о служебных назначениях в подобном контексте еще сравнительно редки, в середине Западного Чжоу они присутствуют в каждой третьей надписи, а в конце — уже в половине текстов. Вне всякого сомнения, мы имеем дело с возобладанием рационализирующего начала в исследуемом явлении. Историческая перспектива развития чжоуского дара — «логизация» и упорядоченность. В этом качестве он резко отличается от своего стихийного иньского предшественника.

Другая важная тенденция — ритуализация дарений. Она проявляется в формировании регламентированной церемонии пожалования. Первая такая церемония описана в тексте, датированном 27-м годом правления Му-вана (?), т. е. последней четвертью X в. до н. э. [22, с. 27]. После этого и до конца Западного Чжоу каждое второе дарение сопровождается подобной церемониальной процедурой. В целом можно констатировать, что окончательная институционализация системы дарений происходит в конце X—IX в. до н. э. (подробнее об этом см. [9, с. 18—27]).

Феномен дарений (а вместе с ним и архаическая культура в целом) исторически развивался не только на путях рационализации, но также и в направлении их этизации (гуманизации).

Знак *сю* как непосредственный термин дарения упоминается в учтенных текстах не часто (см. табл.). И тем не менее можно сказать, что всякий дар в развитом архаическом обществе (западнчжоуском) есть милость (*сю*). Согласно чжоуским надписям, реципиент после пожалования, как правило, «отвешивал земной поклон», «возносил хвалу [дарителю] за его милость»,

«изготавливал сосуд для жертвоприношений предку», обещал, что «сосуд будет драгоценно использован поколениями потомков в течение десяти тысяч лет». Это — стандартная форма записи, довольно стабильная, хотя что-то может добавляться или опускаться в ней.

Если судить по формуле благодарения, каждый донорский акт осмыслен именно как милость (*сю*). И вот примечательное обстоятельство: форма благодарения с течением времени испытала трансформацию, и анализ этой трансформации выявляет явную закономерность.

В иньской эпиграфике термин *сю* вообще не встречается, и это факт не только лингвистический, но и социокультурный. В Инь дар еще не является «милостью». Отсутствие мотивации, как уже отмечалось, — специфическая особенность дочжоуских дарений. К этому можно добавить и отсутствие этического осмысления.

В начале Западного Чжоу пожалование открывается для древних китайцев как благодеяние, одно из самых значительных в жизни, причем значительных именно благодаря своей благочестивой природе. Примерно в половине надписей раннего периода Западного Чжоу одариванию сопутствует эксплицитная этическая окраска, что является настоящим скачком по сравнению с предшествующей эпохой. В более широком социокультурном плане постижение и обоснование внутренней моральной глубины дара (дарить надо, ибо это хорошо) соответствуют новому уровню самопознания цивилизации и окончательному преодолению первичной мифологии, не различающей вещи и ее смысла, открытию истории, или, на языке ранних чжоусцев, «древности» (*гу*), именно как моральной санкции *par excellence*.

Оценка эволюции форм благодарения позволяет сделать вывод, что по мере развития института пожалований в исторических рамках западночжоуского общества происходит его постоянное этическое «совершенствование».

Интересно, что почти всякая надпись на ритуальной бронзе (особенно западночжоуской) делается по поводу свершившейся или грядущей «милости» (в широком смысле). Это — описание «ослепительного» государева указа (пожалования), рассказ о высоких добродетелях и мудрых деяниях предков; и, как правило, все надписи подытоживаются энергичным и оптимистическим обещанием, касающимся дальнейшей судьбы вновь изготовленного ритуального сосуда, на котором и сделана надпись:

«... воспользовался этим случаем, дабы изготовить драгоценный сосуд для жертвоприношений; сосуд будет использоваться [как драгоценность] поколениями детей и внуков во веки веков» [27, с. 9].

Здесь уместно привести отрывок из «Ли цзи»: «На жертвенных треножниках имеются письмена. Их цель... — превозношение заслуг предков и ясное донесение их до потомков. Среди предков нет таких, кто бы не обладал достоинствами, [но] нет и

таких, кто не ведал пороков. Смысл надписи — упомянуть о достоинствах, но не упоминать о пороках» [20, т. 8, с. 65].

Далеко не во всех надписях на ритуальной бронзе говорится в развернутом виде о заслугах предков, но в сообщении «Ли цзи» подмечен важный смысловой нюанс, не вполне очевидный при беглом ознакомлении с источником. Дело в том, что в надписях отражены не всякие события, а лишь самое памятное из них. Но что наиболее достойно упоминания? Конечно, милость государя.

Правомерен и обратный логический ход: если дарения чаще всего фиксируются в эпиграфике, то значит это и есть «важное» в архаической жизни, пусть даже запись о них преподносится в стандартизированном и формализованном виде, что поначалу создает превратное ощущение обычности.

Если подобные рассуждения верны, то можно объяснить, почему в эпиграфике почти всегда говорится о пожалованиях (*цзи, шан, мин, сю* и т. д.) и редко — о подношениях (*сянь*). Каждое подношение или жертвоприношение является тем, что должно для реципиента (автора надписи). А дар свыше — это всегда ожидаемая неожиданность, закономерная необычайность, что буквально соответствует характеризующему дарение выражению *сю и* («милостивая необычайность»). Здесь мы сталкиваемся с проблемой, имеющей не только историческое (в узком смысле этого слова), но также и культурно-символическое измерение. Интересно, что очень близкое ощущение возникает при чтении одного из ранних стихотворений А. Блока, в котором он, используя образ неопалимой купины, говорит «о божественном даре» как предчувствуемом, но все же ошеломляющем:

«Что сожалеть в дыму пожара,
Что сокрушаться у креста,
Когда всечасно жду удара,
Или божественного дара
Из Моисеева куста! [1, с. 56].

То, что обозначено знаком *сю* — это нечто большее, чем просто обобщенное название или оценочная характеристика пожалования. Оно несет в себе указание на самую суть дарения; «милость» (*сю*) — не атрибут и не функция, но имманентное свойство, таящееся в даре.

Прежде всего: реципиент никогда не благодарит государя за его действия *цзи* или *шан* и тем более никогда не говорит: «Возношу хвалу за дарованную мне четверку лошадей и соболью шубу». И это принципиально: для древнего китайца в последнем счете не то дорого, что именно даруется (хотя каждый вещественный дар ценен, и одни из них щедрее, а другие — скромнее), а уже то, что даруется. Постоянное получение благодати — это высокий идеал архаической жизни. У древних китайцев он был связан с ощущением дара как благодатного потока, или ниспадающего счастья, к щедротам которого надобно постоянно припа-

дать. «Ежедневное получение милости» (*жи цы сю*) — это есть состояние пребывания под живительным потоком⁵:

«Ван пожаловал Юю яшмовые подвески (...) Да пребудет государь на престоле во веки веков! [Государь] воздаст Юю за его заслуги и постоянно одаривает Юя от своих щедрот. Юй осмеливается вознести хвалу государю за его ослепительную милость» [16, т. 7, с. 116].

«Ван подарил Кэ поля (...) Кэ возблагодарил вана. Изготовил ритуальный сосуд (...) Днем и ночью Кэ будет совершать подношения духам, а царственные духи деда и отца ниспосылят Кэ большое счастье, долголетие и бессмертие. Кэ будет вечно служить Сыну Неба и будет непрестанно одариваться милостью, коей нет предела» [16, т. 7, с. 123].

Благостный дар в Западном Чжоу — это не прерогатива одного лишь реципиента. Это прежде всего сакральная парадигма, то, что бывало с величественными и просвещенными предками и что тем самым благотворно отзывалось на судьбе их живущего потомка. Из надписи на сосуде «Да Кэ дин» (IX в. до н. э.) мы узнаем, что покойный Ши Хуанфу, благочестивый дед Кэ, смог просветлить свое сердце, выявить сокровенную силу *дэ* и послужил прежнему Сыну Неба, за что «был осыпаям несчетными дарами» (*цы чжуй у цзян*). Нынешний же государь мудр и почтителен по отношению к духам, не забывает о просвещенном Ши Хуанфу, служившем его собственному деду. Он поручает его внуку Кэ многие работы, передает через него указы и «во множестве одаривает драгоценной милостью» (*до цы бао сю*) [16, т. 7, с. 121].

В тексте на сосуде «Ши Ван дин» (конец X в. до н. э.) говорится:

«Ши Ван сказал: „Доброславный родитель мой Цзюэ-гун смог почтительно просветлить свое сердце и проявить свою *дэ* (...) Я, Ван, начинаю брать пример с великого отца, почтительно днем и ночью передавая приказы правителя (...) Правитель же не забывает потомков мудрых людей, щедро воздаст должное и оказывает мне милости (*цы сю*)“» [16, т. 7, с. 80].

Наконец, человек, осеняемый высокой благодатью, тем самым являет собою и грядущим поколениям достойный образец для подражания:

«Лу-бо Дун был пожалован мерой вина, колесницей (...) Дун бьет челом и благодарит Сына Неба за ослепительную милость (...) Сыновья и внуки будут брать пример с Дуна и получать такие же милости» [16, т. 6, с. 62].

Хотя семантика дара в раннечжоуском Китае до сих пор не являлась объектом специального изучения, в литературе встречались отдельные оценки сущности этого явления. В целом их можно свести к двум позициям. Согласно первой, дарение, или инвестиция (этот термин уже стал традиционным), представляет собой чисто политический акт введения реципиента в права владения жалуемыми объектами. Это не столько дарение в строгом смысле, сколько юридическая санкция (см. [11, с. 78; 34, с. 281; 5, с. 211—212]). Согласно другой точке зрения, дар — это сугубо экономический институт, прагматическая передача

материальных ценностей (см. [14, с. 8—9; а также 6, с. 67; 7, с. 162—165]).

Приходится признать, что последнее толкование, исходящее из презумпции экономической целесообразности (без получения на руки реальных ценностей не может быть благодарности по отношению к донору), наиболее уязвимо для критики. Даже экономическая активность в «примитивных» и архаических обществах, не говоря уже о прочих сферах человеческой деятельности, не сводима к получению материальной выгоды. Вот весьма красноречивая характеристика, которую дает Э. Сервис потлачу среди североамериканских индейцев нутка: «В противоположность подходу западной цивилизации соревновательный дух в такой культуре заключен в стремлении отдать как можно больше, нежели в желании получить максимальную выгоду от торговой сделки» [39, с. 217]. Дар — это, безусловно, ценность сакральная. Можно было бы вслед за Х. Крилом привести пример того, как большой бронзовый сосуд был отлит реципиентом по случаю пожалования ему одной рыбы [34, с. 391].

Но все же: дарение — санкция или передача? Есть надписи, в которых реципиент благодарит, а значит, и идентифицирует в качестве истинного донора не непосредственного дарителя, а санкционирующего пожалование в общем плане (например, «Цзоэ Хуань ю» [25, №10, с. 117], «Ло-цзы ю» [25, №3, с. 115], «Куан ю» [16, т. 7, с. 82] и др.).

С другой стороны, можно выявить и немало примеров, в которых эксплицитно указывается на причастность дарителя к передаче даров реципиенту. В одной из надписей активная роль вана как непосредственного донора выявляется, в частности, указанием на то, что в число даров входит его собственная колесница (*ван чэн цзюй* 'колесница из-под государя') [16, т. 6, с. 40]. Это типичный образ подарка «с царского плеча», когда благодать, нисходящая на одариваемого, предстает в осязаемом, материализованном виде. Но было бы упрощением редуцировать дар лишь к такой интерпретации. Донору вовсе не обязательно передавать вещи, иногда достаточно символического одобрения.

Складывается впечатление, что пожалование не сводимо ни к «действительному дарению» из рук в руки, ни к формальному подтверждению чьих-либо прав («разрешению»). Точно так же пожалование не сводимо полностью ни к сфере экономического перераспределения, ни к области политики и юриспруденции. Правомерна ли вообще подобная постановка вопроса: либо «действительное дарение», либо «чистая санкция»? Эпиграфика сама по себе не дает основания для такой дифференциации. Она может указывать на различные ситуации, но проблема их формальной квалификации несущественна. Более того, ее здесь попросту не существует.

Со сходной проблемой столкнулся Марсель Мосс, автор известного труда о формах и функциях обмена в архаических обществах. Исследовав многочисленные и разбросанные в источниках

примеры ритуальных «предоставлений» (prestations), он выявил универсальный характер дара как «тотального социального феномена», в котором находят одновременное выражение религиозные, юридические, моральные и экономические отношения [37, с. 147]. Мосс показал бесплодность рационалистического и сугубо утилитарного подхода западной цивилизации к архаическому дару, призвав исследовать его как нередуцируемое «целое». Примечательно, что вызов, бросаемый современному менталитету «тотальными социальными феноменами», оказался не по мерен даже для самого Мосса, который в конце концов свел «единую» природу дара к сверхъестественной силе типа *мана* или *хау* (подробнее об этом см. [38, с. 8–23]).

Квалификация, данная М. Моссом архаическому дару как феномену «тотального» порядка, вполне приемлема и для древнекитайской модели. Дарение здесь — это «одно», но одно содержит и порождает многое. Каждое пожалование — это всегда санкция, но санкция сакральная, неадекватная формальному разрешению, обеспечивающая благоприятный для реципиента ход дел и должное использование даров. В то же время, одаривая, государь (донор), точно, всегда нечто отдает, но это никак не может быть полностью отождествлено с вещами, не говоря уже о «реальных ценностях». Как назвать это даруемое «нечто»? «Магической силой» (пользуясь выражением М. Мосса)? Или «драгоценной милостью» (в аутентичной чжоуской терминологии)? Надо полагать, не это главное, не в названии дело. Да и вряд ли вообще можно найти точное определение — оно с неизбежностью сузит и ограничит символику дара с ее полисемантичностью и способностью как раз миновать барьеры (переливаться через край). Точно так же термины дарения — это в последнем счете лишь знаки, указывающие на дар, но не могущие вместить всей его многозначной природы.

Пожалование — «великая милость» и удача для реципиента, но оно не случайно, оно в равной мере относится к сфере ритуальной необходимости и морального долга. В самом деле, до сих пор мы ограничивались выявлением различных коннотаций дарения через восприятие одариваемого, что и естественно, если учесть специфику источника (надпись на сосуде принадлежит реципиенту). Ну а каков дар для донора?

Здесь надо, конечно, иметь в виду, что вообще нет такого донора, который, одаривая, сам бы не получал при этом свыше. Даже Сын Неба не ощущает себя господином своей судьбы и своего государства, ибо постоянно пользуется милостями Неба и прежних ванов. Но все-таки для своих подданных правитель — «абсолютный донор», определяющий и направляющий путь Поднебесной. При этом совершенно очевидно, что правитель, даруя, не только обнаруживает свою щедрость, но и приносит пользу самому себе, так как тем самым способствует укреплению царского могущества и государства, которое, кстати сказать, отождествляется с телом государя (*ван шэнь*). Не только получение

благодати, но и ниспосылание милости, мудрая расточительность — высокая парадигма, исторический прецедент со времен совершенномудрых ванов. В этом смысле дар — это долг чести государя, средство его самоутверждения. Поэтому, жалуя и награждая, правитель ссылается на примеры из истории:

«Ван сказал так: „Цай! Ты смог послужить моему царственному отцу Му-вану, просветлив свои мысли и явив свою да (...) Ныне я только начинаю следовать да прежних ванов. Дарю тебе узорчатый халат, багровые подвески“» [30, с. 57].

«Ван сказал: „Цян-бо! Мои величественные предки Вэнь-ван и У-ван получили небесный приказ. Твои дед и отец сумели помочь прежним ванам в претворении великой воли [Неба]. Я также не забываю о процветании государства. Дарю тебе соболью шубу“» [16, т. 7, с. 147].

Дар — благо и для даящего, это звучит почти аксиоматично. Вряд ли прав Х. Крил, понимающий дары, ритуалы и «развлечения», организуемые ваном, лишь как чисто прагматическое орудие политических и своекорыстных манипуляций [34, с. 410]. Иными словами, немыслимой представляется ситуация, при которой государь перестал бы жаловать своих подданных, даже если бы все в Поднебесной было покойно и ничто не угрожало благополучию государства. Ведь дело не в том, что правителю надо кого-то «задабривать» или перехитрить. Даже наоборот: всякое лукавство губительно перед лицом Неба. Управление государством и пребывание на троне, повернутом к югу, требует максимальной искренности. А искренний, неприукрашенный государь только тот, кто дарует, расходуя без остатка. Лишь отдавая, он может приобрести. Вещественные дары правителя — это метки, удостоверяющие «царственное достоинство».

В то же время правитель в своем дарении целенаправлен: пожалование он сопровождает энергичным приказом-призывом к реципиенту укреплять «ванское тело» и исправно служить на благо державы, причем слуги государя (одариваемые) осмысляются как отдельные члены «ванского тела». Пожалования правителя служат в этом плане профилактической цели оздоровления государственного организма, укрепления связи между отдельными его частями:

«Ван сказал: „Ши Сюнь! Ослепительные ваны Вэнь и У получили небесное повеление и покарали народ Инь. Твои совершенномудрые предки смогли находиться по правую и левую руку от прежних ванов, были их локтями и суставами и помогали своим государям в претворении великого повеления [Неба] (...) Ныне я приказываю тебе (...) управлять малыми и большими делами в государстве, просветлить свое сердце и во главе всех присных защищать тело государя (...) Дарю тебе жбан вина“» [16, т. 7, с. 139].

«Ван сказал: „Ши Кэ! Величавым ванам Вэню и У был ниспослан небесный мандат, и они распространили свою власть на четыре стороны света. Твои предки верно служили Чжоу, оберегали тело вана, являлись его когтями и клыками“. Ван сказал: „Кэ! Бери пример со своих предков (...) Ныне я приказываю тебе заступить на место твоего деда и отца. Жалую тебе (...) красные туфли“» [18, с. 9].

Разбирая вопрос о терминах дарения, мы выяснили, что существует два его типа — «земной» и «небесный», дары правителей и дары духов, — причем явления эти принципиально однородны, так как небесная иерархия духов и «прежних ванов» в точности напоминает земную. Терминологически это реализуется в едином употреблении знака *цы* для обозначения обоих типов дарений. Но, естественно, имеются и различия. Строгие, но щедрые предки жалуют своим почтительным потомкам не штандарты и яшмовые подвески, не колесницы и клевцы, а нечто большее — счастье. В понятие «счастье» входят: «долголетие», «спокойная смерть» (при сохранении тела в нерасчлененном состоянии), «многочисленное потомство», а также «здоровье и радость» (подробнее см. [12, с. 128—139]). Дары духов являются ответом на приношения им жертв (*сян*) со стороны их живущих потомков, причем и в этом случае ценна не вещь, подносимая предкам (бык, баран, вино и т. д.), но искреннее чувство смиренной почтительности (*сяо*), которое испытывается по отношению к духам. Иначе говоря, в жертву должен приноситься не посторонний предмет, но частица самого сакрификатора⁶:

«Дун (...) изготовил драгоценный треножник для жертвоприношений. Он воспользуется треножником, чтобы днем и ночью выражать смиренную почтительность (букв.: приносить в качестве жертвы смирение — *сян сяо*) своему просвещенному предку И-гуну и мудрой матери Жи-гэн» [29, с. 61].

Это типичная надпись подобного рода. Для таких текстов, как и для описаний «реальных» пожалований, существуют характерные и устоявшиеся формы записи. Но примечательно, что даже на филологическом уровне (в словесных клише) дары людей и дары духов зачастую семантически сближаются. Например, на сосуде «Дун дин» термин *сян* («приносить жертвы», а в более широком плане — «жертвовать собой ради <...>») употреблен не только по отношению к предкам, но и по отношению к здравствующему Сыну Неба [29, с. 52]. В другой надписи читаем:

«Бо Синфу облагодетельствовал Цзи Чжэна (...) сказав: „Цзи! Жалую тебя жертвенным сосудом *цзюэ* (...)“ Цзи Чжэн возблагодарил Бо Синфу (...) вымолвив: „Милостивый Бо! Вы воистину одарили меня долголетием! Отныне и впредь моими потомками не будет забыто благодеяние Бо“» [16, т. 6, с. 67].

Здесь в категориях, присущих «дарениям духов», описано реальное пожалование Бо Синфу.

С другой стороны, дары духов часто обозначаются терминами пожалований. Так, в одном тексте говорится:

«Шу Сяйфу изготовил жертвенный сосуд (...) Духи, находясь в строгом [величии] наверху, сполна ниспошлют мне счастье и обильные дары (*чжуй*)» [16, т. 7, с. 132].

Последний знак, как правило, используется для обозначения «земных дарений», как и выражение «одаривать милостью» (*цы сю*). А это словосочетание тоже нередко в данном контексте:

«Дун сказал: „Ах! [Духи] моих предков — просвещенного отца Цзягуна и мудрой матери Жи-гэн — даруют мне милости, умиротворяют сердце и укрепляют плоть несмышленного Дуна“» [29, с. 52].

«Жи изготовил драгоценный сосуд для жертвоприношений [своему] величавому отцу (...) дабы выказать благоговение перед духом величавого отца и быть одаренным им щедрой милостью, долголетием и бессмертием» [16, т. 7, с. 123].

Уже чисто терминологическое сопоставление двух типов дарений указывает, таким образом, на некую общую перспективу, их объемлющую, и тем самым — на символическое единство дара: вещь — милость (благодать) — долголетие (бессмертие).

Символика дара — проблема универсальная в мировой культуре. Современный французский писатель Ж. Батай говорит о даре как универсальном свойстве человеческого существования и о самом человеческом существовании как о дарении. Жизнь, по его выражению, это — расходование жизни, а «свободное дарение себя» составляет ее «сияние и славу» [33, с. 268]. Поэтому истинная жизнь существует по образу противоположного — она наличествует лишь в той степени, в какой жертвуется: «Я ценен в той мере, в какой я зерно энергии, теряющейся в свете... Настоящая жизнь — коммуникация, где ставится на кон вся жизнь» [33, с. 28].

Существует интимная связь дара и жертвоприношения. Дарение реализуется через смерть, а жертва через смерть обозначает предел жизни, но и «высвечивает жизнь во всей ее полноте» [33, с. 307] и неуничтожимости. Двойственный характер природы жертвоприношения соответствует и дуальной функции дара, рассматриваемого в плоскости взаимоотношений между донором и реципиентом: это акт социальной коммуникации, в котором выявление связи служит также залогом и подтверждением собственной уникальности.

Если у Ж. Батая, писателя модернистского направления, дар и жертвоприношение смыкаются символически, как ритуальная возможность, то в архаической древнекитайской культуре исторически конкретные институты пожалований и жертвоприношений соединяются в одно целое в своем реальном бытовании. В буквальном форме это реализуется в надписях типа:

«В восьмом месяце в день *цзя-шэнь* (...) Мин-гун (...) одарил Канши вином, металлом и бычком, сказав: „Используй [мои дары] как жертвоприношения“» [16, т. 6, с. 5];

«Ван воздал должное Да, пожаловав ему (...) барана и быка, наказав: „Употребь [подаренное] в качестве жертв своему отцу!“» [25, № 3, с. 121].

Но даже и в тех случаях, когда дары вроде бы не имеют непосредственного отношения к жертвоприношениям, связь между ними прослеживается довольно отчетливо: каждое пожалование есть повод для изготовления жертвенного сосуда, на котором и делается соответствующая надпись. Поэтому дар (пожалование) смыкается с жертвоприношением логически, но также и на внеаналитическом уровне — в силу их общей причастности к симво-

лической коммуникации человека в обществе, признак которой — «возвышенное молчание»⁷ (ср. «Чжун юн»: «В „Книге песен“ говорится: „Жертвы приносятся в безмолвии, и в это время не бывает несогласия“. Вот почему благородный муж не прибегает к [внешним] дарам (*цзюнь цзы бу шан*), а народ воодушевляется» [35, т. 1, с. 432]).

Присутствующая здесь тема интимного единения — одна из центральных в надписях на ритуальной бронзе. В этом нет ничего удивительного: цель эпитафических надписей — сакральное общение с духами во время жертвенной трапезы, а такое общение требует чистосердечия и не терпит плутовства. Примечательно здесь то, что интимность существует на уровне общественной жизни носителя архаической культуры: лишь внешние («служебные») успехи западножюуского аристократа являются критерием «просветленности сердца» и «выявления скрытой силы *дэ*»⁸. Даруемые регалии и атрибуты указывают на степень искренности в служении духам и следовании высоким образцам древности. Единство общественного и интимного конституирует принцип социального (кланового) доверия — принцип, выраженный в стилистике и семантике надписей на бронзе. Это вовсе не означает, что архаическое общество — золотой век и конфуцианские грезы наяву. Это общество знало свои, нередко жестокие конфронтации. Но также несомненно, что в таком обществе человек обретал себя лишь как частица кланового тела, состоящего как из звеньев — из его предков и потомков. И поэтому изготовление и использование ритуального сосуда имело смысл лишь при условии его «драгоценного употребления детьми и внуками в течение десяти тысяч лет» — никак не меньше. В рамках государства человек ощущал себя частицей державы, или тела вана. Отсюда понятно, что оберегание и укрепление тела государя (*бао ван шань*) — залог собственного спокойствия, равно как и космической умиротворенности. С этим тесно связаны и механизмы передачи (наследования) и выявления сакральной силы *дэ*. Приведем отрывок из уже цитировавшейся надписи на сосуде «Ши Цай дин» (920 г. до н. э.):

«Ван сказал так: „Цай! Ты смог послужить моему царственному отцу Му-вану, просветлив свои мысли и явив свою *дэ* (...) Ныне я только начинаю следовать *дэ* прежних ванов. Дарю тебе узорчатый халат, багровые подвески (...)“ Цай отвесил поклон. К счастью, Бо Даши (сын Цая — В. К.) наследовал Цая и служит царственному государю. Сын Неба не забывает о добродетельной *дэ* Гун Шанфу (предок Цая — В. К.), а Цай воздаст должное Бо Даши, который уже перестал быть малым ребенком, днем и ночью следует *дэ* своего предка [Гун Шанфу], пользуясь этим для служения царственному государю. Бо Даши смог брать пример со своих предков, а его дети и внуки наследуют светлую [силу] *дэ* царственного государя, пользуясь этим для охраны ванского тела. Цай осмеливается одаривать подданных вана. Да пребудет Сын Неба на престоле десять тысяч лет! Бо Даши будет воинственно защищать Сына Неба, пользуясь для этого *дэ*, дарованной ему его предками. Цай осмелился вознести хвалу вану за милость (...) Изготовил ритуальный сосуд для жертвоприношений [своему предку] Гун Шанфу» [30, с. 57].

Из этой, признаться, не во всем понятной надписи явствует по крайней мере то, что сокрытая сила *дэ*, во-первых, есть нечто, что передается (даруется) просвещенными и добродетельными предками в ответ на служение им; во-вторых, обладание *дэ* и накопление ее находится в тесной зависимости от служения государю (отсюда образ «наследования *дэ* государя»). В этом плане *дэ* характеризуется чертами объективной сущности. В то же время *дэ* имманентно субъекту, ибо требует для своего выявления просветления сердца — глубоко интимного действия. *Дэ* неявно присутствует в каждом, а в целом среда ее обитания — клановый социум как миро-человеческий континуум. В этом отношении *дэ* является тем, что в принципе не может быть даровано, но даруется — немаловажный штрих к символике исследуемого феномена. Публичные пожалования (вещественные атрибуты) подтверждают присутствие Дара и указывают на него. Каждый отдельный акт дарения — лишь звено, теряющийся миг в нескончаемой цепи жизненного потока, соответствующего бессмертию родового тела.

Одним из важнейших достижений архаической цивилизации стало открытие собственной истории и собственного смысла. Формальное свидетельство тому — морализаторские мотивы, познание добра и зла, соответствующее уровню «осевой эпохи», по выражению К. Ясперса. Государь должен жаловать свой народ, духи умерших должны одаривать своих потомков, ибо это, по мнению чжоусцев, суть «добро» (*шань*) и «справедливость» (*чжун*), без которого немыслимо течение исторического и одновременно космического процесса; это нечто такое, что соединяет людей, но таким образом, чтобы почтительная дистанция между «большими» и «малыми» была строго соблюдена. Следует оценить то обстоятельство, что западночжоуское общество, которое само по себе было не столь уж продолжительно, буквально в течение нескольких десятилетий прозрело свою «древность» (*гу*), причем прошлое, эпоха правления прежних ванов, — время отнюдь не мифологическое, но уже сакрализованное. Здесь главное не хронологическая отдаленность, а самый факт присутствия сакральной парадигмы (Вэнь-ван познал небесную волю, У-ван превратил ее). Особенно показательна в этом отношении надпись на сосуде «Ши Цян пань» (конец X в. до н. э.), где в устоявшихся канонизированных выражениях, акцентированных рифмованностью текста, описываются деяния прежних ванов начиная с того самого легендарного момента, когда Вэнь-ван был одарен Небесным Владыкой благодатной силой *дэ*. На фоне истории Чжоу, освященной небесной благодатью, перечисляются благочестивые предки Ши Цяна, автора надписи, и их мудрые поступки, ставшие непреходящим образцом для подражания. Тесное переплетение «исторической» и «личностной» линий повествования создает образ возвышенной древности как одновременно священного первоисточка и моральной глубины, прозреваемой человеком в самом себе⁹.

Подобный образ мышления, неизменным атрибутом которого было привлечение исторических аналогий, родился именно тогда, на заре китайской цивилизации, и дожил, как известно, до недавнего прошлого, даже и в настоящее время приводимый как пример чисто китайского традиционализма. Между тем сохранился лишь общий принцип, а содержание этого явления претерпело значительную трансформацию. В императорском Китае использование разного рода примеров и прецедентов из исторического прошлого зачастую являлось орудием политической игры, интриги, своего рода ширмой для своекорыстных устремлений и для самооправдания задним числом, причем одни и те же примеры могли толковаться таким образом, что санкционировали действия совершенно противоположные, и это при том, что они всегда оставались самым веским и решающим аргументом. В условиях же архаического общества подобный парадигматический синдром (апелляция к прошлому) не мог являться способом или объектом манипуляции; он был самой тканью культуры и скорее сам манипулировал общественным сознанием, устанавливая все события в единую перспективу. Открытие истории означало и открытие реального выбора — многих возможностей при единстве цели, что было принципиально новым по сравнению с мифом, который при всем своем изоморфизме являлся, по выражению В. Берндта, «вещью единственной возможности». Причину отмеченной специфики раннечжоуского мирозерцания следует искать в сохранении культурной преемственности и живой связи с «древностью» (gu): для носителей архаической культуры эпоха «прежних ванов» была уже священной историей, которая в то же время не была еще радикально отграничена от современности, это была и их собственная история.

К. В. Васильев в одной из своих работ совершенно справедливо отмечает, что важным аспектом западночжоуской идеологии было требование копирования и подражания высоким образцам предков, в основе которого лежал магический ритуал отождествления (слияния с высшим двойником) [2, с. 10—11]. При этом, однако, не следует забывать, что «следование» прежним ванам и добродетельным предкам означало не столько механическое повторение неких норм поведения, установленных предками, сколько поддержание интимной и животворной связи с ними, что реализовалось в даре. Дары духов и пожалования правителей являлись в этом отношении ипостасями единого.

Для характеристики идеологии архаической цивилизации чрезвычайно важно следующее наблюдение. Ранние чжоусцы создали историю «свою» и «для себя». Для них было довольно того, что Небо прогневалось на народ Инь и настигло его карающей десницей Вэнь-вана и У-вана. Подвиг первых правителей, поднявших чжоускую идею на величайшую высоту, — это начало, но и конец, цель истории. Сакрального потенциала культуры было вполне достаточно, чтобы для обоснования собственного статуса обойтись без громоздких генеалогических построений от

самых «темных» времен. Поэтому в западножюуской эпиграфике не встречается никаких свидетельств преемственности чжоуского ритуала какому бы то ни было другому, равно как и идеи династического цикла. Лишь в условиях распада архаического (кланового) социума стала возникать сложная и замысловатая генеалогия правителей Поднебесной (начиная от мифических императоров) с идеей неперенной последовательной смены различных систем ритуала, соответствовавших различным династиям,— стала возникать как реакция на этот кризис и попытка искусственного восполнения образовавшегося исторического и культурного разрыва.

Уже говорилось о том, что благое одаривание (*цзю сю*) — это прежде всего высокий прецедент (прежние ваны щедро жаловали предков нынешнего реципиента). Этим, однако, дело не исчерпывается. Известно, что новаторской идеей западножюуской идеологии была концепция «небесного повеления» (*тянь мин*). Она довольно подробно освещена в синологической литературе (см., например, [3; 5]). При ближайшем рассмотрении выясняется, что «небесное повеление» — не что иное, как «небесный дар». Но раз так, дарение — это не только подобающая норма поведения, но и сакральное Событие, находящееся у самых истоков древнекитайской цивилизации. Объяснимся подробнее.

Согласно выводам, к которым пришел в одной из своих статей японский историк Такаяма Сэцун, иероглиф *мин/лин* 'приказ', 'повеление', в западножюуской эпиграфике имеет также значение «творить добро» (*шань*), «жаловать» (*цзю*), «совершать благость» (*сю*) [32, с. 341]. Контексты, в которых говорится о вручении «небесного мандата», как правило, такого рода:

«Достоправные ваны Вань и У получили небесное повеление и распространили свою власть на четыре стороны света» (см., например, [16, т. 7, с. 139; 18, с. 9]).

Но вот в одной из новых надписей, начало которой в точности повторяет начало текста на сосуде «Ши Цян пань», в аналогичном контексте говорится:

«В древности Верховный владыка ниспослал [Вань-вану] великую опору совершенной *дэ*, и Вань-ван распространил свою власть на четыре стороны света» [28, с. 7].

Таким образом, передача «небесного мандата» в этом тексте осмыслена именно как «ниспослание *дэ*», на основании чего Такаяма делает заключение, что «приказ» (*мин, лин*) приближается по смыслу к «пожалованию» (*цзю*), «милости» (*сю*) и «добродетельности» (*шань*), а все они семантически увязываются с проявлением силы *дэ*. В заключение работы Такаяма пишет, что функционально «небесный мандат» был аналогичен пожалованиям правителей, и если установление державы Западного Чжоу было результатом дара небесного, то чжоусцы в земных дарах постоянно черпали от благой силы *дэ* государя и сановников [32, с. 285].

Выводы Такаяма Сэцуя о близости семантических полей терминов, имеющих отношение к проблематике дарений, следует критически переосмыслить на уровне символической интерпретации. Вкратце ее суть можно выразить следующим образом.

Дары, циркулирующие в пределах архаического социума, весьма многолики и разнообразны; например, есть милости, оказываемые земными правителями, и благодать, ниспосылаемая духами. Но земная милость и небесная благодать — это «одно» (внутренняя природа многоликих даров едина, и все они равно истинны и реальны) именно потому, что есть один ритуал и одна коммуникация, парадигматическим воплощением которой стал харизматический акт претворения небесной воли просвещенными правителями древности. Полнота природы даров — это Дар, который не только не исчерпывается в знаках и конкретных актах дарения, но и в известном смысле сокрывается ими. Зыбкая калейдоскопичность и выразительная ограниченность знаков указывает нам: всякий, кто говорит об акте дарения, тем самым умалчивает о символической тотальности Дара. Но это молчание между тем вполне красноречиво, ибо также очевидна и идентифицирующая функция слова: не будь того момента удостоверения, который несут в себе слова и знаки, последние вообще утратили бы всякую жизненность. Дар не является простой суммой семантических полей терминов дарения; его также нельзя отождествить ни со статическим образом, ни с идеальным отражением, ни с актуальным фактом. Как же определить это двусмысленное нечто? В качестве гипотезы можно предположить, что тотальность Дара следует оценивать как реальность, предшествующую собственному осмыслению (в зримых символах) и осмысленному действию и подлежащую в силу этого равно сокрытию и выявлению. Из этого следует, что Дар не может присутствовать и не присутствует в тексте как вещь, или объект осмысления и принятия, но он создает тот необходимый символический фон, который делает возможным существование даров как совокупности форм, знаков и значений. Но из этого также следует, что судить об этом универсальном фоне мы можем не иначе, как посредством обращения к словам и вещам. С символической точки зрения Дар — это все и ничто, фикция и высшая реальность. Фигурально выражаясь, каждый знак пожалования — это темный след Дара, указывающий на его незримое присутствие; это момент озарения, но и забвения¹⁰.

Когда мы ставим задачей исследование культурной исключительности (такой, например, как «дар в древнем Китае»), мы не можем пользоваться традиционной терминологией. Эту проблему остро ощутил М. Мосс, отмечавший несоответствие между «тотальными социальными феноменами» архаических обществ и современными терминами «дар» (*don*), «подарок» (*présent*) с их ограниченными коннотациями и говоривший о необходимости критической проверки современных категорий и бинарных оппозиций (например, «свобода — необходимость», «щедрость —

экономность») в свете архаического опыта (подробнее см. [38, с. 11]). Точно так же выявление символических оснований «дара в древнем Китае» не должно ограничиваться подстановкой терминов «милость», «благодать», «повеление» и т. п. под соответствующие термины дарения. Необходима принципиальная переоценка этих понятий, равно как и самого исходного понятия «дар», — не элиминирующая конкретного смысла отдельных терминов, но устанавливающая его ограниченность. При этом Дар (понятие, конечно, чисто условное) рассматривается не как коррелят всех возможных смыслов категорий дарения, а как граница этих смыслов, точка приложения «посредующего воображения» (термин П. Рикёра), позволяющая выявить общую перспективу или символическую глубину всякого актуального дарения как вещи, знака и акта.

Эта символическая глубина не подлежит рационализации в рамках идеологии (в том числе и раннечжоуской), но она высвечивается в некоторых аспектах бытования дарений в древнем Китае. К ним относится, например, имманентная ограниченность и ускользающая мимолетность дарения как акта. Дар — это много, это — благодать, долголетие, счастье, наконец, само бессмертие (если пользоваться чжоуской терминологией); но это и ничтожно мало, ибо взятое в конкретном дарении, оно слишком зыбко и непостоянно и нуждается именно в «ежедневном возобновлении». Дар поэтому становится самим собой лишь в том случае, если признается его неисчерпаемая и невысказанная природа, а каждое отдельное действие означает необходимость совершения новых.

Что же касается проблемы «тянь мин» в контексте функционирования системы пожалований, то мы имеем новую возможность убедиться в универсальности концепта дарения. При этом происходит своеобразная секуляризация небесного, но и сакрализация земного в направлении некоей единой онтологической реальности. В этом отношении мы можем говорить о пожаловании как явлении религиозного порядка. Во всяком случае, очевидно, что архаическая религия вовсе не исчерпывается сферой жертвоприношений и подобной же культовой деятельности в отличие от остальной, сугубо мирской. Самый факт самоосознания архаической культуры уже является по преимуществу религиозным, не говоря уже об общественной практике, являющейся объектом «чжоуского ритуала».

Согласно христианской мифологической традиции, в начале истории было Искушение. Древние китайцы, творцы западночжоуской цивилизации, могли бы сказать: вначале было Дарение Неба. Но для ранних чжоусцев это было не только их начало, но и смысловый венец. Поэтому их собственная история являет собой постоянное «возвращение»: удаляясь от начала времен, они должны были к нему приближаться, чему, в частности, и служила практика пожалований как попытка воссоздания гармонии, дарованной некогда прежним ванам. Первое повеление

Неба дало полноту счастья, но счастье обладает способностью рассеивания. Как собрать его искрящиеся осколки? Дар правителя — видимый образ абсолютного События, это тень незримо наличествующего, но тень слишком бледна. Нетрудно заметить, что уже в самой невоплотимости архаической сверхзадачи заложен драматический нерв западночжоуской культуры. Для древних китайцев трагедия Чжоу заключалась не столько в распаде централизованной державы в результате сепаратистских наклонностей местных правителей, сколько в мучительном и безуспешном воспоминании забываемого. Это явное и подспудное ощущение утраты «истинного ритуала», в конце концов воплотившееся в патетической риторике Конфуциевых речей об «извращении пути Чжоу-гуна»¹¹.

Переосмысливая проблему «небесного мандата» (в узком значении), мы видим, что термина «повеление» явно недостаточно для ее понимания, хотя, вероятно, и слово «дар» само по себе также не может до конца раскрыть природу *тянь мин*. Но во всяком случае очевидно, что для ее понимания следует отказаться от сугубо ограничительного и редуцирующего подхода. При этом можно было бы по-новому взглянуть на многие понятия древнекитайской культуры. К их числу относится категория *юн мин*, обычно переводимая как «бессмертие», «вечная жизнь». *Юн мин* — одно из состояний счастья, являющегося объектом небесного дара. Для исследователя символизма культуры крайне важно увидеть за бессмертием как своего рода физическим состоянием именно «вечное получение приказа», «вечное одаривание», «вечные милости» и т. д.¹² При этом словосочетание *цы юн мин* «одаривать вечным одариванием» самим повтором указывает на бесконечную перспективу Дара (отсюда же и образ «дарения милости, коей нет предела» — *цы сю у цзян*).

Но многое здесь остается непонятным; загадки символики дара не получают полного разрешения. Вспомнить хотя бы парадокс «ниспослания *дэ*» (*цзян дэ*). Это пожалование непожалованного, свершение несбыточного; это некое непротиворечивое единство субъекта (чему соответствует прозревание *дэ* в незапятнанном сердце) и объекта (благая милость свыше, а значит — извне). Речь здесь, очевидно, идет о скрытом ритуализме дара. Попробуем выявить некоторые его аспекты.

Вне всякого сомнения, важная ритуальная функция дарения — структурно-социальная. Дарение, само по себе являясь объектом ранговой регламентации, устанавливает статусные пределы общества. Это профилактика «тела вапа» и отдельных его членов, укрепляющая, но не изменяющая его природу. Дар устанавливает почтительную дистанцию, что способствует взаимной идентификации «верхов» и «низов»:

«Юй сказал: „Я, малое дитя, наследовав своему величественному отцу, впервые начал брать пример с просвещенных предков (...) стал держать себя с подобающим достоинством, дабы (...) укрепить мое царство¹³ и мой клан (...) [Мои] предки, пребывая в строгом [величии] наверху, ниспосы-

дают мне щедрые награды, во всем помогают мне и (...) удостоивают меня вечными повелениями» [16, т. 7, с. 132].

Очень наглядно подтверждение авторитета института власти как основания и цели пожалования реализуется в традиционной западножюуской формуле «не осмеливаться не признавать различий и не подчиняться ранговым установлениям» (*бу гань бу фэнь бу гуи*).

«Ши Ван сказал: „Я (...) только начинаю брать пример с великого отца, почтительно днем и ночью передавая приказы правителя. Я не осмеливаюсь не признавать различий и не подчиняться ранговым установлениям. Правитель не забывает потомков мудрых людей, воздаст должное и оказывает милости» [16, с. 7, с. 80].

Но это лишь одна сторона дела. Ритуал вообще, по свидетельству известного его теоретика В. Тэрнера, являет собой не только профилактическое, структурализующее начало, но также и отказ (*abandonment*), утверждающий силу разрыва оков структуры. Профилактика освящает институциональную иерархию, а «отказ» выступает деструктивной по отношению к ней силой, делая акцент прежде всего на внутреннее движение (подробнее см. [42]). (Этого последнего обстоятельства не учел М. Мосс, как известно, говоривший о безоговорочно позитивной роли ритуала: жертвоприношения, потлача и т. д.)¹⁴.

Свидетельства «отказа» в архаическом ритуале дарения мы находим и во внеаналитическом сближении донора и реципиента, и в образе «ниспосылания *дэ*», и в прочих парадоксах дара, о которых уже шла речь. Если словесное клише «признавать различия и подчиняться установлениям» в точности выражает сущность структурализующего аспекта ритуала пожалования, то по крайней мере контрастным, если не противоположным ему является другое весьма типичное выражение, *жоу юань нэн ми*. Правда, относительно его перевода существуют разногласия. Дж. Легг это словосочетание, встречающееся в «Шу цзине», переводит как «быть доброжелательным к далеким и помогать близким» [35, т. 3, с. 486]; Такаяма Сэцую толкует его как «успокаивать дальних и подчинять близких» [32, с. 380]. Другая версия (ее, например, придерживается К. В. Васильев) — «далеких делать близкими» [2, с. 9]. Последний перевод, надо полагать, точнее всего передает ритуальный смысл этой формулы: речь идет не о противопоставлении и не о субординации, а о взаимном превращении вещей противоположных:

«Я не осмеливаюсь не брать примера с моих великих предков, не быть почтительным с утра до вечера, не прилагать постоянно усилий к тому, чтобы не оставалась сокрытой благая *дэ*, необходимая для исправления четырех сторон света, дающая возможность далеким сделать близкими» [16, т. 7, с. 133]; «Мой достолавный предок (...) просветлил свое сердце, явил во всем величии свою *дэ* (...) смог далеким превратить в близких, смог следовать величественному Небу и был пожалован дарами без меры» [22, с. 29].

И еще одно немаловажное обстоятельство. Говоря о лингвистической структуре записи дарения в эпиграфике, мы не

должны забывать о ритуальном аспекте. Надписи делались не для целей документирования и не для чтения, по крайней мере в привычном смысле этого слова. Они размещались на внутренних стенках ритуального сосуда (что уже само по себе подчеркивало их недоступность для чужих и непосвященных глаз) и соприкасались с жертвенными подношениями, предназначенными для духов усопших предков. Сакральная Встреча происходила во время церемонии жертвоприношения — совместного пиршества людей и духов, которые сообща поедали вареное мясо и прочие яства, помещенные в ритуальные сосуды. Структурная жесткость, формализация слова и ритуала, таким образом, обретались в некоей среде, их превосходящей. Эта среда являла собой символический образ пустоты (который не следует путать с философемой пустоты, имеющей сравнительно позднее происхождение). «Из замешанной глины делают сосуд, но употребление сосуда зависит от пустоты в нем» («Дао дэ цзин»). Ритуалистический аспект этой общеизвестной метафоры становится понятен в свете символики жертвоприношения в архаической культуре. Дуальную основу ритуала здесь составляет диалектика сказанного и невысказанного, явленного и скрытого.

Эту проблему двойственности ритуала можно продолжить темой биполярности жертвоприношения (дара) в различных культурных традициях. В христианстве (оно в этом отношении, пожалуй, наиболее изучено) два противоположных полюса составляют очистительная природа жертвы бога как выражение гнева божьего, с одной стороны, и высокое самопожертвование как воплощение милости господней — с другой. С этим связана трагическая раздвоенность Иисуса, идущего на крест с покойной душой, но и «смертельно скорбящего»: «Боже, если возможно, да минует меня чаша сия» (Евангелие от Марка, 14, 36). Теологические интерпретации жертвы Иисуса Христа всегда колебались между этими двумя полюсами.

Противоречив и амбивалентен также образ Завета Яхве с «избранным народом» в иудаистической традиции¹⁵. Типологически мы вполне можем уподобить его теме вручения «небесного мандата» прежним ванам, ведь в обоих случаях мы имеем дело с представлением о смысловой завязке, начале истинной (священной) истории народа. «Ходить под богом» — это и величайшая милость для сынов Израилевых, но вместе с тем и кровавое испытание. Отсюда — символический мотив скитания. Это именно не «возвращение», не воссоздание некогда наличествовавшего (ср. западножюускую модель), но «выход»: избранныки Яхве, раз вступив в священную связь с ним, должны немедленно отречься от своего прошлого ради неведомого будущего. Историзм этого мироощущения направлен не «вовнутрь», а «вовне»; его универсальный образ — апокалиптические видения и тайные пророчества грядущего.

Индолог Веена Дас видит в ведическом ритуале (а он, кстати говоря, стадияльно однотипен с западножюуским) глобаль-

ную альтернативу христианской идее жертвоприношения¹⁶. Биполярность в нем, по его мнению, конституируется, с одной стороны, отказом человека от всех объектов желания и ощущением себя самого как «чистого желания», что соответствует всепроницаемости ведического Слова, причем жертвователю (сакрификатор) — носитель не греха (подобно иудео-христианской модели), а именно желания. С другой стороны — сознательное подчинение богов людям в их совместном вступлении на ритуальную арену и возрождении на ней (в этом смысл партнерства, устанавливаемого между людьми и богами в их совместном подчинении Логосу) [43, с. 462—463].

Вопрос о возможной новой альтернативе древнекитайскому дару (жертвоприношению) нуждается во всестороннем и длительном изучении. Но отдельные соображения относительно амбивалентной символики западножюуского дарения можно высказать и теперь.

Уже говорилось о внутреннем драматизме концепта «Небесного мандата». В виду имеется изначальная его невоплотимость и сопутствующая ему энтропия «чжоуской идеи». Первый Дар в истории древней цивилизации — небесное повеление, переданное добродетельным государям Вэнь-вану и У-вану, — создал избыток сакральности. Это даже не просто избыток, а, точнее, некий высочайший уровень, коего надо всячески придерживаться. Но не зря сказано в «Шу цзин»: «Небесное повеление нелегко сохранить, ибо Небу трудно доверять. А когда утратил повеление, как можно следовать *да* своих великих предков?» [35, т. 3, с. 476]. Если ветхозаветный Яхве, вспылчивый и капризный, все же немислим без преданной любви и смиренного послушания своего народа [только в людях он может «прославиться»: «Вы мои свидетели — и я бог» (кн. Исайи, 43, 12)], то китайское Небо грозно именно в своей беспристрастной неисповедимости: оно не может «ревновать», подобно Яхве, оно бесстрастно и неотвратно настаивает. Небо способно ниспосылать счастье, но также и нагонять страх. Его немислимо (да и бесполезно) возлюбить или постигнуть рассудком; единственное приличествующее чувство — это «боязнь перед Небесным авторитетом» (*вэй тянь вэй*) [16, т. 6, с. 33]. Отсюда полные трагического противоречия строки:

«Великое Небо не совершает ошибок, оно сохраняет наше царство Чжоу и укрепляет предназначение (*мин*) прежних ванов. Но Небо наводит ужас. Оно наслало кару на меня, малое дитя, за то, что я не смог сравниться с прежними образцами. В чем же будущее благополучие державы? Беспорядок царит в четырех сторонах света, и нет в них спокойствия. Ох, горе мне, малому дитяти! Я низвергаюсь в пучину бедствий и постоянно боюсь опозориться перед прежними ванами!» [16, т. 7, с. 134].

Драматизм в отношениях между Небом и державой имплицитно репродуцирован в связях между государем и его народом. Вручая дары реципиенту, правитель зачастую присовокупляет

к приказу: «Не вздумай ослушаться моего повеления (*у фэй чжэнь лин*)!», а также: «Не осмеливайся не быть добродетелем (*бу гань бу шань*)!» Разумеется, эти слова — не угроза в строгом смысле. Они скорее являются наказом-напутствием: «Исполни мое повеление лучшим образом! Будь совершенен!». В конечном счете этический предел этих указаний — блестящие образцы времен минувших. Прежние ваны отличались в первую очередь тем, что не осмеливались совершать многое, как-то: «У-ван, творя ритуальное возлияние, не смел пить допьяна; принося жертвы, не смел нарушать установленный порядок. Поэтому Небо помогало своему Сыну и охраняло четыре стороны света» [16, т. 6, с. 33]. Однако было бы неверным полностью элиминировать негативный аспект этих высказываний. Нынешний человек не может быть беспорочен уже именно потому, что истинная добродетель была явлена единожды, и его совершенство может существовать лишь на уровне несовершенства. В словах дарующего есть не столько явная, сколько потаенная тревога об ослушании народа (одариваемого) и собственном бессилии перед ним.

Установить историческое место архаического дара в культуре древнего Китая нам поможет более широкий этнографический взгляд на иньский и чжоуский ритуалы. Новаторская сущность идеи «небесного мандата» бесспорна, но это далеко не самое последнее слово западночжоуской идеологии, как принято считать многими исследователями. Не менее несомненен, а с культурологической точки зрения даже более ценен факт «цивилизаторской» роли раннего Чжоу, что выразилось в запрещении человеческих и вообще кровавых жертв, как порождения жестокосердия. Автор «Цзо чжуани» сообщает о Чжоу-гуне, воплощавшем, как известно, для конфуцианской традиции чжоускую идею: он не творил человеческих жертвоприношений, он творил справедливость [35, т. 8, с. 628—629]. Соответственно печальный исход иньской династии для морализирующего чжоуского мыслителя суть «злонравия достойные плоды».

Образ преодоления человеческих жертвоприношений вообще универсален в мировой культуре. Вспомним хотя бы ветхозаветное предание о жертвоприношении Авраама, наконец, распятие Христа — последнюю жертву, исключаящую всякое новое кровавое искупительное насилие (не случайно христианская литургия не требует жертвоприношений; в католицизме от них осталось в виде рудимента символическое приношение даров). Пожалуй, в большинстве случаев этот феномен связан с торжеством цивилизации над первобытной «неумеренностью». Цивилизация представляет собой новое качество. Она есть вершина рационального и, на базе разума, морального. Она подчиняет все разумной цели, а «откровенное расточительство» и кровавые жертвы запрещает [33, с. 325]. (А что может быть расточительнее человеческой жертвы?) Добром здесь и становится исключение бесконтрольного насилия.

Поэтому причины расцвета традиции дарений в архаическом Китае следует также искать в новой роли чжоуского ритуала, с чем тесно связано и то обстоятельство, что в начале Западного Чжоу вообще происходит становление и упорядочение системы жертвоприношений [4, с. 71]. Древнекитайские дарения, которые в их развитой форме являли собой как раз апофеоз моральной идеи (добродетельной благодатности) и рациональной осмысленности, вытеснили обычай человеческих жертвоприношений на социокультурную периферию¹⁷ как проявление «нечистых» и «темных» начал природы человека. Но, поставив под запрет, полностью уничтожить их чжоуская цивилизация не смогла. Принесение в жертву кровавой пищи и даже живых людей неоднократно возрождалось в локальных и прочих культурах императорского Китая (см., например, [13, с. 177–178]). Здесь, впрочем, мы сталкиваемся с совершенно новой и почти неисследованной проблемой. Речь идет о характере бытования архаического наследия и условиях его возможной регенерации в традиционной культуре китайской империи. Эта проблема, представляющая собой неоспоримый исторический и культурологический интерес, еще ждет специального изучения. В рамках же настоящей статьи автор может лишь ограничиться констатацией того обстоятельства, что исследования в области древнекитайских дарений имеют широкую научную перспективу как в постановке, так и в изучении этой проблемы.

Ханьский книжник Чжан Шан проявил похвальную осторожность при оценке вверенных ему реликвий старины. Постараемся и мы избежать излишней категоричности в наших выводах. В этом специфика самой разрабатываемой темы, ее сложность, но и несомненное эвристическое достоинство: обладание позитивным знанием неотделимо здесь от непреходящего удивления при виде открывающейся символической глубины интересующего нас явления. Но окончательность по крайней мере одного вывода не подлежит оспариванию: в открытии дара — историческое достижение раннечжоуской цивилизации. Оценив его значение, мы сможем лучше понять не только традиционную китайскую культуру, но и символические основы человеческой культуры вообще.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Основу настоящего исследования составляет корпус надписей на ритуальной бронзе, имеющих какое-либо отношение к традиции дарений. Он насчитывает более 400 текстов. Корпус составлен на базе фундаментального труда Го Можо «Общий свод надписей на бронзовых сосудах эпохи Чжоу» [16], работы Чэнь Мэнцзя, опубликованной в 1955–1956 гг. в журнале «Каогу сюэбао» [25], «Наброска толкования иньских надписей на бронзе» Акацука Кисеи [31], публикаций новых текстов в журналах «Каогу» и «Вэнью».

² Здесь следует напомнить, что проблема дара ни в коей мере не является специфически присущей древнекитайской культуре. Как показал уже

М. Мосс, она вполне универсальна, и многие ее аспекты продолжают обсуждаться в этнографической литературе.

³ Знаки *мин* и *лин* в чжоуское время употреблялись для фиксации одного и того же термина.

⁴ Вся эпиграфика распределена по пяти периодам: 1) Инь (Пань-гэн — Ди-синь); 2) Раннее Западное Чжоу (У-ван — Чжао-ван); 3) Среднее Западное Чжоу (Му-ван — Сяо-ван); 4) Позднее Западное Чжоу (И-ван — Сюань-ван); 5) Чунь цю. Датировка надписей основана на палеографическом критерии (подробнее см. [9, с. 18—19]). При этом учитывалась эволюция форм бронзовых сосудов, а также содержания самих надписей (упоминания имен ванов, указания на год правления и т. д.). 61 надпись отнесена к иньскому, или, точнее, позднейиньскому, времени, так как в более ранней иньской эпиграфике дарения не зафиксированы. Ко второму периоду относятся 111 надписей, к третьему — 98, к четвертому — 82, к пятому — 65.

⁵ О социальном механизме, лежащем в основе представления о даре как бесконечном благодатном потоке см. [10].

⁶ Термин М. Мосса и А. Юбера: человек, от имени которого приносятся жертвы; отличается от «сакрифицианта», т. е. лица, непосредственно осуществляющего жертвоприношение.

⁷ «Возвышенное молчание — это акт жертвоприношения» [33, с. 296].

⁸ Принцип сведения внутреннего к внешнему, духовного к вещественному вообще присущ примитивным и архаическим религиям, например, в виде так называемого фетишизма.

⁹ Публикацию и интерпретацию надписи на сосуде «Ши Цян пань» см., например, в работе Ли Сюэцина [19].

¹⁰ Как отмечает П. Рикёр, «исторический момент философии символа относится к забвению и восстановлению» [41, с. 37].

¹¹ Автор настоящего исследования отдает себе отчет в различии социального и идеологического подтекста взглядов ранних чжоусцев и конфуцианцев на «истинный (чжоуский) ритуал». Это различие очевидно. Речь идет лишь о символической специфике концепции *тянь мин* (как истинного пути харизматических героев, стоявших у истоков Чжоу), сам характер которой предопределял возможность бытийственного разрыва между сакрализованной парадигмой и реальной действительностью. Именно в этом смысле рассматриваемые аспекты западночжоуской идеологии были смысловым и ритуальным основанием, на котором возникла конфуцианская идеология.

¹² Интересные выводы о сущности термина *мин* и его соотношении с понятиями дара, добра, Неба и др. в конфуцианстве см. в статье А. И. Кобзева [8, с. 226—229]. Согласно А. И. Кобзеву, в конфуцианской традиции «понятие *мин* представляет идею рациональной... детерминированности, которая как благо даруется человеку свыше (небом). Именно такое понимание *мин* и явилось одним из важнейших теоретических факторов, определивших детерминирующее положение в конфуцианстве идеи сущностной доброты человеческой природы, поскольку последняя считалась предопределенной благим небом».

¹³ Имеется в виду владение *чжуху*.

¹⁴ Критику взглядов М. Мосса на характер и роль дарообмена в архаическом обществе см. в книге Ричман [38, с. 8—40].

¹⁵ Метафора Завета помимо своего непосредственного смысла (установление священного договора между Яхве и его народом), безусловно, несет и идею благого дара небесного. Это — радость познания истинного бога, которая в ранее цитированном отрывке из стихотворения А. Блока переосмысливается как восторг поэтического вдохновения, момент художнического прозрения. Примечательно, что символика Завета тесно связана и с образом жертвоприношения: акт установления сакральной связи с богом на горе Синай есть ритуал заклания жертвенного животного, кровь которого проливается на «избранный народ» как «кровь завета» [Исход, 24, 8].

¹⁶ Данная трактовка ведического ритуала целиком основана на интерпретации экзегетической традиции школы Пурва Мимамса.

¹⁷ Этот вывод не следует понимать буквально. Проблема заключается не столько в возобладании одного конкретного социального явления над другим, сколько в радикальной, хотя и постепенной трансформации стиля культуры, которая, как и всякий исторический процесс, отличалась сложностью и противоречивостью. Преодоление традиции человеческих жертвоприношений в древнем Китае не было результатом единовременного политического акта, подобного решению иудейского царя Иосии об уничтожении языческих жертвенников в долине Хинном [2, книга Царств, 23, 10]. Согласно данным археологии и эпиграфики, пик этой традиции приходится на время правления иньского У-дина, тогда как последующая эпоха принесла постепенное ее затухание. На период царствования последнего иньского правителя, Ди-синя, едва ли не самого одиозного и «развратного» в оценке конфуцианских авторов, приходится между тем наименьшее число зафиксированных человеческих жертвоприношений (см., например, [23, с. 943; 24, с. 56—57]).

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Блок А. Избранное. М., 1978.
2. Васильев К. В. Религиозно-магическая интерпретация власти вана в западножюуских эпиграфических текстах.— Китай: общество и государство. М., 1973.
3. Васильев Л. С. Идея предопределения в исторических текстах эпохи Чжоу.— Десятая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1979.
4. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.
5. Васильев Л. С. Проблемы генезиса древнекитайского государства. М., 1983.
6. Думан Л. И. О рабстве в Западном Чжоу.— Девятая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1978.
7. История древнего мира. Ранняя древность. М., 1982.
8. Кобзев А. И. Проблема природы человека в конфуцианстве (от Конфуция до Ван Янмина).— Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983.
9. Крюков В. М. Система дарений и ее эволюция в Китае эпохи Чжоу.— XIV научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1983.
10. Крюков В. М. Военные походы в системе социальных отношений древнекитайского общества конца 2 — начала 1 тысячелетия до н. э.— Шестнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1985.
11. Крюков М. В. Социальная организация древних китайцев. М., 1967.
12. Крюков М. В. Что такое счастье? (Опыт диахронного исследования социальной психологии в древнекитайском обществе).— Советская этнография. 1980, № 2.
13. Малагин В. В. О религиозном аспекте народной (локальной) культуры.— Двенадцатая конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1981.
14. Серкина А. А. Символы рабства в древнем Китае. М., 1982.
15. Бань Гу. Хань шу (Ханьская история). Пекин, 1964.
16. Го Можо. Лян Чжоу цзиньваньцзы даси (Общий свод надписей на бронзовых сосудах эпохи Чжоу). Пекин, 1958.
17. Го Можо. Ю. Чжоу чу сы Дэ ци ды каоши таньдао Инь дай ицзай цзиньсин ваньцзы цзиньхуа (Рассуждения об уже начавшемся в эпоху Инь процессе упрощения иероглифического письма, основанные на исследовании четырех сосудов Дэ раннежюуского времени).— Вэньу. 1959, № 7.
18. Го Можо. Ши Кэ сюй мин каоши (Исследование надписи на сосуде «Ши Кэ сюй»).— Вэньу. 1962, № 6.

19. *Ли Сюэцин*. Лунь Ши Цян пань ди ци ии (О сосуде «Ши Цян пань» и его значении).— Каогу сюэбао. 1978, № 2.
20. Ли цзи цзи шо («Ли цзи» со сводным комментарием). [Б. м.], 1934.
21. *Лу Ляньчэн*, *Ло Иньцзе*. Шэньси Угунсянь чуту Чу гуй чжуци («Чу гуй» и другие сосуды, найденные в уезде Угун провинции Шэньси).— Каогу. 1981, № 2.
22. *Пан Хуайцин*, *Чжэнь Фэн*, *Чжун Жу*, *Чжи Жу*. Шэньсишэн Ципаньсянь Дунцзяцунь Си Чжоу тунци цзяосюэ фацзюэ цзяньбао (Краткий отчет о раскопкахклада западночжоуских бронзовых сосудов в деревне Дунцзяцунь уезда Ципань провинции Шэньси).— Вэньу. 1976, № 5.
23. *Хуан Чжаньюэ*. Инь цзан чжун жэньсюнь жэньсин ды цзай каоча (Еще раз о человеческих сопогребениях и жертвоприношениях в захоронениях эпохи Инь).— Каогу. 1983, № 10.
24. *Ху Хоусянь*. Чжунго нули шэхуй ды жэньсюнь хэ жэньсин (Человеческие сопогребения и жертвоприношения в рабовладельческом обществе Китая).— Вэньу. 1974, № 8.
25. *Чэнь Мэнцзя*. Си Чжоу тунци дуаньдай (Датировка бронзовых сосудов эпохи Западного Чжоу).— Каогу сюэбао. 1955, № 9—10; 1956, № 1—4.
26. *Чэнь Пэйфэн*. Ци Чжун ху (Сосуд «Ци Чжун ху»).— Вэньу. 1984, № 6.
27. Шэньси Ланьтяньсянь чуту Мишу дэн иди цзяньцзе (Краткие сведения о сосудах, принадлежавших Мишу, найденных в уезде Ланьтянь провинции Шэньси).— Вэньу. 1960, № 2.
28. Шэньси Фуфэн Чжуанбай и хао Си Чжоу цинтунци цзяоцан фацзюэ цзяньбао (Предварительный отчет о раскопкахклада сосудов из бронзы эпохи Западное Чжоу в Чжуанбай уезда Фуфэн провинции Шэньси).— Вэньу. 1978, № 3.
29. Шэньси Фуфэн чуту Си Чжоу бо Дун чжуци (Сосуды западночжоуского времени, принадлежавшие бо Дуну, найденные в уезде Фуфэн провинции Шэньси).— Вэньу. 1976, № 6.
30. Шэньсишэн Фуфэнсянь Цянцзяцунь чуту ды Си Чжоу тунци (Западночжоуские бронзовые сосуды, найденные в деревне Цянцзяцунь уезда Фуфэн провинции Шэньси).— Вэньу. 1975, № 8.
31. *Акацука Кюеси*. Кохон ин кимбун косяку (Набросок толкования иньских надписей на бронзе). [Б. м.], 1959.
32. *Такаяма Сэцуя*. Сэйсю кокка-ни окэру тэммэй-но кино (Функция «небесного мандата» в государстве Западное Чжоу).— Сэйсю сэйдоки то соно кокка (Бронзовые сосуды и государство Западное Чжоу). Токио, 1980.
33. *Bataille G.* Oeuvres complètes. Vol. VII. P., 1976.
34. *Creel H.* The Origins of Statecraft in China. Vol. 1. The Western Chou Empire. Chicago — London, 1970.
35. *Legge J.* The Chinese Classics. Vol. 1—8. Peiping, 1940.
36. *Mauss M.* Oeuvres. P., 1969.
37. *Mauss M.* Sociologie et anthropologie. P., 1950.
38. *Richman M.* Reading Georges Bataille: Beyond the Gift. Baltimore — London, 1982.
39. *Service E.* Profiles in Ethnology. N. Y., 1963.
40. *Sperber D.* Rethinking Symbolism. Cambridge University Press, 1979.
41. The Philosophy of Paul Ricoeur. An Anthology of His Work. Boston, 1978.
42. *Turner V.* Sacrifice as Quintessential Process. Prophylaxis or Abandonment? — History of Religion. 1977, № 3.
43. *Veena D.* Language of Sacrifice.— Man. L. 1983. № 3.

А. М. Карапетьянц

**«ЧУНЬ ЦЮ» И ДРЕВНЕКИТАЙСКИЙ
«ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ» РИТУАЛ**

Китайский памятник «Чунь цю» (ЧЦ) считается древнейшим дошедшим до нас собранием погодичных записей, охватывающих период с 722 по 479 г. до н. э., сделанных с целью зафиксировать важнейшие события в тот момент, когда они происходили, и рассчитанных на использование потомками, которым, по мнению записывающих, важно знать о своем прошлом. Такое рассмотрение ЧЦ представляется вполне оправданным. Во-первых, на это указывают и сама форма текста, и тот факт, что ЧЦ — древнейший китайский исторический памятник¹, а обычно исторические традиции начинались именно с хроник. Во-вторых, к ЧЦ как к хронике относился ее предполагаемый редактор-составитель Конфуций, как это явствует из древнейших источников (см. [12, с. 48–52]).

Однако это не снимает вопроса о том, делались ли эти записи с самого начала как входы в хронику, или же в ЧЦ они использованы вторично, подобно тому как запись метафизических построений при помощи триграмм и гексаграмм есть вторичное использование классификационных гадательных символов. Действительно, записи подобного рода, связываемые китайской традицией с деятельностью *ши* (официальные гадатели), вполне могли иметь еще и магическое значение, которое в древнейшей эпохе могло быть преобладающим или даже единственным. В таком случае ЧЦ придется рассматривать как свод ритуальных записей, расположенных в хронологическом порядке (в котором, впрочем, их естественнее всего и было хранить) и превратившихся в хронику.

Определить какими — ритуальными или хроникальными — были первоначальные записи, вошедшие в ЧЦ, сейчас, через два с половиной тысячелетия после того, как они были сделаны, конечно, очень сложно. Содержание записей здесь не может служить однозначным свидетельством, поскольку в силу антропоморфности религии значимое для людей является значимым и для божества, и наоборот, ритуальные отправления, не имеющие, с нашей точки зрения, никакого исторического значения, в со-

знании древних китайцев могли представляться крупными историческими событиями.

В этом отношении более информативна форма записи. Первоначальные хроники — это бесхитростные записи событий такими, как они происходили, примерно тогда, когда они происходили, и с обязательным (хотя бы косвенным) датированием, которое только и оправдывает сам факт записи². При этом точность датирования определяется длительностью события, его важностью и близостью места его протекания к месту записи (степенью информационной связи между этими местами).

Ритуальные же записи должны отвечать достаточно строгим правилам фиксации, а датировки отраженных в них событий, строго говоря, несущественны: в таком случае дата становится частью события, которую можно подавать по-всякому. Иными словами, дата здесь уже не часть двумерного соответствия «время — событие», а всего лишь один из аспектов (наряду с местом, действующими лицами и т. п.) своевременного отражения некоторого события, специфика которого такова, что его надо записать, причем записать определенным образом (в частности, указать или не указать дату).

Разумеется, записи в хронике также могут подчиняться достаточно строгим правилам, но такие правила вырабатываются лишь постепенно, а в Китае вряд ли существовали хроники более ранние, чем ЧЦ.

Единственным сопоставимым с ЧЦ текстом являются так называемые «Бамбуковые анналы» («Чжу шу цзинянь»), обнаруженные в 281 г. н. э. в захоронении правителя царства Вэй. Дошедший до нас под этим названием текст представляет собой краткие записи о событиях, охватывающих период от основания китайской цивилизации культурным героем Хуан-ди до времени жизни правителя, в могиле которого текст был обнаружен (последняя запись датируется 300 г. до н. э.).

Однако текст «Бамбуковых анналов» представляется недостаточно аутентичным как в своем стандартном виде, так и в реконструкции Ван Говэя. Причиной этому могут служить как неверная дешифровка (о необходимости дешифровки и ее особенностях см. [13, с. 255–264]), так и возможная утрата в средние века текста с последующей реконструкцией на основании других источников³.

В любом случае текст нынешних «Бамбуковых анналов», имея внешнее сходство с ЧЦ, принципиально отличен по следящим показателям.

1. Записи в «Анналах» гораздо менее формальны с точки зрения набора знаков, длины и строения сообщения.

2. В «Анналах» гораздо больше, чем в ЧЦ, сведений о природных явлениях и чудесном.

3. События в «Анналах», как правило, датируются только годами, в редких случаях месяцами и никогда сезонами или днями. Циклические знаки в современном тексте используются

лишь в единичных случаях и исключительно для обозначения лет⁴.

Первые записи «Анналов», приближающиеся по языку и тематике к ЧЦ, датируются лишь концом V в. до н. э. Очевидно, только часть «Анналов», охватывающая события начиная с этого времени, может (и то с определенными оговорками) считаться аутентичной. Но даже в этом случае «Бамбуковые анналы» не предшествуют ЧЦ, а продолжают традиции этого памятника⁵.

I

В ЧЦ отражены события, происшедшие за время правления 12 луских гунов (монархов)⁶, условно разбитое нами на три периода по четыре правления в каждом, обозначенные сокращенно как *СИ*, *СЭ* и *СЯ* (первая прописная буква *С* соответствует слову «Сумма»). Имена монархов приводятся ниже вместе с краткими (в скобках) обозначениями. В качестве таковых используются подчеркнутые первые или вторые (в случае совпадений⁷) буквы имен; вторые буквы в обозначениях периодов — сокращенные обозначения первого или второго правлений этих периодов⁸. 1. *Инь* (*И*). 2. *Хуань* (*Х*). 3. *Чжуан* (*Ч*). 4. *Минь* (*М*). (*СИ*). 5. *Си* (*С*). 6. *Вэнь* (*Э*). 7. *Сюань* (*Ю*). 8. *Чен* (*Е*). (*СЭ*). 9. *Сян* (*Я*). 10. *Чжао* (*Ж*). 11. *Дин* (*Д*). 12. *Ай* (*А*). (*СЯ*).

Каждый год правления, обозначаемый далее буквой правителя и двузначным номером года (например, «год *ЧО8*»), делится в тексте на четыре сезона: весна (*В*), лето (*Л*), осень (*О*), и зима (*З*)⁹. Сообщения могут быть датированы с точностью до сезона, лунного месяца (кратко обозначаемого далее арабской цифрой, кроме двузначных месяцев 10, 11 и 12-го, обозначаемых далее буквами *Ц*, *Ш* и *Ш*¹⁰) или дня. Дни обозначаются сочетанием пар циклических знаков из 10- и 12-местных наборов, образующих 60-значный цикл¹¹.

Здесь имеются в виду лунные месяцы солнечно-лунного календаря, поэтому некоторые годы состоят фактически не из двенадцати, а из тринадцати месяцев, но вставные «високосные» месяцы, очевидно, обозначались тем же номером, что и предыдущие, и за двумя исключениями (о которых см. ниже) в тексте специально не обозначены.

События, датированные с точностью до месяца, в сезоне могут отсутствовать; в сезоне могут также отсутствовать события, датированные с точностью до сезона, но знак, обозначающий сезон, непременно присутствует. Таким образом, структура текста ЧЦ имеет вид:

год — {сезон — (сообщение...) — [(месяц) — (сообщение...)...]...} — год, где многоточие перед знаком скобки обозначает возможность повторения того, что в нее заключено (перед квадратной скобкой — 3 раза, перед фигурной — 4 раза).

Деление текста ЧЦ на сообщения не всегда однозначно и в разных изданиях не совпадает. Дальнейшие сведения целиком основываются на разбивке текста в [32], отсюда же заимствованы встречающиеся далее в скобках после обозначений лет номера сообщений внутри года. Однако в некоторых случаях разбивка [32] пересмотрена. Во-первых, объединены первые два сообщения годов *XO1*, *MO1*, *CO1* и *DO1*, граница между которыми проходила по датировке. Во-вторых, для полного соблюдения принципа «одна дата — одно сообщение» несколько сообщений разделены на два. В одном случае — сообщение *И10(4)* — это сделано из-за наличия двух циклических датировок; в остальных — сообщения *Э03(6)*, *Е07(8)*, *Я09(5)*, *Ж13(3)*, *А07(4)* — из-за появления в середине сообщения обозначения месяца¹².

II

Это вполне естественный для хроники вид. Однако уже при поверхностном взгляде совершенно очевидны необъяснимые странности.

1. Все сообщения, имеющие циклические датировки, обязательно имеют месячные датировки. На 395 случаев использования циклических знаков приходится лишь одно исключение: *C28Ы* (18:3/3)¹³. Наличие числа только при указании месяца на первый взгляд кажется вполне естественным, однако не следует забывать, что китайское обозначение дней совершенно независимо от месяцев.

2. Сезонная сетка вне зависимости от того, есть сообщения, относящиеся к данному сезону, или их нет, присутствует всегда, за пятью на 974 сезона исключениями: *XO4Б*, *XO4Ы*, *XO7Б*, *XO7Ы*, *Д14Ы* (последний сезон ЧЦ — *А16Л*). В случае отсутствия событий сезон имеет формальное заполнение в виде своего первого месяца (единственное исключение на 60 случаев — *Ч22Л*, в котором указан второй месяц сезона).

3. Когда за знаком «весна» следует не текст сообщения, а номер месяца, перед номером месяца стоит знак *ван*. Этому правилу не подчиняется правление *X*, в котором знак *ван* должен был бы встретиться 17 раз, а фактически имеется лишь в годах *XO1*, *XO2*, *X10* и *X18*. Первый после него год *ЧO1* также аномален: формальное заполнение весны в нем совмещается с неформальным заполнением третьего месяца (то же наблюдается в первом году ЧЦ *ИO1*).

4. Сочетание *жунь юэ* «високосный месяц» в ЧЦ встречается лишь дважды. Как датирующее оно используется только во втором случае — в сообщении *АO5(6)*, относящемся к последнему правлению¹⁴. События до этого «високосными» месяцами, очевидно, не датировались: ведь на первые 11 правлений должно было приходиться более 80 «високосных» месяцев.

5. Датирующим является также знак *шо* «новолуние», встречающийся в тексте ЧЦ 30 раз. В 29 случаях он стоит после

обозначения дня и лишь в одном (сообщение X17(8)¹⁵) — непосредственно после номера месяца. За двумя исключениями¹⁶, этот знак встречается только в датировках затмений (см. ниже).

6. В тексте ЧЦ упомянуты лишь три длящиеся несколько месяцев события, и только в правлении Э. Это сообщения об отсутствии дождя Э02(5), Э10(4) и Э13(4), датируемые нами месяцами их окончаний (как они и стоят в тексте).

Перечисленные выше особенности текста ЧЦ предполагают наличие условных и жестких правил записи, которые по крайней мере трижды несколько видоизменялись.

Первые изменения наблюдаются в правлении Х, когда перед названием первого месяца допускалось опущение знака *ван*¹⁷.

В правление Э отсутствие дождя регистрируется не по отдельности в рамках месяца или сезона, а на протяжении определенного промежутка времени. Это хорошо видно из сопоставления ситуации в годы С02 и С03 и соответствующих сообщений для годов Э02 (дождь не шел с 12-го месяца предыдущего года по 7-й месяц данного года), Э10 и Э13 (дождь не шел с первого по седьмой месяцы). Во втором году правления Си-гуна предпоследнее в году сообщение С02(5) гласит: «Десятый месяц. Нет дождя» (последнее сообщение не имеет своей датировки и содержит информацию о походе чусцев на Чжэн). Первое сообщение в С03 говорит об отсутствии дождя в первом месяце, второе — об отсутствии дождя в месяце четвертом¹⁸. Наконец, С03(4) гласит: «Шестой месяц. Дождь» (не имеющее собственной датировки С03(3) сообщает о взятии суйцами Шу).

В правлении А впервые появляется датировка високосным месяцем.

Наряду с этим в ЧЦ есть и другие, более необъяснимые, особенности, которые, однако, не лежат так близко к поверхности.

III

Если в ЧЦ просто фиксируются события, то наличие в зоне сообщений, датированных с точностью до сезона, никак не может препятствовать появлению сообщений, датированных с точностью до месяца, а заполнение одного из месяцев сезона не должно мешать заполнению других месяцев. Однако в ЧЦ из 969 сезонов¹⁹ 393 заполнено сообщениями, датированными с точностью только до сезона, 516 — сообщениями, датированными только с точностью до месяцев (из них в 101 сезоне заполнены два месяца, в 15 — все три), 60 сезонов заполнены формально месячными датировками. Только 68 сезонов имеют одновременно и сезонные, и месячные заполнения.

Обозначим через «н» начальный месяц, через «ц» — центральный и через «к» — конечный месяц любого сезона и определим количество сезонов с теми или иными типами заполнения в том случае, если бы оно определялось случайными причинами.

Поскольку в ЧЦ содержится 740 сообщений, датированных с точностью до сезона, и упомянуто 969 сезонов, вероятность заполнения сезона p составляет 0,7637. Поскольку в ЧЦ имеется 1115 сообщений, датированных с точностью до месяца, и упомянуто 2907 месяцев, вероятность заполнения месяца q составляет 0,3836. Таким образом, вероятность заполнения всех трех месяцев в сезоне Q_3 составит $q^3=0,0564$, вероятность заполнения любых двух месяцев Q_2 составит $q^2 \cdot (1-q)=0,0907$ (но они могут быть заполнены тремя различными способами: *нц- н-к*, *-цк*). Вероятность заполнения одного месяца Q_1 будет $q \cdot (1-q)^2=0,1458$ (одним месяцем сезон может быть заполнен также тремя способами). Вероятность отсутствия месячных заполнений в сезоне Q_0 составляет $(1-q)^3=0,2342$. В таком случае вероятность одновременного заполнения сезона и хотя бы одного месяца составит $p \cdot (1-Q_0)=0,5848$. Последнее означает, что при наличии 969 сезонов должно быть 567 сезонов с сезонным и месячным заполнением вместо фактически имеющихся 78, т. е. в семь с лишним (!) раз больше.

Согласно определенным выше вероятностям, заполнения вида *Сн--*, *С-ц-* и *С--к* должны были бы наблюдаться примерно в 108 случаях каждое, фактически же их 0, 28 и 46. Заполнения вида *Снц-*, *Сн-к* и *С-цк* должны были бы наблюдаться в 67 случаях каждое, однако фактически встречается только последнее, и то лишь в четырех случаях. Вообще вероятность заполнения более одного месяца в сезоне составляет $Q_1+3 \cdot Q_2=0,3285$, что дает теоретическое число сезонов с таким заполнением: 318 вместо фактического 116 (почти в три раза больше). Сезоны, имеющие и сезонные сообщения, и сообщения, датированные всеми месяцами (*Снцк*), должны были бы встретиться в 42 случаях, фактически же они не попадают ни разу. Вообще не заполненных сезонов должно было бы быть 54, и это единственная теоретическая оценка, согласующаяся с экспериментальными данными (формально заполнено 60 сезонов).

Заполнение сезона только сезонными сообщениями должно было бы наблюдаться в 178 случаях, фактически же таких случаев 325, т. е. почти в два раза больше.

Таким образом, налицо явная несовместимость в ЧЦ сезонного и месячного датирования внутри одного сезона. Одновременное заполнение сезона и первого месяца сезона вообще запрещено. При сезонном заполнении возможны лишь сочетания вида *С---* (в два раза чаще, чем этого можно было бы ожидать), *С--к* (более чем в два раза реже ожидаемых), *С-ц-* (почти в четыре раза реже ожидаемых) и *С-цк* (в 17 раз реже ожидаемых). Независимо от заполнения сезона одновременное заполнение нескольких месяцев, как уже говорилось, встречается в три раза реже ожидаемого. Все это свидетельствует о тенденции к концентрации сообщений в рамках сезонов, месяцев в целом (в противопоставлении сезонам) и каждого месяца в отдельности.

Для оценки степени концентрации сообщений в сезонах и месяцах построим некоторую теоретическую модель. Поскольку в ЧЦ ни разу не встречаются подряд сообщения, имеющие одну и ту же циклическую датировку, сочтем возможным исходить из того, что события происходят не чаще, чем раз в день²⁰. Сочтем число дней в месяце равным 30²¹; в сезоне — 120. Тогда вероятность p_1 того, что в данный день произойдет событие, датированное с точностью до сезона, составит $1/120 p$, т. е. 0,0064. Вероятность q_1 того, что в данный день состоится событие, датированное с точностью до месяца, составит $1/30 q$, т. е. 0,0128.

Эти вероятности будут иными, если рассматривать отдельно плохо согласующиеся друг с другом «сезонные» и «месячные» заполнения. В систему сезонов с «сезонными» заполнениями входят 393 сезона только с сезонными заполнениями, 78 сезонов с сезонными и месячными заполнениями и 60 сезонов с формальными заполнениями — всего 531 сезон. В систему сезонов с «месячными» заполнениями входят 516 сезонов с месячными заполнениями и 60 с формальным заполнением, итого 576 сезонов. Для этих систем вероятность p_2 наступления в данный день «сезонного» события составит 0,0118, а «месячного» события (q_2) — 0,0161²².

Определим теоретическое количество сезонов и месяцев с тем или иным числом сообщений для общей модели (p_1, q_1) и отдельных моделей (p_2, q_2). Вероятность появления единицы времени без заполнения составит $(1-p)^{120}$ или $(1-q)^{30}$. Вероятность появления единицы времени с одним заполнением составит $120p \cdot (1-p)^{119}$ или $30q \cdot (1-q)^{29}$. Вероятность появления единицы времени с двумя заполнениями составит $7140p^2 \cdot (1-p)^{118}$ или $435q^2 \cdot (1-q)^{28}$. Вероятность появления единицы времени с тремя заполнениями составит $280840 p^3 \cdot (1-p)^{117}$ или $4060 q^3 \cdot (1-q)^{27}$, с четырьмя — $8214570 p^4 \cdot (1-p)^{116}$ или $27405 q^4 \cdot (1-q)^{26}$, с пятью — $190578024 p^5 \cdot (1-p)^{115}$ или $142506 q^5 \cdot (1-q)^{25}$, с шестью — $3652745460 p^6 \cdot (1-p)^{114}$ или $593775 q^6 \cdot (1-q)^{24}$. Можно получить дальнейшие вероятности, продолжая этот ряд²³.

Теоретические оценки, полученные на основании моделей, и фактические данные сопоставлены в табл. 1, каждые три столбца которой содержат теоретическую оценку (m), фактическое значение (z) и процентное отклонение экспериментального значения от теоретического ($\Delta\%$). Из таблицы видно, что материал для сезонов лучше описывает первая модель, для месяцев — вторая. Вторая модель для сезонов вообще несостоятельна, поскольку дает наибольшие отклонения для самого массового материала. Число сезонов и месяцев, заполненных только одним сообщением, значительно меньше ожидаемого, в то время как число отрезков времени, заполненных более чем одним сообщением, больше ожидаемого, и разница тем ощутимее, чем больше сообщений приходится на единицу времени. Для датированных

Количество временных отрезков с определенным числом сообщений (теоретические оценки и экспериментальные данные)

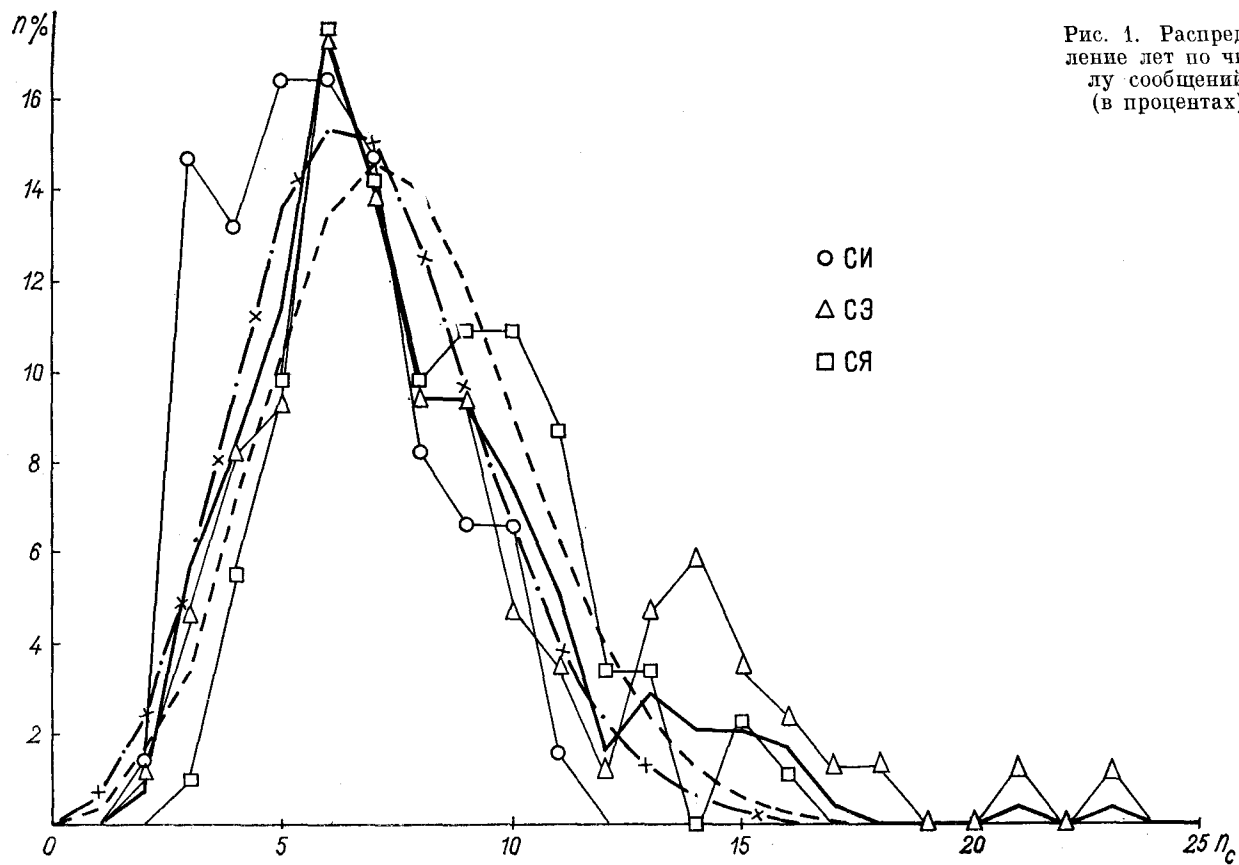
Число сообщений	Вероятность наступления события											
	датированного сезоном						датированного месяцем					
	$P_1 (N = 969)$			$P_2 (N = 531)$			$q_1 (N = 2907)$			$q_2 (N = 1728)$		
	m	a	$\Delta\%$	m	a	$\Delta\%$	m	a	$\Delta\%$	m	a	$\Delta\%$
0	450	497	+10	127	60	-53	1976	2260	+14	1061	1080	+2
1	346	302	-13	183	302	+65	768	357	-54	522	357	-32
2	132	110	-17	130	110	-15	144	179	+24	124	179	+44
3	33	35	+6	61	35	-43	17	70	+312	19	70	+268
4	6	15	+150	22	15	-32	2	23	+1050	2	23	+1050
5	1	8	+700	6	8	+33	0	12	+ ∞	0	12	+ ∞
6	0	0	0	1	0	-100	0	4	+ ∞	0	4	+ ∞
7	0	1	+ ∞	0	1	+ ∞	0	1	+ ∞	0	1	+ ∞
8	0	1	+ ∞	0	1	+ ∞	0	1	+ ∞	0	1	+ ∞

сезонами сообщений характерна особая дифференциация — они либо полностью отсутствуют, либо встречаются чаще двух раз²⁴.

Тем же способом оценим возможное количество лет с данным числом сообщений. Для этого положим число дней в году равным 365 и исключим из рассмотрения ущербные годы X04, X07, D14 и A16. Тогда в общей сложности мы будем иметь 1840 сообщений на 240 лет, что дает базовую вероятность a появления сообщения, датированного данным днем, равную 0,0210. Оценки теоретического числа лет с данным числом сообщений сопоставлены с фактическим числом на рис. 1, сплошная линия на котором обозначает фактический процент лет с данным числом сообщений, штриховая — теоретический, кружки соответствуют процентам по объединению СИ, треугольники — по объединению СЭ и квадраты — по объединению СЯ (о штрихпунктирной линии см. ниже).

Рис. 1 убедительно свидетельствует о том, что в этом случае несовпадение расчетных и фактических данных не имеет систематического характера и объясняется явно смешанным характером распределений: в раннем периоде (СИ) выделяется группа лет с числом сообщений несколько меньшим обычного, в среднем (СЭ) выделяется группа лет с существенно большим обычным числом сообщений, а в позднем (СЯ) наряду с немногочисленной группой лет с существенно большим числом сообщений выделяется многочисленная группа лет с несколько большим числом сообщений. Основной же тип заполнения года, описываемый восходящими (левыми) точками распределений для объединений СЭ и СЯ и нисходящими (правыми) точками распределений для объединений СИ и СЭ (в последнем до зна-

Рис. 1. Распределение лет по числу сообщений
(в процентах)



Временные отрезки с определенным числом сообщений, %

Части текста	Правления	Число сообщений								
		0	1	2	3	4	5	6	7	8
СС	СИ	57,2	34,3	6,5	0,8	0,8	0,4			
	СЭ	49,1	29,9	14,9	3,7	1,7	0,3			0,3
	СЯ	49,3	30,3	11,3	5,4	1,9	1,6		0,3	
	Итого т	51,3 46,5	31,2 35,7	11,4 13,6	3,6 3,4	1,5 0,6	0,8 0,1	0,0	0,1 0,0	0,1 0,0
ММ	СИ	64,7	24,4	8,3	1,7	0,4	0,4			
	СЭ	62,7	17,8	10,4	5,6	2,0	1,0	0,3		0,2
	СЯ	61,0	20,7	11,7	4,2	1,5	0,5	0,3	0,2	
	Итого т	62,6 61,4	20,7 30,2	10,4 7,2	4,1 1,1	1,4 0,1	0,6 0,0	0,2 0,0	0,1 0,0	0,1 0,0

чения «12»), на протяжении всего памятника остается неизменным. Этот тип приближается к итоговому распределению при отсечении лет с аномально большим числом сообщений (13 и более) и близок к теоретическим оценкам для такого распределения, представленным на рис. 1 штрихпунктирной линией²⁵. Описанная дифференциация лет, свойственная каждому периоду, также не может объясняться случайными причинами.

Явные изменения правил записи даже в отношении количества сообщений в году делают целесообразным раздельное по периодам сопоставление расчетного и фактического числа сообщений по сезонам и месяцам. Соответствующие данные приведены в табл. 2²⁶. Различия по периодам здесь в общем незначительны, однако заметим, что для сезонов теоретическое распределение ближе всего к объединению СЭ, а для месяцев — к СИ. По «месячным» сообщениям распределения для СЭ и СЯ очень близки, но по «сезонным» они несколько отличаются. Во всех случаях фактическое число сезонов (месяцев), заполненных только одним сообщением, заметно меньше расчетного. Таким образом, в отличие от числа сообщений в году число сообщений в сезонах и в особенности в месяцах явно искажено.

IV

Еще большие аномалии обнаруживаются при рассмотрении датировки циклическими знаками. Как уже здесь говорилось, циклические датировки (за единственным исключением) имеют только «месячные» сообщения. Датированные днями сообщения могут занимать различное место (при наличии нескольких сооб-

щений) в любом месяце года, однако их распределения внутри месяцев и по месяцам не случайно.

Сведения о распределении циклических дат по сообщениям внутри месяцев приведены в табл. 3, в первом столбце которой указаны правления и объединения правлений, в остальных — позиции в месяце (цифра до косой черты — номер сообщения в месяце, после — число сообщений в месяце). Из этой таблицы видно, что в среднем циклическую датировку первое сообщение в месяце имеет в два раза чаще, чем не первое²⁷. При этом процент сообщений, датированных с точностью до дня, зависит от числа сообщений в месяце. Так, единственные в месяце сообщения циклическую датировку имеют в половине случаев, в месяцах с двумя-тремя сообщениями такие датировки имеют около 30% сообщений. В случае большего числа сообщений в месяце эта величина падает до 20% (для пяти-шести сообщений в месяце) и ниже.

Распределение сообщений с циклическими датировками по месяцам также вряд ли случайно. Из табл. 4²⁸, построенной аналогично табл. 3, видно, что для объединения *СИ* характерна концентрация датированных с точностью до дня сообщений в средних сезонах при более или менее равномерном распределении их внутри сезона. В объединении *СЭ* циклические датировки концентрируются летом, зимой и в последних месяцах сезонов, а в объединении *СЯ* — не только так же как и в *СИ*, летом и осенью, но и в средних месяцах сезонов.

Не случайно не только заполнение временных отрезков датированными с точностью до дня сообщениями, но и их заполнение любыми сообщениями. Это можно видеть из табл. 5, в которой приведены отклонения процентов заполнения соответствующих сезонов, месяцев и их объединений от среднего для всего памятника в целом процента, указанного в нижней строчке (временная традиция), и табл. 6, содержащей отклонения тех же процентов от средних для строки значений, указанных в крайних столбцах *СС* и *ММ*²⁹.

Следует заметить, что заполненные месяцами сезоны распределены не совсем равномерно. В объединении *СИ* месячные заполнения чаще встречаются весной и реже зимой. В объединении *СЭ* несколько чаще заполнены весна и зима, в объединении *СЯ* несколько чаще заполнены весна и осень, реже — зима. В целом по тексту чаще заполнена весна (160 лет), реже — зима (129 лет); лето и осень заполнены соответственно у 142 и 145 лет. Однако ввиду в общем незначительного различия между этими цифрами и недостоверности (из-за малого числа) данных по отдельным правлениям флуктуации «месячных» сезонов внутри лет специально рассматриваться не будут.

V

Рассмотренный материал убедительно показывает, что датирование события (по крайней мере месяцем и днем) подчинялось

ритуальным правилам, вызывающим в тексте систематические отклонения датировок событий от фактических. Поскольку эти правила, как было показано выше, могли меняться от правления к правлению, имеет смысл рассмотреть основные характеристики каждого правления в отдельности.

Особенности отдельных правлений видны уже в циклических датировках: так, для правлений *И*, *Ч*, *Е* и *Ю*, как это явствует из табл. 3, не характерно преимущественное датирование днями первых сообщений месяцев. В табл. 7³⁰ показаны основные статистические характеристики правлений (арифметическая средняя — \bar{x} , дисперсия — σ , гармоническая средняя — h , второй и третий моменты — m_2 и m_3 , эксцесс — E и коэффициент асимметрии — A) по числу сообщений на год (левая часть) и количеству в году сообщений, имеющих циклические датировки. В табл. 8 приведены аналогичные характеристики по числу сообщений на сезон (левая часть) и месяц (по независимой системе из 1728 месяцев). В левой части табл. 9 указаны проценты сезонов, формально заполненных обозначениями месяцев (Φ), имеющих смешанное сезонное и месячное заполнение ($СМ$), чисто сезонное ($ЧС$) и чисто месячное ($ЧМ$) заполнения. В правой части табл. 9 приведен процент месячных заполнений вида, указанного в верхней строке, от общего числа месячных заполнений (в том числе раздельных и смешанных). Вид месячного заполнения в определенной степени зависит не только от правления, но и от сезона, однако из-за малочисленности материала сколько-нибудь достоверные сведения здесь могут быть получены только по объединениям правлений. Соответствующие данные приведены в табл. 10, в которой каждому отрезку времени соответствуют две строки: в верхней указано число соответствующих сезонов, в нижней — их процент от общего числа месячных заполнений этих сезонов³¹.

VI

От правления к правлению может меняться не только тип датировки сообщений, но и характеристики их текстов. Простейшей характеристикой текста сообщения представляется его длина в иероглифах. Статистические характеристики длин недатирующих частей сообщений по правлениям содержатся в табл. 11³².

Статистически независимые характеристики правлений в принципе исчерпываются показанными в табл. 3—11. Определенный интерес, однако, представляет также общее число иероглифов на год. Хотя в принципе это число зависит от количества сообщений и их длины, оно может рассматриваться и как базовое, поскольку в рамках целого года снимаются неточности, связанные с неоднозначностью разбивки текста на сообщения, и искажения из-за перераспределения материала между сезонными и месячными сообщениями.

Характеристики числа сообщений на год

Правле- ния	Все сообщения							Сообщения, имеющие циклические датировки						
	ср.	σ	h	m_2	m_3	E	A	ср.	σ	h	m_2	m_3	E	A
<i>И</i>	6,73	2,10	6,00	4,02	-1,33	2,35	-0,17	2,09	1,81	2,14	2,99	3,09	2,02	0,60
<i>Х</i>	6,63	2,68	5,36	6,73	-0,62	1,94	-0,04	1,83	1,62	1,89	2,47	4,74	4,02	1,22
<i>Ч</i>	5,25	1,85	4,66	3,31	3,75	2,86	0,62	0,84	0,92	2,59	0,82	0,42	2,03	0,57
<i>СИ</i>	5,92	2,21	5,08	4,80	3,75	2,31	0,36	1,37	1,41	2,21	1,95	3,61	4,73	1,33
<i>С</i>	6,88	3,85	5,67	14,35	136,55	10,69	2,51	1,36	1,37	2,28	1,81	1,80	2,35	0,74
<i>Э</i>	8,89	2,45	8,37	5,65	15,11	3,38	1,12	2,11	0,96	1,71	0,88	0,48	2,53	0,59
<i>Ю</i>	8,31	4,75	6,20	21,35	110,09	3,79	1,12	1,56	1,76	2,39	2,91	6,19	3,77	1,25
<i>Е</i>	10,11	4,27	8,02	17,21	-5,96	1,67	-0,08	2,28	1,87	1,90	3,31	5,16	2,62	0,86
<i>СЭ</i>	8,28	4,04	6,63	16,11	77,20	4,54	-1,19	1,75	1,53	2,07	2,30	3,30	3,46	0,94
<i>Я</i>	8,90	2,55	8,17	6,28	5,41	2,80	0,34	1,90	1,14	1,82	1,25	0,07	2,02	0,05
<i>Ж</i>	7,22	2,27	6,57	4,98	5,00	2,04	0,45	1,50	1,08	1,68	1,12	0,75	2,96	0,63
<i>Д</i>	8,86	4,37	6,99	17,69	42,58	1,99	0,57	1,73	2,12	1,99	4,20	15,91	6,10	1,85
<i>А</i>	8,53	3,31	7,51	10,25	33,58	3,81	1,02	1,50	1,21	1,73	1,38	0,94	2,31	0,58
<i>СЯ</i>	8,25	2,98	7,26	8,80	20,38	3,34	0,78	1,67	1,32	1,78	1,73	3,08	6,95	1,35
Итого	7,67	3,39	6,35	11,47	45,73	5,05	1,18	1,62	1,42	1,98	2,01	3,33	4,77	1,16

Характеристики числа сообщений на сезон и месяц

Правле- ния	Число сообщений													
	на сезон							на месяц						
	ср.	σ	h	m_2	m_3	E	A	ср.	σ	h	m_2	m_3	E	A
<i>И</i>	0,48	0,63	2,67	0,39	0,23	2,84	0,94	0,55	0,83	3,36	0,68	0,87	5,25	1,54
<i>Х</i>	0,32	0,72	4,83	0,51	1,12	13,70	3,04	0,55	0,90	3,29	0,80	1,62	9,55	2,24
<i>Ч</i>	0,71	0,83	2,07	0,69	1,04	8,72	1,81	0,43	0,72	3,58	0,52	0,75	7,41	1,97
<i>М</i>	—	—	—	—	—	—	—	0,52	0,75	3,23	0,54	0,40	2,57	1,01
<i>СИ</i>	0,55	0,78	2,63	0,60	0,94	3,37	9,29	0,50	0,81	3,41	0,66	1,08	8,26	2,02
<i>С</i>	0,79	1,10	2,46	1,20	3,74	16,80	2,86	0,54	0,85	3,57	0,73	0,99	4,94	1,60
<i>Э</i>	0,75	0,93	2,84	0,85	0,74	2,74	0,94	0,79	1,22	3,57	1,47	3,32	6,50	1,86
<i>Ю</i>	0,93	1,10	2,39	1,20	1,68	4,12	1,27	0,80	1,43	5,22	2,03	6,45	8,90	2,24
<i>Е</i>	0,82	1,02	2,67	1,04	1,30	4,01	1,23	0,87	1,33	4,11	1,76	3,61	4,76	1,55
<i>СЭ</i>	0,82	1,05	2,56	1,10	2,20	9,67	1,91	0,72	1,18	3,90	1,38	3,28	7,81	2,02
<i>Я</i>	0,95	1,22	2,47	1,48	2,92	5,47	1,62	0,74	1,17	3,78	1,37	3,24	8,31	2,03
<i>Ж</i>	0,65	0,81	2,48	0,65	0,61	3,80	1,17	0,61	0,94	3,24	0,88	1,52	6,57	1,84
<i>Д</i>	1,14	1,57	3,02	2,42	6,16	5,45	1,64	0,69	1,10	3,27	1,20	3,03	9,53	2,29
<i>А</i>	0,87	1,09	2,78	1,18	1,49	3,57	1,17	0,70	1,07	3,93	1,13	1,71	4,12	1,43
<i>СЯ</i>	0,86	1,15	2,59	1,32	2,71	6,79	1,78	0,68	1,06	3,51	1,13	2,36	7,79	1,97
Итого	0,77	1,04	2,59	1,08	2,18	8,71	1,96	0,65	1,05	3,61	1,10	2,41	8,52	2,09

Разновидности заполнений сезонов, %

Правле- ния	Сезоны вообще				Сезоны с месячным заполнением						
	Ф	СМ	ЧС	ЧМ	н--	-ч-	-к	нч-	н-к	-чк	нчк
<i>И</i>	4,5	13,6	27,3	54,5	12,5	25,0	40,6	0	6,2	6,2	3,1
<i>Х</i>	10,3	2,9	20,6	66,2	33,3	16,7	13,0	5,6	9,3	9,3	0
<i>Ч</i>	10,9	1,6	53,1	34,3	21,7	11,7	28,3	3,3	1,7	5,0	5,0
<i>М</i>	0	0	12,5	12,5	28,6	28,6	28,6	0	0	14,3	0
<i>СИ</i>	9,3	4,4	38,3	48,0	24,2	17,0	25,5	3,3	5,2	7,2	2,6
<i>С</i>	6,1	6,8	43,9	43,2	25,7	20,3	29,7	0	8,1	1,4	4,1
<i>Э</i>	4,2	9,7	37,5	48,6	26,7	20,0	17,8	6,7	6,7	15,6	0
<i>Ю</i>	6,9	4,2	51,4	37,5	37,1	11,4	25,7	0	2,9	5,7	2,9
<i>Е</i>	5,6	15,3	34,7	44,4	25,5	17,0	23,4	10,6	6,4	6,4	2,1
<i>СЭ</i>	5,7	8,6	42,2	43,4	27,9	17,9	24,9	4,0	6,5	6,5	2,5
<i>Я</i>	1,6	10,5	42,7	45,2	31,0	21,1	25,4	9,9	4,2	5,6	0
<i>Ж</i>	4,7	10,9	36,7	47,7	33,3	14,8	22,2	6,2	9,9	4,9	1,2
<i>Д</i>	11,9	6,8	44,1	37,3	15,2	12,1	18,2	6,1	12,1	3,0	12,1
<i>А</i>	3,2	9,7	40,3	46,8	29,7	29,7	18,9	8,1	0	5,4	2,7
<i>СЯ</i>	4,6	9,9	40,5	45,0	29,3	18,9	22,1	7,7	6,8	5,0	2,7
Итого	6,2	8,0	40,6	45,2	27,4	18,1	24,0	5,2	6,2	6,1	2,6

Возрастание числа иероглифов на год может интерпретироваться как увеличение подробности изложения. На этом основании Д. В. Деопик приходит относительно ЧЦ к следующей мысли: «Очевидное возрастание подробности изложения на протяжении всей летописи говорит о естественном возникновении летописи по обычным законам этого исторического жанра (имеется в виду меньшая подробность описания более ранних событий)» [6, с. 148].

Подтверждение этому Д. В. Деопик видит не только в увеличении объема текста в иероглифах на год правления по мере перехода к более поздним правлениям, но и в уменьшении числа пустых или опущенных сезонов. Опущенных сезонов всего пять (причем только в трех годах), и этого слишком мало, чтобы делать основательные выводы. Остальные аргументы Д. В. Деопика нуждаются в специальном рассмотрении.

Действительно, процент формально заполненных сезонов на уровне объединений правлений *СИ*, *СЭ* и *СЯ* (как это видно из табл. 9) падает по мере приближения к концу текста. Однако это есть следствие суммирования данных по принципиально разнородным правлениям. Если максимальное различие между объединениями правлений здесь составляет 102%, то внутри объединения *СИ*, даже без учета ненадежного правления *М*, эта величина составляет 142%, внутри объединения *СЭ* — 64%, а внутри объединения *СЯ* — 272%. Эти цифры являются убедительным

Виды месячных заполнений сезонов

Правле- ния	Пози- ции	Количество					%				
		МВ	МЛ	МЬ	МЫ	ММ	МВ	МЛ	МЬ	МЫ	ММ
СИ	н--	15	9	6	7	37	33,3	23,1	16,7	21,2	24,2
	-ц-	5	11	6	4	26	11,1	28,2	16,7	12,1	17,0
	--к	10	10	4	15	39	22,2	25,6	11,1	45,5	25,5
	нц-	1	2	2	0	5	2,2	5,1	5,6	0	3,3
	н-к	2	1	4	1	8	4,4	2,6	11,1	3,0	5,2
	-цк	4	2	3	2	11	8,9	5,1	8,3	6,1	7,2
	нцк	1	0	3	0	4	2,2	0	8,3	0	2,6
СЭ	н--	21	9	11	15	56	38,9	18,8	22,9	29,4	27,9
	-ц-	3	10	14	9	36	5,6	20,8	29,1	17,6	17,9
	--к	10	15	9	16	50	18,5	31,2	18,8	31,4	24,9
	нц-	5	1	2	0	8	9,3	2,1	4,2	0	4,0
	н-к	4	4	2	3	13	7,4	8,3	4,2	5,9	6,5
	-цк	3	4	3	3	13	5,6	8,3	6,2	5,9	6,5
	нцк	1	2	2	0	5	1,9	4,2	4,2	0	2,5
СЯ	н--	24	13	14	14	65	39,3	23,6	23,0	31,1	29,3
	-ц-	5	15	17	5	42	8,2	27,3	27,9	11,1	18,9
	--к	12	10	14	13	49	19,7	18,2	23,0	28,9	22,1
	нц-	5	3	5	4	17	8,2	5,5	8,2	8,9	7,7
	н-к	5	4	4	2	15	8,2	7,3	6,6	4,4	6,8
	-цк	3	3	2	3	11	4,9	5,5	3,3	6,7	5,0
	нцк	1	2	1	2	6	1,6	3,6	1,6	4,4	2,7
Итого	н--	60	31	31	36	158	37,5	21,8	21,4	37,9	27,4
	-ц-	13	36	37	18	104	8,1	25,3	25,5	14,0	18,1
	--к	32	35	27	44	138	20,0	24,6	18,6	34,1	24,0
	нц-	11	6	9	4	30	6,9	4,2	6,2	3,1	5,2
	н-к	11	9	10	2	36	6,9	6,3	6,9	4,7	6,2
	-цк	10	9	8	8	15	6,2	6,3	5,5	6,2	6,1
	нцк	3	4	6	2	15	1,9	2,8	4,1	1,6	2,6

аргументом в пользу рассмотрения каждого правления в отдельности. В этом случае по признаку наличия «пустых» сезонов выделяются правления с малым (до 3% — правления М, Я, А), средним (от 4 до 7% — правления И, С, Э, Ю, Е, Ж) и большим (от 10 до 12% — правлениях Х, Ч, Д) процентом формально заполненных сезонов. При этом в ранней и поздней частях памятника представлены все эти типы правлений.

Возрастание объема текста, приходящегося на один год, может быть следствием роста числа сообщений, увеличения их длины или того и другого сразу. Как видно из табл. 7, среднее число сообщений на год для объединений СЭ и СЯ практически

Число иероглифов в недатирующих частях сообщений

Правле- ния	Математические характеристики						
	ср.	σ	h	m_2	m_3	E	A
<i>И</i>	5,79	2,86	4,40	8,05	28,08	5,16	1,23
<i>Х</i>	6,07	3,44	4,25	11,76	80,56	11,77	2,00
<i>Ч</i>	5,99	3,12	4,73	9,68	59,80	9,98	1,99
<i>М</i>	4,85	1,82	4,23	3,05	3,11	2,47	0,58
<i>СИ</i>	5,90	3,10	4,46	9,57	57,09	10,85	1,93
<i>С</i>	6,98	4,63	4,99	21,32	174,44	5,98	1,77
<i>Э</i>	6,31	3,20	5,09	10,17	59,10	7,84	1,82
<i>Ю</i>	5,93	3,41	4,35	11,55	78,00	9,57	1,99
<i>Е</i>	7,45	6,07	5,06	36,69	568,14	10,37	2,55
<i>СЭ</i>	6,73	4,59	4,88	21,00	244,52	11,95	2,54
<i>Я</i>	8,36	7,86	5,23	61,57	1154,45	7,97	2,39
<i>Ж</i>	6,83	5,92	4,81	34,87	695,66	16,37	3,38
<i>Д</i>	6,68	4,74	4,95	22,33	505,30	39,49	4,79
<i>А</i>	6,30	3,69	4,42	13,50	84,90	7,59	1,71
<i>СЯ</i>	7,12	5,88	4,88	34,54	612,37	13,40	3,02
Итого	6,64	4,69	4,78	21,98	295,41	13,96	2,87

равно и почти на 40% больше, чем для объединения *СИ*. Однако эта величина вновь оказывается сопоставимой с отклонениями правлений внутри объединений (в *СИ* — 28%, в *СЭ* — 47, в *СЯ* — 23%), к тому же абсолютная разность средних (2,36) примерно равна наименьшей дисперсии объединений (2,21). Здесь также скорее всего следует говорить, с одной стороны, о правлениях со средним числом сообщений на год (8,31—8,90), а с другой — о правлениях с большим (10,11 — правление *Е*), небольшим (6,63—6,88 — правления *И*, *Х*, *С*) и малым (*Ч*)³³ числом сообщений на год.

Длина сообщений, как это видно из табл. 11, также в общем растет. Средняя длина сообщения в объединении *СЯ* по сравнению с объединением *СИ* выше на 21%, однако это составляет всего 1,22 иероглифа. Отклонения внутри объединения здесь достигают: *СИ* — 25%, *СЭ* — 26, *СЯ* — 33%. Фактически в этом случае вновь выделяются правления со средней длиной сообщения (5,79 — 6,31), противопоставленные правлениям с большим (6,68 — 6,98 — правления *С*, *Ж*, *Д*), очень большим (*Е*, *Я*) и малым (*М*) размерами сообщений. Интересно отметить, что рост длины сообщений не всегда происходит одновременно с увеличением их числа (как это было бы естественно для летописи при увеличении подробности описания к концу). Это хорошо видно из рис. 2, на котором по оси абсцисс отложено среднее число иероглифов в сообщении (l_c), а по оси ординат — среднее число

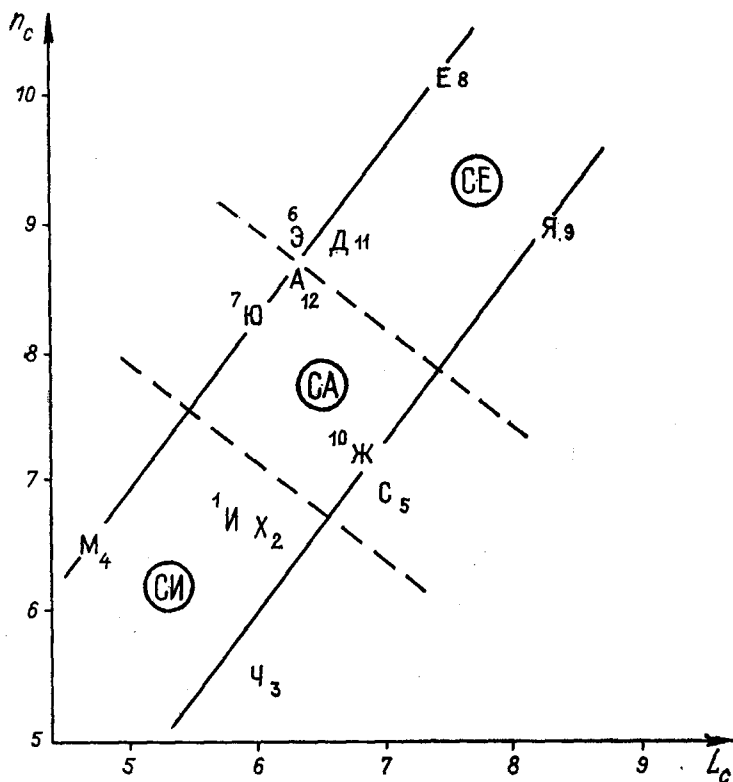


Рис. 2. Корреляция числа сообщений и их средней длины по правлениям сообщений в году (h_c). Здесь выделяются, как минимум, две последовательности возрастания, показанные сплошными линиями ³⁴.

Среднее число иероглифов на год, будучи достаточно значительной по размеру величиной, к тому же не зависящей от разбиения лет на временные отрезки и текста на сообщения, может считаться сравнительно надежной характеристикой однородности текста ³⁵. Поэтому были специально определены статистические характеристики распределения лет по числу иероглифов для отрезков правлений. Каждое правление (кроме *И* и *М*) разбивалось на два-три равных отрезка по 8–11 лет в каждом. Поскольку база усреднения здесь невелика, значимыми были сочтены лишь отклонения, превышающие 10% от средней величины для всего правления. Таковые зарегистрированы нами лишь в правления *Х* и *Ч* ³⁶.

В первом из них средняя величина для лет *Х01–Х09* составила 45,33 иероглифа, а для лет *Х10–Х18* — 67 иероглифов. Это составляет 19% от средней для правления *Х* величины 56,17 иероглифа на год. В правлении *Ч*, средняя величина для

Длина текста на год

Годы	Правления И - X				Годы	Правления Ч - М				Годы	Правления С			
	база усреднения длины текста					база усреднения длины текста					база усреднения длины текста			
	1	3	5	10		1	3	5	10		1	3	5	10
И01	63	63	63	63	Ч01	57	65	68	66	С01	112	71	60	55
И02	71	67	67	67	Ч02	47	53	59	66	С02	51	75	63	56
И03	61	65	65	65	Ч03	37	47	56	62	С03	45	69	62	55
И04	73	68	67	67	Ч04	59	48	51	58	С04	100	65	74	58
И05	57	64	65	65	Ч05	33	43	47	57	С05	85	77	79	64
И06	29	53	58	59	Ч06	35	42	42	55	С06	40	75	64	62
И07	48	45	54	57	Ч07	44	37	42	50	С07	56	60	65	64
И08	81	53	58	60	Ч08	50	43	44	50	С08	60	52	68	65
И09	38	56	51	58	Ч09	64	53	45	48	С09	70	62	62	68
И10	75	65	54	60	Ч10	68	61	52	49	С10	52	61	56	67
И11	43	52	57	58	Ч11	29	54	51	47	С11	36	53	55	60
Х01	42	53	56	55	Ч12	42	46	51	46	С12	34	41	50	58
Х02	85	57	57	57	Ч13	38	36	48	46	С13	44	38	47	58
Х03	79	69	65	58	Ч14	39	40	43	44	С14	42	40	42	52
Х04	19	61	54	54	Ч15	42	40	38	45	С15	121	69	55	56
Х05	55	51	56	56	Ч16	55	45	43	47	С16	77	80	64	59
Х06	40	38	56	56	Ч17	26	41	40	45	С17	43	80	65	58
Х07	32	39	43	50	Ч18	25	35	37	43	С18	59	60	68	58
Х08	39	34	35	50	Ч19	46	32	39	41	С19	70	57	74	58
Х09	27	29	37	45	Ч20	25	32	35	37	С20	37	55	57	56
Х10	47	38	35	46	Ч21	37	36	32	38	С21	75	61	57	60
Х11	80	51	43	49	Ч22	49	37	36	38	С22	57	56	60	62
Х12	92	73	57	50	Ч23	67	51	45	41	С23	35	56	55	62
Х13	50	74	59	47	Ч24	63	60	48	44	С24	28	40	46	60
Х14	49	64	64	50	Ч25	57	62	55	45	С25	67	43	52	55
Х15	95	65	74	54	Ч26	41	54	55	44	С26	82	59	54	55
Х16	53	66	68	55	Ч27	61	53	58	47	С27	63	71	55	57
Х17	83	77	66	62	Ч28	64	55	57	51	С28	216	120	91	73
Х18	54	63	67	63	Ч29	30	52	51	49	С29	47	109	95	71
					Ч30	55	50	50	52	С30	57	107	93	73
					Ч31	36	40	49	52	С31	51	52	87	70
					Ч32	53	48	48	53	С32	40	49	82	69
					М01	40	43	43	50	С33	102	64	59	75
					М02	61	51	49	50					

Таблица 12 (продолжение)

Годы	Правление 9				Годы	Правление Ю				Годы	Правление Е			
	база усреднения длины текста					база усреднения длины текста					база усреднения длины текста			
	1	3	5	10		1	3	5	10		1	3	5	10
901	87	76	67	81	Ю01	116	83	87	79	Е01	47	61	57	62
902	98	96	76	84	Ю02	69	86	79	81	Е02	161	90	75	65
903	70	85	79	83	Ю03	58	81	75	82	Е03	120	109	93	71
904	44	71	80	81	Ю04	58	62	75	81	Е04	50	110	88	69
905	55	56	71	65	Ю05	40	52	68	78	Е05	73	81	90	74
906	65	55	66	67	Ю06	21	40	49	68	Е06	82	68	97	77
907	78	66	62	69	Ю07	42	34	44	61	Е07	97	84	84	80
908	72	72	63	71	Ю08	96	53	51	63	Е08	104	94	81	87
909	113	88	77	78	Ю09	96	78	59	67	Е09	123	108	96	92
910	45	77	75	73	Ю10	131	108	77	73	Е10	59	95	93	92
911	46	68	71	69	Ю11	61	96	85	67	Е11	42	75	85	91
912	65	52	68	65	Ю12	69	87	91	67	Е12	31	44	72	78
913	69	60	68	65	Ю13	24	51	76	64	Е13	86	46	64	73
914	127	87	70	74	Ю14	46	46	66	63	Е14	64	54	52	74
915	109	102	83	79	Ю15	71	47	54	66	Е15	146	92	70	81
916	75	104	89	80	Ю16	34	50	49	67	Е16	170	127	95	90
917	59	81	88	78	Ю17	73	59	50	70	Е17	142	153	118	95
918	74	69	89	78	Ю18	62	56	57	67	Е18	128	147	130	97
Годы	Правление Я				Годы	Правление Ж				Годы	Правления Д - А			
	база усреднения длины текста					база усреднения длины текста					база усреднения длины текста			
	1	3	5	10		1	3	5	10		1	3	5	10
Я01	100	123	137	95	Ж01	123	98	92	99	Д01	56	65	57	65
Я02	122	117	132	101	Ж02	37	73	88	91	Д02	32	54	54	63
Я03	98	107	118	107	Ж03	45	68	75	84	Д03	43	44	54	56
Я04	50	90	100	109	Ж04	93	58	71	82	Д04	176	84	76	66
Я05	141	96	102	116	Ж05	72	70	74	79	Д05	50	90	71	63
Я06	52	81	93	115	Ж06	54	73	60	76	Д06	64	97	73	65
Я07	103	99	89	111	Ж07	67	64	66	77	Д07	55	56	78	66
Я08	74	76	84	101	Ж08	86	69	74	75	Д08	109	76	91	73
Я09	77	85	89	95	Ж09	29	61	62	66	Д09	43	69	64	70
Я10	133	95	88	95	Ж10	56	57	58	66	Д10	108	87	76	74

Таблица 12 (окончание)

Годы	Правление Я				Годы	Правление Ж				Годы	Правления Д — А			
	база усреднения длины текста					база усреднения длины текста					база усреднения длины текста			
	1	3	5	10		1	3	5	10		1	3	5	10
Я11	136	115	105	99	Ж11	125	70	73	66	Д11	48	66	73	73
Я12	53	107	95	92	Ж12	72	84	74	70	Д12	83	80	78	78
Я13	24	71	85	84	Ж13	130	109	82	78	Д13	66	66	70	80
Я14	147	75	99	94	Ж14	39	80	84	73	Д14	128	92	87	75
Я15	81	84	88	88	Ж15	59	76	85	72	Д15	121	105	89	82
Я16	106	111	82	93	Ж16	48	49	70	71	А01 А02 А03 А04 А05 А06 А07 А08 А09 А10 А11 А12 А13 А14 А15 А16	50 121 90 86 38 72 54 53 34 79 73 45 83 116 52 42	100 97 87 99 71 65 55 60 47 55 62 67 81 84 70	90 97 102 94 77 81 68 61 50 58 59 63 79 74 68	81 88 86 90 83 83 81 72 68 70 62 62 65 66 63
Я17	65	84	85	90	Ж17	52	53	66	70					
Я18	72	81	94	89	Ж18	40	47	48	65					
Я19	117	85	88	93	Ж19	40	44	48	66					
Я20	106	98	93	91	Ж20	48	43	46	65					
Я21	87	103	89	86	Ж21	68	52	50	60					
Я22	70	88	90	88	Ж22	90	69	57	61					
Я23	114	90	99	97	Ж23	106	88	70	59					
Я24	112	99	98	93	Ж24	51	82	73	60					
Я25	122	116	101	97	Ж25	110	89	85	65					
Я26	95	110	103	96	Ж26	78	80	87	68					
Я27	86	101	106	98	Ж27	75	88	84	71					
Я28	58	80	95	97	Ж28	49	67	73	72					
Я29	106	83	93	96	Ж29	45	56	71	72					
Я30	114	93	92	96	Ж30	42	45	58	71					
Я31	58	93	84	94	Ж31	66	51	55	71					
					Ж32	74	61	55	70					63

которого составляет 46,06 иероглифа на год, для первых 10 лет она составляет 49,4 (отклонение +7%), для лет Ч11—Ч21—36,73 (отклонение —20%), а для лет Ч22—Ч32—52,36 (отклонение +14%). Для объединения начального и конечного отрезков эта величина составляет 50,95 иероглифа на год, что приводит к допустимому отклонению +10%. Таким образом, явную неоднородность можно видеть только в правлении Х и в среднем отрезке правления Ч.

Сомнение в однородности текста внутри одного правления, уместное прежде всего для правлений Х и Ч, а также правлений С и Д (см. примеч. 36), вызывает необходимость в специальном рассмотрении тенденции изменения числа иероглифов

Количество лет с данной длиной текста в иероглифах

Таблица 13

Правле- ния	Длина текста, иероглифы																														
	20	25	30	35	40	45	50	55	60	65	70	75	80	85	90	95	100	105	110	115	120	125	130	135	140	145	160	170	175	220	
Х ЧМ И СИ	2	1 3	2 1 3	5	3 6 1 10	1 3 1 5	2 2 1 5	3 5 1 9	3 1 1 4	4 1 1 5	1 1 1 2	2 2	2 1 3	2 2	1 1	1 1															
С Ж А Ю СА	1 1	1 1	1 1 2	4 1 1 7	3 4 2 11	4 2 1 8	3 5 2 10	3 2 2 7	2 1 4 7	2 2 1 4	2 3 1 3 9	2 2 1 1 6	1 1 1 3	1 1 2 4	1 1 1 2	1 1 2 3	2 2	1 1 3	2 1 3	2 1 2	1 1 2	2 1 2								1 1	
Д Е Я Э СЕ		1 1	1 2	1 1	2 1 3 6	2 1 2 5	2 1 1 4	2 1 2 4	2 2 1 7	1 2 1 4	2 2 2 5	1 1 1 3	1 2 1 4		1 1 2 3	1 1 1 5	1 4 1 3	2 1 3	1 4 1 5	1 1 2 4	1 1 2	1 1 2	2 2	1 1 2	1 1 2	1 1 1	1 1 1	1 1 1	1 1 1		
Итого	3	6	7	12	22	19	20	20	15	16	16	13	9	10	3	6	5	6	6	7	5	4	4	2	2	2	1	1	1	1	1

Основные характеристики распределений лет правлений по числу иероглифов

Правле- ния	Число иероглифов								
	ср.	σ	h	m_1	m_2	m_3	E	A	v
<i>X</i>	56,17	23,98	45,32	543,25	2429,20	551567,93	1,87	0,20	42,69
<i>Ч+М</i>	46,32	12,96	42,56	163,10	51,63	48961,71	1,84	0,02	27,98
<i>И</i>	58,09	16,77	52,84	255,72	-1338,92	125125,20	1,91	-0,33	28,87
<i>СИ</i>	51,19	18,07	44,71	321,20	2392,83	263818,68	2,56	0,42	35,30
<i>С</i>	59,69	22,57	52,65	493,65	9220,64	679361,54	2,79	0,84	37,81
<i>Ж</i>	67,78	27,67	58,43	741,61	16619,72	1491803,74	2,71	0,82	40,82
<i>А</i>	68	26,55	59,19	660,62	10546,88	1046686,38	2,40	0,62	39,04
<i>Ю</i>	64,83	29,93	51,41	845,92	14937,46	2004049,93	2,80	0,61	46,17
<i>СА</i>	64,64	26,17	55,19	677,68	13735,06	1311889,85	2,86	0,78	40,49
<i>Д</i>	78,8	40,91	63,12	1562,16	59136,30	7345856,32	3,01	0,96	51,92
<i>Е</i>	94,72	43,63	74,64	1797,65	17813,45	5691626,86	1,76	0,23	46,06
<i>Я</i>	92,87	30,44	79,75	896,63	-5320,53	1866094,03	2,32	-0,20	32,78
<i>Э</i>	75,06	23,78	68,57	534,16	8414,36	760458,42	2,67	0,68	31,68
<i>СЕ</i>	86,83	34,84	72,59	1199,09	17907,39	3456378,41	2,40	0,43	39,22
<i>СЭ</i>	73,74	35,92	59,63	1275,17	62292,89	8546258,09	5,26	1,37	48,71
<i>СЯ</i>	78,05	33,04	64,77	1080,05	20669,41	3042372,41	2,61	0,58	42,33
Итого	68,14	31,02	56,32	958,24	27267,55	3114046,26	3,39	0,92	45,19

Основные характеристики распределений правлений по числу сообщений

Правле- ния	Число сообщений								
	ср.	σ	h	m_2	m_3	m_4	E	A	v
<i>X</i>	6,63	2,68	5,36	6,73	-0,62	87,99	1,94	-0,04	40,42
<i>Ч+М</i>	5,32	1,85	4,73	3,34	3,40	30,11	2,70	0,56	34,77
<i>И</i>	6,73	2,10	6,00	4,02	-1,33	37,93	2,35	-0,17	31,20
<i>СИ</i>	5,92	2,21	5,08	4,80	3,75	53,25	2,31	0,36	37,33
<i>С</i>	6,38	2,57	5,54	6,42	19,72	189,04	4,58	1,21	40,28
<i>Ж</i>	7,22	2,27	6,57	4,98	5,00	50,60	2,04	0,45	31,44
<i>А</i>	8,53	3,31	7,51	10,25	33,58	398,72	3,81	1,02	38,80
<i>Ю</i>	8,39	4,75	6,20	21,35	110,09	1726,85	3,79	1,12	56,62
<i>СА</i>	7,36	3,19	6,24	10,05	44,74	594,65	5,89	1,41	43,34
<i>Д</i>	8,86	4,37	6,99	17,69	42,58	622,74	1,99	0,57	49,32
<i>Е</i>	10,11	4,27	8,02	17,21	-5,96	495,26	1,67	-0,08	42,24
<i>Я</i>	8,90	2,55	8,17	6,28	5,41	110,61	2,80	0,34	28,65
<i>Э</i>	8,89	2,45	8,37	5,65	15,11	107,96	3,38	1,12	27,56
<i>СЕ</i>	9,21	3,31	7,98	10,85	15,84	284,42	2,42	0,44	35,94
<i>СЭ</i>	8,28	4,04	6,63	16,11	77,20	1178,94	4,54	1,19	48,79
<i>СЯ</i>	8,25	2,98	7,26	8,80	20,38	258,05	3,34	0,78	36,12
Итого	7,67	3,39	6,35	11,47	45,73	664,29	5,05	1,48	44,89

текста, приходящихся на год. Для этого была применена методика скользящих средних, позволяющая наблюдать общую тенденцию за счет ослабления случайных отклонений.

Соответствующие данные приведены в табл. 12, столбцы которой, в общем соответствующие правлениям, разбиты на пять подстолбцов. В первом из них указан год правления, в остальных — число иероглифов на год при базах усреднения 1, 3, 5 и 10. Из табл. 12 видно, что длина текста, приходящегося на год, в первом правлении устойчива и составляет около 60 знаков; во втором правлении она имеет величину около 50 знаков, несколько повышающуюся к концу. В среднем отрезке правления Ч эта величина уменьшается примерно до 40, но затем вновь достигает 50 знаков. Для правления С характерна величина текста порядка 60 иероглифов на год (увеличение ее до 70 в конце этого правления связано с появлением исключительного по длине текста года С28). Для текста правления Э характерно 75 иероглифов на год, для правления Ю — порядка 65 иероглифов на год. Для правления Е эта величина сравнительно велика, но весьма неустойчива; эта неустойчивость связана с наличием как очень «информативных» (до 170 иероглифов), так и «малоинформативных» (30–50 иероглифов) лет. В правлении Я размер текста, приходящегося на год, довольно устойчив и составляет около 95 знаков. Для правлений Ж и А эта величина также устойчива и составляет около 70 знаков. Наконец, в правлении Д намечается тенденция к увеличению длины текста от 65 иероглифов на год до 80.

Распределение лет правлений по числу приходящихся на них иероглифов, сгруппированному по пять (границы групп проходят между значениями, оканчивающимися на «2» и «3», «7» и «8»), показано в табл. 13. Порядок расположения правлений в ней диктуется сходством распределений и, в общем, увеличением среднего числа иероглифов на год. Согласно среднему объему текста, приходящемуся на один год, правления делятся на три большие группы, первая из которых совпадает с объединением СИ, две остальные являются новыми объединениями СА и СЕ.

Основные статистические характеристики распределений числа иероглифов по годам правлений приведены в табл. 14. В табл. 14а приведены для сравнения характеристики распределений числа сообщений, в основном совпадающие с содержащимися в табл. 7. Значения для правления С, объединений СА и Итого в табл. 14 вычислены при исключении аномального года С28 (216 иероглифов, 23 сообщения)³⁷.

Из табл. 14 видно, что более или менее сходное число иероглифов на год приходится в правлениях, объединенных в группу СА. Каждое из остальных правлений в своем роде уникально. Действительно, рис. 3, построенный по данным табл. 13, свидетельствует о явной неоднородности распределений. Кружками на нем обозначено объединение СИ, треугольниками — СА, квадратами — СЕ. Значения, превышающие «100», отсутствуют в объ-

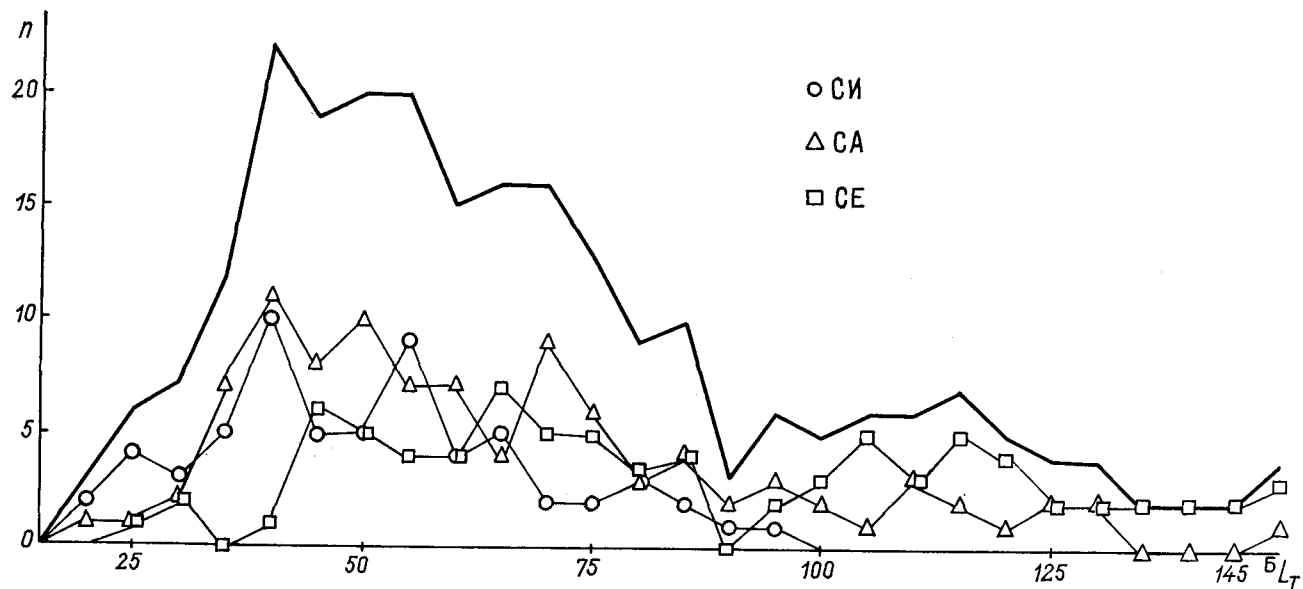


Рис. 3. Распределение лет по длине текста

единении *СИ* и, очевидно, относятся к другой совокупности: они сравнительно мало представлены в объединении *СА*, но весьма характерны для объединения *СЕ*. В этом отношении рис. 3 весьма напоминает рис. 1, показывающий распределение лет по числу сообщений. Сходство между рисунками еще более усилится при применении объединений *СА* и *СЕ* вместо объединений *СЭ* и *СЯ*, что совершенно очевидно из сравнения характеристик в табл. 7 и табл. 14.

Таким образом, об устойчивой тенденции к увеличению подробности описания по мере приближения к концу ЧЦ говорить не приходится; можно утверждать лишь, что записи, относящиеся к первым четырем правлениям, в общем более лаконичны.

VII

Резко выраженные особенности каждого правления следует определять по наиболее меняющимся, но независимым друг от друга статистическим характеристикам³⁸, основываясь на процентных отклонениях от средних значений для всего текста. Будем считать значимыми отклонения, имеющие абсолютные величины от 11 до 30% — обозначим их через «(+)» или «(-)»; достоверными — отклонения по абсолютной величине, превосходящие 30% (обозначенные соответствующими знаками без скобок). Объединения сочтем правомерными лишь в том случае, когда их составляющие ни в одном правлении не имеют противоположных знаков (наличие противоположных знаков в скобках в единственном правлении сочтено допустимым). С другой стороны, для малочисленных явлений, число которых в каждом правлении не превышает десяти, мы будем пользоваться только объединениями.

Кроме того, для упрощения картины сохраним только одну характеристику, значения которой для каждого правления в принципе совпадают. Речь идет прежде всего о парах *ср.* и *h*, *σ* и *m*₂, *m*₃ и *m*₄. Кроме того, поскольку отклонения *σ* и *v* по всем правлениям и характеристикам совпадают, за двумя исключениями (правление *X* в левой части табл. 9, правление *Ч* в правой части табл. 8), коэффициент вариации также объединим с дисперсией и оценку возьмем по максимуму: для правления *Ч* по дисперсии [«-» вместо «(+)»], а для правления *X* — по коэффициенту вариации (+67% вместо -31%).

Данные о всех отклонениях статистически независимых величин по правлениям приведены в табл. 15 (в ней слева в скобках указаны номера исходных таблиц), из которых видно, что правления однозначных характеристик не получают и временная тенденция не прослеживается.

Рассмотрение изменения отклонений в рамках трех хронологических подразделений текста ЧЦ (*СИ*, *СЭ*, *СЯ*) показывает, что значения большей части взятых характеристик при переходе от *СИ* к *СЭ* возрастают. Противоположную тенденцию демонст-

Отклонения характеристик правлений

Таблица 15

	База сравнения	Правления										
		И	Х	Ч	С	Э	Ю	Е	Я	Ж	Д	А
Заполнения (табл. 6, 7)	<i>В</i>			(+)	(+)	(-)	+	(+)		(-)	(-)	+
	<i>Л</i>	-	-	(+)	(+)	(+)	+	(+)	+	(-)	(-)	-
	<i>Б</i>	-	-	(+)	(+)	(+)	+	-	(+)	(-)	(-)	-
	<i>Ы</i>	-	-	(+)	(+)	(+)	+	-	(+)	(-)	(-)	-
	1	+	(+)	-	+	(+)	+	+	(+)	(+)	(+)	(+)
	2	+	(+)	(+)	(+)	(+)	+	+	(+)	(+)	(+)	(+)
	3	+	(+)	(+)	(+)	(+)	+	+	(+)	(+)	(+)	(+)
	4	+	(+)	(+)	(+)	(+)	+	+	(+)	(+)	(+)	(+)
	5	+	(+)	(+)	(+)	(+)	+	+	(+)	(+)	(+)	(+)
	6	+	(+)	(+)	(+)	(+)	+	+	(+)	(+)	(+)	(+)
Процент (табл. 7, 8)	7	+	(+)	(+)	(+)	(+)	+	+	(+)	(+)	(+)	(+)
	8	+	(+)	(+)	(+)	(+)	+	+	(+)	(+)	(+)	(+)
	9	+	(+)	(+)	(+)	(+)	+	+	(+)	(+)	(+)	(+)
	<i>Ц</i>	+	(+)	(+)	(+)	(+)	+	+	(+)	(+)	(+)	(+)
	<i>Ш</i>	+	(+)	(+)	(+)	(+)	+	+	(+)	(+)	(+)	(+)
	<i>Щ</i>	+	(+)	(+)	(+)	(+)	+	+	(+)	(+)	(+)	(+)
	<i>Ф</i>	(+)	+	+	(+)	(+)	(+)	(+)	+	+	(+)	(+)
	<i>СМ</i>	(+)	+	+	(+)	(+)	(+)	(+)	+	+	(+)	(+)
	<i>ЧС</i>	(+)	+	+	(+)	(+)	(+)	(+)	+	+	(+)	(+)
	<i>ЧМ</i>	(+)	+	+	(+)	(+)	(+)	(+)	+	+	(+)	(+)

Таблица 15 (продолжение)

	База сравнения	Правления										
		И	Х	Ч	С	Э	Ю	Е	Я	Ж	Д	А
Число сообщений (табл. 7, 8)	общее число	ср. σ m_3 Е	(-) -- -- --	(-) -- -- --	-- -- -- (-)	(-) -- ++ +	(+) -- -- +	-- ++ +	(+) -- -- --	-- -- -- --	(+) -- -- --	(+) -- -- +
	с дневными датиров- ками	ср. σ m_3 Е	(+) -- -- --	(+) -- ++ --	-- -- -- --	(-) -- -- --	(+) -- -- --	-- ++ -- --	(+) -- -- --	(-) -- -- --	-- ++ -- --	(-) -- -- --
	с сезонными датиров- ками	ср. σ m_3 Е	-- -- -- --	(+) -- -- --	(-) -- -- --	-- -- -- --	(-) -- -- --	(+) -- -- --	(+) -- -- --	(-) -- -- --	-- ++ -- --	(+) -- -- --
	с месячными датиров- ками	ср. σ m_3 Е	(-) -- -- --	(-) -- -- --	-- -- -- --	(-) -- -- --	(+) -- -- --	(+) -- -- --	(+) -- -- --	-- -- -- --	(+) -- -- --	(-) -- -- --

Таблица 15 (окончание)

Таблица 15 (окончание)

Число сообщений (табл. 7, 8)

	База сравнения	Правления											
		Иг	Х	Ч	С	Э	Ю	Е	Я	Ж	Д	А	
длина недатирующей части сообщения (табл. 11)	ср. σ m_3 Е	(-) - -	(-) -	- - (-)	- -	(-) -	(-) - (-)	(+) (+) (+)	(+) (+) (-)	(+) +	+	(-) -	
число иероглифов на год (табл. 14)	ср. σ m_3 Е	(-) - -	(-) - -	- - -	(-) + -	(-) + -	+	+	-	(+) + -	+	(-) + -	
число циклических датировок	МВ МЛ МБ МЫ	+	(+) (-) (-)	- (+) -	(-) (-) (-)	(+) (+) +	(-) (+) (+)	(+) (+) +	(+) (+) (+)	(-) -	+	(+) -	
	Мн Мц Мк	(-) + -	-	(-) -	(-)	+	+	+	(+) -	-	(+) -	+	

рируют лишь проценты формально заполненных сезонов и проценты сезонов, заполненных как последним месяцем, так и последним и предпоследним месяцами одновременно. Однако даже замана знаков для этих характеристик на противоположные не позволяет говорить о временной эволюции: из 63 использованных в табл. 15 показателей по этим объединениям последовательность отклонений « $-0+$ » имеют 16, последовательность « $-+0$ » имеют 11, а последовательность « $-+-$ » имеют 5 показателей. (Другие последовательности либо наблюдаются только у одного-двух показателей, либо включают знаки в скобках.)

VIII

Рассмотренный материал окончательно подводит к выводу о том, что текст каждого правления имеет свои особенности, в принципе не зависящие от времени. Для проверки его правильности специально рассмотрим именно те характеристики, которые (если мы имеем дело с хроникой) должны меняться со временем. В этом случае более поздние части текста должны отличаться от более ранних увеличением объема информации на единицу времени и увеличением точности датирования. Первое должно непосредственно выражаться в увеличении среднего числа иероглифов на единицу времени вследствие как уменьшения процента незаполненных отрезков времени, так и увеличения средней длины сообщений и их числа. Возрастание точности датирования должно выражаться в увеличении среднего числа датирующих иероглифов на год и процента сообщений, датированных месяцем или днем.

Соответствующие сведения приведены в табл. 16, в которой процент заполненных месяцев в отличие от таблиц 5—6 определялся без учета формально заполненных сезонов. Верхняя часть этой таблицы содержит величины процентных отклонений от среднего значения по ЧЦ, помещенного в правом столбце, нижняя — оценки их значимости. Нижняя строка содержит характеристику правления с точки зрения противопоставления «ранее — позднее» в том случае, если она может быть получена. Табл. 16 убедительно показывает, что даже применение выборочных характеристик в какой-то мере позволяет говорить о временной эволюции только по правление Я включительно. При этом в ранних правлениях эволюция происходит от конца к началу: правления Ч и С представляются более архаичными, чем первые два правления И и Х³⁹.

Не слишком удачные результаты применения «хроникальных» критериев к тексту ЧЦ делают целесообразным рассмотрение (на уровне правлений) «странностей» этого текста, могущих объясняться как раз применением ритуальных правил.

К таковым следует в первую очередь отнести обратную связь между заполненностью текстом сезонов и месяцев, свидетельствующую о том, что каждый из этих типов датирования образует

Характеристики текста ЧЦ, в принципе изменяющиеся во времени

Таблица 16

Характеристики		Правления											Ср.
		И	Х	Ч	С	Э	Ю	Е	Я	Ж	Д	А	
Отклонения	Число иероглифов на год	-16	-18	-33	-13	9	-6	38	35	-2	14	-1	68,64
	Процент «пустых» сезонов	-27	66	76	-2	-32	11	-10	-74	-24	92	-48	6,2
	Процент незаполненных месяцев	5	1	-1	3	-4	5	-3	3	0	-19	3	58,4
	«Чистая» длина сообщения	-13	-9	-10	5	-5	-11	12	26	3	1	-5	6,64
	Число сообщений на год	-38	-58	-8	3	-3	21	6	23	-16	48	13	0,77
	Число сообщений на месяц	-15	-15	-34	-17	22	23	34	14	-6	6	8	0,65
	Число иероглифов в датировках	8	8	-15	-2	9	-15	12	4	5	0	-6	17,73
	Процент месячных сообщений	18	39	-24	-13	9	-8	12	-6	6	-10	6	60,6
	Процент дневных сообщений	47	31	-24	-6	12	-11	7	1	-2	-8	-17	21,1
Значимость отклонений	Число иероглифов на год	(-)	(-)	-	(-)			+	+		(+)		
	Процент «пустых» сезонов	(-)	+	+		-	(+)	(-)	-	(-)	+	-	
	Процент незаполненных месяцев										(-)		
	«Чистая» длина сообщения	(-)					(-)	(+)	(+)				
	Число сообщений на год	-	-				(+)		(+)	(-)	+	(+)	
	Число сообщений на месяц	(-)	(-)	-	(-)	(+)	(+)	+	(+)				
	Число иероглифов в датировках			(-)			(-)	(+)					
	Процент месячных сообщений	(+)	-	(-)	(-)			(+)					
	Процент дневных сообщений	+	+	(-)		(+)	(-)					(-)	
Степень «поздности»		(-)	(-)	-	-	+		+	+			(+)	

отдельную систему, а также незначительный процент сезонов со смешанными заполнениями. С ритуальными правилами должна быть связана также концентрация сообщений в сезонах и месяцах, а также неоднородность распределения сообщений по различным сезонам и различным месяцам.

Соответствующие данные по правлениям приведены в табл. 17. Верхняя часть ее содержит сведения о процентных отклонениях ($\Delta\%$) в явном виде и в оценках значимости отклонений процента сезонных (месячных) заполнений, приходящихся на данный сезон (месяц), от ожидаемого при равномерном распределении (25% для сезона, 8,3% для месяца). Эти величины для месяцев определялись как без поправки на неравномерность распределения сезонов с месячным заполнением по сезонам⁴⁰, так и вместе с ней. При определении значимости отклонений принимались во внимание (в случае превышения $\pm 3\%$) нерегулярности заполнения, свойственные всему тексту в целом ($B - -7\%$, $M1 - +5/3\%$, $M2 - -3/4\%$, $M3 - -4\%$). Применялись следующие правила определения границ значений для значимых и достоверных отклонений. Для сезонов при абсолютной разнице в 14% и выше величины отклонений не превышают $\pm 8\%$; с другой стороны, отклонения в 13% и выше появляются только при абсолютных разностях 30–31%. Эти величины и были признаны граничными для определения значимости и достоверности отклонения. Для месяцев отклонения считаются достоверными, если при обеих методиках подсчета они превышают 10%, значимыми — при превышении 5% с учетом общего распределения сообщений по месяцам.

Табл. 17 однозначно показывает, что всем правлениям свойственны явные нерегулярности, несколько ослабленные в правлениях Э и Ж. В правлении Ч наблюдается деконцентрация сообщений в сезонах, компенсирующаяся, однако, «сезонным» типом распределения сообщений по месяцам. По признаку концентрации сообщений в сезонах удается выделить две группы правлений: со стандартным, «сезонным» распределением сообщений (значимо меньше ожидаемого число сезонов не только с одним, но и с двумя сообщениями) — правления И, Х, Ж, Д — и с распределением сообщений, приближающимся к «месячному» (меньше ожидаемого числа сезонов лишь с одним сообщением), — правления С, Э, Ю, Е, А и, возможно, С и Я.

Эти ритуальные особенности, практически не скоррелированные с характеристиками, допускающими временную трактовку, и определяют специфику текста ЧЦ. Они говорят о существовании некоторых правил записи, которые допускали определенные вариации по правлениям. Для получения наблюдаемой картины эти правила должны были касаться прежде всего датирования сообщений. Возможно также появление или исчезновение определенных типов сообщений⁴¹.

Для дополнительного подтверждения факта существования правил записи и для их реконструкции следует привлечь матери-

Характеристики текста ЧЦ		Правления										
		И	Х	Ч	С	Э	Ю	Е	Я	Ж	Л	А
Отклонения	$ \Delta\% \text{ ЧС} + \Delta\% \text{ ЧМ} $	54	95	55	12	16	44	17	5	16	26	4
	$\Delta\% \text{ СМ}$	70	-64	-80	-15	21	-48	91	31	36	-15	21
	$\Delta\%$ сезонов без заполнений	8	75	-3	7	15	-3	9	-2	12	7	7
	$\Delta\%$ сезонов с одним заполнением	-6	-46	20	-9	-31	-12	-23	-11	-4	-33	-16
	$\Delta\%$ сезонов с двумя заполнениями	-50	-89	-29	0	20	10	10	-6	-29	-38	12
	$\Delta\%$ месяцев без заполнений	2	3	10	5	-4	9	-2	-1	-1	-3	1
	$\Delta\%$ месяцев с одним заполнением	-24	-16	-19	-27	-37	-66	-51	-42	-18	-23	-47
	$\Delta\%$ месяцев с двумя заполнениями	71	8	-23	25	70	38	50	87	35	71	88
Значимость отклонений	$ \Delta\% \text{ ЧС} + \Delta\% \text{ ЧМ} $	+	+	+	(+)	(+)	+	(+)	+	(+)	(+)	(+)
	$\Delta\% \text{ СМ}$	+	-	-	(-)	(+)	-	+	+	(+)	(-)	(+)
	$\Delta\%$ сезонов без заполнений		+			(+)			+	(+)		
	$\Delta\%$ сезонов с одним заполнением		-	(+)		-	(-)	(-)	(-)		-	(-)
	$\Delta\%$ сезонов с двумя заполнениями	-	-	(-)		(+)				(-)	-	(+)
	$\Delta\%$ месяцев с одним заполнением	(-)	(-)	(-)	(-)	-	-	-	+	(-)	(-)	-
	$\Delta\%$ месяцев с двумя заполнениями	+		(-)	(+)	+	+	+	+	+	+	+
Отклонения заполнений	сезонов	В Л Б Ы	(+)	- +					(-)		(-)	
	месяцев	1 3 5 6 7 9 Ц Щ	(-) (+) (+) (+)	(+)				(+) +			+	+

ал, который либо допускает проверку определения точности датирования, либо отличается стандартностью и массовостью. Пожалуй, единственным материалом первого рода являются сообщения о затмениях. В качестве второго мы привлекаем сообщения о смертях и погребениях, представляющие собой самый массовый материал и уже привлекавшиеся исследователями для обоснования летописного характера ЧЦ⁴².

IX

В ЧЦ содержится 37 сообщений о затмениях. Все они, за исключением девяти случаев, датированы новолуниями (*шо*). Это соответствует действительности, поскольку солнечные затмения всегда происходят в день новолуния. За тремя исключениями, все затмения датированы днями. Существует определенная корреляция между нерегулярностью записи, достоверностью сообщения и его местом в памятнике.

Из не датированных циклическими знаками затмений два приходятся на начальную часть памятника — *X17(8)*, *Ч18(1)*, а одно — *C15(6)* — не соответствует действительности. Сведения о затмениях, не содержащие в датировке указаний на новолуние, соответствуют действительности лишь в первых правлениях *И*, *Х*, *Ч*, *С*, а также *Ю*, для которых отсутствие таких указаний является правилом. Сообщение о затмении без упоминания о новолунии в правлении *Я* — *Я15(6)* не точно: циклическая дата в нем обозначает день новолуния в месяце, следующем за тем месяцем, в котором произошло затмение.

Особый интерес представляют три затмения: *Я21(6)*, *Я24(7)* и *Я27(6)*, первые два из которых имеют стандартные датировки, совпадающие с новолунием, но смещенные вперед на месяц по сравнению с фактическими датами затмений; в последнем случае просто указан следующий месяц (названный день является первым днем предыдущего месяца). Сообщения о первых двух затмениях продублированы сообщениями с точными датами. Очевидно, поздние редакторы, обнаружив несовместимость явно добавленного впоследствии дня рождения Конфуция [*Я21(9)*] с календарем ЧЦ, попытались подогнать последний к этой дате, сместив его на месяц (этого достаточно, чтобы вписать любую несовпадающую дату). При этом дату предыдущего и последующего затмения они заново пересчитали и вставили в соответствующие места, сохранив старые сообщения. В третьем случае они ограничились увеличением номера месяца на единицу. Возможно, по той же причине была изменена на 30 позиций циклическая дата в *Я15(6)*.

При определенных реконструкциях календаря ЧЦ возникают сомнения в датировках и других затмений, причем в первую очередь затмений без указаний на новолуние. Из приведенных Леггом на этот счет данных [34, с. 85—90] видно, что в боль-

пийстве случаев затмение должно было быть не в данном месяце, а в одном из следующих, но не предыдущих.

Отсутствие упоминания новолуния в ранней части памятника, возможно, связано с неточностями календаря, как это утверждают стандартные комментарии Гунъян и Гулянь: затмения падали не на первый день лунного месяца, а на последний день предыдущего. Однако этот день имел специальное обозначение (*хуэй*), которое также использовалось как датирующее, тем не менее им не датировано ни одно затмение. Если высказанное предположение верно, то здесь мы вновь сталкиваемся с жестким правилом записи: затмение могло датироваться только первым днем месяца, а если оно падало на последний день месяца, этот день указать было нельзя.

Знак *хуэй* в качестве датирующего используется два раза, знак *шо* наряду с затмениями также датирует всего два сообщения. Дважды это события военной истории — *C22(4)* и *E16(6)*, но дважды — чудесные: падение камней (метеоритов?) в царстве *Сун* [*C16(1)*] — *шо*⁴³ и сотрясение храма [*C16(11)*] — *хуэй*. Интересно, что три из четырех случаев использования этих знаков как датирующих приходятся на среднюю часть правления *С*, для которого как раз не характерно использование знака *шо* для датировки затмений.

Основной текст сообщения о затмении состоит из стандартной формулы *жи ю ши чжи* '[что касается] солнца, имелось съедение его', после которой в трех случаях помещен знак *цзи* 'уже, конец', обозначающий, согласно стандартным комментариям, полное затмение. Это выражено в соответствующем комментарии к первому появлению *цзи* после сообщения о затмении *X03(4)* и в других случаях — *Ю08(1)*, *Я24(4)* — не повторяется. Действительно, эти три, и только эти три, затмения были полными.

Дважды в правление *Ч* [*Ч25(3)*, *Ч30(5)*] и однажды в правление *Э* [*Э15(5)*] в сообщении появляется вторая фраза: *гу юн син юй шэ* 'били в барабаны, принесли в жертву животное на алтаре земли'. Несмотря на то что только этот текст может сопровождать в памятнике основной текст сообщения о затмении, в первом случае всеми комментариями утверждается, что принесение в жертву животных при затмении является необычной практикой. Эта мысль в третьем случае повторена «Цзо чжуанью».

В тексте есть еще два бесспорных случая применения знака *юн* для обозначения принесения в жертву. В обоих случаях сообщения датированы циклическими знаками и касаются человеческих жертвоприношений: царством *Чжу* цзэнского *цзы* в 641 г. [*C19(3)*] и чусцами цайского наследника престола в 531 г. [*Ж11(10)*]. В сопряженных с этими текстами местах «Цзо чжуани» четко видна связь действия, обозначенного иероглифом *юн*, с жертвенным животным *шэн* и прямо говорится об использовании людей вместо жертвенных животных. Из этого можно заключить, что сообщения о жертвоприношениях *юн* делались лишь в случае затмений и использования людей вместо жертвенных жи-

вотных, причем даже о таких жертвоприношениях сообщалось лишь тогда, когда принесенным в жертву был монарх или *дафу* (по свидетельству «Цзо чжуани», этот титул имел цайский наследник престола). Сообщения о такого рода жертвоприношениях должны были датироваться днями.

В этой связи имеет смысл рассмотреть все сообщения о ритуальных действиях, содержащиеся в ЧЦ. Их, в общем, немного. В двух сообщениях, датированных 660 и 652 гг., упомянуто жертвоприношение *ди*. Первое из них — *М02(2)* — это «благоприятное» (*цзи*) жертвоприношение (*ди*) по случаю установки таблички с именем предыдущего правителя в храме предков; второе — *С08(4)* — «большое жертвоприношение в великом храме», по случаю которого была установлена табличка с именем супруги⁴⁴. Первое из этих сообщений датировано днем, второе месяцем.

Сакральное действие обозначается также иероглифом *ши* 'служба', 'служить', причем в этом случае всегда имеются циклические датировки. Так, в сообщении *Э21(6)*, датируемом 625 г., говорится о «большой службе в великом храме» и «продвижении [таблички] Си-гуна». Комментаторы утверждают, что под *ши* здесь подразумевается то же, что и под *цзи ди* в *М02(2)*, — «благоприятное жертвоприношение». В обоих случаях данное действие было осуществлено через 22 месяца после смерти правителя, что, по мнению комментаторов, было слишком рано. С последним сообщением непосредственно связано имеющее сезонную датировку сообщение *Д08(15)*, в котором говорится о том, что в 502 г. «в порядке осуществили жертвоприношение прежним гунам». Это сообщение в «Гунъян чжуани» интерпретируется как возвращение к правильному порядку табличек, нарушенному в 615 г.

В другом случае [*Ю08(3)*] речь идет не о «великой службе», а о «наличии службы в великом храме» в 601 г. Некоторые комментаторы считают, что здесь, так же как и в *С08(4)*, имеется в виду жертвоприношение *ди*, что совершенно не обязательно.

Наконец, в 527 г. «была служба в храме У-[гуна]» — *Ж15(2)*⁴⁵. Продолжение этого сообщения таково: «[Когда] флейтисты вошли, Шу-гун скончался. Устранили музыку, кончили службу». Очевидно, речь здесь идет о прекращении жертвоприношения в связи со смертью. Интересно, что аналогичные обстоятельства сопровождают и упоминание о «наличии службы» в 601 г. Очевидно, тем же днем, что и *Ю08(3)*, датируется похищение вслед за ним сообщение о смерти царевича. По мнению комментаторов, оно было получено на следующий день, в который, согласно сообщению *Ю08(5)*, жертвоприношение продолжалось или повторялось⁴⁶. Следующее сообщение *Ю08(6)* гласит: «[Когда] вошли актеры (?), устранили флейтистов».

Таким образом, можно предположить, что несезонные жертвоприношения *ди* и *ши* фиксировались с указанием дня, но лишь в тех случаях, когда речь шла о несвоевременном (?) перенесении именных табличек или жертвоприношение пришлось прекратить.

Великий храм еще раз упоминается в датированном днем сообщении об установке в нем «большого трипода» — *X03(6)*. Просто о храме *мяо* речь идет в последнем сообщении от 621 г. — *E06(9)*, которое обычно понимается как «в високосный месяц гун не объявлял месяца, [но] все же дал аудиенцию (появился?) в храме».

Все сакральные действия, рассматриваемые до сих пор, датированы днями. В этом отношении не составляют исключения и два сезонных⁴⁷ жертвоприношения *чжэн* и *чан*. Первое из них упоминается дважды в 704 г., второе однажды в 698 г.

Совершенно иная картина наблюдается в отношении двух других сезонных жертвоприношений. Летнее жертвоприношение *юй* встречается в тексте только в сочетании с определением *да* «великий» и интерпретируется комментаторами либо как сезонное жертвоприношение, совершенное не вовремя, либо как жертвоприношение для вызова дождя. Об этом жертвоприношении в ЧЦ сообщается 22 раза, из них в одном случае [*Ж25(4)*] два жертвоприношения были совершены подряд и отражены в одном сообщении⁴⁸. В семи случаях соответствующие сообщения датированы осенью, в пяти — восьмым, в семи — девятым месяцами, а однажды — зимой.

Циклические датировки при упоминании жертвоприношения *юй* не встречаются ни разу. Даже в случае очевидного двукратного совершения этого обряда в одном месяце в 517 г. настоящих циклических датировок нет. Текст *Ж25(4)* гласит:

«Зима. Седьмой месяц. Первый [день] (с циклическим знаком) *синь*. Великое [жертвоприношение] *юй*. Последний⁴⁹ [день] (с циклическим знаком) *синь*. Вновь (жертвоприношение) *юй*».

Наибольший интерес представляет последнее сезонное жертвоприношение *цзяо*. Оно начинает упоминаться только с конца правления *С* и встречается по разу в правления *С*, *Ю*, *Я*, *Д*, *А* и трижды в правление *Е*. Для поздней части памятника (последнее упоминание в *Е*, упоминания в *Д* и *А*) характерна датировка его циклическими знаками, первым из которых всегда выступает знак *синь*, что соответствует традиционным представлениям о выборе дня для жертвоприношения. В четырех случаях указано жертвенное животное (это всегда бык). Наличие жертвенного животного делает вполне естественным появление однажды в *E17(6)* перед знаком *цзяо* знака *юн*. Однако, с другой стороны, это единственное упоминание такого жертвоприношения, датированное девятым месяцем, в то время как во всех остальных случаях, кроме одного (первый месяц), оно датировано четвертым или пятым месяцами. Возможно, здесь подразумевается другое жертвоприношение, тем более что существует мнение, что знаком *юн* здесь обозначено человеческое жертвоприношение.

С жертвоприношением *цзяо* сопряжено жертвоприношение *сань ван*, которое в двух случаях — *С31(3)*, *E07(6)* — производилось вместо *цзяо*⁵⁰. Фактически все записи о жертвоприноше-

нии *цзяо*, кроме двух последних и нестандартной *E17(6)*, суть записи о непроведении этого жертвоприношения. Причиной отказа от жертвоприношения служили либо неблагоприятный исход четырех-пятикратных гаданий *бу*⁵¹, либо повреждение или смерть обоих жертвенных быков. Причина повреждения в одном случае не фиксируется, в двух же остальных ею является поедание (укус?) быка или его рогов мышью *сишу*, упоминающейся в «Хань Фэй-цзы» как мелкое, с виду не страшное, но смертельно ядовитое животное.

Таким образом, сообщения о непроведенных жертвоприношениях *цзяо*, аналогичные сообщениям о прерванном жертвоприношении *ди*, могут быть элементами блоков, состоящих из нескольких сообщений, в которые иногда вклиниваются посторонние сообщения. Появление таких блоков может отчасти объяснять концентрацию сообщений в минимальных отрезках времени, поскольку в таком случае сообщения оказываются зависимыми друг от друга⁵².

К числу таких блоков наряду с упомянутым выше блоком в *Ю08* можно отнести первые три сообщения года *Ю03* (их, однако, можно рассматривать и как одно сообщение):

«(1) Третий год. Весна. Первый месяц [календаря чжоуского] *вана*. Рог быка [для жертвоприношения] *цзяо* поражен. (2) Заменили быка [для гадания] *бу*. Бык умер. Тогда не [совершали жертвоприношения] *цзяо*. (3) Все же [совершили жертвоприношение] *сань ван*».

Более сложный случай наблюдается в году *E07*:

«(1) Седьмой год. Весна. Первый месяц [календаря чжоуского] *вана*. [Мыши] *сишу* поели рога быка [для жертвоприношения] *цзяо*. (2) Заменили быка [для гадания] *бу*. [Мыши] *сишу* вновь поели его рога. (3) Тогда отпустили быка. (4) ... (6) Не [совершали жертвоприношения] *цзяо*. Все же [совершили жертвоприношение] *сань ван*».

Из не имеющих отношения к блоку сообщений (4) и (5) первое не датировано, второе датировано пятым месяцем.

В следующих друг за другом годах *Д15* и *А01* сообщается о совершении жертвоприношения *цзяо*, несмотря на наличие перед этим сообщением сообщений о повреждении жертвенного быка. В *А01* такое сообщение непосредственно предшествует сообщению о жертвоприношении, в *Д15* оно отделено одним сообщением.

Общие сведения о распределении сообщений о жертвоприношениях по тексту ЧЦ приведены в табл. 18. В столбце для жертвоприношений *юн* указано их число, поставленное в скобки в тех случаях, когда речь шла о человеческих жертвоприношениях. В столбце «прочие» указаны названия жертвоприношений, поставленные в скобки в тех случаях, когда жертвоприношение имеет какое-то определение. В столбцах для сезонных жертвоприношений указаны датировки каждого упоминания. В столбце «храмы» указано число сообщений об основании, украшении, повреждении и ремонте храмов и алтарей — последние оставшиеся не рассмотренными сообщения о сакральном в памятнике.

Сообщения о жертвоприношениях и храмах

Правления	Виды жертвоприношений							Ито- го	Число на год	%
	юн	прочие	цзяо	юй	чан	чжэн	храмы			
И							1*+1	2	0,18	2,8
Х				Б	8 *	1*+5*		4	0,22	3,6
Ч	2						2	4	0,12	2,4
М		(ди)						1	0,5	7,7
С	(1) *	ди	4	89			1 *	6	0,18	2,6
Э	1 *	(ши)					1+1 *	4	0,22	2,5
Ю		ши	1					2	0,11	1,3
Е			459 *	БЫ			1 *	6	0,33	3,3
Я			4	БЫ899				6	0,19	2,2
Ж	(1) *	ши		Б778899				9	0,28	3,9
Д		цзи	5 *	БЫ99			1	7	0,47	5,1
А			4 *	8			2	4	0,26	3,0
Итого	5	6	8	22	1	2	11	55	0,23	3,0
Число цик- лических датировок	5	4	3	0	1	2	6	21	—	5,3

Примечание. Звездочки после цифр и курсив означают датировку сообщений циклическими знаками.

Поскольку в табл. 18 сведения, относящиеся к сообщениям, датированным циклическими знаками, везде выделены, в этом столбце иногда помещены две цифры, соединенные знаком «+». В последних трех столбцах табл. 18 указаны: общее число сообщений о сакральном, число таких сообщений на год и процент этих сообщений от общего числа сообщений.

Сведения, приведенные в табл. 18, показывают, что каждое правление характеризуется своим набором типов жертвоприношений, причем сообщения о сакральном составляют очень небольшой процент общего числа сообщений. Причину этого странного для ритуального текста явления можно видеть в том, что чисто ритуальные действия редко нуждались в дополнительной ритуализации посредством записи — такая ритуализация становилась насущной необходимостью лишь в случае их несовершенства или несвоевременного осуществления.

Из табл. 18 также хорошо видно, что тип датирования, в особенности датирование днем, определяется содержанием сообщения. Вообще на сакральные сообщения, составляющие всего 3% от общего числа сообщений, приходится 5,3% циклических датировок. Это происходит, в частности, вследствие того, что жертвоприношения юн, цзи, ди, ши, чан, чжэн всегда датируются

циклическими знаками. Это можно интерпретировать как свидетельство о связи датировок циклическими знаками с ритуальной значимостью.

Х

Ритуально значимыми могли быть также сообщения о заметных природных явлениях: землетрясениях, метеоритах, больших пожарах (*цзай* в отличие от *хо*). Кроме того, особый ритуальный смысл мог придаваться сообщениям, связанным с переходом в иной мир: о смертях, убийствах и погребениях.

Сведения о типах датировок всех сообщений такого рода в ЧЦ приведены в табл. 19⁵³, в которой указано общее число соответствующих сообщений (*n*), число сообщений, имеющих циклические датировки (*ц*), процент сообщений, имеющих циклические датировки ($\%ц$), процент сообщений указанного содержания среди общего числа сообщений ($\%с$) и процент циклических датировок этих сообщений от общего числа циклических датировок ($\%д$).

Из табл. 19 видно, что в каждой из групп есть виды сообщений, всегда или почти всегда датируемые циклическими знаками, и виды сообщений, никогда или почти никогда не датируемые ими. К первому виду относятся сообщения об основных типах жертвоприношений, о пожарах, землетрясениях, метеоритах и затмениях, сообщения о смертях правителей основных царств, жен луских гунов и неправителей, сообщения о погребениях луских гунов и их жен и о прибытии похоронной процессии в Лу. На 235 сообщений указанного содержания, составляющих 11,3% общего числа сообщений (21,1% сообщений с месячными датировками), приходится 215 циклических датировок, т. е. 54,5% их общего числа.

Оставшиеся 118 случаев датирования сообщений днями связаны прежде всего с действиями⁵⁴ *мэн* (совместное жертвоприношение — союз, 51 датировка), *чжань* (сражение — 22), *жу* (оккупация — 12), *ме* (уничтожение царства — 10), *бай* (нанесение поражения — 7). На остальные действия приходится всего 16 датировок (4%). При этом второе по распространенности действие *чжань* датируется циклическими знаками во всех случаях, кроме одного (*Ж17*).

Сведения о наиболее распространенном из оставшихся нерассмотренными действиях, датируемых циклическими знаками, — совместных жертвоприношениях (союзах) *мэн* приведены в табл. 20. Сообщения о *мэн* подразделяются в ней на следующие группы: жертвоприношения по инициативе луского гуна, жертвоприношения прочих лиц, жертвоприношения без указания инициатора, сообщения о прибытии на жертвоприношение. Из табл. 20 видно, что союзы с указанием инициатора, в общем, принято было датировать днями, союзы без указания инициатора — месяцами и сезонами, прибытия на союзы — скорее сезонами. Это еще раз подтверждает то, что способ датировки зависит от типа сообщения.

Сообщения ЧЦ, связанные с ритуалом

Виды сообщений		Характеристики текста ЧЦ				
		<i>n</i>	<i>ц</i>	% <i>ц</i>	% <i>с</i>	% <i>д</i>
Сакральное	Всего	106	68	64	5,7	17,3
	Основные виды жертвоприношений	12	12	100	0,6	3,0
	Жертвоприношения <i>цзяо</i>	8	3	38	0,4	0,8
	Жертвоприношения <i>юй, цзи, ди</i>	24	0	0	1,3	0
	Действия с храмами	11	6	55	0,6	1,5
	Пожары (<i>цзай</i>)	7	6	86	0,4	1,5
	Землетрясения	5	5	100	0,3	1,3
	Метеориты	2	2	100	0,1	0,5
	Затмения	34	31	91	1,8	7,9
Смерти	Всего	205	153	75	11,1	38,8
	Правителей основных царств	93	89	96	5,0	22,6
	Правителей Цай, Сюй, Ци-1, Чжу, Сюэ	29	15	52	1,6	3,8
	Правителей Цай, Цинь, У, Цзюй	24	2	8	1,3	0,5
	Жен луских гунов	10	10	100	0,5	2,5
	Прочих лиц	49	37	76	2,6	9,4
Убийства	Всего	90	16	18	4,9	4,1
	Правителей (<i>ши</i>)	27	15	56	1,5	3,8
	Наследников престола (<i>ша</i>)	6	0	0	0,3	0
	Дафу (<i>ша</i>)	37	0	0	2,0	0
	Прочие убийства <i>ша</i>	17	1	6	0,9	0,3
	Убийства <i>кэ, цы</i>	3	0	0	0,2	0
Погребения	Всего	129	39	30	7,0	9,9
	Луских гунов и их жен	20	20	100	1,0	5,0
	Прочих правителей	94	13	14	5,1	3,3
	Прочих лиц	5	3	60	0,3	0,8
	Прибытие похорон в Лу	3	3	100	0,2	0,8
	Прибытие на похороны	7	0	0	0,4	0
Итого		530	276	52	28,6	70,1

Наиболее массовый материал ЧЦ (сообщения о смертях и погребениях⁵⁵) позволяет увидеть зависимость формы сообщения не только от его содержания, но и от места события. В табл. 21 сообщения о смертях и погребениях монархов разбиты по царствам. В первом столбце ее указано число сообщений о смертях (*n_{см}*). Второй столбец «*см*» характеризует полноту этих сообщений; «0» в нем обозначает пропуски сообщений о смертях более чем одного монарха (единичный пропуск мог объясняться случайными причинами), «—» означает отсутствие сообщений о смертях в начальной стадии памятника. Третий столбец «*см-ц*» показывает частоту датирования сообщений о смертях днями:

Таблица 20

Типы сообщений о союзах-мэн и их датировки

Обстоятельства заключения союза	Число сообщений			%		
	всего	дни	сезоны	дни	месяцы	сезоны
Собирает гун	43	32	3	74,4	18,6	7,0
Собирает не гун	24	16	3	66,7	20,8	12,5
Инициатор не указан	16	3	6	18,8	43,8	37,5
Прибытие	10	0	6	0	40,0	60,0
Итого	93	51	18	54,8	25,8	19,4

Таблица 21

Особенности сообщений о смертях и погребениях монархов по царствам

Царства	Характеристики сообщений							
	n_{CM}	CM	CM-ч	$n_{погр}$	погребения	Погр-ч	$n_{уб}$	погр-у
Лу	11	+	+	9	+	+	0	—
Вэй	9	++	+	8	0	0	2	0
Цай	6	+	(+)	8	0	0	3	0
Сун	9	++	(+)	6	0	0	3	—
Цзинь	10	+	(+)	6	(—)	0	3	—
Ди	9	++	+	9	++	+/—	6	—
Сюй	5	+	(+)	6	+	—	1	+
Чэнь	10	++	(+)	8	0	—	1	+
Чжэнь	11	+	+	8	0	—	1	—
Чжу	7	+	—/+	2	(—)	—	0	—
Чжоу	9	0	+	5	0	—	0	—
Цао	11	+	0	11	+	—	0	—
Сюэ	4	0	0	3	(—)	—	1	—
Тэн	7	0	—/+	4	(—)	—	0	—
Ци-1	7	(—)	0	6	(—)	—	0	—
Цинь	6	(—)	—	3	(—)	—	0	—
Цзюй	3	(—)	—	0	—	—	2	—
У	4	(—)	—	0	—	—	2	—
Чу	6	(—)	+	0	—	—	2	—

«+» — всегда, «(+)-» — почти всегда, «0» — редко, «—» — никогда. В столбце « $n_{погр}$ » указано число сообщений о погребениях. Столбец «погребения» характеризует полноту этих сообщений по отношению к сообщениям о смертях (сообщения о погребении за единственным исключением имеются лишь в случае сообщения о смерти), при этом «0» обозначает пропуск более чем одного погребения (не обязательно подряд), «—» — отсутствие сообщений о погребениях вообще. Столбец «погр-ч» содержит сведения о датировке погребений днями. В столбце « $n_{уб}$ » указано число со-

общений об убийствах правителей, а в столбце «погр-у» наличие сообщений о погребении убитых⁵⁶.

Из сведений табл. 21 нетрудно заметить, что каждое царство по-своему сообщало о смертях и погребениях монархов. Эта манера, как правило, на протяжении памятника не меняется. Четкие изменения заметны лишь в четырех случаях: в Цидо 633 г. (С27) похороны всегда датировались циклическими знаками, после — никогда; в Чжу и Тэн сообщения о похоронах правителей появляются только после 541 г. (Я30) и 539 г. (Ж03) соответственно; в Цинь первое сообщение о похоронах правителя датируется 536 г. (Ж06), причем начиная с предшествующего правителя перестает упоминаться имя умершего — особенность, свойственная исключительно сообщениям о смертях чжоуских ванов и луских гунов.

В сообщениях из определенных царств наблюдается также четкая корреляция между наличием циклического знака при сообщении о смерти правителя и наличием сообщения о его похоронах: в Чэнь один из двух пропусков фиксации похорон произошел в единственном случае отсутствия циклического знака при сообщении о смерти; в Чжу оба сообщения о похоронах касаются правителей, смерти которых датируются циклическими знаками (есть еще один случай наличия циклического знака без сообщения о похоронах⁵⁷); в Цай не сообщается о похоронах только двух правителей, причем именно тех двух, в сообщении о смерти которых отсутствуют циклические знаки; в Тэн наоборот — о похоронах сообщается только при наличии циклических знаков в сообщении о смерти⁵⁸.

Все сказанное выше свидетельствует о том, что форма сообщений о смертях и похоронах и их датировка определялась строгими ритуальными правилами, для различных царств различными. Наблюдаемые особенности обусловлены наложением местных ритуалов на способ фиксации события в Лу, а не (как это считал Дж. Кеннеди⁵⁹) размером царства, его отдаленностью от Лу или культурной чуждостью.

Рассмотрение массовых сообщений, отраженных в табл. 19—20, убедительно показывает, что с 722 по 479 г. до н. э. определенные реально происшедшие события должны были записываться в Лу по некоторым правилам, зависящим от типа и места события. Эти правила определяли, в частности, способ датировки события или ее отсутствие.

XI

Имеющиеся данные позволяют предположить следующую модель образования дошедшего до нас текста ЧЦ. Дощечки, на каждой из которых было записано одно сообщение, хранились в порядке написания. В начале каждого сезона заполнялась дощечка «сезон — первый месяц сезона», в начале же года дощечка «весна — первый месяц [по официальному календарю чжоуского] вана». Далее каждая запись делалась на своей дощечке. Иные из

этих записей имели сезонные датировки, другие — месячные, а некоторые еще и дневные.

При расположении текста в линейной последовательности, очевидно, были выброшены все повторяющиеся и противоречащие предыдущим датировки. Так, например, в случае возникновения последовательности «весна — *ван* — первый месяц — весна» выбрасывались все знаки, кроме последнего; из последовательности «весна — *ван* — первый месяц — второй месяц» выбрасывались знаки «первый месяц». Точно так же при возникновении, например, последовательности «зима — десятый месяц — событие — событие — зима — событие» второй знак «зима» выбрасывался, даже если он и стоял первоначально, а второе событие, не обязательно происшедшее в десятом месяце, получало месячную датировку.

То, что и эта часть модели описывает действительные свойства текста, подтверждается сравнением заполненности сообщениями трех месяцев сезонов: при исключении из рассмотрения «аномальных» месяцев 2 и 3, каждый предыдущий месяц сезона, как правило, заполняется чаще, чем последующий. Таким образом, в случае, если первая дощечка не имела месячной датировки, в данном сезоне появлялись сообщения о событиях, датированных с точностью до сезона, если первой появлялась дощечка с упоминанием месяца, в данном сезоне уже не могло быть сообщений о событиях, датированных с точностью до сезона. Эти соображения объясняют почти все наблюдаемые факты, в том числе и возможность сочетания заполнения сезона лишь с заполнениями его вторых и третьих месяцев. Действительно, наличие в первом месяце сезона двух записей, из которых именно не первая первоначально имела месячную датировку, маловероятно. Однако, хотя внутрисезонная последовательность «месяц — сезон», оказывается невозможной, обратная последовательность — «сезон — месяц» не исключена. Поэтому столь большая редкость смешанных сезонно-месячных заполнений в ЧЦ может объясняться лишь первоначальным наличием вообще недатированных сообщений. Однако их не должно быть слишком много, так как в этом случае резко возросло бы заполнение первых месяцев сезонов и уменьшилось число сезонных заполнений.

Таким образом, не все события, датированные в ЧЦ данным месяцем, произошли именно в этом месяце. А это значит, что ЧЦ не может рассматриваться как настоящая хроника не только по происхождению, но и по существу.

Такой вывод ко многим обязывает, поэтому, несмотря на невозможность объяснения уже описанных особенностей текста какими-либо иными причинами, он нуждается в дополнительной проверке.

Единственная возможность дополнительной проверки — это сравнение датировок, имеющихся в ЧЦ, с фактическими датами событий. Но ЧЦ почти единственный и основной источник датировок событий того времени. Однако датировки некоторых собы-

Случаи несовпадения датировок днями

№	Год	Месяц	Наличие признака фиксации события		Расхождение в днях	Наличие других сообщений
			дата в начале сообщения	первое сообщение в месяце		
1	И02	8	+	+		+
2	Х02	1	+	+		++
3	Х12	8	+	+		(+)
4	Х17	2	+	+		
5	Х18	4	+	—		
6	Ч28	3	+	+	—1	+
7	С16	1	+	+	—1	
8	С18	8	+	+		
9	С27	8	+	—		
10	Э07	4	+	—		
11	Э13	5	+	+	—1	
12	Э14	5	+	+	—2	+
13	Ю09	9	+	—		+
14	Ю12	6	+	+		+
15	Ю17	1	+	—		
16	Е02	8	+	—		(+)
17	Е04	3	+	+		++
18	Е10	5	+	—		
19	Е17	11	+	—		+
20	Я02	6	+	+		++
21	Я03	4	+	+	+1	(+)
22	Я04	3	+	+		+
23	Я07	7	+	—		(+)
24	Я09	8	+	—		
25	Я21	11	+	+		
26	Я25	8	+	+		(+)
27	Я28	12	+	—		+
28	Я29	5	+	—		(+)
29	Ж24	8	+	—		
30	Д04	2	+	+		+
31	Д15	9	+	—		+
32	А02	1	+	—		
33	А04	3	+	+		++

тий в ЧЦ даны двумя независимыми одно от другого способами — месяцами (которые предыдущие рассуждения ставят под сомнение) и циклическими знаками. Таким образом, если дни всех указанных в ЧЦ событий падают на указанные месяцы, месячные датировки не должны вызывать сомнения. Несовпадения же и их закономерности позволили бы получить дополнительное подтверждение предложенной гипотезы.

Здесь существует, однако, такая трудность: отнесение того или иного дня к тому или иному месяцу определяется календарем, а китайский календарь эпохи ЧЦ нам неизвестен. Существуют два подхода к его реконструкции: рациональный, основанный на проекции методов построения поздних календарей, и «подгонч-

ный», строящийся на внутренних соответствиях текста ЧЦ, но не в ущерб здравому смыслу (в частности, без допущения следования друг за другом значительного числа лет без високосных месяцев, как это делалось, например, китайским комментатором IV в. н. э. Ду Юем). Определенное представление о расположении високосных месяцев в том или ином правлении позволяют получить данные табл. 17. Очевидно, високосные месяцы в данном правлении должны помещаться после тех, которые имеют в ней плюсы. И действительно, по реконструкции календаря Шамбо [35], никак не связанной с организацией ЧЦ, в правлении И високосные месяцы, за единственным исключением, следуют после III, в правлении Ю високосный месяц однажды помещен после шестого, а в правлении А — после пятого. Первый подход дает слишком много несовпадающих дат, поэтому обратимся ко второму подходу, воспользовавшись реконструкцией Шамбо.

Все случаи несовпадения циклических дат с месяцами приведены в табл. 22, в которой, в частности, указано, стоит ли циклическая дата в начале сообщения и первое ли это сообщение в данном месяце. В предпоследнем столбце в случае несовпадения в один-два дня указано, на сколько дней раньше («—») или позже («+») рамок данного месяца приходится циклическая дата. В последнем столбце знак «+» обозначает наличие сообщения в следующем месяце, знак «++» — наличие сообщения в том же месяце, знак «(+)» — наличие сообщения в том же месяце при отсутствии сообщения в следующем (очевидно, что события никак не могли произойти в следующем месяце лишь в случае «++»).

Случаями несовпадения на один-два дня (№ 6, 7, 11, 12, 21) вряд ли можно оперировать, так же как и датой рождения Конфуция (№ 25), несомненно, включенной в текст позднее, и в некоторых вариантах не имеющей обозначения месяца или вовсе отсутствующей.

Среди оставшихся 27 случаев есть восемь случаев датировок последними месяцами сезонов — т. е. как раз ожидаемая треть. Но здесь неожиданно высок процент не первых сообщений в месяцах: они составляют 15 случаев — больше половины или примерно половину, если не учитывать два случая (№ 27, 31), падающие на последние месяцы сезонов. Это в значительной степени отличается от общего распределения циклических дат: в тексте ЧЦ имеется всего 89 случаев появления циклических датировок в начале не первых сообщений в месяцах (23%) и 12 случаев наличия циклических дат не в начале первых сообщений (3%), что вместе составляет 26%.

Более подробное рассмотрение этого вопроса, а также отдельных случаев излишне, поскольку текст вряд ли полностью сохранил свой первоначальный вид, да и календарь Шамбо вряд ли является единственно возможным. Здесь достаточно выявить тенденцию к принадлежности к следующему месяцу событий, не имеющих собственных месячных датировок. Поэтому особенно интересен № 10, поскольку указанный в нем день — первый день

четвертого месяца, а сообщение это — далеко не первое в месяце. Очевидно, записанное событие на самом деле произошло в шестом месяце, и действительно, все летние месяцы, кроме четвертого, в 907 незаполнены.

Разумеется, на однозначной интерпретации каждого случая настаивать нельзя, поскольку текст с таким количеством цифр никак не мог дойти до нас в абсолютной сохранности. Об этом свидетельствует, например, № 19: зафиксированное событие не могло произойти ни в одиннадцатом, ни в двенадцатом месяцах *E17*, поскольку тогда оно совершилось бы после солнечного затмения, сообщение о котором в тексте следует за сообщением о нем. Но это событие никак не могло произойти и в десятом месяце, поскольку сообщается о нем после события, точно датированного одиннадцатым. Единственное возможное объяснение наблюдаемого явления — предположение, что запись о солнечном затмении сделана намного позже того времени, когда оно действительно произошло, хотя это и маловероятно, но все же более вероятно, чем фиксация точной даты смерти человека до того, как она наступила. Об испорченности текста свидетельствует и дублирование в его начале циклических дат (см. № 2, 4), из которых одна заведомо неточная⁶⁰.

XII

Современные воззрения на формирование историографической традиции в Китае наиболее полно отражены в разделе монографии К. В. Васильева [1], который называется «„Планы сражающихся царств“ и историческая литература эпохи Чжоу». Представляется уместным привести здесь довольно большую выдержку из этой ставшей библиографической редкостью книги: «Первые датированные записи были сделаны еще в эпоху Шан (начиная примерно с XV в. до н. э.) жрецами аньянского оракула. Регулярно составлявшиеся ими полные гадательные тексты включали наряду с упоминанием предмета гадания и ответа на заданный вопрос также результативную часть, содержащую сведения о том, как проявились сделанные жрецом предсказания.

В XII в. до н. э. составители гадательных текстов начинают применять в некоторых случаях точную хронологическую фиксацию гаданий и связанных с ними событий по годам правления шанских ванов⁶¹.

К этому же периоду относятся надписи на костях, лишенные гадательных формул. Они носят чисто „светский“ характер и обычно представляют собой весьма краткие рассказы о деяниях вана⁶². Очевидно, в подобных случаях шанский писец использовал готовую форму результативной части гадательного текста. На это, в частности, указывает способ датировки этих сообщений.

Интересно отметить, что некоторые современные исследователи видят в такого рода надписях не результат случайно возникшей потребности сохранить память о каком-либо событии, а сви-

детельство зарождения в конце Шан практики регулярного составления придворными писцами вана текстов историко-документального характера [30, с. 186]. Это, по-видимому, соответствует действительности, ибо эпиграфические материалы, относящиеся к периоду, непосредственно следовавшему за падением государства Шан и установлением власти династии Чжоу, открывают картину необычайного роста общественно-политического значения документальных и исторических записей. Тексты, покрывающие поверхность сотен западночжоуских бронзовых ритуальных сосудов, содержат сведения о передаче территорий в управление представителям знати, о многообразных методах вознаграждения за службу, о походах против соседних „варварских“ племен и захваченной при этом добыче, о границах между территориями, подвластными различным чжоуским кланам, и т. д. Бронза в этих случаях играла роль „вечного“ материала, который должен был сохранить документ в течение многих поколений.

О том внимании, которое в период Западного Чжоу уделялось официальным документам, свидетельствует наличие при ванском дворе специальных архивов для их хранения⁶³ [1, с. 64—66].

Приведенный текст, на наш взгляд, модернизирует деятельность как «жрецов аньянского оракула»⁶⁴, так и создателей текстов на ритуальных бронзовых сосудах. Обязанности первых вряд ли заключались в регулярном составлении полных гадательных текстов — нанесение текста на кости было ритуалом, сопровождающим регулярные гадания; причины же появления надписей на бронзе формулируются М. В. Софроновым следующим образом: «В духовной культуре Чжоу важную роль играли ритуалы, связанные с культом предков. В наиболее торжественных случаях совершение ритуала сопровождалось соответствующей надписью, которая наносилась на сосуд, отливаемый в честь этого события» [15, с. 219—220].

Полная гадательная надпись состояла из четырех частей: 1) дневная датировка (почти всегда), имя гадателя (часто), место гадания (только в поздних надписях) и иероглиф *чжэнь* ‘гадать, спрашивать’; 2) вопрос оракулу; 3) формула *ван чжань юэ*, ‘ван, гадая, сказал’, после чего вопрос повторялся (полностью или частично) или переформулировался (повествовательные и вопросительные предложения в языке гадательных надписей не различались). В эту часть могли входить «технические пометки» типа «к счастью» и т. п.; 4) сообщение о том, как сбылось предсказание [16, с. 11—55]. О технике гадания и нанесении надписи см. нашу статью [9, с. 60—61]. Здесь следует лишь заметить, что на подавляющем большинстве костей текст либо отсутствует, либо представлен только первыми двумя частями. Но даже такой текст наносился после совершения гадания, поскольку при этом соскабливалась первоначальная нумерация углублений, необходимая в процессе гадания. Четвертая же часть гада-

тельного текста — единственная, содержащая «историческую» информацию, — наносилась очень редко и много позже.

Представляется смелым говорить даже о случайном возникновении «потребности сохранения памяти о каком-либо событии» и в начале эпохи Чжоу: сосуды, на которых делались надписи, были такой же сопровождающей ритуал «утварью», как и гадательные кости предыдущей эпохи. Разница заключается лишь в их связи с ритуалом инвеституры⁶⁵, а не гадания в том, что «утварь» оставалась в собственности потомков «именинников» ритуала и служила доказательством заслуг рода и его права на владение определенной территорией. Свидетельством «регулярного составления придворными писцами текстов историко-документального характера» эти сосуды могут быть не в большей мере, чем, например, надпись начала III тысячелетия до н. э. об окончательном завоевании Юга Египта царем II династии Хасехемуи [8, с. 101].

Деятельность подобного рода в столь раннее время была невозможна прежде всего по причине отсутствия необходимого письменного языка, окончательно оформившегося только к началу эпохи Чунь цю [10, с. 243–246]. Тексты «негадательной» тематики стало возможным записывать только с конца иньского времени, к которому, очевидно, относится древнейший слой «Шу цзина» [13, с. 227–232]⁶⁶. Распространение таких текстов непосредственно связано с возможностью использования дощечек как материала письма. Первое упоминание о таковом содержится в относящейся к раннечжоускому времени главе «Шу цзина» — «До ши». В ней говорится:

«Вы знаете, иньские прежние люди имели [дощечки] *дянь* [и дощечки] *цэ*, *Инь* преломило (*гэ*) мандат (*мин*) *Ся*» [30, с. 105].

Здесь имеется в виду «революция» (*гэмин*) — получение династией *Инь* (вместо предыдущей династии *Ся*) «мандата» на управление Поднебесной. Посредством того же иероглифа *мин* обозначался тип текста — «повеление», исходящий от правителя и начинающийся формулой *ван жо юэ* ‘ван как бы сказал’. До нас дошел обрывок текста, начинающийся такими словами (сохранилось еще три иероглифа), на костяной пластинке, датированной предпоследним, четвертым периодом *Инь* [21, с. 206–267]. Дун Цзобинь рассматривает этот факт как доказательство преемственности традиции основных разновидностей текстов «Шу цзина» — не только «повелений» (*мин*), но и «предписаний» (*гао*), «воззваний» (*ши*), также либо начинающихся с этой формулы, либо включающих абзацы, которые открываются этими словами. Однако эта традиция в *Инь* еще только зарождалась: наличие надписи такой формы на гадательной кости при отсутствии следов дощечек показывает, что этот тип текстов еще не приобрел своего стандартного материала письма. На кость же нанесен единственный чисто исторический иньский текст, датированный последним периодом. Это костяная «дощечка», сохранившаяся

лишь на треть (о чем свидетельствует нанесенная на оборотную сторону таблица циклических знаков)⁶⁷. Надпись состоит из 56⁶⁸ иероглифов, расположенных в пять строк (всего в ней должно быть свыше 160 знаков), и сообщает о походе на один из западных фанов, захвате добычи и принесении пленных в жертву предкам [22, с. 159]. Такое содержание позволяет рассматривать текст скорее как извещение, предназначенное для предков, нежели сообщение потомкам.

Первые пластинки должны были быть непосредственно связаны с культом предков и ставились на алтари вместе с жертвоприношениями, как это явствует из содержания некоторых гадательных надписей [22, с. 159]. На самые элементарные из них, так же как и на современные поминальные таблички, очевидно, наносились только имена (титулы) предков.

Таким образом, целью и письменной части ритуала во всех случаях было общение с духами и сообщение, предназначенное для духов. Этому служил свой письменный язык (для общения с людьми было достаточно устного), отличающийся от устного наличием осознанных специальных правил.

В этой связи представляет особый интерес гипотеза Дун Цзобиня о том, что формула «ван как бы сказал» подразумевает запись содержания речи по особым правилам, ее перевод на «письменный» язык, а не ее воспроизведение [21, с. 206].

XII

Подтверждение высказанным мыслям можно найти в «Цзо чжуани» — памятнике конца IV в. до н. э. [1, с. 74]. Он представляет собой реконструкцию событий, сведения о которых дошли до этого времени либо посредством текстов типа ЧЦ, либо устного предания (последнее, очевидно, было менее распространено, из-за чего «Цзо чжуань» и удалось более или менее успешно совместить с текстом ЧЦ). Этот памятник, однотипный с датирующимся тем же временем памятником «Го юй», в основном содержит образцовые речи. Речи были произнесены (точнее: должны были быть произнесены) по поводу тех существенных (неестественных) событий, которые следовало записать (запомнить)⁶⁹ и «избыть». Поэтому приведенные ниже датировки событий не могут служить ни безусловным доказательством обозначения данным иероглифом данной реалии, ни даже существования такой реалии.

Особый интерес в этом отношении представляет текст «Цзо чжуани», упомянутый в примеч. 63. Он сопряжен с сообщением C26(3) о походе цисцев летом 634 г. на северную окраину Лу. Наступающую армию, возглавляемую самим правителем, встретил посланец Лу с подарками:

«Циский хоу сказал: „Лусцы боятся?“. В ответ [было] сказано: „Ничтожные люди боятся, а благородные мужи — нет“. Циский хоу сказал: „[Луский] дом — как подвешенное било⁷⁰, в полях нет зеленой травы,

на что полагаясь не бояться?" В ответ [было] сказано: „Полагаются на повеление (*мин*) прежних *ванов*. Прежде Чжоу-гун и Тай-гун ⁷¹ [как] руки и ноги чжоуского дома помогали Чэн-вану. Чэн-ван оценил их заслуги и одарил их. *Мэн* гласит: „Из поколения в поколение дети и внуки ⁷² не должны вредить друг другу“. Это занесено (*цзай*) в хранилище (*фу*) *мэн*. Великому *ши* это вменено в обязанность (*чжи*)“. В результате циский хоу повернул назад» [32, с. 127—128; 34, с. 198].

Таким образом, чжоуский архив оказывается хранилищем текстов, называемых *мэн*. Это тот самый знак, которым в ЧЦ обозначаются союзы или совместные клятвы. Он состоял из изображения глаз (?) сверху и сосуда — внизу; впоследствии сверху стал писаться знак *мин* 'свет', обозначающий также и духов. В словаре «Ши мин» (около 200 г. н. э.) имеется глосса «Мэн — это ясность (*мин*): сообщение своих дел сверхъестественной ясности (*шэнь мин*)». В комментариях Чжэн Сюаня (127—200) к «Чжоу ли» объясняется: «*Мэн* — [это] при помощи обусловленных (*юэ*) слов докладывать духам; убивать жертвенное животное [*и*] пускать кровь». Из другого места того же комментария очевидно, что слово *мэн* является обобщающим по отношению к слову «воззвание» (*ши*). Только комментарии танского времени на первое место ставят жертвоприношение, а на второе — «произнесение воззвания (клятвы *ши*) перед духами» [28, т. 23, с. 75].

Упомянутые тексты Чжэн Сюаня соответствуют характеристике ЧЦ как «ограниченной и неторопливой» (рассмотрена нами в статье [12, с. 53—54]), где словом «ограниченной» мы перевели употребленный Чжэн Сюанем знак *юэ*, переданный здесь как «обусловленный». Второй компонент характеристики — «неторопливость», очевидно, связан с записью не во время события, а уже после того, как оно произошло. Это перекликается с надписанием кости вслед за гаданием и составлением «исторической» части надписи еще позже ⁷³.

Хранилище *мэн*, обозначенное в процитированном тексте знаком *фу*, упоминается в другом весьма важном тексте «Цзо чжуани», частично приведенном в упомянутой выше статье [12, с. 50]. Этот текст соотнесен с Я29, но непосредственно с ЧЦ не связан. В нем говорится о присылке в 544 г. царством Цзинь, наиболее сильным из срединных царств, бывшем до 546 г. гегемоном [18, с. 122], специального уполномоченного для решения вопроса о невозвращении царством Лу участков территории царства Ци-1. Уполномоченный на предположение о том, что он склонен решить вопрос в пользу Лу из-за получения взятки, отвечает:

«Ци-1 — [это] остаток Ся ⁷⁴, и [оно] стало как [варвары] восточные и. Лу — это потомки Чжоу ⁷⁵, и [оно] дружно с Цзинь. За счет Ци-1 одарить (*фэн*) Лу вроде можно, и чего [особенного] в этом [захвате территории]. [Отношения] Лу с Цзинь таковы: в обязанностях (*чжи*) приношений (*гун*) нет недостатка [тщания], предметы роскоши (*вань хао*) постоянно прибывают, сановники и да *фу* сменяют друг друга при дворе, *ши* не прекращают записей (*шу*), в хранилищах (*фу*) нет пустых месяцев» [32, с. 325—326; 34, с. 549].

Между процитированными сообщениями «Цзо Чжуани» наблюдается несомненное сходство. В одном и в другом подчеркиваются общность культуры, понимаемая прежде всего как общность происхождения, и необходимость поддержания постоянной связи, в частности, посредством деятельности людей, называемых *ши*. Их основная обязанность (*чжи*) — приношения (*гун*) духам или центру, символизирующему культурное единство. Постоянное совершение таких приношений⁷⁶ и обеспечивает функционирование этого организма как целого. При этом происходит не только передача в потусторонний мир и своего рода обмен информацией между центром и периферией, но и направление в центр некоторых «излишков»: в уже цитированном комментарии Чжэн Сюаня к «Ли цзи» в объяснении сочетания *вань хао* говорится: «То, что имеется в достаточном количестве в хранилищах и складах, можно использовать в качестве предметов роскоши (*вань хао*)» [28, т. 21, с. 419].

Передача информации в потусторонний мир, видимо, происходила путем записи специального текста на больших дощечках *дянь* и мелких дощечках *цэ*, упомянутых в главе «До ши» «Шу цзина». Дощечки, очевидно, первоначально надписывались в том царстве, где произошло заслуживающее сообщения духам событие или было совершено ритуальное действие, составной частью которого явилось написание текста. Сообщения об этом (копии дощечек) затем поступали в центр, благодаря чему в центральном хранилище⁷⁷ появлялись соответствующие дощечки, которые в случае общекультурной важности дублировались в каждом царстве, входящем в данный момент в культурный союз. Такого рода деятельность была также одним из проявлений структуризации и типизации поведения, свойственных культуре того времени⁷⁸.

Деятельность *ши* преследовала цели обеспечения жизнеспособности культурного организма, а не подобающей летописцу точной фиксации информации. Об этом свидетельствует текст «Цзо чжуани», сопряженный с сообщением Ч25(2), по поводу которого Фань Вэньлань пишет следующее: «Чиновники-историографы, преемствуя свою должность из поколения в поколение и пользуясь определенным стилем изложения, честно выполняли свою службу вплоть до того, что жертвовали жизнью ради соблюдения установленных правил изложения событий. Например, в 548 г. до н. э. сановник из княжества *Ци*, Цуй Чжу, убил циского правителя. Главный историограф, согласно установившимся правилам ведения летописи, сделал запись: „Цуй Чжу убил своего князя“. Цуй Чжу разгневался и убил придворного историографа за такую запись. Тогда два его брата повторили эту запись в хронике, и тоже были убиты Цуй Чжу. Когда же и последний, оставшийся в живых брат историографа написал эту же фразу, Цуй Чжу уже не решился его убить. Нань Ши-ши (южный историограф), услышав о смерти придворного историографа и его братьев, взял бамбуковую дощечку и отправился в путь, чтобы

сделать ту же запись, но, узнав на полдороге, что правильная запись все же сделана последним братом, вернулся домой. Так историографы выполняли свой долг» [18, с. 184]»⁷⁹.

Для понимания «глубинного» смысла этого сообщения следует точно перевести конец процитированного Фань Вэньланем отрывка из «Цзо чжуани».

«Южный *ши* услышал [о том, что] великие *ши* полностью умерли, взял дощечку и отправился [в *Ци*]. Когда услышал, что писание (*шу*) было все-таки осуществлено, возвратился [32, с. 305; 34, с. 514—515].

Из переведенного текста с полной определенностью вытекает, что запись положенной формы должна была непременно производиться на месте и полномочными лицами (в случае насильственной гибели последних запись оказывалась недействительной)⁸⁰. Подходящие для записи дощечки были настолько редки⁸¹, что их приходилось везти с собой⁸².

Механизм деятельности *ши* реконструируется также на основании текста «Цзо чжуани», сопряженного с сообщением *Д04(2)* о заключенном в 506 г. до н. э. большом союзе срединных царств с западными варварами, направленном против *Чу*. Представитель царства *Вэй* оказался недовольным желанием устроителей при составлении текста *мэна* поместить в перечислении участников царство *Цай* раньше царства *Вэй*, поскольку основатель царства *Цай* был старшим братом основателя царства *Вэй*.

Право предшествовать *Цай* аргументируется *вэйцами* в первую очередь заслугами перед Чжоу, отраженными в дарениях того же Чэн-вана. В частности, говорится о том, что царству *Вэй* было дано право

«служить в храме предков, иметь [гадателей] *бу* [и] *ши*⁸³, снабжаться вещами⁸⁴, [вести записи на табличках] *дянь* [и] *цэ*, [иметь] чиновничьи управления [и] ритуальную утварь (*и ци*)» [32, с. 441; 34, с. 754].

Вторым в перечислении одаренных назван основатель царства *Вэй* Кан-шу, которому, в частности, адресовано «Предписание Кану» «Шу Цзина»; третьим упомянут правитель царства Цзинь.

Дополнительным аргументом служит прецедент — запись о союзе, сообщенном в ЧЦ как *С28(8)*.

«Цзиньский Вэнь-гун сделал *мэн* в Цзяньту. Вэйский Чэн-цзы не присутствовал. [Присутствовавший] И-шу был его младшим братом, и все равно [Вэй] предшествовало Цай. Соответствующее занесение (*цзай*) в писание (*шу*) гласит: „Ван как бы сказал: „Цзиньский Гун, луский Шэнь, вэйский У, дайский Цзяу, чжаньский Цзе, циский Пань, сунский Ван Чэнь, луйский Ци“. [Запись] хранится в чжоуском хранилище (*фун*); [ее] можно вновь увидеть» [32, с. 442; 34, с. 754—755].

Интересно сравнить приведенную формулировку *мэна* с сохранившейся в составе ЧЦ. Сообщение *С28(8)* имеет вид:

«Пятый месяц. День *суйчоу*. Гун, собравшись с цзиньским хоу, цинским хоу, сунским хоу, дайским хоу, чжэньским бо, вэйским цзы, луйским цзы, [совершил обряд] *мэн* в Цзяньту».

Здесь участники расположены в ином порядке, и вместо имен названы титулы.

Сопоставление формулировок *мэна* вновь показывает, что одна и та же ритуальная запись в центре и на периферии производилась по-разному. При этом соблюдалась как бы иерархия центров, определявшаяся как абсолютной соотнесенностью царств, так и местом, где производилось ритуальное действие с записью или происходило сакрализуемое событие. Так, в последнем случае, поскольку запись была сделана *ши* царства *Лу*, луский *гун* назван первым. В данном случае *Лу* выступает как «местный» центр. То же можно наблюдать в сообщениях о смертях правителей: в ЧЦ для луских правителей используется термин *хун* «почил», для чжоуских *бэн* «рухнул» (в обоих случаях никогда не сообщаются имена), а для всех прочих — просто *цзу* «скончался».

Люди, делавшие записи, так же как и носители раннечжоуской культуры вообще, были представителями культа. Не случайно лицо, специально взятое вэйским правителем на упомянутый выше съезд, к которому возводится вся приведенная аргументация, было жрецом *чжу*. К жреческой же касте, очевидно, относились и *ши*⁸⁵, из записей которых были составлены ранние исторические памятники, в том числе и ЧЦ.

Ограничение деятельности *ши* исполнением жреческих функций может быть поставлено под сомнение аргументацией К. В. Васильева [4, с. 67] в пользу значимости чисто «светского» аспекта деятельности *ши* уже в период Чунь цю⁸⁶.

Аргументация К. В. Васильева основывается на трех текстах «Цзо чжуани». В первом из них (последний текст, соотнесенный с годом Ж15, но не имеющий аналога в ЧЦ) чжоуский ван выражает претензию представителю царства *Цзинь*, прибывшему на похороны его жены без даров. Помощник «главы делегации» (очевидно, *ши*), которому (как и в предыдущих текстах) поручается идеологическое обоснование, оправдывается тем, что «дух вана не достигает» этого отдаленного царства, все время занятого задабриванием варваров, в то время как другие царства получали от вана «светлую утварь» (*мин ци*) для своих алтарей.

На это ван отвечает, что были и родство, и дары (это перекликается с приведенным выше текстом «Цзо чжуани» к Д04). Далее ван говорит:

«К тому же при наличии заслуг не игнорировали, при наличии успехов были занесения (*цзай*). Ему (царству *Цзинь*. — А. К.) были дарованы земли и поля, оно было умиротворено при помощи ритуальной утвари (*и ци*), оно [было] отмечено (?) при помощи колесниц [и парадных] одежд, оно [было] освещено (*мин*) при помощи культурных образцов (*жэнь чжан*). [Когда] дети [и] внуки не забывают, это есть то, что называется счастьем. Когда счастье [и] блага не поднимаются (доходят до верхов? — А. К.), где же дядя-отец? ⁸⁷ А еще некогда ваш предок Сун Боянь ⁸⁸ руководил цзиньскими записями (*цзи*) [на табличках] *дань* и, таким образом, занимался большой политикой. Поэтому назвали: род (фамилия) Цзи. Когда же два сына Синьго ⁸⁹ по фамилии Дун прибыли [в *Цзинь*],

тогда в *Цзинь* появились *ши* [по фамилии Дун]. Вы, потомок управляющего [табличками] *дянь*, как забыли об этом?» [32, с. 389; 34, с. 600].

Этот текст позволяет наблюдать культурную экспансию — включение в единый организм целой территории. Она предполагает оформление соответствующей территории в качестве надела и распространение в ней цивилизации: не случайно здесь говорится об «умиротворении» — операции, применявшейся по отношению к обратившимся к цивилизации варварам. Высшее выражение цивилизации заключается в культуре (*вэнь*) — знаках, обеспечивающих не только синхроническое, но и диахроническое единство поколений. *Ши* как раз выступают в качестве носителей и хранителей этой цивилизации⁹⁰, а не простых писцов, фиксирующих события.

Именно такова функция «внутреннего» *ши* в тексте «Цзо чжуани» по отношению к сообщению *C28(5)*, второму сообщению, привлеченному К. В. Васильевым. В нем идет речь об оформлении чжоуским ваном царства *Цзинь* в 632 г. (после нанесения поражения царству *Чу*) в качестве гегемона посредством соответствующего ритуального действия, в рамках которого «внутренним» *ши* совместно с сановником и царевичем было приказано вести записи *цэ*, таким образом, здесь речь идет об освящении процедуры, а не о сообщении о ней.

Вообще практически все тексты «Цзо чжуани», упоминающие письменные документы и деятельность *ши*, — за единственным исключением использованного К. В. Васильевым в качестве третьего аргумента текста к *Я23(11)*, — связаны с межгосударственными отношениями и поддержанием культурного единства перед лицом угрозы со стороны варваров и прежде всего господства иной, не признающей приоритета чжоуской цивилизации культуры Южного Китая⁹¹. Очень важную роль в этой борьбе сыграл, в частности, «съезд» 544 г. до н. э., на котором срединные царства решили выступить единым фронтом, — и именно к этому году относится рассмотренный выше текст «Цзо чжуани» к *Я29*.

Третий текст, привлеченный К. В. Васильевым, в котором упоминается «внутренний» *ши*, позволяет заключить, что «осуждение» потерпевших поражение в борьбе за власть внутри царства *Лу* «сильных» родов также производилось в 550 г. и несколько ранее посредством *мэн*. При этом «внутренний» *ши* составлял текст вида «не следует, чтобы кто-то, подобно имяреку, делал то-то и то-то», причем осуждаемые действия выражались двумя четырехзначными фразами [32, с. 300—301; 34, с. 503]. Однако и здесь речь идет не о фиксации событий, а об идеологическом оформлении результатов политической деятельности.

XIV

В первой половине и даже в середине I тысячелетия до н. э. «исторические» тексты еще не имели своего названия. Термин «записи *ши*» появляется не раньше III в. до н. э. [1, с. 68—

69]. Использование этого термина в не дошедшей до нас части трактата «Мо-цзы» (см. [1, с. 69]) представляется в высшей степени сомнительным, однако слово *чунь цю* в нем регулярно встречается в третьей, возможно наиболее поздней, редакции главы «Мин гуй» («прояснение чертей»). Оно также дважды употреблено в связи с историей в «Го юе», синхронном «Цзо чжуани».

В последнем тексте седьмой главы «Го юя», рассказывающем о событиях, происшедших между 561 и 558 гг. до н. э., говорится о привлечении человека, «упражнявшегося (*си*) в *чунь цю*», в качестве наставника цзиньского царевича [20, с. 160]. Во времена правления чуского Чжуан-вана (613—591 гг. до н. э.), как то явствует из первой чуской речи, сановник призывает правителя обучать наследника престола *чунь цю* [20, с. 191]. В последнем тексте *чунь цю* открывает собой перечень девяти предметов преподавания, большинству из которых никак не могут соответствовать тексты. Это позволяет заключить, что здесь, так же как, очевидно, и в первом случае, подразумевается предмет (истории, предания), а не тексты определенного вида (исторические тексты)⁹².

Хотя Мо-цзы и жил в V в. до н. э., даже основную часть одноименного памятника, в состав которого входит и глава «Мин гуй», следует датировать IV в. до н. э. В этой главе приводится шесть исторических случаев, подтверждающих вмешательство сверхъестественных сил для восстановления справедливости, из которых четыре даются с отсылкой к *чунь цю* царств Чжоу, Янь, Сун и Ци. Однако не ясно, что здесь подразумевается — письменные ли хроники этих царств или устные предания (басни) об их истории. Описание события во всех случаях кончается формулой «*чжу цзай... чжи чунь цю*» '[это] проявилось (было записано) в *чунь цю* [царства]'. Затем в случае Чжоу указывается, что данное событие служит правителю для поучения подданных, а отцам — для воспитания детей; во всех остальных — «*чжухоу* передали (*чуань*) и обговорили это, сказав...», после чего помещается соответствующая «мораль». Может показаться, что на письменный характер источников указывает употребление знака *шу* 'писание' в заключительной части каждого фрагмента. Однако здесь подразумевается текст «Мо-цзы», а не упомянутых «чунь цю», поскольку аналогичные части представлены и в двух фрагментах, не имеющих отсылок к «чунь цю». Эти заключительные части следует читать как:

«Если рассматривать этот [вопрос] на основании записанных выше учений (соображений), то в наличии чертей и духов разве можно сомневаться?! [Но] не только записанные [выше] учения (соображения) таковы» [25, с. 150—155].

Кроме того, о письменных источниках речь специально идет в той же главе ниже; эта часть главы переведена в [13, с. 230—231]. И вообще в «Мо-цзы» как тексты цитируются исключительно «Шу цзин» и (реже) «Ши цзин».

В единственном месте трактата «Мо-цзы», где речь идет именно о текстах как исторических свидетельствах и критериях установления истинности, в качестве таковых перечисляются «манифесты» (*сянь*), «кодексы» (*син*) и «воззвания» (*ши*) [25, с. 170]. «Кодексы» и «воззвания» — стандартные разновидности текстов «Шу цзина». Для «манифестов» Мо-цзы дает дефиницию: «То, что испускалось государством [и] распространялось среди ста фамилий», которая никак не позволяет считать их текстами хроникального характера.

Тем не менее Фань Вэнлань, очевидно, прав, говоря, что «китайская история... с 841 г. до н. э. без перерыва год за годом имеет хронологические записи» [18, с. 184]. Эти хронологические записи, однако, нельзя назвать хрониками, так как они преследовали иные цели: они были продуктом «внутреннего» ритуального регулирования социума, направленного на сохранение культурного организма за счет обеспечения его единства с божеством и гармоничной целостности составляющих частей. Первое представлялось главным (если не единственным) для иньского времени, второе — для раннежоуского.

В иньский период единение с божеством поддерживалось посредством практики регулярных и систематических гаданий, хранящиеся специальным образом памятники которых (кости) иногда снабжались текстами, рассчитанными, судя по всему, на божеств (предков), а не на людей. Такие тексты как текстовая условность для высшего разумения могли сознательно противопоставляться естественной речи, предназначенной для людей.

С развитием института инвеституры появился иной тип текста, доказывающий права данного лица (рода) на владение определенной территорией и материальными ценностями и перечисляющий заслуги, обеспечивающие эти права. Такие тексты (*мэн*) можно рассматривать как своего рода дубликат ритуального сосуда, который, в свою очередь, символизирует проведенный обряд *мэн*. Аргументирующая часть таких текстов послужила основой традиции «речей», окончательно сложившейся в «повествованиях» к ЧЦ и в «Го юе». Так через многократную символизацию (означение) был пройден путь от ритуального действия к поучению.

Тем временем постепенная десакрализация и осознание культурного единства привели к постепенному превращению ритуального действия в ритуальную запись, производящуюся в (данно-временном) центре (месте происхождения) и дублированную в «дочерних» центрах⁹³. Время «замыкается» и приобретает такую же непрерывность, как регулярные приношения, обеспечивающие связь вана с людьми через правителей царств. Именно так понимается «чунь цю» в двенадцатой чжоуской речи «Го юя», относящейся к событиям 651–630 гг. до н. э. [11, с. 108]:

«Чжухоу [постоянно —] весной, (*чунь*) [и] осенью (*цю*) принимают обязанности (*чжи*) от вана, чтобы сообщаться (*лин*) со своими людьми (*минь*)» [20, с. 12].

Понимание «чунь цю» как времени, заполненного ритуальной, культуросозидательной деятельностью, прослеживается и во всех остальных употреблениях данного сочетания в «Го юе» [20, с. 192, 195, 216, 217, 222, 225]. Таким образом достигается регулярное заполнение сезонов (времени) сообщениями, но ради самих сообщений, а не для передачи исторических сведений. Характерным примером такого сообщения «в себе» является формальное заполнение в ЧЦ сезона номером месяца. Так время, заполненное знаками ритуалов, превращается в хронику, комментариями к которой становятся толкования этих ритуалов (*чжуань*).

Вполне разумная и оправданная идея использовать подобного рода записи как исторический источник и трактовать их как хроники появляется не ранее жизни Конфуция. Главный «криминал» Конфуция — «профанация» ритуального текста и продуктов ритуальной деятельности⁹⁴. Она выразилась как раз в том, что «внутренние», «закрытые» тексты стали использоваться как расчитанные на широкое употребление Стихи⁹⁵ — ответвление традиции инвестиционных текстов. Как раз эта «профанация» явилась тем последним толчком, в результате которого сложились и начали развиваться классический китайский текст, китайская культура и китайская наука⁹⁶.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Несмотря на то что большинство текстов, вошедших в «Шу цзин», можно отнести к более раннему, чем ЧЦ, времени, это не исторический в собственном смысле слова памятник (подробнее об этом см. [12, с. 54, 61; 13, с. 224—247]).

² Разумеется, сказанное выше есть определенная идеализация. Фактически ранние хроники неоднородны. Начальная часть их часто содержит подробные мифологические описания, встречаются развернутые сообщения о чудесном и т. п.

³ Об этом см. в книге Чжан Синьчэна [27, с. 491—493], где приводятся веские аргументы против того, что современный текст «Анналов» — тот самый, который был обнаружен в захоронении.

⁴ Это, очевидно, достаточно поздняя сфера применения циклических знаков, датирующаяся рубежом нашей эры [27, с. 494].

⁵ С другой стороны, именно текст «Анналов» в целом напоминает известные ранние хроники (см. примеч. 2). Это наблюдение может рассматриваться как дополнительный аргумент в пользу того, что ЧЦ еще не хроника.

⁶ Правление последнего из них, Ай-гуна, в памятник вошло не целиком: оно обрывается сообщением о смерти Конфуция весной года *A16*.

⁷ Из-за этого пришлось также изменить стандартную орфографию по-смертного имени восьмого правителя: *Чэн-гун* вместо *Чэн-гун*.

⁸ Для удобства запоминания это во всех случаях гласный: текст ЧЦ начинается правление *Инь-гуна*, для второго периода используется дважды встречающийся в именах (*Вэнь-гун* и *Чэн-гун*) гласный *э*; последний, третий период обозначен последней буквой алфавита.

⁹ Эти сокращения легче запомнить, если иметь в виду, что первые два сезона обозначены своими первыми буквами, последние два — последними, за исключением зимы. (А уже использовано для последнего правления Ай-гуна).

¹⁰ Эти буквы образуют одну группу за счет сходства звучания, располагаются в алфавитном порядке и состоят из двух-трех вертикальных черт, соединенных снизу, что делает их похожими на римские цифры. Все вышеописанные ухищрения нужны для того, чтобы любой исходный отрезок времени обозначался одной буквой или цифрой.

¹¹ При наступлении нового дня на следующие заменяются оба знака одновременно, в результате чего вместо 120 возможных сочетаний реализуется только 60.

¹² При появлении в середине сообщения циклической датировки разбивка не производилась.

¹³ После номера сообщения через двоеточие в случае необходимости указывается номер данного сообщения в сезоне (месяце) и (после косой черты) общее число сообщений в данном сезоне (месяце).

¹⁴ О первом его употреблении в сообщении 306(9) см. ниже.

¹⁵ Интересно, что здесь нестандартность сообщения может быть связана с фактическим отсутствием затмения (см. ниже).

¹⁶ Это сообщения C16(1) о чудесном и C22(4) о сражениях чжань (об этих сообщениях см. ниже).

¹⁷ Это правление вообще необычно с точки зрения весенних заповедей: сообщения датируются весной только в одном году из восемнадцати, что крайне мало по сравнению с другими правлениями.

¹⁸ Эти сведения можно интерпретировать таким образом, что в данном правлении отсутствие дождя на протяжении всего сезона (отсутствие дождя в течение одного месяца вряд ли фиксировалось) было принято датировать первым месяцем данного сезона. Интересно, что в ЧЦ есть лишь еще одно упоминание об отсутствии дождя в Ч31(6), датированное зимой.

¹⁹ Здесь и ниже не имеющие даже формальных заповедей последние сезоны лет X04, X07 и D14 не учитываются как утраченные.

²⁰ Деление года на еще меньшие отрезки лишь ничтожно мало повышает точность прогнозирования.

²¹ Фактически примерно половина китайских календарных месяцев состоит из 29 дней, однако присовокупление високосного месяца к предыдущему приближает среднюю цифру к 30.

²² Интересно отметить, что если p_1 вдвое меньше, чем q_1 , то p_2 примерно равно q_2 .

²³ Это достигается путем нахождения следующих биномиальных коэффициентов, которые совпадают с числом сочетаний данного числа элементов m (здесь — дней в единице времени) по n (здесь — число сообщений):

$$C_m^n = \frac{m \cdot (m-1) \cdot \dots \cdot [m - (n-1)]}{1 \cdot 2 \cdot \dots \cdot n}$$

(при $n=0$ эта величина равна единице, при $n=1$ она равна m). В данном случае этого можно не делать, поскольку получаемые далее вероятности приближаются к нулю.

²⁴ Специфичность описанной ситуации подчеркивает тот факт, что аналогичные подсчеты, сделанные для распределений сообщений с циклическими датировками по годам, показали принципиальное совпадение результатов теоретического моделирования с экспериментальными данными.

²⁵ Эта оценка была получена путем определения базовой вероятности S_1 при исключении 24 лет с аномально большим числом сообщений. Величина S_1 , равная $1479/216 \times 365$, составляет 0,0188.

²⁶ Здесь и ниже все расчеты для месяцев делаются по модели из 1728 месяцев без учета текстов, датированных сезонами. В этой таблице впервые встречаются двоянные буквенные обозначения: *СС* — суммированные данные по всем сезонным заполнениям, *ММ* — суммированные данные по всем месячным заполнениям.

²⁷ Эта особенность при движении к концу памятника проявляется все четче, таким образом, по этому показателю «нехроникальность» ЧЦ со временем не убывает, а возрастает.

²⁸ В табл. 4 появляются двубуквенные обозначения суммированных по отрезками времени данных: *МВ*, *МЛ*, *МБ*, *МЫ* — суммы всех месячных заполнений соответствующих сезонов; *Мн*, *Му*, *Мк* — суммы заполнения первых (вторых, третьих) месяцев всех сезонов.

²⁹ При определении степени достоверности сведений по отдельным правлениям следует иметь в виду, что данные по правлению *М*, длившемуся всего два года, как правило, совершенно недостоверны. (Сведения о длительности правлений см. в табл. 12.)

³⁰ В табл. 7 и частично в табл. 8 данные по правлению *М*, длившемуся всего два года, из-за малой достоверности не приводятся.

³¹ Как уже говорилось, количество месячных заполнений в разных сезонах одного правления может быть различным, однако эти различия незначительны и не могут сильно влиять на общую картину.

³² Представляется, что средний размер датированной части сообщения должен в принципе оставаться неизменным [фактическое положение дел см. в табл. 17 (стр. 7)], поэтому изменения в текстах сообщений от правления к правлению в табл. 11 должны проявляться особенно отчетливо.

³³ Правление *Ж* занимает промежуточное положение между группами «средних» и «небольших».

³⁴ На рис. 2 индексами обозначены номера правлений. Объединения *СЭ* и *СЯ* на нем не локализируются, зато координатная плоскость делится штриховыми прямыми на объединения *СИ*, *СА* и *СЕ* (табл. 13).

³⁵ В этом отношении представляется важным доказательство С. В. Зининым [7] того факта, что число иероглифов, приходящееся на год в ЧЦ, в рамках каждого правления распределено по нормальному закону.

³⁶ Значение «10%» зарегистрировано лишь однажды (*С23—С33*), «8%» — трижды (*С12—С22*, *Д01—Д08*, *Д09—Д15*); в остальных случаях оно не превышает 5%. Поэтому, возможно, правления *С* и *Д* следует добавить к числу разнородных.

³⁷ Учет этого года приводит к существенным изменениям статистических характеристик правления *С*. Так, средняя длина текста на год в этом случае достигает 65,27 иероглифа (увеличение на 9%), дисперсия принимает значение 35,73 (увеличение на 58), а коэффициент вариации 54,74 (увеличение на 45%).

³⁸ В общем неизменные характеристики следует считать фоновыми, характерными для памятника в целом. К числу таковых прежде всего относится процент заполнения месяцев в сезонах с месячным заполнением, составляющий $41\% \pm 3\%$. Единственное исключение в этом отношении — правление *Д*, для которого эта величина составляет 49%.

³⁹ О недостаточно однозначной связи главных «хронологических» характеристик свидетельствует и рис. 3.

⁴⁰ Неравномерность распределения по сезонам сезонов с месячными заполнениями, естественно, обратна неравномерности распределения по сезонам сезонов с сезонными заполнениями.

⁴¹ См., например, данные об изменении числа в общем имеющих большую длину сообщений о военных союзах с перечислением их участников, полученные Д. В. Деопиком [5, с. 99].

⁴² Кроме упомянутых работ Д. В. Деопика следует особо отметить статью Дж. Кеннеди «Интерпретация „Чунь цю“» [33], в которой специально рассматриваются все сообщения о смертях монархов.

⁴³ Следует отметить, что далее в этом сообщении имеется единственная нестандартная датировка *ши юэ* «этот месяц», которой снабжено сообщение о чуде (полет шести гусей задом наперед над сунской столицей).

⁴⁴ Это стандартная трактовка следующей за приведенной фразы *юн чжи фу жэнь*. В ней *юн* интерпретируется как «воспользоваться», а *чжи* — как «вводить [табличку]». Не исключено, однако, что здесь идет речь о принесении в жертву супруги по имени Чжи. Отсутствие такой трактовки в комментариях не может служить серьезным аргументом против этого предположения, поскольку комментаторы всячески старались смягчить и

явные сведения о человеческих жертвоприношениях в рассмотренных выше случаях.

⁴⁵ Сообщение об «установке» (постройке) этого храма в *E06(2)*, снабженное циклическим знаком, датируется 585 г. Возможно, что это был храм бога войны.

⁴⁶ Продолжение (или повторение) жертвоприношения обозначено знаком *и*, встречающимся в ЧЦ лишь однажды.

⁴⁷ Отнесение жертвоприношений к сезонным и их распределение по сезонам произведено согласно комментарии «Цзо чжуани» к *X05(7)*. Это распределение соответствует датировкам сообщений в ЧЦ лишь дважды: в единственном случае упоминания жертвоприношения чан и в одном из двух случаев упоминания жертвоприношения чжэн (см. табл. 18).

⁴⁸ Однажды между двумя жертвоприношениями вклинивается сообщение *D07(7)*.

⁴⁹ Здесь применен знак *ци*, который «Гулянь чжуань» интерпретирует как обозначение не последнего, а среднего дня.

⁵⁰ Иероглифы *самь ван* присоединены к предыдущему сообщению при помощи того же знака *ю*, которым присоединялся знак *ши* в сообщении *Ю08(5)*.

⁵¹ Поскольку жертвоприношения, как правило, совершались в четвертом или пятом месяцах, числительные перед знаком *бу* могли в принципе обозначать и месяц. Знак *бу* также вызывает сомнение из-за появления в *Ю03(2)* сочетания «гадательный бык».

⁵² Возможно, это вообще является свойством исторических сообщений, из-за чего составление хроники может рассматриваться как случайный процесс лишь в достаточно грубом приближении.

⁵³ Если сообщение с данным содержанием учтено в одной из предыдущих строк этой таблицы, оно не учитывается в данной строке.

⁵⁴ Д. В. Деопиком доказано безусловно, что определяющим для сообщения является именно тип действия [6, с. 152—153]. Список действий см. [5, с. 104—109].

⁵⁵ По данным Д. В. Деопика [5, с. 104—109], чаще сообщений о смертях встречаются только сообщения о «прибытии монархов с мирными и нематримониальными целями» (210), реже них, но чаще убийств (кроме помещенных в табл. 20 «клятв») — сообщения о «прибытии посла» (117), «бегстве лидера» (100), «войне» (184) и о «вступлении на территорию противника» (123).

⁵⁶ Значение «ноль» в предыдущем столбце, естественно, влечет за собой пропуск в этом столбце. Единственным исключением здесь является царство *Лу*, где убийство гуна выражается не специальным сообщением, а отсутствием указания места, где он опочил (такие указания делаются исключительно для луских гунов). В этих случаях сообщения о захоронении всегда отсутствуют.

⁵⁷ Это аналогично единственному случаю отсутствия сообщения о похоронах при отсутствии упоминания имени в *Цинь*.

⁵⁸ Пропуски сообщений о похоронах в начальной части текста могут объясняться ее сравнительно плохой сохранностью, однако они исчезают концентрированно по времени и царствам: в царствах *Цзин* и *Чжэн* с 565 по 557 г. до н. э., а в царствах *Вэй*, *Чэнь*, *Ци* и *Сун* — с 599 по 588 г.

⁵⁹ Получение Кеннеди иных выводов [33, с. 99—103] объясняется тем, что он не рассматривал особенностей этих сообщений в комплексе и не привлекал данных об убийствах и погребениях. Таким образом, его главный аргумент в пользу того, что ЧЦ — хроника, оказывается в принципе несостоятельным.

⁶⁰ Неточности могут быть связаны с неправильным положением табличек в хранилище. Так, по мнению Дж. Легга [34, с. 89], фиксация несуществующего затмения в *Ю17* вызвана попаданием не на свое место сообщения о реальном затмении в *Ю07*. Однако сведения Легга о затмениях нельзя полностью доверять. Так, например, по данным последних авторитетных хронологических таблиц Дун Цзобиня [23], соотнесенное Леггом действительным затмение в *Ж17* на самом деле не имело места.

⁶¹ Здесь К. В. Васильев ссылается на обобщающую сведения гадательных надписей монографию Чан Мэнцзя [29, с. 223].

⁶² Здесь К. В. Васильев ссылается на [36, с. 33—37]. Это, безусловно, вторичный источник, базирующийся на работах Дун Цзобиня, прежде всего на [21] и [22] (подробнее о них см. ниже).

⁶³ О таких архивах говорится в текстах «Цзо чжуани» от 634 и 506 гг. до н. э., о которых см. ниже.

⁶⁴ Они же «шанские писцы» и «придворные писцы вана», поскольку немногочисленные негадательные тексты нанесены теми же почерками на те же кости (см. ниже).

⁶⁵ Подробно об этом ритуале см. [3, с. 91—93].

⁶⁶ Некоторые из них представляют собой «реконструкции» более ранних событий, аналогичные предпринятым в «Цзо чжуани» (см. ниже).

⁶⁷ Эта табличка наряду с единственной пластинкой¹, содержащей календарь первых двух месяцев года, исчерпывает все дошедшие до нас иньские тексты «негадательного» характера.

⁶⁸ Десять из них — лигатуры, что указывает на примитивность письма (ср. [10, с. 244]).

⁶⁹ И то и другое обозначалось одним нероглифом *цзи*, с которым также связывалась и идея забвения [14, с. 208—211].

⁷⁰ Т. е. «того и гляди, упадет и разобьется» (?).

⁷¹ Ближайшие родственники чжоуского правителя, основатели *Лу* и *Ци* соответственно.

⁷² Интересно, что эта формула совпадает с заключительными формулами надписей на бронзе (см., например, [26, с. 4]).

⁷³ Интересно, что сводный комментарий к «Чжоу ли» связывает *мэн* с будущим [28, т. 23, с. 75].

⁷⁴ Правители этого царства вели свой род от правителей первой мифической китайской династии Ся (ср. «Лунь юй», 3.9).

⁷⁵ Имеется в виду восхождение к Чжоу-гуну. Возможно, также подразумевается наследование царством *Лу* чжоуской цивилизации (ср. примеч. 77).

⁷⁶ Очевидно, при таком постоянстве и наблюдается «отсутствие пустых месяцев в хранилищах»: это означает либо отсутствие месяцев без получения информации, либо отсутствие необходимости заполнения дощечки, содержащей указание сезона с фиктивным месячным заполнением.

⁷⁷ Очевидно, такой статус имело не только чжоуское хранилище, но и хранилище царства-гегемона (разумеется, признающего чжоускую культуру), а также царства *Лу* как культурного преемника *Чжоу*. В пользу последнего соображения наряду с наличием ЧЦ свидетельствует известное место «Цзо чжуани», сопряженное с Ж02(1). В нем приводятся слова цзиньского посланника, посетившего в 540 г. до н. э. *Лу*. Он «наблюдал писания (*шу*) великого *ши*. Увидел символы Перемен („И цзин“?) и лускую ЧЦ. [Он] сказал: „Чжоуский ритуал исчерпан в *Лу*! Я именно сейчас узнал одаренности Чжоу-гуна и то, за счет чего *Чжоу* стало править [Поднебесной]!“» [32, с. 346; 34, с. 583]. Исключительное место *Лу* в чжоуской культуре показано также в книге Л. С. Васильева [4, с. 250—251].

⁷⁸ Ср. следующее наблюдение К. В. Васильева: «Вообще в период Западного Чжоу копирование, подражание образцам в среде представителей государственно-административного аппарата становится одним из основных социально-психологических механизмов, проявившихся в ряде стереотипных форм общественного поведения. Подобно тому как для правителя не было ничего важнее сохранения „приказа Неба“, чего стремились достигнуть, помещая его жизнь в замкнутом кругу традиционных действий, так для члена правящего слоя жизненная программа сводилась к необходимости постоянно обладать повелением вана. В надписях на бронзовых ритуальных сосудах сохранились заклинательные формулы, смысл которых состоял в том, чтобы обеспечить владельцу сосуда вечное обладание „повелением вана“. Важнейшее же условие, необходимое для достижения этой цели, западночжоуские идеологи видели в копировании, ти-

пизации поведения, которые были характерной чертой жизни не только правителей, но и других групп правящего слоя» [2, с. 10].

⁷⁹ Здесь из-за двойного перевода (Фань Вэньлань перевел вэньяневский текст на байхуа) возникли неточности. Оставшийся в живых брат — «историк» был третьим, а не четвертым. *Нань Ши-ши* — это просто «южный ши» (последний иероглиф *ши* имеет значение «господин»).

⁸⁰ Сообщение о записи великим *ши* следует непосредственно за сообщением о *мэна*, проведенном новым гуном совместно с *да фу* при участии правителя царства Люй. Поэтому инкриминируемая *ши* запись (отличающаяся от Я25(2) отсутствием указания царства и имени убитого) может считаться официальным текстом *мэна*, от которого узурпатор ожидал закрепления права на престол.

⁸¹ Редкость здесь скорее всего определяется не дефицитностью материала, а необходимостью его поделбающего «освящения».

⁸² Этот текст позволяет еще одну далеко идущую интерпретацию. Юг Китая в это время уже выступает как альтернативный культурный центр, не признающий власти (культурное превосходство) чжоуского дома. Путешествие южного (!) *ши* можно понять как одну из попыток Юга взять на себя культурные функции Севера. Большой успех в этом был достигнут через 28 лет: в 520 г. до н. э. один из чжоуских царевичей, потерпев поражение в борьбе за престол, бежал в *Чу* и вывез туда весь чжоуский «архив» [18, с. 117].

⁸³ По черепахе и тысячелистнику.

⁸⁴ Очевидно, имеются в виду «предметы роскоши».

⁸⁵ Просто *ши* и великие *ши* (*да ши*). Последний вид *ши*, очевидно, подразумевается в процитированном сообщении «Цзо чжуани» к году С23, хотя там употреблено другое *ши* «предводитель». Это подтверждается тем, что во всех остальных случаях «великим предводителем» назван главный капельмейстер (музыкант). Причину смешения можно найти в том, что, как утверждал Мэн-цзы, ЧЦ пришла на смену Стихам и оба вида интеллектуальной деятельности (прозаическое и стихотворное оформление событий) выполняли сходные функции (см. [12, с. 49—51]).

⁸⁶ Вообще границу между чжоускими «церковью» и «государством» провести весьма сложно, но в любом случае активное занятие хранителя архива (*да ши*) политической нельзя считать «недвусмысленным указанием» на то, что «находящийся в его ведении архив был государственным, а не религиозным» [1, с. 67].

⁸⁷ Прежде всего имеется в виду основатель царства *Цзинь* Кан-шу, названный «дядей-отцом» в начале приведенного текста, но могут подразумеваться и «отцы народа» в целом.

⁸⁸ Про это лицо ничего не известно.

⁸⁹ Этот персонаж упоминается в несопряженном с ЧЦ тексте «Цзо чжуани» к сообщению С22(2), датируемому 638 г. до н. э. Во время переноса Пин-ваном столицы на восток (начало Восточного Чжоу — около 770 г. до н. э.) Синьго, находясь в местности Иньчуань, увидел человека с распущенными волосами, совершающего в поле жертвоприношение, и воскликнул: «Не пройдет ста лет, и здесь будут [варвары] *жуны*!» И действительно, осенью 638 г. царствами *Цинь* и *Цзинь* в эту местность было переселено одно из племен *жуно* [32, с. 118; 34, с. 182].

⁹⁰ Деятельность *ши* как хранителей ритуала описана в нашей статье [12, с. 49—51].

⁹¹ Об этой культуре и ее роли в регионе см. [19, с. 19—24].

⁹² Следует отметить, что впоследствии (начиная с III в. до н. э.) термин *чунь цю* назывались весьма разнообразные тексты.

⁹³ Преемственность этих записей иньской гадательной традиции можно, в частности, видеть в том, что (как было отмечено С. Кучерой) троекратность свойственна как иньской гадательной практике, так и ЧЦ [17, с. 128]. (С. Кучера, правда, вместо «Чунь цю» здесь ошибочно пишет «Цзо чжуань»).

⁹⁴ Роль Конфуция в создании ЧЦ специально рассматривается в уже упомянутой нашей статье [12, с. 48—52].

⁹⁵ Выдвижение ЧЦ на место Стихов, очевидно, послужило причиной утверждения Мэн-цзы: «Стихи исчезли, после этого „Чунь цю“ [стали] делать» [24, с. 337]. Вообще переосмысление специально хранящегося ритуального текста как историко-культурного документа прослеживается уже в «увидении вновь» из процитированного выше фрагмента «Цзо чжуани», относящегося к С28(8).

⁹⁶ Автор считает приятным долгом выразить сердечную признательность Д. В. Деопику, без постоянных дискуссий с которым эта статья вряд ли была бы написана.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Васильев К. В.* Планы Сражающихся царств. М., 1968.
2. *Васильев К. В.* Религиозно-магическая интерпретация власти вана в западночжоуской эпиграфике.— Китай: общество и государство. М., 1973.
3. *Васильев Л. С.* Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.
4. *Васильев Л. С.* Проблемы генезиса китайского государства. М., 1983.
5. *Деоник Д. В.* Некоторые тенденции социальной и политической истории Восточной Азии в VIII—V вв. до н. э. (на основе систематизации данных «Чуньцю»).— Китай: традиции и современность. М., 1976.
6. *Деоник Д. В.* Опыт количественного анализа древней восточной летописи «Чуньцю».— Математические методы в историко-экономических и историко-культурных исследованиях. М., 1977.
7. *Зинин С. В.* Статистико-текстологический анализ «Чунь цю» и «Цзо чжуани» и протонаучные традиции.— Дальний Восток и Центральная Азия. М., 1985.
8. История древнего мира. Ранняя древность. М., 1982.
9. *Карапетьяну А. М.* Древнекитайская системология и математика. Двенадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1981.
10. *Карапетьяну А. М.* Китайское письмо до унификации 213 г. до н. э.— Ранняя этическая история народов Восточной Азии. М., 1977.
11. *Карапетьяну А. М.* Лингвистический анализ древнекитайского памятника «Речи царств».— Народы Азии и Африки. 1968, № 6.
12. *Карапетьяну А. М.* «Чуньцю» в свете древнейших китайских источников.— Китай: государство и общество. М., 1977.
13. *Карапетьяну А. М.* Формирование системы канонов в Китае.— Этническая история народов Восточной и Юго-Восточной Азии в древности и средние века. М., 1981.
14. *Кобзев А. И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983.
15. *Крюков М. В., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н.* Древние китайцы: проблема этногенеза. М., 1978.
16. *Крюков М. В., Хуан Шун.* Древнекитайский язык. М., 1978.
17. *Кучера С.* Китайская археология. М., 1977.
18. *Фань Вэнь-лань.* Древняя история Китая. М., 1958.
19. Юго-Восточная Азия в мировой истории. М., 1977.
20. Го юй (Речи царств). Шанхай, 1959.
21. *Дун Цзобинь.* «Мао-гун дин» ши вэнь чжу цзе (Перевод надписи на треножнике «Мао-гун с комментарием»).— Далу цзачжи шисюэ пуншу. Вып. 1, кн. 3. Тайбэй, 1963.
22. *Дун Цзобинь.* Чжунго вэньцзы ды циюань (Происхождение китайского письма).— Далу цзачжи юйвэнь пуншу. Вып. 1, кн. 3. Тайбэй, 1963.
23. *Дун Цзобинь.* Чжунго няньли цзун пу (Хронологические таблицы по китайской истории). Гонконг, 1960.
24. «Мэн-цзы» чжэн и (Истинный смысл «Мэн-цзы»). Серия «Чжуцзы цзичэн». Т. 2. Пекин, 1959.

25. «Мо-цзы» сянь гу («Мо-цзы» с комментариями). Серия «Чжуцзы цзи-чэн». Т. 4. Пекин, 1959.
26. *Хуан Гуичжу*. Чжоу-Цинь цзинь ши ваньсюань пинчжу (Комментированные избранные надписи на металле и камне эпох Чжоу и Цинь). Гонконг, 1965.
27. *Ужан Синьчэн*. Вэй шу тун као (Всеобщее исследование поддельных книг). Шанхай, 1954.
28. Чжунвэнь да цыдянь (Большой словарь китайского языка). Т. 1—40. Тайбэй, 1962—1966.
29. *Чэн Мэнцзя*. Инь суй буцы цзуншу. (Свод сведений о надписях на иньских гадательных костях). Пекин, 1956.
30. *Цюй Ваньли*. «Шан шу» ши и (Объяснение смысла «Шуцзина»). Тайбэй, 1968.
31. *Cheng Te-kun*. Archeology in China. Shang China. Cambridge, 1960.
32. Combined concordances to Ch'un-Chiu. Kung-yang. Ku-liang and Tso-chuan. Vol. 1. Taipei, 1966.
33. *Kennedy G. A.* Interpretation of the Ch'un-Chiu. Selected works of George A. Kennedy. New Heaven, 1964.
34. *Legge J.* The Chinese Classics. Vol. 5. Taipei, 1966.
35. *Mélanges sur la chronologie chinoise*. Chang-hai, 1920.
36. *Tsien T. H.* Written on Bamboo and Silk: the Beginnings of Chinese Books and Inscriptions. Chicago, 1962.

С. В. Зинин

МАНТИЧЕСКИЕ РИТУАЛЫ *БУ* И *ШИ*
В ЭПОХУ ЧУНЬ ЦЮ
(VIII—V вв. до н. э.)

Роль мантического ритуала *бу* в жизни шанского общества общеизвестна. Однако функционирование этого ритуала в эпоху Чжоу и связь его с мантическим ритуалом *ши* исследованы недостаточно. Между тем в доханьских и раннеханьских текстах сохранилось немало сведений, позволяющих пролить свет на эту сторону жизни чжоуского общества, которая в последнее время привлекает все большее внимание ученых¹. В настоящей статье мы попытаемся реконструировать структуру ритуалов *бу* и *ши* по свидетельствам «Цзо чжуани»², выяснить характер их взаимосвязи и проследить изменения в ритуале *бу* сравнительно с шанской эпохой.

Значимость ритуала *бу* в шанском обществе убедительно доказывается Д. Китли: сам по себе ритуал *бу*, хорошо организованный и обладающий высоким статусом благодаря личному участию в нем правителя, был мощным консолидирующим фактором. Именно ритуал поклонения предкам, неотъемлемой частью которого являлся *бу*, позволил, по мнению Д. Китли, создать после покорения племен, окружавших шанцев, устойчивое государство. Уже тогда в китайской религии были использованы классификационные схемы, ставшие основой параллелизма макрокосма и микрокосма. Особое значение при изучении генезиса государства Шан Д. Китли придает десятиричному циклу «небесных пней», при помощи которого была построена стройная система предков. Эта система стала образцом для создания бюрократической машины государства [15, с. 214] и послужила основой для разделения труда (т. е. построения иерархической структуры общества)³.

Ритуал поклонения предкам породил своеобразную «религиозную логику» (так называет Д. Китли те стороны китайского менталитета, которые связаны с религиозным использованием классификационных схем), которую следует понимать как особую категорию культуры Шан. Термином «логика» Д. Китли хочет подчеркнуть присущую шанцам рациональность (и даже «оптимистическую рациональность» [15, с. 212]. «Ранняя китайская культура в целом характеризуется любовью (и даже волей) к по-

рядку», — пишет он [15, с. 212]. Такое понятие рациональности значительно отличается от привычного определения рациональности в греческой культуре, где она с самого начала связывалась не только с постижимостью разумом, но и со своей целью — истиной (в противоположность известному «по мнению»). Именно стремление к истине стало впоследствии движущей силой развития греческой философии. В Китае же целью явилось упорядочение⁴, систематизация, которые и стали, по всей видимости, высшей ценностью. Классификация замкнулась на себе самой. Не истина (хотя бы и призрачная), а гармоническая правильность (соответствие правилу) ставилась во главу угла. Поэтому нельзя не согласиться с Д. Китли, что «для постижения Шан необходимо понимать как логику ее мантической системы, так и социальную функцию этой системы... Жаловаться на тривиальность большинства суждений гаданий — значит не понимать ни природы культуры Шан, ни роли историка» [14, с. 154–155].

Использование Д. Китли терминов «логика» и «рациональность» не случайно. Культурно-антропологические исследования последних десятилетий утверждают систематичность (а не хаотичность) религиозных и мантических традиций самых различных обществ. К аналогичным выводам приходит на основании изучения мантических традиций различных африканских племен В. Тэрнер. По его мнению, «гадание — это способ анализа и таксономическая система» [7, с. 22], а «гадальщики — рационально мыслящие люди» [7, с. 21]. Семантика термина «рациональный» здесь, несомненно, та же, что и у Д. Китли.

В ходе мантического ритуала вырабатывается некоторое число особых гадательных символов, каждый из которых имеет несколько значений. У гадателя имеется также рубрикация фамилий по группам. Благодаря использованию дихотомизирующей процедуры и требованию однозначного ответа на свои вопросы гадателю, поставившему всего пять-шесть вопросов, удастся определить нужную фамилию из нескольких сотен. По наиболее часто появляющейся при подбрасывании корзинки с символами фигурке гадатель определяет характер связи между подозреваемым (или больным) и символом. На заказчика, не посвященного в систему интерпретации символов и не имеющего представления о классификации фамилий, все это производит впечатление настоящего волшебства. Однако система гадальщика вполне «рациональна», лишь «посылки, из которых он выводит следствие, могут быть не рациональными» [7, с. 64]. Но подобные системы и не ориентируются на истину в ее классическом понимании.

Конечно, маргинальные практики африканских племен по своему характеру далеки от сакрализованного ритуала централизованного государства, исполняемого государственными чиновниками при участии правителя⁵. Но сходство в области схематизма и принципов классификационных схем поразительно. Заметим, что «десятиричный цикл», в соответствии с которым обозначались предки и который одновременно являлся календарной структурой

и расписанием ритуалов,— вероятно, первый набор иероглифических знаков, утративших смысловую нагрузку и превратившихся в классификационную схему.

Рассмотрим конкретный материал, сведенный в таблице 1—4⁶. Прежде всего заметим, что вплоть до эпохи Хань (и даже позже) в китайской литературе сохраняется четкое представление как о самих ритуалах *бу* и *ши*, так и о том, в чем состояло их различие. Адекватное представление об этих традициях мы находим в текстах «Мо-цзы», «Сюнь-цзы», «Гуань-цзы», «Хань Фэй-цзы» и др. Свое окончательное выражение оно нашло в «Шо вэнь цзе цзы». Лишь древнее начертание знака *ши* там не соответствует знакам на бронзовых сосудах [10, с. 2735], что привело впоследствии к неправильной интерпретации генезиса этой традиции китайскими и западными учеными⁷. Таким образом, раннее возникновение⁸ бинама *буши*, означающего мантические традиции в целом, не мешало вплоть до Хань четкому разграничению этих традиций⁹. Поэтому терминологический анализ предоставляет нам мощные средства для интерпретации текстов и выявления стоящих за ними традиций.

Статистические данные, относящиеся к гаданию *бу* в тексте «Цзо чжуани» и «Чунь цю», свидетельствуют о соответствии распределения фрагментов *бу* по тексту распределению случайной величины с биномиальным законом распределения с вероятностью $p=0.22$ ¹⁰. При этом все же следует отметить некоторое возрастание числа этих фрагментов к концу текста, а также непропорционально (временному отрезку) большое количество упоминаний о *бу* в периоды правления Ай-гуна и Минь-гуна. Поскольку археологических свидетельств об учащении ритуала *бу* к концу эпохи Чунь цю мы пока не имеем, то это увеличение следует отнести на счет резкого увеличения нарративного материала к концу эпохи¹¹, что влекло за собой увеличение в тексте числа исторических подробностей. К таким подробностям относится и *бу*.

Среди государств, в которых происходило гадание, лидируют Цзинь и Лу (в обоих по 16 раз). Далее идут Чу (13 раз), Вэй (6), Ци (5), Чэнь (4), Чжэн (2) и Лян, Суй, У (по 1 разу). Это частотное распределение соответствует общей расстановке сил в эпоху Чуньцю, за исключением Сун, которое не выступает субъектом гадания (1, с. 97). Поэтому нет оснований говорить о большем или меньшем распространении традиции *бу* в том или ином государстве. Количество фрагментов *бу* непосредственно зависит от степени внимания, уделяемого автором текста тому или иному государству, и величины нарративного материала (за исключением периодов Ай-гуна и Минь-гуна).

Реконструированный по данным текста (включая «Чунь цю») ритуал *бу* предстает перед нами в следующем виде. При осуществлении ритуалов, требовавших гадания *бу*, а также в случае сомнения при принятии решения, правитель или высокопоставленный сановник отдавали особое распоряжение о таком гадании. Специальный чиновник-гадатель (*бу*, *бужэнь*) или историограф

(ши) сообщали (лин) черепахе (гуй) вопрос. Гадание совершалось в храме предков или (в походных условиях) его имитации. На прижженном панцире появлялся знак (чжао). Гадатель интерпретировал (чжань) этот знак. Однако чаще интерпретаторами выступали другие лица: сам правитель или сановник, их жены и родственники. Предсказание чаще всего имело форму «благоприятно — неблагоприятно» (цзи — буцзи).

Эта общая структура в целом совпадает со структурой ритуала *бу*, реконструированной Д. Китли по материалам шанских гадательных надписей. Однако в тексте содержатся многочисленные указания на те изменения в ритуале (а стало быть, и в общей религиозной практике), которые произошли за время правления Чжоу.

Прежде всего следует отметить изменение статуса ритуала: если раньше он мог проводиться только правителем, то теперь, распространившись на все формально «вассальные» государства, он доступен не только их правителям, но и их сановникам. Прослеживаемое по гадательным костям развитие ритуала *бу* характеризуется монополизацией *ваном* интерпретации результата. В эпоху Чунь цю интерпретацией занимаются не только самые разнообразные лица, но и различные конкурирующие школы интерпретаторов (№ 50). Меняется также материал для гадания: в тексте упоминается только «черепаха» и никогда — «кости»; в шанскую эпоху оба материала употреблялись с одинаковой частотой.

С изменением материала связано и введение нового культа: «(великой) оберегающей черепахи» (№ 52, № 37). Этот культ никогда не упоминался в надписях на шанских костях. Чрезвычайно важно, однако, что он ставится в непосредственную связь с культом предков, в храме которых находится «черепаха». Оказывается, что этот храм мог сооружаться и в походных условиях (№ 22). «Оберегающая черепаха» имеет отношение также и к государственным алтарям (*шэ цзи*). В тексте упоминаются и хорошо известные по гадательным костям дух реки Хэ (№ 49) и культ «холмов и рек» (№ 8).

В связи с жертвоприношениями ритуал *бу* упоминается практически только в «Чунь цю» (здесь он связан исключительно с ритуалом *цзяо*₁) и в связи с заменой жертвенного животного (*шэн*). Судя по этим данным, в эпоху Чунь цю в жертву во время *цзяо*₁ приносили только быка. О человеческих жертвах уже не упоминается, хотя в Чу еще не отказались от смазывания ритуальных баранов кровью военнопленных (№ 32). Символично также и то, что гадание *бу* оказывается средством связи не только с предками, но и с Небом (№ 34). Все это — свидетельства того, что китайская религия зафиксирована автором текста в переходном состоянии между чисто шанским культом предков и имперскими культами ханьской эпохи.

Что совершенно ново для традиции *бу* сравнительно с шанской эпохой — так это признаки системы классификации появ-

ляющихся при гадании трещин на панцире (*чжао*) и сочетание с ними мантических формул. Например, в № 26 вэйский офицер Сунь Вэнь-цзы гадал о преследовании вторгшегося противника. Получившийся знак *чжао* интерпретировала Дин Цзян (мать вэйского хоу). Она спросила (Сунь Вэнь-цзы?) об изречении (*чжоу*). Изречение гласило: «Знак подобен продвигающемуся в гору отряду, теряющему предводителя». В № 50 цзиньский Чжао Ян гадал о помощи Чжэнь против Сун. Появился знак «вода переходит в огонь». Интерпретацией занимались три историографа (*ши*₁): Мо, Чжао и Гуй. Последний сказал, что это «утопание огня» и в этом случае благоприятно сражаться с Ци, а не с Сун. Мо сказал, что Ин (имя Чжао Яна) относится к воде, Ци (название Сун) находится в позиции воды, имя же и позиция не должны приходить в противоречие. Третий историограф назвал случай «подобным потоку, который нельзя пересечь»¹². В № 2 *дафу* Э гадал о замужестве своей дочери. Его жена интерпретировала результат как благоприятный и процитировала некое мантическое сочинение (*чжоу*): «[Пáры] фениксов в полете, гармоничное пение — звонко (как металл)». В надписях на панских костях интерпретация всегда сводится только к объявлению благоприятствования или неблагоприятствования. Нет также никаких следов классификации знаков¹³. Ниже (в связи с ритуалом *ши*) мы еще вернемся к этим случаям.

Есть еще одно важное свойство фрагментов *бу*: практически все предсказания оказались правильными. Теперь понятен критерий включения данных фрагментов в текст: целью являлось обосновать то или иное решение действующих лиц апелляцией к гаданию (т. е. к воле предков), а также оценить поведение этих лиц с точки зрения общества. Сделанное замечание важно для выяснения вопроса аутентичности текста: поскольку описание ритуалов *бу* (и *ши*) не является самоцелью, а совершается лишь «по поводу», то для признания их аутентичности (в отличие от возможной в «Чжоу ли» или «Ли цзи» идеализированной реконструкции)¹⁴ есть все основания. В то же время некоторые фрагменты (№ 11 и 16) написаны заведомо при Цинь или Хань, так как в них вопрошается о длительности правления династий Чжоу и Вэй и даются правильные сроки, которые могли быть известны только после эпохи Чжоу.

Теперь обратимся к описаниям ритуала *ши* в «Цзо чжуани» (в «Чунь цю» этот ритуал не упоминается)¹⁵. Поскольку они немногочисленны, приведем их описания¹⁶.

№ 1. Когда Цзин Чжун был ребенком, в Чань появился чжоуский историограф (*чжоу ши*) с «Чжоу и». Он был принят чаньским хоу, приказавшим гадать о Цзин Чжуне. При гадании появилась гексаграмма *Гуань*, переходящая в *Ли*. Пропитировав текст (*яо цы*) четвертой линии гексаграммы, историограф рассказал о будущем ребенка в соответствии со строением гексаграммы и превращением верхней триграммы первой гексаграммы в верхнюю триграмму второй гексаграммы. Структурно интерпретация совпадает со строением предложений «Сян чжуани» (комментарий

к «Чжоу и»), однако содержание — иное (по сравнению с каноническим текстом).

№ 2. Би Вань гадал о службе в *Цзинь*. Получилась гексаграмма *Чжунь*, переходящая в *Гэнь*. Синь Лю интерпретировал результат как благоприятный. Интерпретация основывается на названии первой гексаграммы и на переходе нижней триграммы первой гексаграммы в нижнюю триграмму второй. На этом основании выводится соответствующая цитата.

№ 3 (см. также табл. 1, № 3). Хуан-гун перед рождением Чэн Цзи гадал о его будущем сначала на черепашем панцире (*бу*), затем на тысячелистнике (*ши*). Получилась гексаграмма *Да ю*, переходящая в *Цянь*¹⁷. Цитата не интерпретируется.

№ 4 (см. также табл. 1, № 4). Цзиньский Сянь-гун гадал о женитьбе на Ли Цзи. Результат гадания *бу* не благоприятствовал этому союзу. Тогда Сянь-гун приказал гадать на тысячелистнике и получил желаемый результат, в соответствии с которым он и поступил (последствия оказались катастрофическими). Гадатель *бу* заявил, что «тысячелистник считается подчиненным в своих предсказаниях черепахе». В подтверждение своих слов он привел цитату из гадательного сочинения (*чжоу*)¹⁸. Это единственный случай несбывшегося предсказания *ши*; о котором сказано в тексте, но он же и подтверждает правило.

№ 5. Циньский *бо* решил напасть на *Цзинь*. Гадатель (*бу*) Туфу гадал об этом на тысячелистнике (*ши чжи*) и сказал: «Благоприятно», можно пересечь реку Хэ, колесницы циньского хоу будут побеждены. *Бо* потребовал подробностей. Гадатель ответил, что получена гексаграмма *Гу* (*ци гуа юй Гу*)¹⁹. Далее приведено истолкование образов составляющих гексаграмму триграмм.

№ 6. Тот же циньский Сянь-гун гадал по тысячелистнику о браке своей старшей сестры с циньским *бо*. Получилась гексаграмма *Гуй мэй*, переходящая в *Куй*. Историограф Су счел это неблагоприятным (на основании метода триграмм). Гун не внял предостережению и ошибся.

№ 7 (см. также табл. 1, № 22). Циньский хоу гадал о сражении на тысячелистнике (после *бу*). Придворный историограф получил гексаграмму *Фу*²⁰.

№ 8 (см. также табл. 1, № 9). Циньский хоу, несмотря на благоприятствие гадания *бу*, приказал гадать на тысячелистнике. Тот же гадатель получил гексаграмму *Да ю*, переходящую в *Куй*. Это также было сочтено благоприятным. Благоприятствование обосновывается переходом нижней триграммы одной гексаграммы в другую²¹.

№ 9. Му Цзян гадала на тысячелистнике о переезде в результате интриг в Восточный дворец. Получилась гексаграмма *Гэнь*, переходящая в восьмерку. Историограф интерпретировал результат как «Гэнь переходит в Суй», что счел благоприятным. Му Цзян не согласилась с ним и впоследствии оказалась права.

№ 10. После смерти циского Тан-гуна Цуй У-цзы решил жениться на его вдове. Его министр, младший брат вдовы, счел брак невозможным вследствие родства. У-цзы приказал гадать об этом на тысячелистнике. Получилась гексаграмма *Кунь*, переходящая в *Да го*. «Все историографы» сочли результат благоприятным, кроме Чэнь Вэнь-цзы, приведшего изречение (*чжоу*), якобы проистекающее из перехода триграмм. Цуй У-цзы не внял предостережению.

№ 11. Отец Му-цзы, Чжуан-шу, гадал при его рождении по «Чжоу и». Получилась гексаграмма *Мин* и, переходящая в *Цянь*₁. Чжуан-шу показал результат гадателю (*бу*) Чу Цю, истолковавшему значение каждой гексаграммы в соответствии с ее названием, и обосновавшему цитату из первой линии *Мин* и при помощи метода триграмм. При этом была привлечена гексаграмма *Ли*.

№ 12. Фаворитка вэйского правителя родила сына, названного Юань (*юань*). Кун Чэнь-цзы гадал на тысячелистнике при помощи «Чжоу и» о шансах Юаня на престол. Получилась гексаграмма *Чжунь*. Кун Чэнь-цзы вопрошал, войдет ли на престол законный наследник. Появилась гексаграмма *Чжунь*, переходящая в *Би*. (Очевидно, гадал он один раз, но вторая

гексаграмма называется только после вопроса для того, чтобы выделить его). Историограф, которому Кун Чэн-цзы показал результат гадания, истолковал его на основе вхождения термина *юань* в гадательную формулу *сы да*. Далее следует цитата из «Чжоу и», которая определяется как *чжоу*.

№ 13. Нань Куай гадал на тысячелистнике о перевороте. Получилась гексаграмма *Кунь*, переходящая в *Би*. Он истолковал текст при пятой линии *Кунь* как благоприятный знак, однако Фу Хуэй-бо (не знавший о замыслах Нань Куая) интерпретировал его при помощи метода триграмм иначе.

№ 14 (см. также табл. 1, № 37). Здесь упоминается о гаданиях (*буши*) о жертвоприношениях в Цзинь в связи с пожарами в Чжэн. Отметим, что в число мероприятий, связанных с пожаром, входило перенесение «великой черепахи» (*да гуи*) из храма предков в храм Чжоу вместе с табличками предков и сообщение о несчастье «прежним правителям».

№ 15 (см. также табл. 1, № 50). После интерпретации результата гадания *бу* тремя историографами Ян Ху гадал о военном походе на тысячелистнике при помощи «Чжоу и». Получилась гексаграмма *Тай*, переходящая в *Сюй*. Ян Ху также предсказал удачу государству *Сун*.

№ 16 (см. также табл. 1, № 56). Вэйский хоу увидел сон в Северном дворце. Он гадал о его значении на тысячелистнике и получил благоприятное предзнаменование. Но все же он решил после этого гадать на черепашьем панцире. Здесь примечательно нарушение стандартного порядка сначала *ши*, потом *бу*) и то, что гун (другой титул вэйского хоу) сам гадал на тысячелистнике (*гун цинь ши чжи*).

Фрагментов *ши* недостаточно для выявления временных частотных характеристик. Следует отметить лишь их относительно высокую частоту для периода правления Минь-гуна, что верно и для *бу*. Чаще всего гадание происходит в Цзинь — 7 раз, далее в Лу — 3 раза и по 1 — в некоторых других государствах. Это распределение в целом соответствует распределению фрагментов *бу*. Как и при гадании *бу*, предсказания исполняются (за исключением одного, подтверждающего это правило).

Важно то, что гадания *ши* практически всегда связаны с «И цзином»: текст упоминается явно (как «Чжоу и») или неявно (что следует из названий гексаграмм, а также из цитат). В остальных же случаях упомянуты неизвестные мантические сочинения (*чжоу*). Их отношение к «Чжоу и» еще предстоит выяснить.

Являются ли эти *чжоу* (а также и «Чжоу и») текстами или устными сочинениями? Само по себе *чжоу* в данном контексте связывается лишь с интерпретацией знаков *гуа* [12, с. 2081] по его значению «из», «от» (знака). Однако в «Цзо чжуани» недвусмысленно говорится о «чжоуском историографе», который имел при себе «Чжоу и» (иметь с собой можно только текст). Конечно, мы должны учитывать то, что «Цзо чжуань» кодифицирована позже описанного в ней периода. Однако недавние исследования в области структуры построения «Чжоу и» свидетельствуют такое распределение иероглифов по линиям, которое предполагает не устное сочинение, а наглядное представление о последовательности *гуа* и их линиях [16]. Наконец, нет ничего удивительного в существовании в эпоху Чунь цю именно мантических текстов, если в эпоху, отделенную от Чунь цю всего двумя столетиями, они составляют большинство текстов, находимых в захоронениях

[17]. Не должно вводить в заблуждение и «псевдофольклорное» содержание оракулов.

Все фрагменты *ши* можно разбить на две группы: полные и краткие. Краткими называются фрагменты, в которых отсутствует (или незначительна) интерпретация результата гадания (а также нет цитат или ссылок на «Чжоу и»). Эти фрагменты концентрируются к концу эпохи. Мы можем с полным основанием считать их усечением полных фрагментов. Однако они не дают практически никакой информации для реконструкции традиции *ши*. Все же полные фрагменты построены достаточно единообразно, чтобы из них удалось извлечь некоторые сведения об интерпретации гадания.

Рассмотрим основные элементы фрагментов.

Первый элемент: описание перехода от конкретной ситуации к ритуалу гадания — «контекст». Из него узнаем о ритуальной стороне гадания. Она практически полностью совпадает с ритуалом *бу*. Распоряжение о гадании отдается правителем или чиновником, само гадание совершается специальным чиновником. Результат интерпретируется третьим лицом, однако заказчик и гадатель более активно (сравнительно с *бу*) вмешиваются в гадательный процесс. Необходимый элемент «контекста» — термин *ши* ²².

Второй и третий элементы: «предсказание» и «вопрос» сравнительно редки.

Четвертый элемент: формула указания гексаграммы или гексаграмм. В первом случае имеет вид *юй...*, во втором *юй... чжи...*, где вместо отточий стоят названия конкретных гексаграмм.

Местоположение второго, третьего и четвертого элементов не фиксировано: они могут занимать любые места после первого, определяя лишь стиль фрагмента. Вместе они образуют первую часть структуры фрагмента и относятся соответственно к ритуалу.

Далее могут следовать еще три элемента, которые могут располагаться в произвольном порядке, однако каждый такой порядок определяет тип интерпретации результата гадания.

Пятый элемент: «цитата». Она может быть явной (текстуально оформленной) или неявной (сообщать образ, соответствующий тексту при определенной линии гексаграммы «Чжоу и»). Выше уже говорилось, что в тексте «Цзо чжуани» встречаются многочисленные разночтения с современным текстом «Чжоу и». Это может служить косвенным свидетельством наличия в ту эпоху нескольких вариантов текста «Чжоу и».

Шестой элемент: трактовка результата с точки зрения метода триграмм, т. е. интерпретация состава гексаграммы, или перехода триграмм одна в другую в случае двух гексаграмм, или и то и другое вместе.

Седьмой элемент: общая интерпретация цитаты или образа. В зависимости от наличия предыдущих двух элементов и порядка их следования (в общей структуре занимающих соответственно

пятое и шестое места) может быть три вида интерпретации, которые будут описаны ниже. Наиболее интересен среди этих элементов шестой — один из самых ранних образчиков того типа рассуждений, которые впоследствии станут неотъемлемой частью философской и научной методологии в Китае.

Сведения о структуре фрагментов *ши* и фрагментов текста, содержащих ссылки на «Чжоу и» как на обычный текст, собраны в табл. 5 (см. Приложение к настоящей статье). Таблица свидетельствует единообразие структур этих фрагментов. Таким образом, цитирование «Чжоу и» как мантического и философского текста структурно одинаково. Эта амбивалентность текста является прообразом позднейшего функционирования «Чжоу и» как канона в области научной и философской методологии, а также в сфере мантики.

Расположение и наличие пятого и шестого элементов дает три типа интерпретации. Если вначале пятый элемент, то интерпретацию (седьмой элемент) назовем «обоснованием», поскольку цитата как бы обосновывается при помощи метода триграмм. Если вначале шестой элемент, а за ним пятый, то интерпретацию назовем «выводом», поскольку цитата как бы выводится из структуры гексаграмм методом триграмм. Наконец, если шестой элемент отсутствует, то интерпретацию назовем «истолкованием». Выбор между этими типами интерпретации определяется построением гексаграмм и их числом.

Здесь нас будут интересовать преимущественно «вывод» и «обоснование», поскольку они в определенной степени аналогичны двум комментариям «И цзина» — «Сяо сянь чжуани» и «Да сянь чжуани». Подчеркнем, что это сходство лишь структурное, поскольку в «выводе» и «обосновании» в «Цзо чжуани» о триграммах говорится как о последних элементах, на которые членятся гексаграммы; в комментариях же к «Чжоу и» всегда просматривается метод истолкования с точки зрения позиции линий (*вэй*).

Это различие существенно, когда нужно установить приоритеты комментариев и проследить формирование и цзинистской теории в Китае. Принципиально важно отсутствие в «Цзо чжуани» представления о позиции отдельной линии. Оно подтверждается не только наличием одного метода триграмм в интерпретации результатов, но и характером цитирования текста «Чжоу и». Независимо от характера цитирования (в мантическом ритуале или в философском контексте) для указания конкретной линии необходимо указание на вторую гексаграмму, все линии которой, кроме линии, текст при которой необходимо процитировать, совпадают с линиями первой. Это и породило специфическую формулу *юй... чжи...*²³.

Складывается впечатление, что именно переход (триграмм или гексаграмм) одна в другую, изменение линии, продиктованное мантическими манипуляциями и является сущностью, основным значением термина и «перемены». Мы не находим в «Цзо чжуани» и намека на противопоставление, обращение гексаграмм в парах

(*сяндуй* или *сянцзо*) (см. [2]), которое приобрело такое значение впоследствии в связи с концепцией *инь-ян*. Интересно и то, что вторая гексаграмма, будучи привлечена для цитирования текста, сама становится объектом интерпретации. Может образоваться целая цепочка гексаграмм.

Эти данные приобретают особое значение в свете ведущихся в последнее время в Китае дискуссий о характере представления *гуа* «Чжоу и» в эпоху Чжоу. Некоторыми учеными на основании новонайденного археологического материала выдвигаются гипотезы о функционировании гексаграмм в численной форме и о появлении сплошных и разрывных линий только в довольно позднюю эпоху (может быть, даже при Хань или Цинь). Особенно показательна в этом отношении статья Чжан Ячу и Лю Юя [11]. Эти дискуссии вызвали активный отклик на Западе²⁴. В настоящей статье мы не можем подробно разбирать эту гипотезу и только укажем на тот факт, что хотя в «Цзо чжуани» нет понятия отдельной линии (*яо*) или позиции (*вэй*) (первое свидетельствует в пользу мнения упомянутых выше авторов, согласно которому линий и не существовало в это время, а второе — против, так как о позициях можно было говорить всегда), однако есть отчетливое представление о триграммах. Поэтому данные «Цзо чжуани», по-видимому, свидетельствуют в пользу традиционной гипотезы (которая теперь оказалась под угрозой) о возникновении гексаграмм при удвоении триграмм, представлявших целостными единствами. Лишь впоследствии в экзегетической практике возникли методы интерпретации отдельных линий.

Все это позволяет высказать следующее предположение. В начале эпохи Чунь цю текст «Чжоу и» уже сложился, однако определенного порядка гексаграмм могло и не быть. Не был сформулирован метод *сянцзо*, являющийся основой порядка Вэнь-вана, не говоря уже о порядке Фуси, основанном на более сложном методе (см. [2]). Существовал также мантический метод построения гексаграмм. Впоследствии был канонизирован один из вариантов текста (либо в силу существования общего метода следования *гуа*, либо благодаря методу *сянцзо*), получивший позднее название порядка Вэнь-вана. Поэтому не случайно основанием для различения трех «И», о которых говорится в «Чжоу ли», служила первая гексаграмма. После канонизации текста начала восхваляться полнота «Чжоу и», а позднее появилась «Си цы чжуань», содержащая уже понятие линии (позиции линии) и концепцию выведения *гуа* из «великого предела» (как переосмысление существующего порядка)²⁵. Непосредственным подтверждением этого предположения служит текст мавандуйской версии «Чжоу и», опубликованный в журнале «Вэнью» [9]. Гексаграммы здесь представлены практически уже в современном начертании. Порядок же гексаграмм принципиально иной²⁶ и значительно более «логичный»²⁷.

Анализ структуры мантического ритуала свидетельствует о большой близости традиций *бу* и *ши* в описываемый «Цзо чжу-

анью» период. Действительно, гадания *бу* и *ши* совершаются в почти одинаковых условиях, по заказу одних и тех же лиц и совершаются зачастую одними и теми же гадателями или чиновниками. Появление бинама *буши* свидетельствует и об одинаковом восприятии этих традиций современниками. Очевидны и взаимовлияния традиций *бу* и *ши*, например отмечавшееся выше наличие систематизации знаков, появляющихся на черепашьем панцире при гадании, и связи с ними определенных мантических сочинений, цитаты из которых сильно напоминают изречения при строках «Чжоу и», а также натурфилософских мотивов в интерпретации этих знаков.

На первый взгляд нет ничего странного в близости двух мантических традиций. Между тем во многих отношениях их разделяет пропасть. Прежде всего, традиция *бу* — наследие шанской эпохи, государственный культ, непосредственно связанный с государственной религией. Что касается *ши*, то вообще неясно, когда появилась эта традиция и к чему она апеллирует. Как мы уже здесь говорили, первые иероглифы *ши* обнаружены на бронзовых сосудах. Для того времени они недвусмысленно указывают на свое происхождение, являясь сочетанием знаков бамбука и «шамана» *у* (последний знак присутствует в своей древней форме креста). Об *у* мы находим упоминания на гадательных костях, но их социальная роль в тот период неясна²⁸ в отличие от гадателей *бу* и историографов *ши*, являвшихся представителями привилегированных классов. Скорее всего *у*, как и африканские гадатели, относились к маргинальным прослойкам.

Если достоверность информации, получаемой при гадании *бу*, обеспечивается ссылкой на предков (с культом которых связывается поздний культ «оберегающей черепахи»), то неясно, почему достоверна информация, получаемая от тысячелестника. В «Цзо чжуани» не упоминается даже и «культа тысячелестника», аналогичного культу «черепахи». Лишь впоследствии, в «Си цы чжуани», тысячелестник-*ши* объявляется «чудесной», нуминозной вещью (*шэнь у*). Создается впечатление, что традиция *ши* связана с иной, нежели *бу*, религиозной традицией, а именно с той же традицией, которая породила даосизм и (опосредованно) китайскую натурфилософию.

С «персоналистским» уклоном этой последней традиции связано, на наш взгляд, и изменение структуры тематики гаданий. Если список тем гадания *бу* в целом совпадает с частотным списком тем гадания, составленным Д. Китли²⁹, то среди тем гадания *ши* (несмотря на преобладание военной тематики) на первый план начинают выходить темы будущего детей, наследников, брака. «Матримониальностью» этой тематики объясняется и активное вмешательство женщин в интерпретацию результатов гадания *ши*.

«Маргинальность» традиции *ши* свидетельствуется и многочисленными признаками ее второстепенности. Об этом говорит и вхождение термина *ши* в бинам *буши* на втором месте, и то, что

гадание *ши* практически всегда (за исключением одного случая) совершают после гадания *бу*. Косвенным образом это подтверждается и значительно меньшим по сравнению с *бу* числом фрагментов *ши*. В действительности традиция *ши* могла быть и более популярной. Но автор «Цзо чжуани» отдает явное предпочтение *бу*. Непосредственное выражение это находит в словах гадателя *бу* о «подчиненности» предсказаний тысячелистника предсказаниям черепахи, приведенных выше.

Чем же объяснить несомненную близость двух традиций? Причина ее заключается, по нашему мнению, в том религиозном кризисе, который переживал Китай в эпоху Восточного Чжоу³⁰. Распад старых культов и появление новых отразились во взаимоотношении мантических традиций *бу* и *ши*. Статус первой традиции «снизился», гадание *бу* вышло из сферы императорской прерогативы и распространилось в кругу чиновников. Гадание *ши*, наоборот, приобретало популярность, из эзотерической традиции «шаманов» превращалось в распространенный ритуал. Этому особенно способствовало текстуальное фиксирование гадательных формул, практиковавшееся в среде чиновников-историографов, где «встретились» обе традиции.

Не так важно, на наш взгляд, из какой мантической традиции попали в «Чжоу и» ее гадательные формулы и насколько канонический текст соответствует фрагментам в «Цзо чжуани». Важнее то, что существовала общая почва для возникновения этих формул и были предпосылки формирования комментариев «Сян чжуани». Примечательно сходство этих формул и текстов так называемых «детских песенок» *тун яо*. Общий корень этих текстов находится, по-видимому, в общекитайских представлениях о роли знамений (*и*₁ и *цзай*) и приемах глифомантики (о наличии которой уже в ту эпоху свидетельствует известный числовой ребус в «Цзо чжуани»). Соответствующие классификационные схемы разрабатывались и в рамках гемерологии. О популярности и распространенности подобных текстов свидетельствуют недавние раскопки ханьских и циньских захоронений, в которых эти тексты составляют относительное, а иногда и абсолютное большинство. Кардинальной проблемой для изучения «И цзина» представляется не возникновение самого текста — подобных текстов существовало, видимо, немало, — а уникальность *гуа* и вхождение лишь этого мантического текста в конфуцианский синтез и общекитайскую традицию. Разрешению этой проблемы в немалой степени способствует изучение религиозных и мантических ритуалов эпохи Чунь цю по таким текстам, как «Цзо чжуань», «Чжань го цэ», «Го юй» и др.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Достаточно напомнить о двух последних конференциях, связанных с изучением мантических традиций: «Гадание в древнем Китае: „И Цзин“ и его контекст», состоявшаяся в марте 1982 г. в Чикаго, и «Семинар по китайской мантике и интерпретации знамений», состоявшаяся в июне 1983 г. в Беркли.

² В данной статье мы ограничимся только текстом «Цзо чжуани», причем описание конкретных ситуаций гадания в связи с объемом статьи будет дано только для случаев гадания *ши*.

³ Не исключено, впрочем, что дело обстоит как раз наоборот — бюрократическая структура была отражена в системе предков. Возможно также использование одной и той же классификационной схемы как в макрокосме (пантеоне), так и в микрокосме (социуме) одновременно.

⁴ Именно упорядочение, а не порядок, поскольку даосы, например, могли упорядочивать стадии трансформации хаоса и его внутренние состояния.

⁵ Маньтика в Китае вплоть до конца ханьской эпохи носила отчетливо государственный характер. Индивидуальная астрология, например, появляется в Китае только в танский период под влиянием Запада (авиловская традиция через эллинистическую или через Индию). Поэтому дефиниции типа «крестьянские оракулы» по отношению к изречениям «И цзи-на» [19, с. 110] предостоят еще обосновать.

⁶ Таблицы устроены следующим образом. В табл. 1 в графе «№» дается порядковый номер фрагмента. В графе «Гун» — имя правящего гуна (только для первого вхождения). В графе «Год» дан год правления соответствующего гуна. В графе «Государство» приведено название государства, в котором происходило гадание (по прямым или косвенным данным). В графе «Успех гадания» ставится «+», если гадание было успешным. Гадание считается успешным, во-первых, в тех случаях, когда действия, предпринятые в соответствии с интерпретацией результата, привели к успеху, во-вторых, если действия, предпринятые вопреки рекомендации гадателя, не привели к успеху. Когда понятие «успех» неприменимо к результату гадания (например, во всех случаях гадания о дне жертвоприношения или жертвенном животном в «Чунь цю»), тогда в графе «Успех гадания» ставится буква «Н». В остальных случаях, если определить результативность действия не представлялось возможным, оставался пробел. В графе «Тип гадания» цифра указывает на тип гадания, т. е. на его тематику. Типы гадания с их номерами указаны в специальном списке, помещенном после таблиц. Этот список используется и в гадании *бу*, и при гадании *ши*. Последовательность типов в списке определяется их частотой при гадании *бу*.

В табл. 2 собраны несовершенные случаи *бу*. Так называются ситуации, в которых действующие лица намеревались использовать гадание *бу* для разрешения сомнений, однако по каким-либо причинам не сделали этого. Она устроена точно так же, как и табл. 1, с тем отличием, что графа «Успех гадания» не заполняется.

В табл. 3 собраны случаи гадания *ши*. Первые шесть ее граф соответствуют графам табл. 1 и табл. 2. В последней же графе — «Гуа» — указаны названия гексаграмм, полученных при гадании *ши*. Если указаны две гексаграммы, то это означает, что сначала была получена первая гексаграмма, а затем — вторая (на самом деле вторая гексаграмма служит для указания цитаты; см. ниже). Если во фрагменте не указаны названия гексаграмм, то в графе остается пробел.

Табл. 4 содержит указания на фрагменты, в которых есть ссылки на «Чжоу и». Она устроена в точности так же, как и табл. 3, с тем отличием, что графа «Успех гадания» не заполняется.

За табл. 4 следует список типов гадания, за ним — список названий гексаграмм, встречающихся в тексте. Список дан в алфавитном порядке. Если гексаграмма упоминается более одного раза, то справа в скобках указана кратность упоминания.

После списка гексаграмм мы приводим табл. 5, в которой представлена структура фрагментов *ши* и цитирования «Чжоу и». Таблица построена следующим образом. В графе «Часть» римскими цифрами указана часть таблицы: к цифре I отнесены ссылки на фрагменты *ши*; к цифре II — фрагменты, в которых цитируется «Чжоу и». В графе «И» с помощью знака «+» указывается на наличие в данном фрагменте прямой ссылки на «Чжоу и» (либо «Чжоу и», либо просто «И»). В графе «Триг

с помощью знака «+» указано, используется ли в данном фрагменте интерпретация при помощи метода триграмм (он будет описан далее в тексте). Знак минус — «-» означает отсутствие применения этого метода. В графе «Структура» в сокращенном виде дается формула структуры фрагмента. В графе «П/К» буквой «К» обозначен «краткий» фрагмент, буквой «П» — полный.

⁷ Этот вопрос освещен нами в специальной статье (см. [4]).

⁸ Он встречается уже в «Ши цзине» и в «Шу цзине».

⁹ Поэтому для нас несущественно даже то, что некоторые фрагменты с описанием гаданий *бу* и *ши* могут оказаться ханьскими вставками.

¹⁰ При цензурированной выборке (без правления Ай-гуна) гипотеза проходит при любом уровне значимости по критерию Пирсона.

¹¹ Этот вопрос освещен нами в [5].

¹² Нельзя не вспомнить аналогичной сентенции из «Чжоу и» о благоприятном времени для пересечения большой реки.

¹³ Это, впрочем, не означает, что такой системы не было. Принцип отбора третины для интерпретации до сих пор неизвестен.

¹⁴ Следует, конечно, учитывать возможную архаизацию фрагментов.

¹⁵ Частично эта проблема уже разбиралась нами. См. [3].

¹⁶ Номера фрагментов даются по табл. 3. Фрагменты с цитированием «Чжоу и» не рассматриваются.

¹⁷ Цитируемый текст не соответствует каноническому.

¹⁸ Неясно, относится оно к гаданию *ши* или *бу*.

¹⁹ Цитируемый текст не соответствует каноническому.

²⁰ Цитируемый текст не соответствует каноническому.

²¹ Цитируемый текст не соответствует каноническому.

²² Благодаря ему нам удалось обнаружить три новых (сравнительно с описанием Ю. К. Щуцкого [8]) фрагмента с цитированием «Чжоу и».

²³ Эта особенность давно отмечалась китайскими авторами.

²⁴ См. переводы соответствующих статей в журнале «Древний Китай» [13].

²⁵ Схема генезиса «1-2-4», находящаяся в «Си цы чжуани», встречается также в «Люй-ши чунь цю» и определенным образом представляет альтернативу схеме «1-2-3», находящуюся в «Дао дэ цзине» и «Хуайнань цзы».

²⁶ Заметим, что в новонайденной мавандуйской версии «Чжоу и», по нашим подсчетам, общий процент разночтений с современным текстом не превышает 10, в то время как разночтения в названиях гексаграмм составляют ровно 50 (32 из 64%).

²⁷ Общие принципы этого порядка изложены в «Вэньу» [9]. Более подробно они раскрываются в статье А. М. Карапетьянца [6].

²⁸ Речь идет только об эпохе Шан. Вопрос о деятельности *у* в последующие периоды не получил к настоящему времени достаточного освещения.

²⁹ Д. Китли приводит следующий список: жертвоприношения, военные дела, охота, путешествия, ход дня или недели, экономика, болезни, дети, неприятности, сны, постройки, дань, просьбы предкам. Оттеснение в «Цзо чжуани» жертвоприношений на третье место легко объясняется тем, что гадания о регулярных жертвоприношениях заносились в «Чунь цю» лишь в случае аномалии (таких случаев всего восемь на более чем 250 лет).

³⁰ Религиозный кризис в эпоху Восточного Чжоу разбирается А. Масперо [18].

Таблица 1*

Совершённые случаи гадания бу

№	Гун	Год	Государство	Успех гадания	Тип гадания
1	Чжуан	22	Ци		2
2		22	Чэнь	+	3
3	Минь	2	Лу	+	4
4	Си	4	Цзинь	+	8
5		15	Цзинь	+	3
6		15	Цзинь	+	4
7		17	Лян	+	4
8		19	Вэй	+	2
9		25	Цзинь	+	1
10		31	Лу	Н	2
11		31	Вэй	+	9
12	Вэнь	11	Лу	+	3
13		13	Лу	+	7
14		18	Лу	+	5
15	Сюань	3	Лу	Н	2
16		3			9
17		12	Чжэн	+	1
18		12	Чжэн	+	1
19		12	Цзинь	+	1
20	Чэн	7	Лу	Н	2
21		10	Лу	Н	2
22		16	Чу	Н	1
23		17	Лу	Н	3
24	Сян	7	Лу	Н	2
25		10	Цзинь	+	5
26		10	Вэй	Н	1
27		11	Лу	+	2
28		24	Чжэн	+	3
29		28	Ци	+	6
30		28	Ци	+	5
31		3	Ци		7
32		5	У	+	1
33		10	Ци	+	3
34		13	Чу	+	3
35		17	Чу		1
36	Чжэн	17	Чу	+	1
37		18	Цзинь	+	2
38		25	Цзинь	+	6
39		32	Лу	+	4
40	Дин	4	Суй	+	6
41		9	Вэй	+	1
42		15	Лу	Н	2
43	Ци	1	Лу	Н	2
44		2	Цзинь	+	1
45		4	Цзинь	+	7
46		6	Чу	+	1
47		6	Чу	+	2
48		6	Чу	+	2
49		6	Чу	+	4
50		9	Цзинь	+	1
51		10	Цзинь	+	1
52		17	Цзинь	+	1
53		17		+	3

Таблица 1 (продолжение)

№	Гун	Год	Государство	Успех гадания	Тип гадания
54		17	Чу	+	3
55		17	Чу	+	3
56		17	Вэй	+	11
57		23	Цзинь	+	1
58		27	Цзинь	+	1

* См. примеч. 6 к настоящей статье.

Таблица 2

Несовершенные случаи гадания *бу*

№	Гун	Год	Государство	Успех гадания	Тип гадания
1	Хуан	11	Чу		
2	Сюань	8	Лу		11
3	Сян	13	Чжэн		6
4		31	Лу		4
5	Чжао	1	Цзинь		12
6		19	Чэнь		13
7		26	Чу		4
8	Дин	8	Вэй		4
9	Ай	18	Чу		3

Таблица 3

Случаи гадания *ши*

№	Гун	Год	Государство	Успех гадания	Тип гадания	Гуа
1	Чжуан	22	Чэнь	+	8	Гуань Пи
2	Минь	1	Цзинь	+	3	Чжуань Би
3		2	Ци	+	4	Да ю Цянь
4	Си	4	Цзинь	—	8	
5		15	Цзинь	+	1	Гу
6		15	Цзинь	+	8	Гуй мэй Куй
7		25	Цзинь	+	1	Да ю Куй
8	Чэн	16	Цзинь	+	1	Фу
9	Сян	9		+	7	Гэнь Суй
10		25	Ци	+	8	Кунь да го
11	Чжао	5	Лу	+	4	Мин и Цянь Ли
12		7	Вэй	+	4	Чжунь Би
13		18	Цинь	Н	2	
14		12	Лу	+	6	Кунь Би
15	Ай	9	Цзинь	+	1	Тянь Сюй
16		17	Вэй	+	10	

Упоминания о «Чжоу ю»

№	Гун	Год	Государство	Успех гадания	Тип гадания	Гуа
1	Сюань	6	Чэнь		3	Фэн Ли
2		12	Цзинь		1	Ши Линь
3	Сян	28	Чэнь		3	Фу И
4	Чжао	1	Цзинь		5	Гу
5		29	Лу			Цян Гоу
						Тун жэнь Да ю
6		32	Лу		6	Гуай Кунь Куй
						Да чжуан

Список типов (тем) гадания

- | | |
|----------------------|---------------------|
| 1. Военные дела | 8. Брак |
| 2. Жертвоприношения | 9. Длительность да- |
| 3. Служба | насти |
| 4. Наследники и дети | 10 Сон |
| 5. Этикет и политика | 11. День погребения |
| 6. Болезни | 12. Фамилия |
| 7. Местожительство | 13. «Методика» |

Список гексаграмм, встречающихся в «Цзо чжуань»

- | | | |
|-------------|-----------------------|----------------------|
| 1. Би (3) | 10. Гэнь | 19. Суй |
| 2. Да го | 11. И ₂ | 20. Сюй |
| 3. Да чжуан | 12. Кань | 21. Тай |
| 4. Да ю (3) | 13. Кунь | 22. Тун жэнь |
| 5. Гоу | 14. Кунь ₁ | 23. Фу |
| 6. Гу (2) | 15. Куй (3) | 24. Фэн |
| 7. Гуань | 16. Ли (2) | 25. Цян (2) |
| 8. Гуай | 17. Линь | 26. Цян ₁ |
| 9. Гуй мэй | 18. Мин и | 27. Чжунь |
| | | 28. Ши ₂ |

Таблица 5

Структура фрагментов ши и цитирования «Чжоу ю»

Часть	№	И	Триграмма	П/К	Структура
I	1	+	+	П	КФЦВТО
	2	+	+	П	КФПТЦВ _ы
	3	+	—	К	КФПЦ
	4	—	—	К	—
	5	+	+	П	КПФЦТО
	6	+	+	П	КФПЦТОЦВ _ы
	7	+	+	П	КФПЦПТО
	8	+	—	К	КПФЦИ
	9	+	—	П	КФПЦ(ЦИ)
	10	+	+	П	КФПТЦВ _ы
	11	+	+	П	КФП(Ц)ТО
	12	+	—	П	КВ(Ф)(ЦИ)
	13	+	+	П	КФЦПТО
	14	—	—	К	—
	15	+	—	К	КФПЦИ
	16	—	—	К	—

Таблица 5 (окончание)

Часть	№	И	Триграмма	П/К	Структура
II	1	+	—	К	КФИ
	2	++	+	П	КФЦТО
	3	++	—		КФЦИ
	4	++	+	К	КТ
	5	++	—	П	К(ЦИ)
	6	+	+	К	КТ

Список сокращений к табл. 5

К — контекст; Ф — формула; Ц — цитата; П — предсказание;
В — вопрос; О — обоснование; Вы — вывод; И — интерпретация;
Т — метод триграмм.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Деопик Д. В. Некоторые тенденции в социальной и политической истории Восточной Азии в VII—V вв. до н. э.— Китай: традиции и современность. М., 1976.
2. Зинин С. В. Два принципа построения гексаграмм «И цзина». — Четырнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1983.
3. Зинин С. В. Отражение «И цзина» в «Цзо чжуани» и концепция перемен. — Пятнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1984.
4. Зинин С. В. Из предыстории традиционной китайской науки (две традиции). — Древний и средневековый Восток: история, филология. М., 1984.
5. Зинин С. В. Статистико-текстологический анализ «Чунь цю» и «Цзо чжуани» и протонаучные традиции. — Дальний Восток и Центральная Азия. М., 1985.
6. Карпетьянц А. М. Двоично-четверичное кодирование в «И цзине». — Пятнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Т. 1. М., 1985.
7. Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.
8. Шуцкий Ю. К. Китайская классическая «Книга Перемен». М., 1960.
9. Вэнью. 1983, № 3.
10. Цзинь вэнь гу линь (Знаки на бронзе с объяснениями). Сянган, 1974.
11. Чжан Ячу, Лю Юй. Цун Шан Чжоу багуа шунзы фухао тань шифа ды цзигэ вэньти (Обсуждение некоторых вопросов гадания на тысячелистнике на основании цифровых символов триграмм в эпоху Шан и Чжоу). — Каогу. Пекин, 1981, № 2.
12. Чжунхуа да цзыдянь (Большой словарь китайских иероглифов). Пекин, 1935.
13. Early China. Berkeley, 1981, № 6, 1982, № 7.
14. Keightley D. N. Sources of Shang History. L., 1978.
15. Keightley D. N. The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture. — History of Religions. Chicago, 1969—1970, vol. 9, № 2—3.
16. Kunst R. Divination and Protoscience in the YIJING. Berkeley, 1984.
17. Li Xueqin. Texts on Divinatory Arts in the Shui Hu Ti Ch'in Slips and the Ma Wang Tui Silk Manuscripts. Berkeley, 1984.
18. Maspero A. Taoism and Chinese Religion. L., 1976.
19. Needham J. Science in Traditional China. Cambridge, 1981.

Л. С. Васильев

ЭТИКА И РИТУАЛ В ТРАКТАТЕ «ЛИ ЦЗИ»

Составленный в начале нашей эры и вобравший в себя немало более ранних материалов классический конфуцианский трактат «Ли цзи» был со временем включен в число канонов, в «Пятикнижие» («У цзин») и стал для последующих поколений своего рода энциклопедией почитаемой мудрости древних, непререкаемым сводом нормативных правил. Текст «Ли цзи» учили наизусть в школах, а собранные в нем правила считались эталоном должного поведения, особенно для образованных социальных верхов, для которых хорошее знакомство с традициями и тщательное соблюдение их были залогом успеха и процветания, необходимым условием удачной служебной карьеры.

Составленное в виде систематизированной сводки рекомендаций и регламентов едва ли не на все случаи жизни, сочинение «Ли цзи» являет собой очень емкий и насыщенный текст, в 49 главах которого (а некоторые из них по объему, тематике, материалу могли бы быть самостоятельными произведениями¹⁾) собрано огромное количество четко фиксированных правил, жестко обязательных стереотипов поведения и церемониала. В гл. 31 даже названо их ориентировочное число: 300 основных и еще 3000 дополнительных [8, т. 25, с. 2143]. Но дело вовсе не в цифрах; суть в том, что упомянутые нормы и правила отнюдь не сводятся к рекомендациям. Это прежде всего жесткие и обязательные регламенты и уж только во вторую очередь рекомендации. Во всяком случае, именно так воспринимали их все те, кто рассчитывал иметь успех в обществе, сделать карьеру, снискать репутацию достойного благонамеренного человека. Собственно, именно для них и был создан трактат «Ли цзи».

Текст «Ли цзи» написан простым языком и легок для понимания, во всяком случае, по сравнению с многими другими древнекитайскими трактатами. В нем не слишком много имен, еще меньше нуждающихся в специальной расшифровке и комментариях неясных названий, понятий, терминов. Собственно, они и не были особенно нужны, ибо текст создавался на уже веками подготовленной основе и был почти целиком вторичным в том смысле, что, выражаясь словами Конфуция, «не создавал, а передавал» мудрость прошлого. Более того, составители «Ли цзи» совершенно

очевидно ставили перед собой задачу написать нечто вроде учебника благопристойного поведения, сборника дидактических наставлений, для чего в тексте и были выдвинуты на передний план хорошо продуманные и специально отобранные стандартные ситуации, сопровождавшиеся их тщательным анализом с четкой регламентацией всех деталей. Это, разумеется, не исключает того, что в трактат были включены и некоторые оригинальные идеи, как, например, концепция великой всеобщности *дагун* [гл. 9 («Ли-юнь»)] с ее генеральным тезисом *тянь-ся вэй гун* («Поднебесная — для всех») или идея великой гармонии *чжунъюн* [гл. 31 («Чжун-юн»)]. Однако в целом задача «Ли цзи» — как и двух других родственных этому сочинению трактатов, «Чжоу ли» и «И ли», — сводилась к тому, чтобы из уже известных древним китайцам основ, принципов, норм, сведений создать своего рода всеохватывающую и понятную каждому систему.

Эта система вот уже почти две тысячи лет в том или ином объеме известна практически каждому китайцу, особенно грамотному и образованному. Она — слепок его жизни, во всяком случае, в том смысле, что представляет собой идеальную модель социальной структуры, в которой он существует с рождения. И хотя модель не всегда адекватна реалиям, сила ее как раз в том, что она ориентирует реальность в определенном направлении и (при отсутствии весомой альтернативы) эта ориентация так или иначе обязательна для всех.

Именно в силу того что трактат «Ли цзи» — нечто вроде настольной книги десятков поколений китайцев, значение его для синологии невозможно переоценить. Это поняли уже первые европейцы, преимущественно католические миссионеры из числа иезуитов, которые прибыли в Китай на рубеже XVI—XVII вв. и перу которых принадлежат первые синологические сочинения. В них было весьма много материалов из «Ли цзи». Настолько много, что впоследствии, уже в XVIII в., это вызвало негативную реакцию ряда деятелей европейского Просвещения, справедливо усмотревших в синофильских сочинениях явную идеализацию имперских порядков в цинском Китае. Споры вокруг этого хорошо известны [6, гл. 5]. Суть их сводится к тому, насколько «теория» (т. е. заповеди «Ли цзи» прежде всего, хотя и не только) адекватна реалиям. И хотя реальность цинского Китая действительно не была адекватна идеализованным заповедям древности, **вовсе** списывать эти заповеди со счетов и не видеть их организующей и направляющей роли было бы неверно. Сила «Ли цзи» — как и иных важных древнекитайских сочинений, прежде всего из числа канонических, — именно в том, что на страницах этой книги представлена не только сумма, но целая система нормативных регламентов и рекомендаций, реализация которых надежно обеспечивала желанную и необходимую стабильность общества и государства.

Справедливость требует заметить, что эта роль «Ли цзи» была давно уже понята синологами. На основные европейские языки

трактат был переведен достаточно давно [9; 11; 12]. К сожалению, до сих пор нет его русского перевода, хотя в переложении материалы «Ли цзи» использовались в ряде специальных китайско-ведческих сочинений еще в прошлом веке [3]. Именно отсутствие русского перевода и незнакомство русского читателя с текстом «Ли цзи»² сделали необходимым столь подробное введение к теме и обоснование ее. Теперь мы вправе обратиться к самой теме, т. е. к описанию того места, какое в «Ли цзи» занимали этика и ритуал, как воспринималось то и другое в генеральном контексте сформулированных в этом сочинении правил.

Исследователи древнекитайской культуры (да и всего традиционного Китая в целом) хорошо знают, что этика, этическая норма и ритуализованный церемониал, всегда опиравшиеся на мощный фундамент конфуцианства, на протяжении тысячелетий доминировали в китайском обществе. И не просто доминировали, но формально и неформально играли роль официальной государственной религии, фактически замещающей ее. И хотя имперский Китай знал и религии в собственном смысле этого слова (даосизм и буддизм), не они были идейной основой этой страны. Такой основой было конфуцианство, суть которого в ее самом общем виде как раз и сводилась прежде всего к этической норме и ритуализованному церемониалу. Совершенно естественно, что все это нашло убедительное отражение и в «Ли цзи», этой энциклопедии конфуцианства, где этика и ритуал являют собой координаты генеральной схемы, в контекст которой было вписано все остальное. Собственно, основное понятие сочинения, давшее ему имя, — *ли* (норма, правило, обряд, церемониал) — квинтэссенция обеих координат, пункт их пересечения и в качестве такового — центральная отправная точка принципов жизни Китая и китайцев.

Итак, этика и ритуал — основа основ заповедей «Ли цзи», как и всей традиционной китайской культуры. Как конкретно отражено это в тексте трактата? Как решают связанные с этим проблемы его главы?

Хотя в упомянутом плане главы «Ли цзи» весьма неоднородны, показательно, что даже в тех из них, которые по тематике несколько отстоят и от этики, и от ритуала, то и другое занимает весьма видное, а порой даже едва ли не определяющее место. Вот, например, гл. 5, «Ван-чжи», повествующая об основах политической администрации. Здесь дана схема, кое в чем перекликающаяся с «Чжоу ли»: структура и количество государств (всего их по схеме 1773 [8, т. 20, с. 514]) в девяти провинциях (*чжоу*) Поднебесной, включая домен вана; номенклатура чиновничества в домене и в царствах; размеры территории — в соответствии с рангом правителя; порядок вассальных визитов и контрольных инспекционных поездок Сына Неба; функции глав основных ведомств (*сыу*, *сыма*, *сыкоу*, *тайши*) и др. Но что характерно: все изложение не просто переплетено с этическими нормативами и насыщено ритуализованным церемониалом, но прямо-таки базируется на том и другом.

Так, при изложении норм взаимных визитов сюзерена и вассалов в качестве едва ли не основной цели инспекционного осмотра упомянуто о великом жертвоприношении на священной горе Тайшань (территория царства Лу), о заботах Сына Неба о благосостоянии народа, включая почтение к старикам и контроль за правильностью системы мер, а также о наблюдении за своевременными жертвоприношениями в храмах. При этом почитаемой нормой, считалось соблюдение установлений, а те правители, которые осмеливались изменять их, должны были изгоняться [8, т. 20, с. 535]. Значительная часть главы посвящена изложению церемониала захоронения правителей, жертвоприношений, уважительного отношения к старикам. При перечислении функций глав ведомств в деталях сказано о заботе о вдовых и сирых, поощрении учения и выдвижении способных, о необходимости наказаний за попытку изменить установления или смущать народ безнравственными речами, развратной музыкой, экстраординарным поведением и т. п. [8, т. 20, с. 615—616].

Тем более давление этики и ритуального церемониала ощущается во многих других главах, особенно тех, где речь специально идет о нормах поведения. Так, в двух первых и весьма объемных главах трактата, объединенных общим заголовком («Цюй-ли»), излагаются основные позиции и в то же время даются детальные наставления о том, как человеку следует вести себя в различных ситуациях. И хотя обо всем сказать невозможно, стоит обратить внимание на некоторые из упомянутых наставлений, дабы была ясна их суть и направленность.

В начале гл. 1 сделан акцент на то, что правила взаимоотношений (*ли*) должны соблюдать все, что именно этим человек отличается от животных [8, т. 19, с. 32]. В основе правил лежат умеренность, уважение к другим, особенно старшим, достоинство и чувства пристойности, добропорядочности, приличия. Ваши слова и поступки должны быть взвешены и соразмерны, т. е. строго соответствовать принятой для данного случая норме, ориентироваться на известный вам и почитаемый вами эталон. Без этого в обществе не может быть должного порядка: «Поэтому-то древние мудрецы и создали *ли*, дабы с их помощью обучить людей; чтобы люди, овладев *ли*, знали, чем они отличаются от животных» [8, т. 19, с. 33].

Огромно социальное значение *ли*. Усвоив правила (а одно из важнейших в их числе — уничижительное отношение к себе и уважительное к другим), богатые и знатные должны обуздывать свою гордыню [8, т. 19, с. 35], в беседе со старшим каждый обязан быть уступчиво-почтительным [8, т. 19, с. 40], тем более при общении с учителем или почетным гостем [8, т. 19, с. 78—79]. Вообще в присутствии старших младший скромно молчит; если к нему обратятся — он сразу же встает, подходит и слушает, выражая всем своим видом должное почтение [8, т. 19, с. 79]. Нельзя ни сидеть, ни стоять в развязной позе, небрежной одежде, непричесанным — это неуважение к людям. Ну и, разумеется,

следует прилично есть, особенно на людях: неторопливо, без шума и жадности, не глотая больших неразжеванных кусков, не грызя костей, не чавкая и т. д. и т. п. [8, т. 19, с. 91—93].

Детально расписан церемониал приема гостя — где кто сидит, как и когда следует вести беседу, кто и кому кланяется. Строго оговорено, что все эти предписания касаются исключительно мужчин. Между мужчинами и женщинами контактов, включая поклоны, вообще быть не должно (если речь не идет об отношениях в семье). Более того, мужчины всегда должны ходить по правой стороне улицы, тогда как женщины — по левой [8, т. 20, с. 632]. Особо оговорены случаи, когда на пиру присутствует правитель. В этих случаях важна каждая деталь: как и кто готовит пищу, чистит фрукты и т. п.

В главе рассказано, как и каким образом следует делать подарки, как вести себя в семье (почтительный сын согревает постель родителей, в случае их болезни не смеет ни гулять, ни болтать, ни есть мяса), в дни траура, на службе, в чужом царстве. Большое внимание уделено здесь же правилам жертвоприношений, отношениям в доме правителя, манерам вести себя при дворе и даже тому, кого и как следует именовать — и при жизни, и после смерти. Встречаются весьма суровые инвективы: «С врагом отца нельзя жить под одним небом» [8, т. 19, с. 131]. Разумные постулаты: «Общественные дела не должны обсуждаться в частном порядке» [8, т. 19, с. 171]. Даже курьезные замечания: «Взгляд выше лица [собеседника] свидетельствует о гордыне, ниже пояса — о скорби, а взгляд искоса — о коварстве» [8, т. 19, с. 232]. Но при всем своеобразии, при всей курьезности деталей главное все-таки (как на это неоднократно и обращается внимание в самом трактате) понять суть *ли*, смысл *ли*. И это действительно так.

«Янь Янь задал еще вопрос: „Если так, то в чем необходимость *ли*?“ Конфуций ответил: „Посредством *ли* древние правители следовали пути Неба и управляли чувствами людей“ — сказано в гл. 9 («Ли-юн») [8, т. 22, с. 989]. Далее в этой же главе обстоятельно разъяснено, как древние заботились о том, чтобы смысл *ли* был понятен каждому, для чего они следили за тщательностью совершения ритуала жертвоприношений и вообще за соблюдением всех норм жизни. Без *ли* рухнет государство и гибнет общество, тогда как с помощью *ли* достигается социальная справедливость [8, т. 22, с. 1050—1051]. Сказано достаточно четко и по-своему весьма убедительно. К тому же сказанное более подробно раскрывается в следующей главе трактата [гл. 10 («Ли-ци»)].

Согласно «Ли-ци», основное в *ли* — строгая соразмерность и четкие социальные, особенно рангово-иерархические различия. Каждый должен строго знать свое место и соответствующие ему объем прав и привилегий, количество и сущность обязательств. И не только знать, но и неукоснительно руководствоваться этим, принимая во внимание также и то обстоятельство, что все в мире

находится в динамическом равновесии, т. е. колеблется в зависимости от обстоятельств, условий времени и места. Но колебания колебаниями, а основы незыблемы. Так, например, Сын Неба имеет право на семь алтарей (*мяо*) в своем храме предков, князя (*чжухоу*) — на пять, сановники (*дафу*) — на три, а обычные чиновники (*ши*) — лишь на один. Соответственно неравными были величина их дворцов и домов, богатство и орнамент одежд, размер и номенклатура жертв при жертвоприношениях, даже количество и качество блюд во время обеда или размеры и украшение гроба при их захоронении [8, т. 22, с. 1089—1093]. Важность *ли* также и в другом — в ритуальном церемониале. Цель тщательного церемониала в том, чтобы напомнить людям об истоках, легших некогда на основу существующего порядка [8, т. 22, с. 1127]. Словом, основная суть *ли* в том, что это своего рода социальная смазка, которая способствует существованию и стабилизации общества как единого, цельного организма [8, т. 22, с. 1094], сохраняя таким образом связь времен.

Отвечая на вопросы луского Ай-гуна, Конфуций, как о том сказано в гл. 27 («Ай-гун вэнь»), заметил, что основной смысл *ли* — в различиях, т. е. в строгой фиксации социально-политического неравенства людей, без которого не может быть порядка: «Нет *ли* — значит, нет различий между государем и подданными, верхами и низами, старыми и молодыми; нет *ли* — и нет различия между связанными друг с другом родственными и брачными связями мужем и женой, отцом и сыном, старшим и младшим братом» [8, т. 25, с. 2027]. *Ли* в устах Конфуция, по «Ли цзи», — это корень всех отношений, основа уважения и взаимоуважения в обществе. Соблюдая *ли*, человек уважает себя. Уважая себя, он уважает других [8, т. 25, с. 2030—2031]. При этом существенно, что без *ли* просто не может быть уважения, оно деградирует в нечто вульгарное, как о том специально сказано в гл. 28, продолжающей от имени Конфуция тему предшествующей главы. «Что есть *ли*? Установление порядка вещей» — так подытожена здесь упомянутая тема [8, т. 25, с. 2037—2038].

Итак, корень всего — порядок вещей, основанный на строгих социально-политических дистинкциях и восходящий к далеким истокам. Основа стабильного общества. Залог социальной гармонии. Фундамент процветающего государства. Вот что такое *ли*, вот в чем его смысл и суть, согласно «Ли цзи». Практически это означает, что на *ли* держится и общество и государство.

Здесь стоит заметить, что государству как системе политической администрации на страницах трактата уделено не слишком много места. Кроме глав «Ван-чжи» и «Цюй-ли», специально этой теме посвящена, пожалуй, лишь одна небольшая глава [гл. 33 («Цзы-и»)], где речь идет о том, что можно было бы назвать искусством управления. В ней сказано, в частности, что правитель и народ — нечто единое и цельное, каков правитель — таково и народу [8, т. 26, с. 2217—2218]. Правитель и народ — это как сердце и тело: если сердце спокойно, тело

отдыхает, а рана в теле заставляет страдать сердце [8, т. 26, с. 2024]. Тезис весьма важный. Из него явствует, что в генеральной системе санкционированного *ли* порядка вещей правитель занимает центральное место. От него как от сердцевины социального организма зависит очень многое, едва ли не все. В гл. 25 со ссылкой на «Ши цзин» есть напоминание, что правитель — «отец и мать народа» [8, т. 25, с. 2057], а в гл. 30 добавляется к этому, что как на небе нет двух солнц, так и на земле не может быть двух правителей-ванов [8, т. 25, с. 2068]. Более того, как сказано в гл. 26, правителя следует уподобить солнцу и луне, поставить в один ряд с Небом и Землей в качестве члена великой триады [8, т. 25, с. 2023].

Однако при всем величии своем правитель не деспот и не тиран. Он не может быть таковым, ибо точно так же, как и все другие (и даже больше, чем остальные), обязан он всю свою жизнь руководствоваться все тем же *ли*. Атрибуты и инструменты его правления — это справедливость, доверие, гармония, гуманность [8, т. 25, с. 2023]. И вообще главное в управлении государством — все то же *ли* [8, т. 25, с. 2024]. Причем это не пустая декларация, но основной принцип, своеобразное кредо конфуцианской мудрости, что хорошо видно, в частности, из знакомства с канонической главой памятника [гл. 42 («Да сюэ»)].

Основная идея этой вошедшей в конфуцианское «Четырехкнижие» в качестве самостоятельного текста главы сводится к тому, что, желая умело и добродетельно управлять государством, правитель сперва должен суметь управиться со своей семьей, а для этого он сам должен быть совершенным, т. е. очистить свой ум (сердце), добиться искренности в мыслях, что достигается за счет углубления познаний и проникновения в суть вещей [8, т. 26, с. 2343]. Если оставить в стороне вопрос о путях и формах самосовершенствования, смысл сказанного (в полном соответствии с одной из кардинальных доктрин конфуцианства) сведется к тому, что государство — это в общем-то все та же семья, только большая. Умеешь управлять семьей на началах добродетели, справедливости, гармонии, т. е. на основах *ли*, — сумеешь справиться и с управлением государством.

Подобного рода идея возникла в древнекитайской мысли не случайно. Семейно-клановые связи и в конце Инь, и тем более с начала Чжоу буквально пронизывали, во многом реально определяли структуру общества в целом, на что специалисты не раз обращали внимание. В частности, наследственный удел в каком-либо из чжоуских царств вплоть до времен Конфуция (551—479) практически идентифицировался с разветвленным аристократическим кланом, во главе которого стоял владелец удела, бывшего подчас территориально огромной вотчиной [2, гл. 5]. Словом, рассуждения о государстве как о большой семье были не столь уж наивными, как то может показаться на первый взгляд. А это, в свою очередь, означает, что социальные и политические институты — государство и общество, а также

семья и клан как часть того и другого — рассматривались как нечто единое, однородное, практически нерасчленимое, в равной мере основывавшееся на все том же *ли*.

Эту нерасчленимость можно было бы уподобить единому организму, причем для такого уподобления есть немало оснований, так как сами древние китайцы, особенно периода Хань (III в. до н. э. — III в. н. э.), когда и был составлен трактат «Ли цзи», мыслили именно организмически, уподобляя социум то космосу, то живому организму. Правда, здесь есть одна существенная тонкость. Дело в том, что уже в первой главе трактата содержится получившая широкую известность фраза: «*Ли* не распространяется на *шу-жэнь*» [8, т. 19, с. 126], т. е. это не для простолюдинов. Употребленная в буквальном смысле фраза эта в любом контексте в состоянии лишь дезориентировать читателя, который из нее вправе заключить, что простые китайцы, т. е. подавляющее большинство населения Китая, были как бы вне сферы действия правил-*ли*. Такой вывод неверен. Суть формулы совсем в ином, смысл ее в том, чтобы показать, что тщательное соблюдение *ли* во всех деталях и во всем объеме 300 основных и 3000 дополнительных правил требуется не от простого люда. Что, чем выше человек стоит на социополитической лестнице, тем тщательней обязан он следить за тем, чтобы соответствовать эталонам *ли*. Для него в этом залог успеха, для него это обязательное требование, условие *sine qua non*, тогда как простой человек в этом смысле более свободен. Соблюдение *ли* для обычного китайца не связано ни с его работой, ни с карьерой. Вот именно в этом смысле и следует понимать приведенную выше широко известную фразу — но никак не в том плане, что для простолюдина воплощенный в *ли* закон не писан. Учтя сказанное, мы вправе вновь обратить внимание читателя на то, что китайский социум мыслился конфуцианцем ханьского времени (включая авторов-составителей «Ли цзи») именно организмически и что обозначенные в трактате правила-*ли* относились к социуму в целом. Это, впрочем, не исключает того обстоятельства, что подавляющее их большинство касалось именно социальных верхов и ставило своей основной целью четко отрегулировать социополитическую иерархическую пирамиду власти, санкционировать должный порядок вещей.

В самом деле, если общество и государство, социальное и политическое, слиты воедино и практически идентифицированы, если все — единый цельный организм, то совершенно естественно, что основное внимание при анализе этого организма (а именно такой была задача составителей «Ли цзи») должно быть сосредоточено на иерархической его структуре, т. е. на тех самых различиях, о которых упоминалось от имени Конфуция. А коль скоро так, то неудивительно, что все должно начинаться с вершины пирамиды, с сердцевины организма — с правителя. И действительно, описанию прав, привилегий и поведения правителя-вана посвящено в трактате множество глав.

Правитель, и только он один, всегда сидит, обратившись лицом к югу, тогда как все остальные — его подданные — обращены лицом к северу [8, т. 22, с. 1166]. Правило это настолько незыблемо, что со временем превратилось в метафору («сидящий лицом к югу» — значит правитель). В гл. 13 («Юй-цзао») много говорится о церемониале, связанном с повседневной жизнью правителя: как он встает утром, что ест и пьет, как одет. Специально оговорено, что в неурожайный год его одежда и выезд выглядят проще обычного, а еда не сопровождается музыкой [8, т. 23, с. 1302]. Министров и чиновников он принимал во внутреннем дворце, а после небольшого перерыва давал им аудиенцию в главном зале. Затем правитель переодевался и принимал пищу, не забывая о принесении в жертву легких съеденного животного. Дни *цзы* и *мао* (два дня из 12, первый и четвертый) считались постными: подавались овощи и рис [8, т. 23, с. 1303]. Только правитель имел право пользоваться памятной дощечкой из нефрита для записей (у князей она была из слоновой кости, у остальных — из бамбука), только он имел на коленях ярко-красное покрывало и т. п. [8, т. 23, с. 1336—1340]. Все его слова записывались чиновником, стоявшим справа от него; обо всех его действиях писал чиновник, стоявший слева [8, т. 23, с. 1301]. Только Сын Неба имел право назвать себя «Я, Единственный» [8, т. 23, с. 1359].

Строгий церемониал и детально расписанный протокол — это лишь одна сторона *ли* правителя. Важность ее огромна и о ней еще пойдет речь, когда будут затронуты вопросы ритуала и траура. Но существовала и другая сторона, имевшая отношение к практике политической администрации и тоже составлявшая часть *ли* правителя. О ней достаточно подробно сказано в канонической главе [гл. 31 («Чжун-юн»)], где специально подчеркнуто, что мудрый правитель обязан звать помогающих ему в управлении людей, должен неустанно самосовершенствоваться, почитать достойных, уважать сановников, по-отечески относиться к народу, с добротой — к князьям, терпимо — к дальним иностранцам и т. д. При этом в основе всей указанной мудрости администрации должно быть осознание того, что все нужно сделать именно так, и постоянное самосовершенствование с целью добиться всего этого. Иными словами, *ли* правителя сводится к тому, чтобы хорошо понимать, что есть добро и добродетель, и энергично действовать в этом направлении, дабы правильное знание было реализовано в решительном действии [8, т. 25, с. 2120—2135].

Не следует забывать, что «*Ли цзи*» — книга о *ли*, что основной упор в ней (даже когда речь идет о таких важных проблемах, как искусство администрации, структура аппарата власти) сделан на правила поведения и отношений между людьми. Неудивительно поэтому, что вся политическая система здесь как бы растворена в системе социальной и подана именно под этим углом зрения. Князья и сановники, будучи помощниками

правителя, предстают в «Ли цзи» прежде всего как люди, находившиеся на ступень-две ниже правителя, что соответственно сказывалось на объеме их прав, привилегий и обязательств, о чем уже вскользь упоминалось. Но и это еще не все. Существенным моментом изложения их статуса в «Ли цзи» является принцип кланового родства, сквозь призму которого наиболее выпукло вырисовывается позиция чжоуской аристократической элиты и нормы которого во многом определили изложенные в трактате правила-ли.

Начало этой системы тщательного культивирования кланового родства знати возводится к первым десятилетиям Чжоу, к периоду правления У-вана и Чжоу-гуна и даже к идеализованному облику Вэнь-вана. В гл. 8 («Вэнь-ван ши-цзы») повествуется о великих добродетелях Вэнь-вана по части соблюдения всех правил-ли, а также о мудрости Чжоу-гуна, который воспитывал своего племянника Чан-вана вместе с собственным сыном Бо Цинем, причем за все провинности вана наказывал сына [8, т. 21, с. 936]. Это своего рода первый урок кланового родства и клановой субординации, подчеркивающей роль старшего в клане, носителя основной его линии (*да-цзун*). Даже если остальные члены клана богаче и выше рангом носителя *да-цзун*, они обязаны забыть об этом, входя в его дом, как о том специально сказано в гл. 12 («Нэй-цзе») [8, т. 22, с. 1245]. Тем более такое благоговейное почтение к старшему в клане (речь не о возрасте, а о генеалогии) обязательно в том случае, если речь идет о клане правителя, о чем и сказано в гл. 8. Юношей из знатных кланов учили владеть оружием, знать правила-ли, понимать музыку и — едва ли не главное — чтить нормы кланового родства и соответствующие правила общения (впрочем, это как раз и входило в правила-ли). Считалось, что клановые узы связывают воедино родственников на протяжении пяти поколений. Все потомки всех ветвей клана, включая и простолюдинов, обычно созывались по случаю таких важных событий, как обряд надевания шапки (инициация юноши), свадьба или траур. При этом и здесь клан вана пользовался особыми привилегиями: ни одного из его членов не должны были наказывать кастрацией; родня правителя удостоивалась аудиенции во внутреннем дворце [8, т. 21, с. 956—959].

В гл. 16 («Да-чжуань») рассказано, как после победы чжоусцев над Инь были розданы уделы и созданы аристократические кланы, в основном из числа родственников чжоуских предводителей. Здесь также упомянуто, что клановое родство сохраняется до пятого колена и перестает соблюдаться с шестого, хотя и после этого некоторые обязательства остаются, в частности запрет вступать в брак (это касается представителей любой степени родства, практически всех однофамильцев) [8, т. 23, с. 1478]. Именно в «Ли цзи» было строго зафиксировано, что в случае, если фамилия наложницы неизвестна, следовало провести обряд гадания, дабы определить, можно ли поддерживать

с ней брачные отношения [8, т. 25, с. 2083]. Клань, имевшие длительную историю, высоко чтили своего основателя (*цзу*), тогда как из числа непосредственных предков почитались именно пятеро, т. е. представители пяти поколений по основной линии. Если кто-либо из представителей боковой линии оказывался основателем нового процветающего клана, то именно он со временем становился *цзу*, его наследники по прямой линии образовывали основную линию (*да-цзун*), а все остальные опять-таки были вынуждены довольствоваться статусом родни по боковой линии (*сяо-цзун*) [8, т. 23, с. 1481]. Мало того, в «Ли цзи» даже предусмотрен случай — где «еще в мире можно встретить подобную предусмотрительность (?!)», — когда некто, сын обычного чиновника (*ши*), становится правителем, Сыном Неба. В этом случае его нецарствовавший отец посмертно удостоивается почестей Сына Неба и только воплощающий умершего в момент жертвенного ритуала надевает обычную одежду чиновника [8, т. 23, с. 1420]. Ну и, конечно, основателем нового царственного клана считался все-таки сам Сын Неба, а не его почтенный отец.

Воплощение умершего и вообще жертвенный ритуал в честь клановых предков — еще одна важная тема «Ли цзи», разработанная весьма тщательно. Воплощение умершего, т. е. театрализованно-ритуальное действо, связанное с жертвоприношением в честь заново введенного в храм предков последнего из предков клана по его основной линии (в том числе и в первую очередь умершего правителя), — один из важнейших моментов культа клана и предков, к которому всегда относились с огромной серьезностью и торжественностью. Воплощать умершего мог лишь его внук по прямой линии — но ни в коем случае не сын! Еще в гл. 1 «Ли цзи» было специально оговорено, со ссылкой на правила-ли: «Цзюнь-цзы может держать на руках внука, но не сына. Это потому, что внук может быть воплощающим умершего вана, а сын не может» [8, т. 19, с. 122]. Трудно сказать, означает ли это, что отец вообще не должен брать на руки сына, или значит только то, что подчеркнуто правилом: внук должен быть в некотором смысле ближе, чем сын. Но, как бы то ни было, внук-воплощающий являет собой очень важную персону в момент жертвоприношения умершему главе клана, особенно правителю. В гл. 7 («Цзэн-цзы вэнь») на вопрос о том, обязательно ли участие внука-воплощающего при жертвоприношении в честь умершего, Конфуций дает следующее разъяснение: «При жертвоприношении в честь взрослого умершего обязательно должен быть воплощающий, причем им обязательно должен быть внук. Если внук очень мал, то кто-то должен нести его на руках. Если внука нет, можно заменить его кем-либо из той же фамилии» [8, т. 21, с. 910].

Почему именно внук, а не сын? Это разъясняется в «Ли цзи» ссылкой на так называемую систему *чжао-му*: «Чжао-му способствует различию между отцом и сыном, дальними и ближ-

ними, пожилыми и юными родственниками» [8, т. 25, с. 1998]. Практически это выражалось в том, что из семи *мяо* в храме царственных предков клана вана центральное место занимал родоначальник (*цзю*), а справа и слева от него располагались соответственно трое предков из поколения *чжао* и трое из поколения *му* (т. е. с одной стороны четные поколения, с другой — нечетные). Нечто подобное было и в храмах князей, где алтарей было пять, или в храмах сановной знати, где их было три. Судя по разъяснению, смысл деления на *чжао* и *му* восходит к древним родовым традициям, когда принадлежность к тому или иному поколению в рамках дуально-брачной системы имела решающее значение и играла важную роль при исчислении родства и принадлежности индивида к тому или иному брачному классу. Трудно сказать, воспринимали ли это именно так в Чжоу. Из «Ли цзи» лишь явствует, что с помощью деления на четные и нечетные поколения не только отделяли младших от старших, но в какой-то мере соединяли друг с другом старых и малых через два поколения. Во всяком случае, такого рода соединение сыграло свою роль в возникновении правила, согласно которому воплощал умершего именно его внук, принадлежавший к тому же, что и он, ряду поколений. Впрочем, в «Ли цзи» есть и более рационалистическое пояснение этого правила, причем в той же гл. 25 («Цзи-тун»). Когда отец в храме предков его на правах главы клана уважительно прислуживал собственному сыну, воплощавшему в этот момент умершего деда, это было, по словам составителей «Ли цзи», хорошим уроком сыновней почтительности [8, т. 25, с. 1997]. А так как сразу же после жертвенной церемонии все становилось на свои места, а внук вновь оказывался сыном своего отца, то урок такого рода не мог пропасть даром. Тем более что преподносился он в весьма торжественной обстановке.

В гл. 25 в деталях изложен весь церемониальный ритуал в честь умерших предков, причем изложен на примере торжеств в доме чжоуского вана. Как это хорошо известно из многих древнекитайских текстов, у Сына Неба существовало специальное жертвенное поле в 1000 *му* (у князей — 100 *му*), которое он лично (разумеется, с помощью близких приближенных и сановников, с привлечением чиновников и даже простых крестьян) [7, гл. 1, с. 5–6; 2, с. 138–139] ежегодно вспахивал. Урожай с этого жертвенного поля шел на нужды жертвоприношения, включая откармливание жертвенных животных и изготовление вина. Упоминая о том, что ритуал основан на практике привлечения личного труда его участников во главе с правителем, «Ли цзи» напоминает, что это делается не потому, что у правителя или его жены (занимающейся уходом за шелковичными червями) нет слуг, которые могли бы все сделать за них, а для того, чтобы подчеркнуть искренность помыслов, без чего, как это хорошо было известно всем и как о том специально говорил Конфуций, жертва просто не будет принята. Продолжается

эта мысль в том месте текста, где детально описывается сам обряд. Задолго до совершения ритуала от его участников требовалось самоочищение, суть которого сводилась к ограничению желаний и потребностей, к отказу от суетности и развлечений (музыки), приведению чувств и мыслей в состояние равновесия. Несколько дней, предшествовавших церемонии, правитель проводил в специальном помещении. Отдельно во внутренних покоях эти же дни находилась его жена. В день ритуала они встречались в храме предков, где, облаченные в торжественный наряд и снабженные всеми необходимыми атрибутами, сопровождаемые родней, помощниками и служителями, они совершали наконец ритуал.

При жертвенном обряде все сначала торжественно выстраивались, причем справа и слева от воплощенного умершего становились соответственно разные ряды родственников, представители *чжао* и представители *му* — каждый ряд в порядке старшинства. К воплощавшему подходил правитель, совершал перед ним возлияние жертвенного ароматного вина, затем подносил ему кубки с вином. Лишь после того как воплощавший выпивал пятый кубок, вино из того же кубка пригублял правитель и предлагал выпить из него своим приближенным. В храм приводили жертвенное животное и здесь же его закалывали, причем правитель лично орудовал ножом, дабы вырезать легкие и с поклоном преподнести их на блюде воплощавшему. Затем начиналось театрализованное действо, не раз описанное в чжоуских источниках под названием танца У (имелась в виду имитация военной победы чжоусцев над Инь при У-ване, после чего чжоуский правитель стал Сыном Неба). Правитель лично принимал участие в этом танце, сопровождавшемся музыкой, пением и пантомимой. Главной целью танца было доставить удовольствие воплощавшему умершего. Затем начиналась ритуальная трапеза, в ходе которой съедалось и распределялось мясо жертвенного животного. Лучшие куски должен был съесть воплощавший, и только после этого наступала очередь правителя, его министров (*цинов*), сановников (*дафу*) и остальных (включая родственников) членов клана, а также помощников, слуг. Мясо размещалось на специальных стендах, а потребление его шло в строгом соответствии с нормами кланового, социального и политического старшинства. Но вот что важно: главное было не в том, чтобы насытиться. Главное — в приобщении к жертве всех тех, кому это положено. И все терпеливо ждали своей очереди и доли, зная, что они свое получают [8, т. 25, с. 1989—1993].

Принцип распределения жертвенного мяса служил демонстрацией справедливости и беспристрастности, причем именно в такого рода порядке составители «Ли цзи» видели одну из основ должного управления [8, т. 25, с. 1993]. Справедливое распределение жертвенного мяса было как бы символом социальной гармонии [8, т. 25, с. 2001], а весь церемониал являлся важ-

нейшим элементом воспитания младших, начиная с воплощающего умершего, о чем уже упоминалось. Принимая участие в ритуале, младшие получали урок громадной социальной и эмоциональной силы, учились подражать старшим, что и было ретулировано в главе в форме постулата «корень воспитания — в ритуале жертвоприношения» [8, т. 25, с. 1994].

Клановое родство лежало в основе всей социальной и политической структуры, причем крепилось оно не только связанным с жертвами предкам ритуальным церемониалом, хотя он и имел колоссальное значение. Очень важным для крепости клана был счет родства — фактор, корни которого восходят к самым ранним эпохам истории человеческого общества. Счет родства в Китае был строго основан на принципе патрилинейности. Каждый клан имел свой патроним, обычно восходивший к имени его основателя и со временем превращавшийся в фамилию, количество которых и в сегодняшнем Китае невелико, особенно в сравнении с численностью населения. Принадлежность к клану и ношение данного патронима определяли позицию индивидуума в общей номенклатуре системы родства. (Эта номенклатура уже была подвергнута специальному исследованию [5].) Обратим внимание на то, как она реально осознавалась и закреплялась, фиксировалась в ритуально-церемониальной практике. Именно для этого «Ли цзи» дает огромный материал, причем организован этот материал вокруг норм траура.

По меньшей мере десять глав трактата специально или в основном касаются траура. Подробнейшим образом и в мельчайших деталях разъяснено, кто, когда и в каком случае должен соблюдать траур, какой именно — сколько месяцев, в какой форме. И хотя, как правило, траур носили не только по близким (его соблюдали чиновники по случаю смерти правителя), в основном нормы траура были теснейшим образом связаны, как только что упоминалось, именно с системой родства, частично и в связи с отношениями свойства. Принцип здесь был достаточно четок и тверд. Более того, строго соблюдалась форма. Не столь важны истинные родственные связи, сколь формально существующие.

Так, нормы требовали, чтобы жена в случае смерти мужа или старшего сына соблюдала траур наибольшей степени — большей, чем даже в случае смерти ее родителей [8, т. 23, с. 1411]. Это естественно. Но когда нормы требуют от нее высшей степени траура в случае смерти родителей мужа, здесь уже важна форма, тогда как чувства явно отступают на задний план. Впрочем, форма не произвольна: она стоит на страже норм кланового родства и охраняет интересы клана. Так, в случае смерти матери сын не обязан носить по ней траур, если она разведена, ибо, как это специально объяснено в главе 3 («Тань-гун»), для семьи отца умершая уже не жена и не мать [8, т. 19, с. 257]. Но в случае смерти мачехи совершенно обязательно было носить траур как по матери, если мачеха заняла место раз-

веденной жены отца. Если мачеха занимала место не разведенной, а умершей жены отца, траур по родне мачехи сына не касался, он был обязан носить траур по родителям умершей матери [8, т. 26, с. 2269]. Формально и мать лишалась права на траур по сыну, если она уходила из дома, — во всяком случае, здесь существовали ограничения [8, т. 23, с. 1419]. Все это никак не означает, что по умершей вне дома матери или тем более по умершему в семье мужа сыну не было должной скорби и боли. Видимо, эта скорбь могла иметь и свое выражение в некоей форме траура. Но при всем том формального траура здесь не должно было быть: норма есть норма. И бросить ей открытый вызов считалось бы дерзким нарушением *ли*, на что, видимо, редко кто решился бы, если такое вообще могло случиться. Словом, траур — это прежде всего и главным образом именно форма, символ социальных прав и обязанностей. И хотя в главе «Тань-гун» от имени Конфуция утверждается, что искренняя скорбь при недостаточном соблюдении *ли* предпочтительней соответствию *ли* при недостаточной искренности по случаю траурного церемониала [8, т. 19, с. 312], на деле все-таки было как раз наоборот. В гл. 15 («Санфу сяоцзи») на этот счет есть четкое разъяснение: если жена разводится с мужем в период траура по его родителям, она тотчас же прекращает этот траур [8, т. 23, с. 1421]. Какая уж тут искренность!

В чем суть траурных обрядов по «Ли цзи»? В доме, где появился покойник, меняется весь стиль и ритм жизни, причем особенно заметно в первые дни. Вся семья облачается в белые траурные одежды из грубой ткани — об этих одеждах и тканях подробно говорится в гл. 37 [8, т. 26, с. 2278—2286]. Три дня никто ничего не ест, в дальнейшем — по горсти риса утром и вечером [8, т. 24, с. 1846]. Растрепанные, кое-как одетые, невымытые (во время траура обычно не моются, за исключением специально оговоренных случаев [8, т. 24, с. 1779]), родственники умершего изображают крайнюю степень горя и скорби, самое высшее внешнее выражение которой — рыдания с подпрыгиваниями. По случаю смерти князя подпрыгивания продолжались семь дней, сановника (*дафу*) — пять, обычного чиновника (*ши*) — три дня [8, т. 24, с. 1740]. Пришедших в дом умершего с визитом соболезнования (а такие визиты считались обязательными для родни и друзей покойного, его сослуживцев, соседей, даже вообще для едва знавших его людей) встречал старший в доме, главный носитель траура, в грубой одежде, босой, со скрещенными на груди руками в знак скорби [8, т. 24, с. 1831]. Спали носители траура в грубом сарае, на соломе, подушкой служил ком земли [8, т. 24, с. 1872]. Ни о чем другом, кроме как о связанных с трауром делах, не говорили. Лишь после похорон умершего траур становился несколько легче (при этом стоит упомянуть, что хоронили покойника не сразу после смерти; положенный в многослойный гроб, он нередко долгие недели оставался в доме.)

Траур обходился недешево, еще дороже — похороны. И хотя считалось хорошим тоном делать семье умершего подношения [8, т. 24, с. 1775], семья нередко влезала в неоплатные долги ради достойных похорон и соблюдения правил-*ли*. Неудивительно поэтому, что в «Ли цзи» специально оговорено, со ссылкой на Конфуция, что объем траурных церемоний и трат должен согласовываться с достатком семьи [8, т. 20, с. 346]. Есть в «Ли цзи» и еще одно важное предостережение — против излишнего усердствования и истощения в дни траура, особенно немолодых людей. Опять-таки от имени Конфуция сказано, что главное в трауре — это проявление уважения, скорбь — следующее, а изнурение — последнее [8, т. 24, с. 1768]. Главное — вести себя достойно, дабы выражение лица, осанка, одежда, манеры поведения и т. д. были в соответствии с внутренним чувством. Что касается срока траура, то максимальным был трехлетний. Мотивировалось это долгом детей перед родителями, которые до трех лет не спускали детей с рук. Практически, однако, три года траура приравнивались к 25 месяцам [8, т. 26, с. 2291]. Этот срок касался лишь самых близких и уважаемых людей. Для остальных, строго в соответствии с их старшинством и местом в системе родства, существовали более умеренные сроки траура.

Этика и церемониал траурных обрядов не только восходили к нормам кланового родства, но и были очень тесно связаны с принципами организации семейных отношений, что и придавало этим обрядам реальную жизненную силу. Семья и дом в Китае — во всяком случае среди зажиточных слоев населения, социальных верхов, — всегда были построены на основе сформулированных в «Ли цзи» правил-*ли*. И важнейшее из этих правил, основа основ семейных норм, воспетая в свое время еще Конфуцием, — это *сяо*, принцип сыновней почтительности. Собственно, именно вокруг *сяо* и концентрируется в «Ли цзи» все то, что имеет отношение к семейной жизни и вообще к нормам существования индивида как сына (дочери), мужа (жены) или отца (матери).

В гл. 12 («Нэй-цзе») повествование начинается с того, что почтительный сын, как и его жена, должны вставать с пением петухов, быстро умыться, причесаться, одеться (обстоятельно описан туалет и все необходимые его аксессуары) и сразу же направиться к родителям. Затаив дыхание, они должны почтительно осведомиться, как те спали, не холодно ли им, удобна ли постель и одежда, не испытывают ли они еще каких-либо неудобств, не больны ли. Затем надо помочь родителям встать, умыться, позаботиться о завтраке для них (детально описано примерное меню) и только после этого можно на время удалиться для иных дел. Это касается и живущих в доме детей подросткового возраста, не говоря уже об иных домочадцах и слугах. Только дети младшего возраста могут поспать подольше [8, т. 22, с. 1234—1238].

Уход за родителями в доме тщателен и строго формализован. Если сын в силу служебного долга живет отдельно от родителей (что никогда не поощрялось и считалось лишь вынужденным), он обязан по возможности часто навещать их, в идеале — утром и вечером. Каждый шаг родителей под заботливым взглядом детей: если хотят сесть — дети подносят циновку, если прилечь — расстилают ее в нужном месте, принесут скамеечку для ног, матрасик, одеяло (а потом все это уберут в специальный ящик). Ко всем вещам родителей, к их посуде, еде младшим необходимо относиться с подчеркнутым пиететом. Только после того как родители поели, они могут садиться за стол (присесть к циновке с едой). Любая просьба родителей должна быть предупреждена и исполнена мгновенно, тщательно, без ужимок, зевков, почесываний и т. п. Каждые пять дней дети должны заботиться о том, чтобы выкупать родителей в теплой воде, вымыть им голову, выстирать их белье. И при всем том вне дома никогда не следует говорить о домашних делах [8, т. 22, с. 1238—1241].

Дом — это святая святых. Не следует, за исключением крайних случаев, одалживать посуду у соседей, тем более пользоваться одним и тем же колодцем, баней, не говоря уже об одежде или циновках. Дома нельзя свистеть или тыкать пальцами, и если родители предложат съесть что-либо, что не по вкусу, — не подавать виду, что недоволен. Если дадут одежду по своему вкусу — следует носить. Если сыну нравится одна его наложница, а родителям другая, вторая должна пользоваться преимуществом (речь, разумеется, не о любви к ней, а о ее правах, возможностях и вообще поведении в доме). Более того, если сыну нравится его жена, а родителям нет, он обязан развестись с ней. Если же наоборот — почитать ее. Соответственно и невестка в доме обязана благоговеть перед родителями мужа, особенно перед свекровью, от которой она зависит полностью. Обо всем ей следует почтительно спрашивать разрешения, все в доме принадлежит не ей, даже не ее мужу, но родителям мужа. Даже преподнесенные ей подарки она должна почтительно предложить им, и, если они возьмут их, она обязана выразить удовлетворение, если откажутся и вернут, — воспринять как второй подарок. Если она захочет отдать этот подарок кому-либо еще, опять-таки необходимо их разрешение [8, т. 22, с. 1241—1244].

В понятие *сяо* входят и более деликатные моменты. Так, почтительный сын обязан не только не отворачиваться от своего непутевого родителя — буде он окажется таковым, — но, напротив, со всей почтительностью увещевать отца стать на стезю добродетели. Если его не слушают, он обязан почтительно повторить, если опять не внемлют — снова, и не менее почтительно. Только после трех раз он имеет право пустить в ход слезы и вопли [8, т. 19, с. 223]. Почтительный сын должен следить за возрастом родителей и говорить об этом иносказа-

тельно, что не мешает ему (даже вменяется в обязанность) ко дню шестидесятилетия, а это по китайским понятиям приравнялось к важному этапу типа века (шестидесятилетний цикл в китайском календарном исчислении), подарить отцу или матери гроб. Эту нужную вещь ежегодно подвергали ремонту, т. е. покрывали новым слоем лака и шпаклевки. Согласно гл. «Ван-чжи», такая демонстрация готовности учащалась до ежесезонной, когда родители достигали 70 лет, до ежемесячной, когда они достигали 80 лет, а после того как кому-либо из них исполнялось 90 лет, гроб должен был подвергнуться осмотру и находиться в состоянии полной готовности ежедневно [8, т. 20, с. 626].

Этика *сяо*, как уже говорилось, основа основ семейной жизни (хотя значимость ее выходила за пределы семьи; *сяо* служило эталоном и для отношений подданных к правителю). А семья, в строгом соответствии с концепцией об уподоблении ее государству, считалась категорией вечной, вневременной. Семья просто была частью клана, который тоже в общем-то считался семьей, разве что очень большой. По сравнению с ним малая семья в соответствии с нормами *ли* была ячейкой, где в качестве хозяина выступал старший (обычно после смерти отца его сыновья обособлялись друг от друга, что, однако, не мешало им осознавать себя членами клана, носителем главной линии которого считался старший из них). В семье старшими были, как это уже вполне ясно из предшествующего изложения, муж и жена старшего поколения, вместе с которыми жили их сыновья с женами, незамужние дочери, а также подчас не вышедшие замуж либо разведенные сестры хозяина или некоторые другие родственники, не говоря уже о домочадцах, слугах и т. п. Именно хозяину принадлежали дом и все имущество, кем бы оно ни было реально приобретено. Дом обычно был глухим, с окнами во внутренний двор, а во внутреннюю часть дома, женскую, мужчины — кроме хозяина дома — доступа не имели. Вообще запрещалось мужчинам (например, брату) общаться с женщинами (женами их братьев), использовать одни и те же вешалки для одежды, даже пользоваться одной и той же ванной комнатой.

Женщины в доме (если они были не дочери хозяина дома или его незамужние сестры или жены его сыновей) считались женщинами хозяина. К их числу обычно относилась жена (редко, чаще всего в случае ее бесплодия, позволялось иметь вторую жену) и наложницы, число которых в богатом доме зависело лишь от склонностей и достатка хозяина, но обычно их редко было больше одной-двух. При этом существенно, что каждая из женщин имела право на мужа, мужчину. Так, например, в «Ли цзи» специально оговорено, что вплоть до 50 лет наложница (о жене и речи нет) имела право на свидание с мужем (хозяином) раз в пять дней, причем перед этим она должна была тщательно вымыться, причесаться, принарядиться [8, т. 22, с. 1273].

Дети от жены и наложниц в общем одинаково считались детьми хозяина, но разница в статусе их все-таки была, что отражено и в правилах траура. Рожали женщины дома, в специальной комнате, куда мужу ходить не следовало. О рождении ребенка он, однако, сразу же узнавал, причем в случае рождения мальчика у двери помещения роженицы вешивали лук (слева), если рождалась девочка — платок (справа). Из помещения ребенка выносили на третий день после рождения и тогда, если это был мальчик, на радостях устраивали стрельбу из лука [8, т. 22, с. 1474]. Разумеется, в случае рождения сына у правителя церемониал был много более детально разработанным и пышным, о чем также сказано в «Ли цзи» [8, т. 22, с. 1474—1479]. Есть подробные указания и на случай рождения ребенка у наложниц различного ранга. Как указано в «Ли цзи», правитель имел три жены, девять второстепенных жен, 27 наложниц первого ранга и 81 — второго [8, т. 26, с. 2387]. И хотя явно, что это более схема, нежели реальность, схемой все же руководствовались, так что у правителя в гареме было немало женщин, причем далеко не всех из них он мог оделять вниманием. Однако те, которые утомлялись этого и тем более рожали, как раз и должны были подчиняться упомянутому церемониалу, детали которого весьма варьировали в зависимости от ранга той или иной женщины [8, т. 22, с. 1280—1281].

В «Ли цзи» есть немало материалов о том, когда следует выстричь волосы у младенца, как ему надлежит дать имя, как воспитывать в первые годы жизни, когда и чему учить. Особое внимание уделено обряду инициации, принимавшему в Китае форму торжественного надевания шапки юноше (несколько проще этот церемониал для девушек, которые приобретают шпильку для волос). Взятый в основном из трактата «И ли», этот церемониал изложен в гл. 43 («Гуань-и»). Не описывая его в подробностях, стоит обратить внимание на то, что церемония составлялась весьма торжественно. Вообще, если судить по тексту, она касалась только аристократии — настолько все должно было быть торжественно, пышно и богато [8, т. 26, с. 2379—2402]. Не исключено, что и в простых семьях существовало нечто подобное, но выглядело все значительно более скромно, а в гл. 43, содержащей материал из «И ли», где описаны только аристократические обычаи, это просто не нашло отражения (другие главы в аналогичных случаях более полны, там материалы не ограничены описанием обрядов в аристократических семьях, хотя именно они, в первую очередь касающиеся дома правителя, часто преобладают). Как бы то ни было, но после торжественного обряда надевания шапки юноша считался взрослым и, в частности, обретал право жениться.

Брак в Китае никогда не был делом самих вступающих в него. Не с брака начиналась китайская семья, о чем мне уже приходилось писать [4, с. 131]. Брак был лишь средством продлить жизнь семьи, сделать ее как бы вечно существующей:

«*Ли* брака — в соединении двух фамилий, с одной стороны — чтобы было кому служить в храме предков, с другой — дабы продлить род» [8, т. 26, с. 2383]. Сложный церемониал брачного обряда, также в основном списанный с соответствующих разделов «И ли», собран в гл. 44 («Хуань-и»). Детали его многочисленны и небезынтересны: сватовство с подарком в форме дикого гуся, переговоры, гадания, обмен визитами, приезд жениха в дом невесты, возвращение его с ней, церемониал свадьбы, брачной ночи и т. п. Но существеннее выводы, которые делаются в заключение: главное в правилах-*ли* брака — это различия между мужчиной и женщиной, которые порождают различные обязательства мужа и жены, ведут к родству между отцом и сыном, к отношениям между правителем и подданным. Поэтому, резюмируется в тексте, «*ли* брака — корень всех *ли*; *ли* начинается с надевания шапки, получает корни в браке, приобретает наивысшую значимость в церемониале жертвоприношения и в трауре» [8, т. 24, с. 2385].

Разные главы «*Ли цзи*» подчеркивают зависимое положение жены в доме. В принципе она не должна выходить замуж вторично, ибо принадлежит семье, в которую вошла (не говоря уже о ее детях). Жена носит не только имя, но и звание мужа. Женщина вообще обязана следовать за мужчиной: в юности подчиняться отцу, в замужестве — мужу, по смерти мужа — занявшему место его в семье сыну [8, т. 22, с. 1209]. И хотя здесь многое зависело от обстоятельств (в конце концов долг сына — почитать мать по нормам *сяо*, так что одно обязательство с лихвой уравнивалось другим), в целом положение женщины в доме было приниженным. Впрочем, стоит оговориться, что не всегда и не везде, что многое зависело от обстоятельств и характера, что с рождением сына жена приобретала престиж и чувствовала себя в доме достаточно прочно. Другое дело — первые три месяца брака, пока она еще не представлена предкам в родовом храме. Если она умрет в это время, то муж даже не обязан носить по ней траур; ее тело просто возвращают родне [8, т. 21, с. 873]. С точки зрения *ли* именно так и должно быть: брак — не ради соединения мужа с женой, брак — для семьи и предков, а членом семьи новая жена, не будучи представленной предкам, еще не стала.

Еще один важный момент семейно-обрядового цикла, о котором подробно сказано в ряде глав «*Ли цзи*», — это смерть. Уже говорилось, что к смерти готовились в некотором смысле загодя, покупая гроб для стариков и ежегодно обновляя его. Смерть дело естественное: умирают все. Но в то же время и экстраординарное и — главное — горестное. О формах траура уже говорилось. Но что интересно: траур трауром, однако обряды, связанные с похоронами, им не ограничивались. В гл. 22 («Сан-да-цзи») есть о том подробные свидетельства. Еще до смерти тяжело больного домашние, готовясь к его кончине, все в доме чистили и убирали. Больного переодевали, сами меняли одеж-

ду. Следили за дыханием и заботились о том, чтобы мужчина испустил дух на руках мужчины, женщина — женщины. Сразу же после смерти старший из родственников, беря с собой кое-что из одежды, взбирался на крышу дома и громким голосом зывал к душе покойника, приглашая ее одуматься и возвратиться в тело.

После этого начинался траур — с рыданиями и подпрыгиваниями, но он не мешал делу. Покойника, особенно если это был важный человек, правитель (а большая часть описаний «Ли цзи» ориентирована на этот случай), сначала облачали в легкие одежды — вместо той, в которой он умер, после обмывания тела, срезания ногтей, даже мытья головы. Затем — полное одевание, с использованием костюмов в зависимости от положения и звания умершего, а также бинтов и полотен. При этом оба обряда — легкое и полное одевание — сопровождалось детально разработанным церемониалом, строго в соответствии со значимостью социального статуса, который имел покойник [8, т. 24, с. 1823—1871]. В рот покойнику, особенно знатному, клали кусочек нефрита [8, т. 24, с. 1744], по другой версии, несколько раковин: девять — Сыну Неба, семь — князю, пять — сановнику (*дафу*), три — чиновнику (*ши*) [8, т. 24, с. 1795]. Хоронили знатного лишь через 3—5 месяцев [8, т. 24, с. 1795], причем массивный гроб несли к месту похорон с помощью мощных канатов 300—500 носильщиков [8, т. 24, с. 1796].

При похоронах аристократа, в частности сына правителя, в жертву приносили (закапывали в землю) три тележки мяса [8, т. 20, с. 385]. В других случаях в могилу клали некоторые вещи и пищу. Любопытно объяснение в «Ли цзи» этого обычая: «Никто никогда не видел, чтобы [покойник] пользовался этим, но исстари этим никогда не пренебрегали, дабы заставить людей не отворачиваться [от мертвых]» [8, т. 20, с. 413]. Но вот сопогребать живых слуг с умершим хозяином — это против *ли* [8, т. 20, с. 442—443]. Мертвым служат иначе, посредством уважения и жертвоприношения в храмах предков. Остается добавить, что погребали покойника, согласно «Ли цзи», на северной окраине и головой к северу, в сторону мрака [8, т. 20, с. 402]. Все это делалось по правилам *ли*. И в этой связи стоит упомянуть о любопытном курьезе, также отраженном на страницах «Ли цзи». Когда некий человек предложил сыну луского вельможи Цзи Кан-цзы использовать при погребении его матери придуманное им механическое приспособление (напомню, что гроб с телом аристократки весил больше центнера, если не два), его предложение было отклонено с ехидным замечанием: «А свою мать стали бы вы погребать, экспериментируя?» [8, т. 20, с. 446]. Словом, *ли* есть *ли*, его надо знать и соблюдать, ибо в нем — уважение, а в новшествах — неуважение. В гл. 17 прямо сказано по этому поводу: избегайте поступать непродуманно, остерегайтесь всего сомнительного! [8, т. 23, с. 1505—1506].

Ритуальный церемониал и жесткие этические стереотипы должны охватывать буквально все стороны жизни, как общественно значимые, так и сугубо частные, индивидуальные, даже лично-интимные. Так, в «Ли цзи» немало внимания уделено такой проблеме, как имена. Кто, кого и как должен называть, какие имена можно употреблять в каких случаях — все это строго оговаривается, подчас с пояснениями, отчего и почему [8, т. 19, с. 165, т. 23, с. 1345, 1359, т. 24, с. 1827]. Почтительный сын или министр должны пробовать на себе лекарства, предназначенные соответственно родителям или правителю [8, т. 19, с. 223].

Строго предписано, как надлежит приличному человеку (*цзюнь-цзы*) сидеть (напротив двери, лицом к свету); как спать (головой на восток), как мыться (руки мыть пять раз в день, а принимая ванну, иметь два полотенца — потоньше для верхней части тела, погуще для нижней), причесываться [8, т. 23, с. 1308]. В гостях *цзюнь-цзы* должен есть немного, как бы ни настаивал хозяин [8, т. 23, с. 1313], и уж конечно, должен точно знать, что и когда ему на себя надевать, тем более если предстоит визит к правителю [8, т. 23, с. 1315—1336].

Если тебя позовет отец — беги стремглав, даже выплюнув мясо изо рта, коли обедаешь; если родители нездоровы — выражай беспокойство во взглядах и манерах; если при смерти — не смей читать книги и тем более употреблять их вещи [8, т. 23, с. 1355]. Но уж зато если случится отцеубийство — это тяжчайшее из всех возможных преступлений, как и убийство правителя. Убийца должен быть казнен, его дом разрушен, домашние все уничтожены без жалости, даже само место обитания его следует смести с лица земли, превратить в болото [8, т. 20, с. 464—465]. Словом, это событие чрезвычайное, свидетельствующее помимо прочего о недостатках администрации и пробелах в воспитании.

Воспитанию и социализации подрастающего поколения тоже уделено немало внимания, начиная с указаний о том, как и когда мальчика (шести-семи лет) следует приобщать к учению, какое ему нужно давать образование, особенно если речь идет о социальных верхах.

В главе 8 со ссылкой на Вэнь-вана и Чжоу-гуна в «Ли цзи» повествуется, как учили в древности. Весной и летом это была воинская тренировка, осенью и зимой наступало время изучения правил, церемониала, текстов, истории, музыки. Учителя всегда были обязаны выдвигать способных и достойных учеников [8, т. 21, с. 933—947]. В гл. 18 («Сюэ-цзи») выдвигается целая программа обучения, касающаяся всего населения. Каждая деревушка, тем более уезд и округ, должна иметь школу, где детей на протяжении ряда лет учат основам знаний. Учение начиналось с внушения почтения к древним мудрецам, сопровождалось постоянным вниманием к их идеям и каждый второй год контролировалось выпускными экзаменами-проверками [8, т. 23, с. 1551].

В этой главе не уделено слишком много внимания изложению содержания обучения, но в то же время в ней много ценных методических замечаний и даже принципиально важных установок педагогического характера.

Успех в учении зависит от старания и способностей ученика. Хороший удваивает полученные знания за счет собственных усилий, плохой не одолевает и половины того, что дает учитель [8, т. 23, с. 1564]. Но главное все-таки зависит от учителя. Хороший учитель способен развить способности ученика, для чего он должен овладеть правильной методикой, вести, но не тянуть ученика. Учитель должен открывать перед учеником дорогу вперед, но не вести его по этой дороге до конца, он должен уметь заставить ученика задуматься. Учитель должен знать и характер ученика, видеть его слабости, а также трудности, проистекающие от различия способностей. Знать и противопоставлять этому свое умение, помогать ученику преодолевать свои недостатки, развивать свои способности. Варьируя методы обучения, учитель достигает успеха, а хороший учитель может быть и мудрым администратором. Такого учителя все уважают, даже сам правитель. Только учитель имеет привилегию в присутствии правителя не стоять лицом к северу [8, т. 23, с. 1561—1564].

Нетрудно заметить, что в облике учителя здесь явно изображены мудрые мыслители, благородные *цзюнь-цзы*, наивысшим эталоном которых был сам Конфуций, чаще всего именуемый в тексте именно Учителем. Но этому не стоит удивляться. Понятия «учитель» и «ученый» в древнем Китае, с его специфическим, явственно подчеркнутым благоговением перед учением, ученостью, учеными, очень близки. В гл. 41 («Жу-син») специально подчеркнуто, что истинный ученый бескорыстен, мужествен, справедлив, пусть беден, но всегда горд, полон достоинства, всегда учится, тщательно соблюдает *ли*, умеет ценить заслуги людей и выбирать достойных друзей, не старается показывать свой ум, навязывать свое мнение и т. д. и т. п. [8, т. 26, с. 2322—2334]. Именно ученый и добродетельный прежде всего и постоянно самосовершенствуется. Именно его печалит прежде всего то, что он не все знает и не всегда может реализовать свое знание [8, т. 24, с. 1799]. Не всегда ученый *цзюнь-цзы* возьмет предложенный ему административный пост [8, т. 26, с. 2332], но если возьмет, то будет именно таким министром, каким следует быть, согласно нормам *ли*. В частности, будет открыто указывать правителю на ошибки [8, т. 19, с. 255], делая это, впрочем, со всем полагающимся случаем. В гл. 23 [8, т. 23 с. 1504—1505]. При этом стоит еще раз упомянуть, что, хотя вопросы добродетельной администрации не поднимались «Ли цзи» столь обстоятельно, как это делалось в некоторых других конфуцианских сочинениях, начиная с «Лунъюя», тональность в их изложении была той же.

Вот любопытный и в некотором смысле классический эпизод, содержащийся именно в «Ли цзи». Как-то Конфуций близ свя-

ценной горы Тайшань встретил убитую горем женщину: она плакала у могилы. На вопрос о ее горе она ответила: «Некогда мой свекор был здесь растерзан тигром, затем муж, а теперь вот и сын погиб [от того же]». Когда ее спросили, почему же они здесь жили и не ушли подальше от этого страшного места, был дан лаконичный ответ: «Здесь нет деспотического правления». И тогда Учитель резюмировал, обращаясь к сопровождавшим его ученикам: «Запомните, дети мои! Деспотическое правление страшнее тигра!» [8, т. 20, с. 458]. Разумеется, это не факт, а столь излюбленная позднечжоускими и раннеханьскими текстами назидательная притча на псевдоисторический сюжет — достаточно напомнить, что в окрестностях горы Тайшань во времена Конфуция едва ли были столь дикие места, куда не доставала бы рука правителя. Но дело даже не в том, дело в дидактике, а она вполне очевидна, недвусмысленна. В ней — позиция, смысл которой сводится к ограждению народа от чрезмерных притязаний властей, что вполне соответствовало конфуцианскому *ли*, опиравшемуся на традицию. Здесь стоит, пожалуй, привести еще одну историю из «Ли цзи» также имеющую характер назидательной притчи.

Как-то ученик Конфуция Цзы-гун принимал участие в жертвоприношении *чжа*, устраивавшемся в конце земледельческого года. Учитель спросил его о впечатлениях. Тот ответил, что бурное веселье людей смутило его и что он не нашел в этом удовольствия. Тогда Конфуций заметил: «На сто дней труда один день благоденствия в *чжа* — вот чего ты не понял» [8, т. 24, с. 1800]. Другими словами, буйное веселье — законная разрядка людей, так что не следует быть излишне щепетильным и придирчивым. Кстати сказать, более подробно о жертвоприношении *чжа* говорится в гл. 11, причем упомянуто, что в обряд входит представление-приветствование в честь котов, пожирающих мышей, и тигров, пожирающих кабанов (мыши и кабаны — основные вредители урожая), а также подношения древним патронам земледелия [8, т. 22, с. 1196—1197].

Вообще, как об этом уже упоминалось, в «Ли цзи» много внимания уделено ритуальному церемониалу, и в частности ритуалам, связанным с принесением жертв. Частично об этом уже говорилось в связи с жертвоприношениями в храме предков и в честь предков. Но существовало и немало других. Так, кроме четырех основных сезонных жертвоприношений (весеннее — *юэ*, летнее — *ди*, осеннее — *чан* и зимнее — *чжэн*) [8, т. 25, с. 2001—2002] в храме предков, которые должны быть преисполнены внутренней скорби, печали и почтения [8, т. 25, с. 1929—1940], существовали жертвы на алтаре *шэ* в честь земли, территории, в честь солнца и луны, в честь древних мудрецов и ряда других, более мелких, вплоть до духа домашнего очага [8, т. 24, с. 1941, т. 25, с. 1906—1919]. Для больших жертвоприношений существовали строго определенные дни, менее значительные могли совершаться от случая к случаю, и их

даты устанавливались с помощью обряда гадания [8, т. 25, с. 2194]. Существовали строгие правила относительно расположения храмов и алтарей, качества и номенклатуры приносимых жертв, жертвенной утвари и одежды. Жертвенные сосуды и одежда считались святыней, их нельзя было использовать вне ритуала, нельзя продавать. Пришедшие в негодность сосуды и одежду следовало уничтожить, заменив другими, новыми. Заметим, что в «Ли цзи» есть едва ли не наиболее раннее описание жертвенных сосудов с надписями на них, причем по поводу таких сосудов сказано, что владельцы их стремились подчеркнуть достоинства и заслуги, славу и усердие своих предков, что косвенно восхваляло и самого владельца [8, т. 25, с. 2003–2004]. В тексте гл. 25 приведена даже одна из таких надписей [8, т. 25, с. 2004–2005].

Жертвоприношение и связанный с ним ритуал обычно не обходились без музыки. Правда, из гл. 24 явствует, что музыка сопровождала обряд не всегда: ее не было, например, в осеннем жертвоприношении в храме предков *чан* [8, т. 25, с. 1929]. В гл. 32 упоминается, что в момент кульминации жертвенного обряда музыки также не требуется [8, т. 25, с. 2168]. Но, несмотря на некоторые такого рода ограничения, музыка тем не менее считалась неотъемлемой частью жертвенного ритуала, да и вообще сколько-нибудь значимого обряда. Музыка в трактате «Ли цзи» посвящена целая глава [гл. 19 («Юэ-цзи»)], в которой много и подробно рассказано о том, какую роль играла музыка в системе древнекитайского церемониала, да и вообще в жизни древних китайцев.

Музыка — это выражение чувств, проявление состояния ума и чувства. Каждый звук связан с определенным настроением, а комбинация их создает определенную атмосферу, состояние чувств. Музыка создает настроение, ведет к гармонии, учит добру и хорошим манерам — именно поэтому изучению ее уделяли древние столько внимания. Музыкой, да еще в сочетании с танцем, пантомимой, древние выражали свою радость. Они считали музыку движением души. Но все это лишь характеристика музыки. Социальная же сущность ее много глубже и важнее. Музыка всегда идет в паре с правилами-*ли*. Именно сочетание музыки и *ли* дает наибольший социально-этический эффект.

Ли основаны на различениях, музыка — на объединении. *Ли* рождает уважение, музыка — любовь. Сочетание того и другого ведет к истинной гармонии: музыка идет изнутри и успокаивает ум; *ли* — извне ограничивают. Именно сочетание *ли* и музыки противостоит распушенности и игре страстей, вносит гармонию в сферу чувств. Правда, музыка может быть разной. Возвышенной и грубой, успокоительной и будоражащей, нравственной и безнравственной. Лучше всего музыка древних. Новая же музыка часто плохая, а ее грубые мотивы и будоражающие звуки пробуждают в людях злое начало, способствуют распушенности [8, т. 24, с. 1630–1657].

Исходя из сказанного, следует, что «Ли цзи» призывает культивировать добрую, возвышенную музыку древних, которая звучала во время обрядов и праздничного церемониала в храмах. В главах 45 и 46, являющихся переложением соответствующих разделов трактата «И ли», подробно рассказано о церемониале состязания в стрельбе из лука и о ритуале праздничного веселья. Если прибавить к ним близкую по характеру гл. 47 (тоже восходящую к «И ли») о церемониале приема гостей и связанного с этим пира-банкета, то окажется, что все три главы касаются примерно одной и той же темы. Оставляя в стороне детали состязаний, угощений и церемониала приема, которые сами по себе небезынтересны, стоит заметить, что все они сопровождалась музыкой, а то и танцами. Музыка звучит между турами стрельбы, чуть ли даже не во время состязаний [8, т. 26, с. 2429]. Музыканты играют во время церемониала возлияния [8, т. 26, с. 2399], тем более на торжественном банкете и приеме.

Что касается приема гостей как важного церемониального обряда, то этому сюжету уделено внимание во многих главах «Ли цзи», в которых описывается порядок встречи, ведения разговора, приема пищи и т. п. Это вполне естественно в стране, где уделяется такое внимание правилам-*ли*. Но интересно заметить, что специальный церемониал был выработан и для дипломатических миссий. В гл. 48, тоже являющейся кратким переложением соответствующего раздела «И ли», рассказано, как должен вести себя посол в чужой стране (имеется в виду другое царство чжоуского Китая, но не земли далеких племен), как его следует встретить, как вести беседу, обмениваться подарками и т. п. [8, т. 26, с. 2455—2456]. Свои правила, причем весьма строгие, существуют и для тех, кто поменял место жительства и поселился в чужой стране. Он должен считаться с местными нравами и порядками, не должен брать с собой на новые места жертвенной утвари: она остается с храмом на старом месте. Зато на новом месте строительство следует начать именно с постройки храма предков, после чего должен следовать некоторый период траурного оплакивания вынужденного расставания с родными местами — только затем жизнь вступает в обычные права [8, т. 19, с. 172—173].

В «Ли цзи» есть и еще немало весьма любопытных рекомендаций, советов, описаний, предостережений. Так, в подробностях описана в гл. 12 китайская кухня [8, т. 22, с. 1246 и сл.], есть специальная глава (гл. 6), описывающая календарь. Немало внимания уделено заветам Конфуция, причем в ряде случаев в более развернутой форме изложены некоторые из них, как, например, тезис о пяти основных отношениях в обществе (отец — сын, муж — жена, правитель — министр, старший брат — младший брат, друзья [8, т. 25, с. 2120]). В гл. 32 говорится о поступках и вообще о модусе поведения совершенного человека, причем в ней помимо прочих и хорошо известных из более ранних

конфуцианских сочинений рекомендации содержится любопытное упоминание о том, что совершенный человек не должен требовать от людей большего, чем те могут (т. е. того, что может лишь он сам), и не должен стыдить людей за то, что они не могут большего [8, т. 25, с. 2175].

Совершенно очевидно, что классический канон столь солидного объема, каким является «Ли цзи», далеко не исчерпан рамками одной статьи. Но это в задачу автора и не входило. Задача была иной — наглядно продемонстрировать, сколь глубоко и органично проникли этика и церемониал (не только ритуальный, хотя именно он едва ли не в первую очередь) в ткань древнекитайского социума, какую огромную роль то и другое играли в качестве организующего, структурирующего начала китайского общества и государства. Разумеется, здесь нужны и некоторые оговорки, дабы было достаточно ясно, что именно из предлагавшегося «Ли цзи» являлось незыблемой основой, а что лишь благим пожеланием.

Незыблемой была генеральная структура, ярко очерченная в «Ли цзи» в ее общих чертах и достаточно тщательно проработанная в многочисленных деталях. Общество, как то завещали древние мудрецы, должно быть построено на уходящих в глубь веков патриархальных традициях, детерминированных этической нормой и скрепленных ритуалом. Этика и ритуал, находящие свое каждодневное воплощение в хорошо разработанном церемониале, в ставших почти автоматическими стереотипах поведения и речи, должной реакции в стандартизированной ситуации и т. п., — вот та основа, на которой веками строилось и тысячелетиями стояло традиционное китайское общество. В этом смысле санкционированные конфуцианством этика и ритуал играли роль официальной религии, были идейно-институциональной основой Китая. И здесь не было и не могло быть никаких компромиссов. Пусть рядом с официальной религией могли существовать и подчас активно функционировать другие, пусть не все в Китае в равной мере благоговели перед конфуцианской нормой — фундаментальная основа от этого не изменялась. Более того, она была достаточно крепкой, чтобы решительно пресечь любые опасные для ее существования отклонения. И зиждившаяся на этой основе ее политическая надстройка с соответствующими правовыми и иными рычагами на такого рода отклонения реагировала автоматически и весьма эффективно: все, что стояло на страже идейно-институциональных принципов, безоговорочно поддерживалось; то, что угрожало им, решительно ликвидировалось. В качестве примера можно напомнить о том, что официальное законодательство строго стояло за принципом *сяо*, вплоть до того, что официально запрещалось свидетельствовать в суде против отца (что, впрочем, и без запрета было для любого китайца неслыханным кощунством).

Незыблемым было то, что обслуживало структуру и предохраняло ее от разрушения. И здесь опять-таки на первое место

выходили все то же *сяо* и широкий веер связанных с ним явлений, вплоть до траура. Казалось бы, какое дело государству и обществу до столь сугубо личного, как траурный обряд по близким? А ведь хорошо известно, что на протяжении тысячелетий любой чиновник был обязан выйти в отставку по случаю смерти его отца или матери (за ним сохранялись денежные выплаты и право вернуться на работу по истечении срока траура). Государство несло явные убытки, но они стоили того, чтобы пренебречь ими: принцип много важнее. А принцип в данном случае укрепил незыблемость апробированных веками социальных устоев, что наряду с иными идейно-институциональными принципами конфуцианской империи способствовало не только стабильности структуры, но и ее практически автоматической регенерации в случае социально-политических катаклизмов.

Наряду с незыблемым в «*Ли цзи*», как это легко заметить, немало факультативного (как и чем питаться, как вести себя на чужбине, управляться с женщинами в доме, занимать посуду в случае свадьбы и т. п.). Но, во-первых, эти рекомендации существенны для людей, привыкших строго соблюдать норму, а во-вторых, они вписывались в общий порядок и, более того, вносили в него свой вклад, позволяя тем самым еще надежнее укреплять социальную стабильность структуры. Есть в «*Ли цзи*» и кое-что из того, что уже почти никому не было нужно и носило характер едва ли не ностальгических воспоминаний. Здесь и описание визитов из одного независимого чжоуского царства в другое, и детали клановых праздников в уже давно вымерших, истребивших друг друга знатных аристократических родах эпохи Чунь цю, да и многое еще в том же роде (в основном это касается тех глав, что были созданы на основе «*И ли*», хотя и не только). Однако и в этих случаях упоминание о древних нормах было нелишним, ибо оно ориентировало современников, нацеливало их на тот эталон, что считался пристойным в прошлом и потому заслуживал внимания сегодня. Даже в тех не слишком уж многочисленных случаях, когда рекомендации «*Ли цзи*» могут показаться лишь благими пожеланиями (любви музыке пристойную, не чавкай за столом, предупреждай желания родителей до того, как они высказаны, соболезнуй знакомым, если у них траур, и др.), все наполнено глубоким смыслом.

Словом, книга правил-ли построена таким образом, что все в ней, вплоть до второстепенных благопожеланий, сконцентрировано на одном. И хотя все это адресовано отнюдь не всем и каждому и даже далеко не каждому, во всем объеме рекомендации «*Ли цзи*» обращены лишь к социальным верхам (чем выше они — тем в большей степени). С точки зрения стабильности структуры это весьма оправдано: нельзя не обратить внимания на то, что своим акцентом на семейные отношения книга формировала основы всего общества, сверху донизу.

Как отнестись к этим рекомендациям, да и ко всем отраженным в «*Ли цзи*» фундаментальным основам китайской конфу-

дианской имперской структуры в целом? Вопрос не прост. С позиций XX в. на него давались разные, порой диаметрально противоположные ответы. Для одних, начиная с Лу Синя, конфуцианство было оковами, сдерживавшими развитие страны. И для такого вывода есть весомые основания. Другие (в том числе сравнительно недавно в маоистском Китае) предавали анафеме Конфуция и всю связанную с ним идеологию за ее реакционность. И трудно было бы решительно этому возражать, если бы не стремление противопоставить конфуцианству легизм. Бесчеловечный тоталитаризм легизма мог лишь оттенить этическое превосходство конфуцианства и помочь увидеть, что за его консервативной «реакционностью» стояло сохранение классического наследства, сохранение структуры, в конечном счете сохранение страны и народа, сложившихся веками институтов и связанных с ними идей, всего богатства культуры. Не предрешая исхода упомянутого спора, мы хотели бы в заключение заметить, что высоко ценимое многими современными синологами учение Конфуция³, квинтэссенция которого, пусть с некоторыми немаловажными модификациями ханьского времени, была отражена в «Ли цзи», в немалой степени способствовала сохранению Китая, его выживанию на протяжении веков. Регламенты и рекомендации «Ли цзи», санкционированные этой книгой, примат конфуцианской этики и приоритет ритуального (хотя и не только ритуального) церемониала внесли огромный вклад в стабилизацию традиционного Китая, в известном смысле сформировали облик этой страны, сформулировали основы национального характера китайского народа.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Как известно, две из них, «Да-сюэ» (гл. 42) и «Чжун-юн» (гл. 31), со временем были выделены из «Ли цзи» в качестве самостоятельных конфуцианских канонов и включены в «Четырехкнижие» («Сы-шу»).

² Существуют лишь переводы немногих отдельных глав трактата. См., в частности, [4].

³ В наибольшей степени эта оценка присуща Г. Крилу, в книгах которого Конфуций оценен очень высоко. См., в частности, [10].

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.
2. Васильев Л. С. Проблемы генезиса китайского государства. М., 1983.
3. Георгиевский С. М. Принципы жизни Китая. СПб., 1888.
4. Древнекитайская философия. Т. 2. М., 1973.
5. Крюков М. В. Система родства китайцев. М., 1972.
6. Фишман О. Л. Китайский сатирический роман. М., 1966.
7. Гоюй. Шанхай, 1958.
8. Лицзи. Издание «Шисань цзин», в 40 томах, Т. 19–26. Пекин, 1957.
9. Couvreur S. Li Ki. Vol. 1–2. Ho Kien Fu, 1913.
10. Creel H. G. Confucius: the Man and the Myth. L., 1951.
11. Li Chi. Book of Rites. Vol. 1–2. Tr. by J. Legge. Ed. by Ch'u and Winberg Chai. № 7, 1967.
12. Sacred Books of China. The Texts of Confucianism. The Li Ki. Tr. by J. Legge. Vol. 1–2. Ox., 1885.

Е. А. Торчинов

**ЭТИКА И РИТУАЛ В РЕЛИГИОЗНОМ ДАОСИЗМЕ
(«Главы о прозрении истины» Чжан Бодуаня)**

Проблема места и роли этики и ритуала в даосской религии¹ в последнее время привлекает пристальное внимание специалистов по истории религии Китая. После первой международной даологической конференции (1968 г.), на которой К. М. Шиппер (Скиппер) убедительно показал первостепенную важность изучения литургической, ритуальной стороны даосской традиции, были опубликованы исследования, посвященные различным аспектам даосского ритуала, как правило, написанных на полевом материале (изучение религиозной практики даосского духовенства на Тайване). Следует особенно отметить сборники «Религия и ритуал в китайском обществе» [32] и «Исследования буддизма и даосизма» [25], а также объемистую монографию М. Сазо, посвященную мировоззрению современного даосского духовенства [34]. Кроме того, весьма большое значение для исследования этики религиозного даосизма имеет обращение к ранним текстам, в которых имплицитно уже присутствуют все основные моменты, дифференцируемые и развивающиеся в ходе последующей эволюции даосизма. В связи с этой проблемой нельзя не упомянуть об исследованиях «Книги великого мира» («Тай пин цзин»), предпринятых М. Кальтенмарком и резюмированных им в докладе на второй международной даологической конференции [27, с. 19—52]. Однако тема, затронутая упомянутыми выше учеными, далеко еще не исчерпана, тем более что, в основном устранив к настоящему времени пробел в знании даосской богослужебной практики, они обратили значительно меньшее внимание на другую сторону даосского ритуализма — на его интериоризованность, интровертированность, или неявленность, «внефеноменальность» (по выражению В. В. Малявина [6]). Действительно, если не считать отдельных работ (например, [33; 37]), эта проблема пока еще не получила достаточного освещения.

Автор в настоящей статье, не претендуя, разумеется, на исчерпывающее исследование столь сложного вопроса, попытался поставить некоторые проблемы, связанные с «внефеноменальностью» даосского ритуализма, и наметить возможные пути их ре-

шения. В качестве непосредственного предмета исследования здесь избрана даосская «внутренняя алхимия» (*нэй дань*), которую следует рассмотреть не только «в себе», но и в контексте истории даосского учения, в ее связи с другими сторонами даосского учения, прежде всего с «внешней алхимией» (*вай дань*) и литургическими ритуалами. Если вопрос о связи этих двух видов алхимии представляется вполне естественным, то проблема соотношения «внутренней алхимии» и ритуала, как такового, может вызвать некоторое удивление и потому нуждается в разъяснениях.

Р. М. Шипперу удалось обоснованно показать самую неразрывную связь между даосским богослужением и «внутренней алхимией» [43, с. 123–129], которая в данном контексте выступает в качестве «внефеноменального ритуала», прообраза и парадигмы ритуала явленного, оказывающегося лишь ее объективизацией. Богослужение таким образом, является как бы вынесением процесса «внутренней алхимии» во время и пространство, придающим этому процессу чувственную осязаемость и символичность. Верховный вершитель литургии — «высокий достопочтенный» (*гао гун*), с одной стороны, как бы переводит на язык медитации ритуальные акты, совершаемые священнослужителями (*дао ши*), а с другой — «овнешвляет», экстериоризует духов, «живущих» в его теле, направляя их на небеса². Таким образом, *гао гун* оказывается медиатором между верующими и *Дао*. Даже детали ритуального облачения духовенства легко переводятся на язык «внутренней» алхимии. Так, головные уборы, увенчивающиеся изображениями язычков пламени, исходящих из центра небольшой диадемы, символизируют, согласно учению «внутренней» алхимии, пламя, поднимающееся из «курильницы» в теле *гао гуна* («парафизиологический» центр тела в нижней части живота, нижнем «киноварном поле») по спине вплоть до макушки головы, через которую «рождается» «бессмертный» зародыш.

Сокровенный сакральный смысл самой литургии — «моделирование» ритуальными средствами «зачатия бессмертного зародыша» (*цзе сянь тай*) в результате «нерогами» сил *инь-ян*. Р. М. Шиппер поэтому утверждает, что принципиальное содержание ритуала и «внутренней алхимии» одно и то же [43, с. 127]. Существует и еще один аспект данной проблемы. Это связь (также обнаруженная впервые Р. М. Шиппером) между алхимией, ритуалом и космогонией. Этапы созревания «бессмертного зародыша» в теле адента соотносятся со ступенями развертывания *Дао-Космоса*, а «парафизиологические» структуры тела, в которых «пестуется» «зародыш», — с первозданным хаосом (*хунь юань*, *хунь дунь*), из которого рождается Космос. Согласно большинству даосских космогонических систем³ (соотносящихся с «внутренней алхимией»), на определенном этапе космической эволюции единое дотопе первоначало «рождает» (*шэн*) три пневмы (*ци*). Это учение особенно важно для ортодоксальной школы «Путь Небесных наставников» (*тянь ши дао*; *чжэн и дао*), по-

скольку оно как бы знаменует начало новой эры, начавшейся с их откровения [37, с. 362]. «Трем пневмам» (*сань цзи*) соответствуют пневы трех «прежде небесных» (*сянь тянь*) небес (подробнее см. ниже).

В литургической традиции школы «Духовной драгоценности» (*лин бао*) пневы этих трех небес называются «небесными достопочтенными» (*тянь цзунь*)⁴; гипостазированные для ритуальных целей, они получают широко известное наименование «трех чистых» (*сань цин*) [37, с. 362]. Появление триады высших богов даосского пантеона объясняется отнюдь не возникновением в даосизме концепции личностного бога, а лишь олицетворением, гипостазированием космических безличных сил в интересах медитативного ритуала. Можно сразу же выделить одну важную особенность двуединого даосского ритуала: «неявленное» («внутренняя алхимия») в нем объективизируется, но эта объективность, в свою очередь, — лишь объект медитации и потому вновь снимается священнослужителем и переводится в план «внефеноменального». Следовательно, в даосском ритуале наличествует взаимообусловленность и взаимопревращаемость его субъективной и объективной (собственно ритуальной) сторон.

Данное исследование в своей «внутреннеалхимической» части будет основываться прежде всего на «Главах о прозрении истины» («У чжэнь пянь») выдающегося даоса XI в. Чжан Бодуаня, одном из наиболее авторитетных для традиции «внутренней алхимии» тексте, в настоящее время активно изучаемом адептами различных школ даосизма [43, с. 131]. Привлечение материалов этого текста тем более оправданно, что он вводит практически в полном объеме терминологию «внутренней алхимии», играющей далеко не последнюю роль и в даосских литургических текстах.

Но вначале рассмотрим историю формирования отношения алхимия—ритуал. Обратимся к алхимическому тексту, весьма далекому от традиции «внутренней алхимии», к «Баопу-цзы» Гэ Хуна [определенную близость к традиции «внутренней алхимии» имеет только гл. 18 «внутренней» части трактата с ее учением о «хранении Одного» (*шоу и*)]. Тем больший интерес представляют фрагменты «Баопу-цзы», говорящие о ритуализованности даже «внешней алхимии» и о ее связи с этическим самосовершенствованием. Прежде всего следует обратиться к гл. 4 «внутренней» части трактата — «О золотом [растворе] и [перегнанной] киновари» («Цзинь дань»). Приведем некоторые примеры. Первый:

«Человек, приготовивший одушевленный эликсир (*шэнь дань*), сможет не только продлить свою жизнь, но и с помощью этого эликсира создавать и золото. Когда золото приготовлено, следует взять сто фунтов (*цзиней*) его и прежде всего совершить великие жертвоприношения великим. Правилам жертвоприношений посвящен один свиток (сочинения, издаваемого Гэ Хуном. — *Е. Т.*). Ритуал этот отличен от жертвоприношения Десяти Треножников. Для каждого из этих жертвоприношений золото следует приготовить особо, распределяя его так:

- для поклонения Небу — двадцать фунтов;
- солнцу и луне — пять фунтов;
- созвездию Северный Ковш — восемь фунтов;
- созвездию Великое Первоначало (*Тай и*) — восемь фунтов;
- созвездию Колодца — пять фунтов;
- очагу — пять фунтов;
- *Хэ-бо* — двенадцать фунтов;
- общинным алтарям (*шэ*) — пять фунтов.

Духам и демонам — охранителям ворот и селения, а также Государю Чистоты — по пять фунтов каждому из них. Это составит восемьдесят восемь фунтов, и двенадцать останется. Ими следует наполнить хорошую кожаную суму и в подходящий день отправиться с ней на столичный рынок. Когда рынок наполнится народом, нужно с восклицанием „хэй“ бросить ее в людном месте и уйти, не оборачиваясь назад. Все остальное золото, полученное сверх этих ста фунтов, можно использовать по собственному усмотрению, но не прежде приношения золота в жертву духам, иначе непременно случатся несчастья» [17, с. 16].

Второй:

«По словам господина Чжэна (учителя Гэ Хуна Чжэн Сыюаня; он же Чжэн Инь.— *Е. Т.*), приготовление этого великого эликсира должно сопровождаться жертвоприношениями. Жертвы следует приносить Великому Первоначалу, Изначальному Господину (Юань-цзюню) Лао-Цзюню и Сокровенной Деве. Эти божества тогда явятся и будут наблюдать за действиями. Если готовящий снадобье не оставил мирской жизни ради уединения и отшельничества и позволил глупцам из обывателей получить канонические книги, знать и видеть совершение алхимического действия, то тогда все духи накажут готовящего снадобье, а если он не последует предостережениям канонических книг и позволит злоумышленникам произносить клеветнические речи, то духи эти не будут впредь помогать такому человеку. Тогда вредоносная пневма войдет в вещество, и снадобье не получится. Непременно нужно уйти в „знаменитые годы“, поститься сто дней, не употребляя в пищу пять приностей и свежую рыбу. Нельзя видеться с людскими толпы, наблюдать за приготовлениями. Только тогда позволительно готовить великое снадобье. Лишь когда снадобье уже готово, можно прекратить пост, а не только в начале приготовления поститься» [17, с. 20].

Из приведенных фрагментов вполне очевидна весьма значительная степень ритуализации алхимии во времена Гэ Хуна (III—IV вв.). Само алхимическое действие предстает перед нами не только (и даже не столько) суммой «технологических» операций, сколько своеобразным действием, ритуалом, предназначенным в конечном итоге принести адепту долгожданное бессмертие. Причем ритуальность отнюдь не является дополнением к алхимии, скорее сама алхимия оказывается пресуществленным ритуалом. Ритуал (пост, молитва, поклонение духам, уединение, сохранение тайны от профанов и т. п.) предшествует началу алхимического действия и завершает его (поднесение золота божествам и т. д.). Более того, ритуал оказывается самой сердцевиной алхимического процесса: если ритуальные нормы нарушены, то эликсир не получится, пусть даже и технология его изготовления совершенна. Здесь зримо присутствует и этический момент: человеку аморальному, не совершившему должного числа добрых дел, не создать снадобья и не обрести бессмертия [17, с. 12]. Об этом говорится в широко известном месте гл. 2 «Баопу-цзы»,

«Рассуждения о бессмертных» («Лунь сянь»), где Гэ Хун заявляет о необходимости совершения определенного числа добрых дел как о предварительном условии алхимического действия.

Интересно, что один дурной поступок аннулирует все уже совершенные добрые дела; к этому ведет и разглашение этих добрых дел. Без совершения добра «эликсир» не подействует, но одни добрые дела бессмертия не принесут. В гл. 6 «Баопу-цзы», «Тонкая суть» («Вэй чжи»), Гэ Хун подробно излагает свою практическую этику, рассказ о которой выходит за рамки поставленной в этой статье задачи. Интересно, что здесь Гэ Хун осторожно затрагивает проблему воздаяния (в пределах жизни; наказание — сокращение срока жизни), осуществляемого мировым духом — энергией (*цзин шэнь*), «властителем судеб», образ которого через «Тай пин цзин» восходит к «Чжуан-цзы» [17, с. 27; 23, с. 111; 9, с. 271; 13, с. 75; 27, с. 37]. Вообще же учение о воздаянии не нашло в даосизме достаточного развития (особенно по сравнению с буддизмом). У Гэ Хуна практически отсутствует представление о механическом обессмерчивании под воздействием «эликсира»; оно заменено верой в ритуально-этическую харизму истинного адепта, только и отличающего его от шарлатана-манипулятора. Вот еще один пример того же рода, имеющий отношение к ритуалу передачи эзотерического знания адепта-алхимика:

«И пусть воспринимающий этот путь бросит в воды, текущие на восток, золотого человека и золотую рыбу — чтобы сохранить клятву — и смажет губы кровью — чтобы заключить союз,— но, не имея костей святого бессмертного, он все равно не будет достоин узреть этот путь (здесь Гэ Хун цитирует наставления Хуан-ди, т. е., видимо, утерянную ныне даосскую книгу, написанную в форме поучений Хуан-ди, адресованных некоему Сюань-цзы.— *Е. Т.*). Смешивать киноварь можно в „знаменитых горах“, в месте, где нет людей. Спутников должно быть не более трех человек. Прежде следует сто дней поститься и умащаться пятью благовониями, пока не достигнешь полного очищения. Нельзя приближаться к нечистотам и бродить туда-сюда с обывателями. Кроме того, не следует, чтобы не верящие в *Дао-Путь* узнали об этом деле. Они злословием разрушат одушевленное снадобье, и снадобье не получится» [17, с. 14].

Этот фрагмент еще раз подтверждает высказанный выше тезис об изначальной ритуализованности алхимии. Действительно, ритуалом сопровождается приобщение к алхимической традиции, ритуальный пост и умащения предшествуют началу «великого делания»; наконец, сама алхимическая практика предполагает соблюдение ряда условий ритуального характера: уединение в узком кругу посвященных, отказ от общения с профанами (см. выше), соблюдение ритуальной чистоты и т. п. Причем, как уже отмечалось, эти предписания не являются чем-то внешним по отношению к «технологии». Скорее наоборот: невыполнение этих условий ведет к разрушению эликсира и полной неудаче.

Таким образом, в традиции «внешней» («лабораторной») алхимии мы ясно можем обнаружить черты ритуального характера. Не останавливаясь более на этом, обратимся к проблеме перене-

сения ритуализма «внешней алхимии» на созерцательность религиозной практики «хранения Одного» и собственно «внутренней алхимии»⁵.

Вначале представляется необходимым высказать несколько соображений исторического характера. Формирование традиции «внутренней алхимии» тесно связано с религиозной традицией школы Маошань, т. е. школы Шан цин (Высшей чистоты), сформировавшейся во второй половине IV в. (о ней см., например, [40: 42]). Как показали исследования М. Стрикмэна [40, с. 164—168], ее учение представляет собой, по существу, синтез северных направлений даосизма (прежде всего традиции Небесных наставников, начавшей расширять сферу своего влияния на юге Китая около 320 г.) и учений, получивших распространение в Цзяннани (прежде всего оккультно-магического и алхимического характера, отраженных, в частности, в «Баоцу-цзы») и восходящих к даосским концепциям периода Ранней Хань. Интересно, что в «Дао цзана» («Даосской сокровищнице канонов») учение школы «Шан цин» занимает привилегированное положение [раздел 1. «Вмещающий истинное» («Дун чжэнь бу»)], тогда как южные традиции как раз занимают нижнее место [раздел 3. «Вмещающий духовное» («Дун шэнь бу»)], что отчасти связано с ролью маошаньца Тао Хунцзина в формировании «Дао цзана», но отчасти и с особой, синтезирующей функцией этой школы. М. Сазо отметил [33], что традиция Маошань отличается как от алхимико-ритуального символизма литургической традиции Небесных наставников, где медитация объективируется в ритуале (см. выше), так и от относительно близкой ей по духу несколько более поздней южной традиции «Духовной драгоценности» (Лин бао) [раздел 2. «Дао цзана — «Вмещающий сокровенное» («Дун сюань бу»)], кстати сказать, тесно связанной с даосами из рода Гэ, из которого вышел и Гэ Хун. В связи с этим М. Стрикмэн отмечает, что само создание школы Маошань оказалось как бы реакцией узкого круга аристократических семей Цзяннани, находящихся в родстве друг с другом, на засилье северной аристократии и своеобразной попыткой компенсировать свое удаление от политической власти [40, с. 168—169, 186]. Отличительной особенностью школы как раз является мистическая интроверсия и созерцательность, сводящие литургику к медитации. Именно в школе Маошань впервые была предпринята попытка, не отказываясь еще от практики «внешней алхимии», максимально интериоризировать ее. М. Стрикмэн видит подобную попытку, в частности, в том, что в состав «эликсиров бессмертия» традиции Шан цин начинают активно включаться органические вещества, в том числе обладающие галлюциногенным эффектом⁶.

На этом факте следует несколько задержаться, тем более что именно с такой особенностью определенных видов даосской религиозной практики, видимо, тесно связана символика важнейшего предмета даосского культа — курильницы. С курильницей и ее

ролью в даосском ритуале связан и ответ на вопрос о взаимосвязи ритуала «внешней алхимии» и «внутренней алхимии».

В школе Маошань получил весьма значительное распространение вид мистического созерцания, известный под названием «медитация в чистой комнате» (*цин ши*). Согласно даосской традиции, этот род созерцания был передан сверхъестественным образом обретшей святость основательницей школы Маошань по имени Вэй Хуацунь (прежде бывшей виночерпием в школе «Путь Небесных наставников») ⁷ через главного медиума этого направления Ян Си.

Согласно К. М. Шипперу, этот тип медитации предполагает вдыхание галлюциногенных запахов от свинца, например, поднимающихся от треножников в келье созерцателя. К. М. Шиппер также предположил, что здесь выявляется сама сущность алхимии, как таковой. В этом смысле имеет значение и то, что иероглифом *лу* обозначается как курильница, так и печь алхимика (следовательно, алхимик как бы обретает единство с *Дао* через вдыхание запахов от его печи, реторты и т. п. [43, с. 119]).

Н. Сивин, один из крупнейших авторитетов по истории китайской алхимии, высказал мысль о возможности подразделения алхимии на теоретическую и практическую. Для алхимика-теоретика совсем не нужно съедать снадобье: уже само его приготовление поднимает адепта на высший духовный уровень, причем ступенями этого возвышения будут стадии алхимического процесса. Алхимический ритуал предполагает и собственно ритуал: молитвы, пост и т. п. (в отличие от практической алхимии, где наличествует приоритет технологии и присутствует вера в чисто механическое действие эликсира) ⁸. По существу, алхимическое действие подменяется его созерцанием [43, с. 116], причем возрастает одновременно и роль ритуала. Постепенно алхимия сама оказывается лишь знаком нового, неявленного, интериоризованного ритуала, в котором все атрибуты «внешней алхимии» снимаются совсем. Пропорционально возрастает и степень значимости и роль этики в алхимическом действии.

Анализируя связь алхимии и ритуала, К. М. Шиппер останавливается на знаменитых курильницах *бо шань лу* периода правления династии Хань [30, т. 3, с. 580—582; 43, с. 124]. Они представляют собой изображения гор, населенных бессмертными и животными, с пещерами (отверстиями, из которых и поднимаются курения). В таких курильницах сжигали ароматические травы, но имеются упоминания и о галлюциногенных веществах. В современном даосском богослужении совершенно уникальную роль также играет курильница: это самый важный объект в храме. Он символизирует как обретение *Дао* священнослужителем, так и всю даосскую общину, связанную с данным приходом (отсюда и названия *лу чжу* «старейшина курильницы» и *лу ся* «стоящие» у подножия курильницы). К. М. Шиппер высказывает в связи с этим предположение, что современный даосский священнослужитель, возжигающий курения и призывающий

нефритовых дев и золотых отроков сопровождать его во время священного танца, следует традиции, корнящейся в видениях адепта древности, погруженного в наркотическое забытие, вызванное вдыханием курений священной курильницы-реторты [43, с. 124]. Это предположение активно поддерживает и Дж. Нидэм, видящий в нем объяснение связи между литургикой, алхимией, медициной и окуливанием помещений [30, т. 5, ч. 2, с. 128—154; 43, с. 125].

Подводя некоторый итог, можно сказать, что «внутренняя алхимия», как таковая, коренится в теоретико-созерцательном направлении «внешней» алхимии, в котором: 1) созерцание процесса постепенно подменяет сам процесс; 2) результатом внешнего алхимического процесса является воздействие на внутренний мир адепта, его психику; 3) зреет интерес к натурфилософскому описанию процесса: взгляд на пять стихий (*у син*) как на пять фаз биполярного (*инь-ян*) процесса и т. п. Любопытно также, что в традиции Маошань резко возрастает роль этики. Совершение добрых дел и изучение даосских текстов приносит определенные заслуги, передающиеся по наследству. В результате один из потомков оказывается способным обрести бессмертие, распространяющееся, в свою очередь, и на всех его предков, что переводит их из призрачного тенеподобного состояния на Острове мрака (*Инь чжоу*) в состояние членов бюрократизованной иерархии бессмертных (см. [40, с. 178—183]). Концепция воздаяния, возмездия (*бао*) возникла еще в древности (см., в частности, «Тай пин цзин»), но особого развития не получила вплоть до активного взаимодействия даосизма и буддизма. Что касается учения о спасительном действии святости потомков на их предков, то оно известно уже Гэ Хуну (см. его рассуждения о *сяо* [17, с. 11]).

После этого краткого исторического обзора обратимся непосредственно к сущности «внутренней алхимии» и описанию ее процесса⁹. Кратко «внутреннюю алхимию» (*нэй дань*) можно определить как комплекс психофизических упражнений йогического типа, практикуемый для создания в теле адепта эликсира бессмертия или «бессмертного зародыша» (*сянь тай*), а в перспективе — нового «бессмертного» тела. Процесс «внутренней алхимии» описывается в терминах «лабораторной алхимии» и рассматривается даосской традицией как ее микрокосмический аналог. Вообще, видимо, религиозная практика «внутренне алхимического» типа всегда была более характерной для даосизма, нежели собственно алхимия (после XIII в. она совсем исчезает). В позднее средневековье все алхимические тексты рассматриваются как трактующие о «внутренней алхимии», «внешняя алхимия» объявляется заблуждением, хотя в свое время она, безусловно, считалась столь же эзотеричной, как и *нэй дань* [38; 43, с. 118—119], тем более что часто один и тот же адепт практиковал и то и другое. Упражнения типа «внутренней алхимии», по-видимому, старше «внешней», однако в алхимическую систему они оформились позднее, заимствовав терминологию

и методологию, развитую собственно алхимией. Более того, из сказанного выше о традиции Маошань ясно, что и сама «внешняя алхимия» со временем проявляла все большее стремление к интериоризации, интроверсии. В плане практики «внутренней алхимии» непосредственно предшествовали упражнения медитативного характера, известные как «хранение Одного» (*шоу и*), хорошо знакомые Гэ Хуну [17, с. 92–94]. Выше уже давалась общая характеристика практике «внутренней алхимии» как своеобразному «внефеноменальному», скрытому ритуалу и было обращено внимание на ее связь с собственно ритуалом, отмечалась также близость (иногда тождество) терминологии традиции *нэй дань* и ритуальной терминологии. Теперь представляется необходимым дать более конкретное описание процесса «внутренней алхимии».

Хорошо известно, что алхимический процесс мыслился даосами как имитация, или модель, процесса космического. Поскольку же само тело человека является микрокосмом, точным подобием вселенной (в нем есть все, что есть и в макрокосме [29, с. 109; 37]), то нет никакой необходимости в иных моделях универсума, надо лишь использовать «естественные»¹⁰ процессы организма для создания эликсира бессмертия в нем самом, установив предварительно все аналогии микро- и макрокосма, применив затем методологию «лабораторной» алхимии к микрокосмическим коррелятам ее объектов.

Для краткости здесь будут опущены некоторые существенные моменты теории «внутренней алхимии», как, например, учение о «природной сущности» (*син*) и «жизненности» (*мин*), «прежде-небесном» (*сянь тянь*) и «посленебесном» (*хоу тянь*): о них еще пойдет речь в связи с анализом самого текста «Глав о прозрении истины» (см. также [5; 11; 14])¹¹.

Алхимические символы даосской медитации представляют собой как бы две цепи соответствий, причем каждый символ или термин объясняется через каждое иное соответствующее звено цепи и, в свою очередь, предполагает его наличие. Вот примеры подобной синонимической цепи [24, с. 98]:

1) *Цзин* (сперматическая эссенция, энергия) = воде (из пяти стихий) = почкам = триграмме *Кань* («посленебесная» форма) = триграмме *Кунь* («прежде-небесная» форма) = свинцу = Земле (*ди*) = жизненности (*мин*);

2) *Синь* (разумность сердца) = огню = сердцу (как органу) = триграмме *Ли* = триграмме *Цянь* = ртути = Небу = природной сущности (*син*).

Связывает все эти терминологические ряды, видимо, понятие пневмы (*ци*).

Первая фаза «внутренней алхимии», которой предшествуют упражнения по дыхательной гимнастике и сосредоточению, заключается в «сублимации» и очищении жизненной эссенции, т. е. первого «ингредиента» «эликсира». Для этого адепт берет под контроль потоки сексуальной энергии и направляет их вверх,

в нижний парафизиологический центр тела — нижнее «киноварное поле» (*дань тянь*)¹². Аккумуляция энергии приводит к ощущению тепла и света, которые начинают вместе с дыханием «циркулировать» по «каналам» (*цзин*) тела адепта посредством сосредоточения и медитативного представления (визуализация). Эта циркуляция открывает «запертые» проходы тела и удаляет из него все шлаки и нечистоты. Затем жизненная энергия после своего очищения превращается в чистейшую эссенцию, направляемую в «желтый двор» (*хуан тин*) — второе «киноварное поле» (в области солнечного сплетения)¹³, откуда якобы исходит «свет жизни». Циркуляция энергии по телу продолжается до тех пор, пока ей не удастся пройти через проход, ведущий к верхнему «киноварному полю» (головной мозг). Вслед за этим происходит «прояснение духа» — открытие прохода «сокровенной заставы» (*сюань гуань*), ощущаемое адептом как проявление света в пространстве между бровями. Так, появляются «два света» — свет жизни (трансмутированная сперматическая энергия, эссенция *цзин*) и свет духа (трансмутированный ум), но лишь в их искаженной «посленебесной» форме. В алхимической терминологии эти два света называются свинцом и ртутью (тигром и драконом) и являются двумя основными ингредиентами «эликсира», нуждающимися еще, однако, в очищении. Постепенно адепт оказывается в состоянии опустить «свет духа» в среднее «киноварное поле», где уже находится «свет жизни». Далее он заставляет свет циркулировать по малому кругу (*сяо чжоу тянь*) между сердцем и почками, направляя его внутрь нижнего «киноварного поля» (так называемую «пещеру *ци*»), служащую как бы утробой для «зачинаемого» и бессмертного зародыша. Здесь искаженные («посленебесные», триграммы *Кань* и *Ли*, «вода» и «огонь») «свет жизни» и «свет природной сущности» (духа) очищаются и обретают свою «прежде небесную» форму (триграммы *Цянь* и *Кунь*). В этот момент адепт как бы возвращается к состоянию «нерожденного младенца» и превращает свой ум в разум *Дао*¹⁴. Происходит соитие двух «светов» (*инь* и *ян*) в теле адепта и зачатие «бессмертного зародыша» («единение воды и огня»), причем все энергетические потенции организма сбалансированы в центре тела. В это время прекращаются дыхательные упражнения — «разжигание огня», «срок огня» (*хо хоу*), дабы «зародыш» («эликсир») мог «созреть» в теле адепта. При этом рекомендуется знаменитое «зародышевое дыхание» (*тай си*)¹⁵, не требующее никаких усилий и протекающее совершенно естественно, подобно дыханию плода в утробе матери.

Когда зародыш созревает и готов к рождению, адепт видит золотой круг света с белым кругом меньшего диаметра в центре. Адепт удаляется в уединенное место, где приступает к плавному подъему зародыша по каналу в позвоночнике к макушке головы, через «отверстие», в которой зародыш (новое тело и новое «я» адепта) рождается. Адепт как бы пока наделен двумя телами: прежним, «грубым», и новым, «утонченным», которое якобы мо-

жет странствовать по желанию адепта вне «прежнего» тела. Но здесь перед «новорожденным» появляется «демон» (объективация остатков скверны психики адепта), готовый «пожрать» его. Однако «младенец» побеждает «демона» и укрепляет свое тело. После того он возвращается в «грубое» тело адепта для его окончательной трансформации. Происходит полная трансформация, и оба тела сливаются и становятся одним бессмертным и нерушимым телом, в котором нет ничего «посленебесного» и на которое перенесены все атрибуты божественного Дао-Космоса. Путь к бессмертию завершен [24, с. 98—110] ¹⁶.

«Внутренняя алхимия», впрочем, не была единым направлением, и ее адепты склонны были выделять в ее рамках высшие и низшие традиции. В качестве примера приведем фрагмент из «Рассуждения, рассеивающего сомнения о совершенствовании в бессмертии» («Сю сянь бянь хо лунь») знаменитого южносунского даосского наставника XIII в. Бо Юйчаня (Жаба Белого Нефрита) ¹⁷. Это сочинение представляет собой диалог Бо Юйчаня и его учителя Чэнь Ниваня:

«Чэнь Нивань сказал: „Хорошо, я расскажу тебе об этом (о пути обретения бессмертия.— Е. Т.). Есть три уровня в учении об обретении бессмертия, есть три свершения в выплавлении эликсира.

Обретший путь небесных бессмертных может свершать превращения и метаморфозы и подниматься ввысь. Мужа высших способностей могут научиться ему. Они тело считают свинцом, сердце — ртутью, сосредоточение — водой, мудрость — огнем. За время вкушения пищи они могут зачать [зародыш бессмертия], за десять месяцев созреет зародыш. Это высший способ выплавления эликсира. В его основе нет триграмм и их черт, нет также фунтов (*цзинь*) и унций (*лян*). Этот способ прост и легок, поэтому через сердце передают его. Очень легко в нем достичь успеха.

Обретший путь водяных бессмертных может выходить и входить, скрываться и являться. Мужа средних способностей могут научиться ему. Они пневу считают свинцом, дух — ртутью, [циклический знак] *у* — огнем, [циклический знак] *цзи* — водой ¹⁸. В течение ста дней они могут смешать все и соединить, через три года свершится образ. Это средний способ выплавления эликсира. Хотя в нем есть триграммы и их черты, но нет фунтов и унций. Этот способ таинствен, поэтому устно передают его. В нем непременно можно обрести успех.

Обретший путь земных бессмертных может оставить (сохранить.— Е. Т.) свое тело и пребывать в мире. Мужа толпы могут научиться ему. Они сперматическую энергию (*цзин*) считают свинцом, кровь — ртутью, почки — водой, сердце — огнем ¹⁹. В течение одного года можно произвести [зародыш], через девять лет — достичь успеха. Это низший способ выплавления эликсира. В нем есть триграммы и их черты, а также фунты и унции. Этот способ сложен и труден, поэтому на письме передают его. Боюсь, что в нем трудно достичь успеха.

Высший способ приготовления эликсира считает ингредиентами снадобя (*яо чай*) сперматическую энергию, дух, земные души (*по*), небесные души (*хунь*) ²⁰ и мысль, считают временем нагревания (*хо хоу*) движение, пребывание, сидение, лежание, считают циркуляцией чистоту, покой и самоестественность (*цзы жань*).

Средний способ приготовления эликсира считает ингредиентами снадобя сердце, печень, селезенку, легкие и почки ²¹, считает временем нагревания годы, месяцы и дни, считает циркуляцией объятие изначального и хранение Одного.

Низший способ приготовления эликсира считает ингредиентами снадобя сперматическую энергию ²², кровь, костный мозг, пневу и соки,

считает временем нагревания задержку [дыхания], заглатывание, растирание, нажатие²³, считает циркуляцией актуализацию²⁴, размышление, подъем и спуск²⁵ [22, с. 94—95].

Вполне очевидно, что низшие, по классификации Бо Юйчэня, методы «внутренней алхимии» описывают процесс в терминах физиологических соответствий внутреннего микрокосма [24, с. 103], причем «субстанции», вовлеченные в процесс, обладают весьма высокой степенью чувственной конкретности, практически сведенной на нет в высших методах, в которых зато пропорционально возрастает уровень знаковости, символичности терминологии, приближающейся к символичности ритуала (берущего «внутреннюю алхимию» в качестве своей парадигмы. См. выше). В последнем чувственность, как таковая, или вообще снимается, или чрезвычайно сублимируется.

В этом смысле весьма характерен пассаж из аналогичного сочинения ученика Бо Юйчэня по имени Ли Даочунь [20, с. 57—58; 24, с. 102—103]. В своем сочинении Ли Даочунь разделяет традиции «внутренней алхимии» на «три колесницы» (по буддийскому образцу. См. [31, с. 260—261])²⁶: низшую, среднюю и высшую. Для «высшей и единственной» колесницы, тождественной с самим *Дао*, треножником будет Великая Пустота, печью — Великий Предел, чистота — основанием «эликсира», а недеяние — его матерью. Природная сущность и жизненность — свинец и ртуть, сосредоточение и мудрость — вода и огонь, воздержание от желаний и гнева — соединение огня и воды, единение природной сущности и чувств — взаимодействие металла и дерева. Омовение ума от тревог — «купание» «эликсира», центр — «сокровенная застава», отсутствие тела вне себя — рождение «зародыша» и т. п. [20, с. 57—58; 24, с. 103].

Здесь процесс описан с помощью метафизических и космологических символов, указывающих на «единую сущность» нового «я» адепта со всей реальностью [24, с. 103].

Теперь несколько слов о месте этики в учении «внутренней алхимии». Собственно бессмертие в ней обретается посредством контроля над телом и умом, а не вследствие этического совершенствования, хотя признается, что злые дела совершаются из-за наличия желаний (в широком смысле слова) и потому желания должны быть преодолены (или сублимированы) в процессе созерцания [24, с. 95]. Помимо проблем практической этики адепты «внутренней алхимии» ставили перед собой и теоретические проблемы (но с непосредственным выходом в религиозную практику), прежде всего аксиологического характера.

Но об этом лучше говорить уже на примере конкретного текста, а именно «Глав о прозрении истины» Чжан Бодуаня (983?—1082). Это произведение, посвященное проблеме методологии «внутренней алхимии», и сейчас лежит в основе вероучения и религиозной практики последователей даосизма наряду с такими текстами, как «Книга единения сокрытого» («Инь фу цзин»), «Книга желтого двора» («Хуан тин цзин») и «Трактат

о единстве триады» («Цань тун ци») [43, с. 131]. «Главы о прозрении истины», будучи сочинением по теории *нэй дань*, продолжают традицию «Трактата о единстве триады» Вэй Бояна (II в.?) как в содержательном плане, так и в системе образов, символов и т. п. (в обоих текстах для описания процесса «внутренней алхимии» используется учение «И цзина» о движении триграмм и гексаграмм, что обнаруживает в «И цзине» теоретическую основу «внутренней алхимии»). Кроме того, это сочинение Чжан Бодуаня — произведение чрезвычайно лаконичное и предельно насыщенное. Оно, по существу, включает в себя весь основной набор терминов, характерных для «внутренней алхимии», что делает его своеобразным компендиумом терминологии средневекового даосизма (в связи с этим уместно напомнить, что образы и понятия из сферы *нэй дань* играют существенную роль в даосской богослужебной практике и их понимание в значительной степени является ключом к пониманию даосского ритуала, как такового).

«Главы о прозрении истины» состоят из трех неравных, но пропорциональных частей: 1) стихотворения в жанре *люй ши* (символизируют число унций — *лянов* в китайском фунте — *цзине*; соотношение 2×8 станет играть существеннейшую роль во «внутренней алхимии»); 2) стихотворения в жанре *цзюэ цзюй* (всего 64 — по числу гексаграмм «И цзина») и 3) одно стихотворение в жанре *люй ши* (символизирует изначальное единство сущего), 12+1 стихотворение в жанре *цы* на мотив *си цзян юэ* (символизируют 12 месяцев года и 1 дополнительный месяц) и 5 стихотворений в жанре *цзюэ цзюй* (символ пяти стихий китайской натурфилософии), т. е. всего 99 стихотворений (ср. [3, с. 43–44]). На нумерологической характеристике «Глав о прозрении истины» можно было бы остановиться значительно подробнее, ибо нумерологическая символика в композиции этого текста отнюдь не исчерпывается отмеченным, но это задача специального исследования.

В настоящее время существует только один перевод «Глав о прозрении истины» на западные языки. Это перевод на английский язык, выполненный Т. Л. Дэвисом и Чжао Юньцуном [26]. Теперь он с полным основанием может считаться фиктивным, поскольку переводчики, не зная о существовании «внутренней алхимии», переводили текст как «внешнеалхимический», что привело к значительным недоразумениям и затемнению смысла оригинала. Перевод снабжен минимальными, ничего не проясняющими и достаточно спорадическими комментариями. Относительно стиля следует сказать, что переводчики, по существу, не переводят, а пересказывают текст, не заботясь даже о минимальном следовании за структурой оригинала, однако этому переводу предпослано весьма доброкачественное предисловие, в котором подробно анализируется биография Чжан Бодуаня и источники для ее изучения, комментаторская традиция, дан краткий обзор других сочинений, приписываемых Чжан Бодуаню, и т. п.

[26, с. 97—103]. Это предисловие и сейчас сохраняет определенную ценность. В дальнейшем исследовании представляется обоснованным пользоваться прежде всего комментарием к «У чжэнь пянь», написанным даосом XVIII в. Дун Дэнином, так как в нем отражена и вся предшествующая комментаторская традиция: Вэи Баогуана, Дай Цицзуна, Се Даогуана и др.

Теперь обратимся непосредственно к тексту «Глав о прозрении истины» и посмотрим на примере наиболее интересных для затронутой темы фрагментов его первой части, состоящей из 16 стихотворений в жанре *люй ши*, какова роль этики в учении «внутренней алхимии» и в какой степени справедлив высказанный выше взгляд на «внутреннюю алхимию» как на интериоризованный, или «внефеноменальный», ритуал. Дальнейшее изложение материала будет представлять собой перевод (разумеется, подстрочный и прозаический) нескольких стихов первой части текста и комментариев к нему под углом зрения интересующей нас темы.

[1]. Если [ты] отбросил талант и мудрость, разве [ты достойный] муж? // Столетие, [проведенное] в праздности, подобно искре, [высеченной] из кремня; // Тело [в продолжении] одной жизни [подобно] пузырю, плывущему по воде. // Только жадность к выгоде и счастью [заставляет] людей искать славы, // Не сознавая, что телесный облик зачахнет и сгинет во тьме. // [Все] стремятся собрать кучи золота, [подобные] горным грядам, // [Но так как они] приобретают лишь непостоянное //, То [им] не прийти к отсутствию.

[2]. Хотя жизнь человека и составляет столетний срок, // Никто не в состоянии знать, исчерпает [он годы] в долготлетии или в безвременной смерти. // Вчерашним днем [еще] по улице ехал верхом на коне, // А сегодняшним утром лежит в гробу труп, [погруженный в смертный] сон. // Оставлены [одни] и жена, и богатства, у них [больше нет господина]; // К этому ведут греховные дела — трудно [пребывать] в самообмане. // [Если] не ищешь великого снадобья, то как же встретишь его? [Кто надеется], не плавая, встретить его, тот лишь безмозглый дурак».

Первые два стихотворения «Глав о прозрении истины» представляют собой введение в текст и посвящены обоснованию важности поисков бессмертия. Аргументация, используемая Чжан Бодуанем в первом восьмистишии, достаточно традиционна для даосских текстов: это указание на бренность мирской жизни и всех ее благ, их ничтожность по сравнению со смертью, уделом любого существа, не обретшего *Дао*. Очень традиционна и лексика восьмистишия. Обращает на себя внимание использование Чжан Бодуанем буддийских образов и терминов, свидетельствующее о сильном влиянии на автора буддизма. В первом восьмистишии жизнь человека сравнивается с пузырем на поверхности воды: образ, весьма распространенный в буддийской литературе (см., например, заключительную гахту «Ваджраччхедика Праджня-парамита сутры», т. е. «Алмазной сутры», [21]). Однако нельзя не видеть уже и здесь отличие даосского подхода Чжан Бодуаня к проблеме жизни и смерти от собственно буддийского. Чжан Бодуань отнюдь не говорит о бренности и тщете жизни как таковой. Напротив, бездумное времяпрепровождение тем и

плохо, что, отвлекая людей от поисков *Дао*, оно неминуемо ведет к смерти. Следовательно, здесь жизнь скорее уподоблена хрупкой драгоценности, столь же легко разрушимой, как и пузырь на поверхности воды. Способам ее «укрепления» или «питания» (*ян шэн*) и посвящено сочинение Чжан Бодуаня. Любопытно, что состояние, ведущее к бессмертию, Чжан Бодуань называет «отсутствием» (*у*). Это не небытие или смерть, а особый онтологический статус *Дао*, отличный от существования, наличного бытия вещей, т. е. его сверхбытие, самодовлеющее «в себе». Вместе с тем это отсутствие является источником бытия и жизни²⁷.

Само понимание онтологической первоосновы как источника телесной «жизненности», а возвращения к этой основе — как центрального пункта обретения бессмертия [ибо именно из ее отсутствия, ничто, покоя, мрака адепт будет творить новое бытие; из нее рождается просветленность (*мин*)] еще раз подтверждает отличие средневекового даосизма от буддизма, несмотря на все влияние последнего. Дело в том, что общим направлением эволюции даосизма был рост его «спиритуализации» и «психологизации», причем не последнюю роль в этом процессе сыграл буддизм. И все же все медитативные приемы даосизма, направленные на «постижение вечной истины *Дао*», в конечном счете венчались, по представлениям последователей даосизма, «одохождением» телесности и обновлением, после которого преобразенный адепт вновь возвращался в свой сакрализованный космос, зиждущийся на этой таинственной Первооснове, блистающий всеми своими красками и отнюдь не желающий терять своего многообразия и исчезать ради некоей реальности высшего порядка.

В связи с этим уместно вспомнить одну из легенд, связанную с именем Чжан Бодуаня. Согласно «Полному собранию жизнеописаний бессмертных» («*Ле сянь цюань чжуань*». См. [26, с. 99]), Чжан Бодуань был дружен с буддийским монахом Динхуэем (Сосредоточенный в мудрости), который обладал чудесной способностью за несколько мгновений преодолевать гигантские расстояния. Чжан Бодуань также овладел этим искусством. Однажды друзья поспорили, кто из них преуспел больше. Они решили отправиться за тысячи ли в Янчжоу полюбоваться цветущими «яшмовыми гортензиями» (*цун хуа*) и сорвать по цветку на память. Погрузившись в медитацию, они вмиг преодолели расстояние, погуляли в парке и вернулись назад, причем Динхуэй опередил Чжан Бодуаня. Однако ликовал он недолго: в его руках ничего не оказалось. А Чжан Бодуань принес цветок. Ученики спросили даоса о причине. Чжан Бодуань ответил:

«Когда я изучал путь золота и киновари, я совершенствовал и природную сущность (*син*), и жизненность (*мин*). Когда собираю [себя] воедино, тогда имею материальное тело (*син*), когда рассеиваюсь, то становлюсь пневмой. Когда я прибыл [в Янчжоу], то был лишь истинным духом, но там обрел материальное тело. Таков дух *ян*. Монах благодаря

своей тренировке достиг результата быстро: ведь он не совершенствовал жизненность. Поэтому когда он шел, никто не видел его материального тела или тени. Таков дух *инь*. Дух *инь* не может передвигать вещи.

Как видим, и средневековый даосизм в полной мере сохранил установку на телесность и определенный натурализм.

Во втором стихе появляется мотив, повторяющийся на протяжении всего текста, — о необходимости упорного труда, без которого невозможно обретение «великого снадобья» бессмертия (*да яо*)²⁸.

«[3]. Учиться бессмертию — непременно значит учиться небесному бессмертию, || Только в нем крайний предел золота и киновари. || Две сущности встретились — в это время природа и чувства пришли в гармонию; || Все пять стихий [заняли свои] места, тигр и дракон сплелись. || По этой основной причине [знаки] *у цзи* стали красавицей-свахой, || Тогда муж и жена в восторге слились воедино, || Только тогда произошло свершение в Государевой Нефритовой заставе, || В сияние девяти небес умчалась запряженная фениксами колесница».

Это восьмистишие вводит в круг терминологии «Глав о прозрении истины» и знакомит с понятийным аппаратом «внутренней алхимии». В нем появляются такие важные термины, как «золото и киноварь», «чувство» и «природная сущность», «дракон и тигр», «[знаки] *у цзи*», «сваха» и пр.

По принятой в позднем даосизме персонологии бессмертных выделялось пять рангов: демоны-бессмертные (*гуй сянь*), люди-бессмертные (*жэнь сянь*), земные бессмертные (*ди сянь*), святые-бессмертные (*шэнь сянь*) и небесные бессмертные (*тянь сянь*). Последний ранг считается наивысшим. Впрочем, в даосской литературе существовало выделение и других категорий бессмертных. Например, у Гэ Хуна [17, с. 6] говорится только о трех категориях: «бессмертных, освободившихся от трупа» (*ши цзе сянь*), «земных бессмертных» и «небесных бессмертных», хотя часто употребляется и термин «святые-бессмертные», но без терминологической четкости. Гэ Хун небесное бессмертие также считал высшей формой бытия. Если «демоны-бессмертные» — это люди, недостаточно преобразовавшие свое тело, не читившие *Дао* и потому обретшие начальную форму бессмертия, а «люди-бессмертные» — это люди, глубже постигшие суть даосизма, то «земные бессмертные» уже могут, по даосскому учению, следовать Небу и Земле в их изменениях, «меняться вместе с солнцем и луной», они суть люди, «возвратившие» свои энергии в «три киноварных поля» (см. ниже), гармонизировавшие отрицательные и положительные энергии (*инь ци*, *ян ци*) в теле, ставшем бессмертным и нерушимым. «Святые-бессмертные» доводят до высшего совершенства заслуги «земных бессмертных» посредством создания практикой «внутренней алхимии» «нового» одухотворенного тела, а «небесные бессмертные» обретают единство присущей им благодатной мощи — *Дэ* — с Небом и Землей, достигая высшего единства со всем сущим и становясь чиновни-

ками «небесной бюрократии» бессмертных — точной копии реальной чиновничьей иерархии.

Таким образом, Чжан Бодуань уже в самом начале текста провозглашает, что его учение имеет целью высшую форму бессмертия и содержит высшую тайну. Его претензии были признаны традицией, о чем свидетельствует положение рассматриваемого труда в «Дао цзане» (в первом и высшем разделе «Дунчжэнь бу»). Далее вводятся термины «золото и киноварь». Это два вещества, высоко ценившиеся адептами «внешней алхимии» и считавшиеся настолько важными компонентами «эликсира» бессмертия, что даже само слово «киноварь» (*дань*) стало означать «эликсир» [12, с. 183]. Собственно, биом *цзинь дань* 'золото и киноварь' в практике «внешней алхимии» служил аббревиатурой сочетания *цзинь е хуань дань* 'золотой раствор и перегнанная киноварь', обозначающего высшие эликсиры бессмертия (см. гл. 4 «Баопу-цзы»). У Чжан Бодуаня эти термины выступают как равноправные понятия. Золото ценилось и в силу своей драгоценности, и по причине особых качеств и связанной с ними символики: неподверженность коррозии, сочетание в нем свойств разных первостихий китайской натурфилософии (оно мягко и имеет желтый цвет, что для древнего китайца свидетельствовало о родстве этого металла со стихией «почва», в которой обе пневмы — *инь* и *ян* — пребывают в гармонии). Киноварь же красного цвета, что роднило ее со стихией «огня», совершенноразвитым Великим *ян* (*тай ян*), началом жизни и роста, а кроме того, она состоит из желтой серы и белой ртути, что опять-таки наделяло ее некоторой таинственностью как вещество-гермафродит, соединившее в себе качества мужского (белый цвет спермы) и женского (красный цвет менструальной крови) начал, и превращало в зародыш новой, бессмертной жизни. У Чжан Бодуаня золото и киноварь символы «эликсира» или «бессмертного зародыша» (*сянь тай*), нового тела, творимого адептом из энергии старого тела.

«Две сущности» [досл. «две вещи» (*эр у*)] в макрокосме — *ян* (Небо) и *инь* (Земля), также Солнце и Луна. В человеческом теле, микрокосме, точном подобии макрокосма, согласно «закону» аналогии, весьма важному для даосизма, это «чувства» (*цин*) и «природная сущность» (*син*). В символике «внутренней алхимии» они называются «свинцом» (*цзянь, цзянь ша*) и «ртутью», или «водяным серебром» (*хун, шуй инь*), и соотносимы с «природной сущностью» и «чувствами» или с «природной сущностью» и «жизненностью» (*мин*).


Основа практики «внутренней алхимии» — соединение и гармонизация этих полярных энергий для произведения «внутреннего снадобья» — «зародыша» будущего «бессмертного» тела. Пять стихий суть: дерево (рождающееся *ян*, восток, весна, синезеленый цвет, дракон), огонь (развитый *ян*, юг, лето, красный цвет, феникс), металл (рождающаяся *инь*, запад, осень, белый цвет, тигр), вода (развитая *инь*, север, зима, черный цвет, чере-

пахозмея) и земля (равновесие *инь-ян*, центр, 18 дней каждого сезона, желтый цвет). В практике «внутренней алхимии» особую важность имеют дерево и металл (и их символы — дракон и тигр), а также земля. Поэтому, «соединить дракона и тигра» на языке «внутренней алхимии» значит гармонизовать пнеумы *инь* и *ян* (т. е. природную сущность и чувства и т. п.), породить из их «сплава» «бессмертный зародыш». В этой «иерогамии» (выражение К. М. Шиппера) сил *инь-ян* роль посредника свахи играет почва, так как ей «причастны» все прочие стихии, прочие «четыре образа» (*сы ся*). Символическое обозначение почвы — циклические знаки *у цзи*, т. е. обозначение тех 18 дней в каждом сезоне, когда господствует элемент «почва». Таким образом, мы имеем следующие синонимические ряды: *инь* — тигр — металл — свинец — запад — осень — чувства; *ян* — дракон — дерево — ртуть — почва — сваха — *у цзи*.

Завершается это восьмистишие описанием блаженства и восторга возносящегося ввысь бессмертного, создавшего себе нерушимое одухотворенное тело посредством единения полярных пнеум тела, «иерогамия» которых и породила зародыш этого бессмертного тела.

«[4]. В истинном средоточии этого закона [сокрыта] тайна еще более истинная; || В ней вся причина, [почему] я один отличаюсь от [других] людей. || Сам знаю, как перевернуть триграммы „вода“ и „огонь“; || Кто [еще] понимает „плывущее“ и „тонущее“ и утверждает „хозяина“ и „гостя“? || Хочу, чтобы в треножнике металла осталась [содержащаяся] в киновари ртуть; || [Но] сначала опушу в „нефритовый пруд“ серебро, [сокрытое] в воде. || Сверхение духа и „вращение огня“ не закончится к расцвету; || Из бездонных глубин (тогда) появится диск солнца».

Начинается четвертое восьмистишие с указания Чжан Бодуаня на высшее совершенство его алхимического метода, заключающегося в «выплавлении» «внутреннего» эликсира. Далее Чжан Бодуань вводит еще несколько новых терминов. В четвертом восьмистишии впервые в тексте эксплицитно дается символика «Книги Перемен» и общее описание динамики алхимического процесса. Основные составные части «эликсира», т. е. «субстанции» тела, с которыми предстоит работать адепту «внутренней алхимии», ранее известные нам как «тигр» и «дракон» (*инь ци* и *ян ци*), «чувства и природа», «свинец и ртуть» и т. д., теперь обретают новое символическое обозначение: их называют триграммами «Вода» (*Кань*) и «Огонь» (*Ли*). В «Книге Перемен» эти триграммы обозначаются соответственно как две слабые черты (*инь*) с одной сильной (*ян*) в центре (\equiv) и как две сильные черты со слабой в центре (\equiv). Первая из них в традиции «внутренней алхимии» в определенном контексте относится к «положительным» (*ян*), так как, несмотря на преобладание слабых черт, символизирует зарождение силы *ян* (сильная центральная черта). Она ассоциируется с севером и водой (согласно «диалектике» «И цзина», высшая степень отри-

цательного является точкой рождения положительного, и наоборот). Соответственно триграмма *Ли* («Огонь») иногда считается «отрицательной» (*инь*), хотя и ассоциируется с югом и огнем. В соответствии с общими принципами древнекитайской космологии главным качеством *инь* (и ее символа — воды) является движение вниз, а *ян* — движение вверх. Гексаграмма, описывающая взаимные отношения «воды» и «огня», *инь* и *ян*, триграммы *Кань* и *Ли*, должна иметь следующий вид:  (гекса-

грамма 64-я, заключительная, *Вэй цзи* — «Еще не конец»). Как известно, в традиции «И цзина» нижняя триграмма называется «внутренней» и связывается с событиями внутренней жизни и будущим, а верхняя называется «внешней» и связывается с внешней жизнью и уходящим. Но «внутреннее» и «внешнее» традиционно ассоциируются с образами «хозяина» (*чжу*) и «гостя» (*бинь*); отсюда, кстати, и обозначение философских категорий «субъект» (*чжу*) и «объект» (*бинь*, *кэ*), встречающееся уже у философов буддизма *хуаянь*, а позднее — у неоконфуцианцев. Следует отметить, что 64-я гексаграмма обладает полной неуместностью черт: нечетные (*ян*) позиции заняты чертами *инь*, и наоборот (счет черт идет снизу вверх). Другими словами, в «профаническом» мире «вода» и «огонь» пребывают в своей разделенности, тогда как процесс «внутренней алхимии» требует их «соития» для создания «бессмертного зародыша». Таким образом, следует поменять триграммы местами, что даст 63-ю гексаграмму *Цзи цзи* — «Уже конец» с полной уместностью черт, т. е. нужно отправить огонь с юга на север, воду с севера на юг и т. д., причем земля останется по-прежнему в центре. Для практикующего адепта это означает изменение направленности потоков энергии в теле человека: стремящиеся вверх потоки пневмы *ян* направляются посредством созерцания и дыхательных упражнений вниз, в нижнее «киноварное поле», и наоборот. Вообще весь процесс «обретения бессмертия» средствами «внутренней алхимии» как бы переворачивает естественное (условное естественное для даоса, как мы увидим ниже) течение «перемен», ведущее к смерти, на противоположное, и таким выворачиванием природы наизнанку предполагается достижение вечной жизни. С точки зрения даосизма это — восстановление извращенного ныне «прежде небесного» (*сянь тянь*) состояния мира и человека (см. ниже). Отсюда огромная важность иероглифа *дянь*, здесь означающего взаимообращаемость, перемену местами и т. д. «Треножником из металла» (*цзинь дин*) здесь названо вместилище пневмы *ян* — «Дворец Неба — Цянь» (*Цянь гун*), один из центров тела, согласно традиции «внутренней алхимии». В нем остается «снадобье» в процессе его приготовления. «Киноварная ртуть» — ртуть, восстановленная из киновари. На псевдоалхимическом языке «внутренней алхимии» так называется «сок дерева» (*му е*), пневменная эссенция стихии огня (*ян ци*) человеческого организма.

«Нефритовый пруд» (*юй чи*) — место, противоположное «треножнику из металла»; там «создается снадобье». Сфера земли (*Кунь фан*) — также один из центров тела. «Серебро, [сокрытое] в воде», — серебро, якобы содержащееся в свинце, который китайскими алхимиками считался «недозревшим серебром», «отцом серебра», а здесь — семя металла (*цзинь цзин*), пневменная эссенция стихии воды (см. выше, по аналогии с соком дерева). Описываемая алхимическая операция заключается в следующем: пневмы *ян* (дерево, ртуть и т. д.) остаются в «треножнике из металла». В процессе «плавки» в «нефритовый пруд» направляются потоки энергии *инь* — пневмы металла, свинца и т. д. Там влекомые взаимной «симпатией» как родственные, но полярно противоположные силы «свинец» и «ртуть» соединяются, причем их «сперматические сущности» (эссенции. См. выше) опираются друг на друга. Эти процедуры сопровождаются определенными дыхательными упражнениями («вращение огня» и т. п.).

«Бездонными глубинами» здесь назван «Дворец воды — Кань» (*Кань шуй чжи гун*). «Диск солнца» — образное название очищенной «изначальной пневмы» (*юань ци*), точнее, ее положительного модуса «изначального *ян*» (*юань ян*). Смысл заключительной строки четвертого восьмистишия в том, что благодаря нагреванию треножника во «Дворце воды — Кань» рождается изначальная пневма *ян*, субстанция будущего бессмертного тела, состоящего, по даосскому учению, из чистейшей положительной пневмы (*чунь ян*). Один из смыслов заключительной части данного стиха заключается в том, что «истинный эликсир» находится в человеческом теле, в самом человеке, и поэтому не надо искать его во внешних вещах, вдали. Этот мотив, рефреном проходящий через весь текст, еще раз свидетельствует об интровертивности даосского этического идеала, реализуемого в контексте «внефеноменального ритуализма» «внутренней алхимии».

«[5]. Танцует тигр, [ввысь] взмывает дракон — бушуют ветры и волны; || В середине, в центре истинное место рождения сокровенной жемчужины. || Плоды рождаются на ветвях в конце срока жары, || Младенец находится в лоне — разве здесь есть различие? || Первоистоки на юге и севере, образы триграмм сменили [места], || Огонь на рассвете и на закате соединяется с Небесной осью. || Следует знать, что великое сокрытие [бывает] и у живущих в шумном городе, || Зачем же непременно углубляться в горы, чтобы быть в покое одиночества?»

Первая строка этого восьмистишия связана с традиционными символами дракона и тигра как отображениями сил *инь-ян*. Дракон живет на дне моря, его среда — вода, но он — образ *ян*, зарождающегося в глубинах *инь* (соответствует стихии дерева). Напротив, тигр живет в горах, в сфере *ян* [для китайцев гора и камень вообще — корень Неба на Земле (*тянь гэнь*)], но он образ *инь*, рождающейся в сердцевине *ян* (соответствует стихии металла). Из триграмм дракону соответствует триграмма «Вода» (*Кань*) (☵), тигру — триграмма «Огонь» (*Ли*) (☲), не-

смотря на противоположность их пространственной символики, так как в триграмме *Кань* мы наблюдаем зарождение *ян*, а в триграмме *Ли* — зарождение *инь*. Одновременно тигр и дракон — символы отрицательных и положительных пнеум тела. Среднее положение среди первостихий занимает земля, объемлющая и *инь-ци*, и *ян-ци*. Здесь под серединой, или центром, понимается «котел желтого двора», средний энергетический центр микрокосма, второе «киноварное поле», расположенное, по учению даосизма, в районе солнечного сплетения, т. е. в центре человеческого тела. Желтый цвет — символический цвет стихии земли. Именно здесь адепт «внутренней алхимии» стремится создать первообраз «бессмертного зародыша» будущего бессмертного тела — «сокровенную жемчужину» (*сюань чжу*), порожденную соитием двух пнеум тела тигра и дракона, чувств и природы, сердца и дыхания. «Бессмертный зародыш» зреет в треножнике алхимика (которому уподобляется «киноварное поле» адепта) подобно плоду на ветвях дерева или зародышу в материнской утробе. Следует отметить, что для даоса алхимический процесс — усовершенствованное и ускоренное воспроизведение космического процесса. Для «внутреннего алхимика» процессы, протекающие в организме, уже сами по себе являются подобием космических (так как для него тело — микрокосм) и, следовательно, подобием «внешнеалхимического» процесса (хотя сами адепты «внутренней алхимии» скорее процесс «внешней» алхимии сочли бы отображением процессов и микро- и макрокосмических). Эта концепция позволила даосам, приверженцам «внутренней алхимии», облечь описание ее процессов в собственно алхимическую терминологию.

Итак, «бессмертный зародыш» зреет в треножнике «киноварного поля» до превращения в бессмертное новое тело адепта, которое покидает через макушку головы старое тело, ставшее теперь уже «пустой оболочкой», подобно тому как младенец в момент рождения покидает материнскую утробу. Таков смысл третьей и четвертой строк восьмистишия.

Второе четверостишие опять вводит нас в круг символики «И цзина». На этот раз речь идет о триграммах «Небо» и «Земля» (*Цянь* и *Кунь*). Соответственно они изображаются тремя сильными (☰ Небо) и тремя слабыми чертами (☷ Земля), являясь образами чистого *ян* и чистой *инь*. По системе пространственного расположения триграмм, традиционно приписываемой легендарному императору Фуси и впоследствии соотнесенной с магической «Схемой из реки Хуанхэ» (*хэ ту*), триграмма «Небо» располагается на юге, а триграмма «Земля» — на севере, что как будто бы полностью соответствует логике чередования стихий: юг — чистый *ян*, север — чистая *инь*; юг — огонь (Небо), север — вода (Земля). Однако на схеме пространственного расположения триграмм, традиционно приписываемой Вэнь-вану и позднее соотнесенной с другой магической картой —


«письменами [из реки] Лошуй» (*ло шу*), триграмма «Небо» сдвинута на северо-запад, а триграмма «Земля» — на юго-запад, т. е. «Небо» как бы приобрело какие-то свойства *инь* (север), а «Земля» — *ян* (юг)²⁹. Другими словами, такое положение не совсем соответствует традиционной символике триграмм. В соответствии с традицией позднего даосизма схема Фуси (и соответственно *хэ ту*) отображает истинно гармоничный миропорядок идеального («прежде небесного») космоса, не облеченного еще в грубую телесность и пребывающего в состоянии утонченной пневмы, впоследствии сгустившейся в телесность в рожденном и искаженном («после небесном») космосе, порядок которого отображен на схеме Вэнь-вана (искажение выразилось в смещении триграмм по сравнению с их «истинным» местоположением) и соответственно в *ло шу*. Другими словами, первая пространственная система отражает как бы интегрированность, единство, вечную жизнь «прежде небесного» космоса, вторая — распадение, дезинтегрированность, обреченность «после небесного» космоса. Восстановить «прежде небесное» состояние человека и призвана, по учению даосизма, «внутренняя» алхимия. Именно о перемене места триграммами «Небо» и «Земля» в «после небесном» мире и говорится в начале второго четверостишия. Заметим, что разная пространственная символика триграмм «Вода» и «Огонь» (*Кань* и *Ли*) — то запад и восток, то север и юг — связана именно с двумя схемами местоположения триграмм (запад и восток, по Фуси, и север и юг, по Вэнь-вану). Сдвинутость триграмм и здесь значима: *Кань* приобретает не соответствующую ей избыточную *инь*, а *Ли* — избыточный *ян*. Соотношение триграмм *Цянь* и *Кунь*, с одной стороны, и *Ли* и *Кань* — с другой, описывается как соотношение субстанции (*ти*) и ее функции, действия (*юн*). В схеме Вэнь-вана эти отношения также искажены: функция поставлена над субстанцией (*Ли* и *Кань* помещались местами с *Цянь* и *Кунь*)³⁰. Эти четыре триграммы в даосской интерпретации «Книги Перемен» («И цзина») считаются основными, остальные — производными (*Цянь* и *Кунь* как бы порождают шесть прочих триграмм, из которых *Ли* и *Кань* по преимуществу производят 64 гексаграммы).

«Небесной осью» (*тянь шу*) в китайской астрономии называются звезды Большой Медведицы, вокруг которых обращается весь небосвод. *Дао* как бы использует это созвездие в качестве своего механизма. Местоположение созвездий относительно Большой Медведицы служило в Китае для определения времени (в том числе и календарных сезонов): созвездие, подобно стрелке часов, указывало на дату, определяемую по положению других светил. В символике «внутренней алхимии» «Небесной осью» называется сердце (не как орган, а как мыслящее «чувствилище»), служащее механизмом *Дао* в микрокосме. Соответственно медитативное наблюдение даосского адепта за сердцем должно было указывать ему на время использования «огня» (см. выше) или отказа от него.

Две заключительные строки восьмистишия начинают тему в полной мере развиваемую в следующем, шестом восьмистишии: так как «эликсир» бессмертия изготавливается в самом теле адепта, нет никакой необходимости покидать мир и искать уединения в горах. Человек — целая вселенная, в нем сокрыты все ее тайны и решения всех вопросов. Поэтому стремление к уединению уходу от мира обнаруживает только непростительную зависимость от внешних обстоятельств. В этом тезисе Чжан Бодуань несомненно, сказалось сильное влияние чань-буддизма. Здесь мы вновь сталкиваемся с той этической интроверсией, о которой уже говорили выше.


«[6]. Все люди в [своей] основе имеют снадобье долговечности, || [Но] сами идут по стезе заблуждений, в безумье его отбросив. || Сладкая роса стекает тогда, когда Небо в единении с Землей; || Желтый росток рождается там, где триграмма „Вода“ соединяется с триграммой „Огонь“. || Колодезная жаба не ответит на вопрос, где драконова пещера, || Перепела в загоне не могут знать, где гнездо феникса. || Эликсир естественно зреет, золото наполняет зал. || Зачем же непременно искать травы и учиться прижиганию пыреем?»

Первые две строки этого восьмистишия — своего рода провозглашение принципов «внутренней алхимии» как основы «Глава о прозрении истины». В этих строках, особенно в первой, опять заметно буддийское влияние. Так, фраза «все люди в [своей] основе (*бэнь*) имеют снадобье долговечности (*чан шэн яо*)» явно навеяна буддийскими идеями о «сущности (природе) Будды» (*фо син*), имманентной всему сущему, латентно присутствующей во всех существах. Обретение просветления — реализация этой природы. Здесь Чжан Бодуань говорит о том, что все необходимое для приготовления «снадобья» — пневмы, или энергии, уже присутствуют в теле каждого человека, в то время как подавляющее большинство людей об этом ничего не знают или не желают знать и идут по «стезе заблуждений».

Третья строка первого четверостишия — слегка измененная цитата из «Дао дэ цзина» (§32): «Когда Небо и Земля гармонизируются друг с другом, тогда вниз стекает сладкая роса». В контексте «Глава о прозрении истины» «сладкой росой» называется пневма, возникающая от соединений «небесных» (*ян*) и «земных» (*инь*) энергий (пневм). Описываемая ситуация графически изображается 11-й гексаграммой «И цзина», «Расцвет» (*Тай*) ,

когда «земные» влияния направлены вверх, а «небесные» — вниз. В практике «внутренней алхимии» подобная ситуация возникает в процессе обратного (вниз и вверх) направления энергий (*инь* и *ян*) тела. Результатом их соединения оказывается гармонизация *инь* и *ян* и рождение новой пневмы — «сладкой росы».

Следующая строка вводит еще один новый термин — «желтый росток» (*хуан я*). Желтый цвет — символ земли; соответственно «желтый росток» — это еще одна пневма, рожденная гармонизацией *инь* и *ян*. Если «сладкая роса» возникает от взаи-

модействия триграмм *Цянь* и *Кунь*, т. е. *инь* и *ян* в их чистом виде, то «желтый росток» — следствие соединения триграмм *Ли* и *Кань* (63-я гексаграмма *Цзи цзи* , т. е. *инь* и *ян* в их

«зародышевой форме». Соответственно синонимами «сладкой росы» окажутся такие термины, как «сок дерева» и «ртуть», а синонимами «желтого ростка» — «семя металла» и «свинец».

Описанная здесь процедура имеет следующий характер: вначале приготавливаются ингредиенты «снадобья бессмертия» — ртуть и свинец. Они получают в результате соединения пневм *инь* и *ян* разных степеней зрелости. Соединение и ртути, и свинца дает уже само снадобье, точнее, его прообраз («бессмертный зародыш»). Во «внутренней» алхимии значительно большую роль, чем во «внешней», играет создание единства не по взаимному тяготению противоположных принципов, например женского и мужского, а благодаря симпатии или сродству видов (*тун лэй*). Первое остается, но его роль сводится к минимуму. Место традиционных совокупляющихся противоположностей (серы и ртути) все больше занимают ртуть и свинец, вещества, по алхимической доктрине, родственные, хотя и полярные по знаку.

К XI в. уже развилось учение о том, что одни и те же вещества (или символизируемые ими принципы) могут выступать в качестве как *инь*, так и *ян* — в зависимости от характера второго реагента. Например, ртуть есть *инь* относительно серы, но *ян* относительно свинца [43, с. 117—118]. Для Чжан Бодуаня первая пара уже почти безразлична, его «внутренняя алхимия» вращается вокруг ртути и свинца.

Все второе четверостишие посвящено критике непосвященных, неспособных понять глубин «внутренней алхимии», подобно тому как жаба не может знать обиталища дракона и т. д. Здесь же опровергаются порочные методы, отвлекающие людей от «истинного Дао» способами «внутренней алхимии». К ним относятся и занятия «внешней» алхимией, которая в глазах адептов «внутренней алхимии» все больше начинает превращаться в профанацию истинной алхимии, а тексты ее начинают интерпретироваться в духе «внутренней алхимии», рассматриваться как непонятые работы по «внутренней алхимии». Отсюда и пренебрежительное отношение Чжан Бодуаня к не знающим, что истинный эликсир выплавляется внутри, и к тщасьимся обрести бессмертие во внешних вещах, будь то эликсир, полученный путем алхимической переплавки металлов и других веществ, или целебные растения и травы³¹.

Предпоследняя строка восьмистишия опять содержит измененную и полностью переосмысленную цитату из «Дао дэ цзи-на» (§ 9): «Если нефритом и золотом наполнен зал, то никто не в силах его охранять». У Чжан Бодуаня под «золотом, наполняющим зал», подразумевается «эликсир», «зародыш бессмертия», естественно зреющий в теле адепта (подробнее об этом образе см. [15, с. 115—116]).

«[8]. Не надо переплавлять „три желтых“, „четыре духа“. || Искать разные травы — это еще более неистинное [занятие]. || *Инь* и *ян* обрели [сродство] видов, [друг ко другу] влекутся симпатией; || „Два“ и „восемь“ друг с другом соединились, сроднившись [тогда]. || Со дня пучины [поднимается] красное солнце, *инь* [вдруг] чудесно исчезло; || Над вершиной горы бежит луна, появились ростки снадобья. || Тогда человеку нужно понять истинные свинец и ртуть: || Это не вульгарный вермиллион и не водяное серебро».

Первое четверостишие этого стихотворения опять-таки направлено против занятий «внешней», профанической для Чжан Бодуаня алхимией. Истинные ингредиенты «снадобья бессмертия» — не внешние вещества, а энергии (пневмы) тела.

«Три желтых» — три вещества, в китайском названии которых есть слово «желтый». Это реальгар (*сюн хуан* ‘мужская желтизна’), аурипигмент (или орпимент, *цы хуан* ‘женская желтизна’) и сера (*лю хуан* ‘текучая желтизна’). «Четыре духа» — это четыре важнейших вещества, использовавшихся китайской «внешней алхимией»: свинец (*цзянь*), серебро (*инь*), киноварь (*дань*) или вермиллион (*дань ша*) и ртуть (*хун*). Соответственно поиск продлевающих жизнь лекарственных растений для Чжан Бодуаня еще более пустое занятие, так как и «внешняя алхимия» ставила растительные «малые эликсиры» неизмеримо ниже минеральных снадобий и металлов (см., например, гл. 4 «внутренней» части «Баопу-цзы»).

Истинное снадобье адепта «внутренней алхимии» — результат соития *инь* и *ян*, субстанций того же рода, «родственных видов» (*тун лэй*), влекомых друг к другу взаимной симпатией. Истинное же снадобье рождено тогда, когда гармония *инь-ян* достигла своей полноты: из 2×8 унций *инь* и *ян* получается фунт «эликсира».

«Дно пучины» — центр «цветочного пруда» (*хуа чи*), одного из центров тела; возможно, это то же, что и «нефритовый пруд», тем более что образ пламенеющего солнца, встающего из пучин, уже появлялся выше (см. четвертое восьмистишие). «Красное солнце» — образ изначального *ян* (см. четвертое восьмистишие). Для создания «бессмертного тела», по учению «внутренних алхимиков», нужны две пневмы, но состоять оно будет только из одной — чистейшей пневмы изначального *ян*. Описываемая здесь алхимическая процедура все же несколько отличается от того, что было описано в четвертом восьмистишии: дух (*шэнь*), чистейшая и тончайшая пневма *ян* в теле спускается вниз, в сферу «воды» (там властвует абсолютное воплощение *инь* — триграмма *Кунь*), что приводит к появлению из «воды» возгоревшегося изначального *ян*.

«Горная вершина» — синоним принятого «внутренней алхимией» термина *Куньлунь* — символическое обозначение мозга или точки на макушке головы, через которую созревшее «бессмертное тело» адепта покидает старое тело.

«Белая луна» — другое обозначение пневмы металла (*цзинь ци*), т. е. энергии *инь*, описываемой триграммой «Огонь»

(Ли). Соединение двух приводит к созданию ростков снадобья, зачатков «бессмертного зародыша».

Заключительная строка восьмистишия возвращается к его исходной теме, тезису о превосходстве «внутренней алхимии» с ингредиентами-пневмами над «внешней алхимией» с ее вульгарными и грубыми веществами — ртутью и вермиллионом (киноварным порошком).

«[9]. Не крепко качество семени *инь*, когда оно внутри *ян*; || [Если] совершенствовать только одну вещь, то она станет слабой и хилой. || Если тело утомлено, это указывает на отсутствие *Дао-Пути*, || Питаться пневмой, вкушать зарю — все это безумие. || Ведь мир отсюда не ищет скрытых свинца и ртути, || Когда же тогда [людям] увидеть встречу тигра и дракона? || Хочу, чтобы ты до конца все воспринял о месте рождения тел, || Царь снадобий — это то, что обращает к корню, возвращает к основу».

Здесь Чжан Бодуань, настаивая на одновременном совершенствовании «двух вещей», впервые эксплицитно высказывает скрытно присутствовавший и раньше тезис об одновременном совершенствовании «природы и жизненности» [«природной сущности» и «судьбы» (*син мин шуан сю*)]. Этот принцип, впервые сформулированный Чжан Бодуанем, лег в основу всей последующей традиции «практического» даосизма. В даосизме X—XI вв., подготавливая появление теории сунского неоконфуцианства, в свою очередь повлиявшего впоследствии на даосизм, уже зрела концепция природы человека как дарованной Небом сущности, на основе которой из пневмы формируется вторичная природа — «природа телесного склада» (*ци чжи чжи син*). Первую даосы «питали», вторую следовало «преодолевать». Но с «природой телесного склада» тесно связано понятие «жизненности», которое в отличие от неоконфуцианского «веления», «судьбы», т. е. природы как даруемой Небом сущности, мыслилось еще в качестве жизненных, не связанных с мышлением и вообще с психической деятельностью процессов.

Термин «природная сущность» связывался с духовной, мыслящей сущностью человека (*шэнь*), а термин *мин* — с его бессознательной, энергетической стороной. И *син*, и *мин* все еще оставались формами пневмы [в отличие от неоконфуцианства и появившегося в XIII в. даосизма школы Цюань чжэнь (Совершенная истина), превратившей «природу» (*син*) в форму бытия чисто духовного, идеального принципа — *ли*], но все же «жизненности» (*мин*) считалась пневмой по преимуществу, в собственном смысле. И «жизненность» нуждалась уже не в «преодолении», а в совершенствовании, подобно природе, дабы, сняв таким образом коллизия «природа» — «природа телесного склада», привести адепта к бессмертию. «Природа» (*син*) называлась также «изначальным духом» (*юань шэнь*), что тоже способствовало усилению идеалистической интерпретации этого понятия в позднейшем даосизме. Соответственно «жизненность» (*мин*) называлась «изначальной пневмой» (*юань ци*). Но пока

они еще остаются, повторяем, двумя формами пневмы в широком смысле (одна локализуется в голове, другая — в среднем «киноварном поле»). Дух («природа») символизируется триграммой «Огонь» (*Ли*), в которой внешние черты сильные (*ян*), а внутренняя — слабая (*инь*), отсюда и образы первой строки восьмистишия. Символ жизненности — триграмма «Вода» (*Кань*) с противоположной символикой. В данном случае триграмма *Ли* выступает как принадлежащая к *ян*, а *Кань* — как принадлежащая к *инь*. Собственно практический смысл учения о совершенствовании и *син*, и *мин* сводится к тому, что вначале адепт, занимаясь психофизическими упражнениями (гимнастикой, дыханием, созерцанием), успокаивает ум, умеряет страсти и выплавляет «бессмертный зародыш» (это совершенствование «жизненности»), затем уже чисто медитативной, близкой к чаньской, практикой он стремится к обретению недеяния (*у вэй*) и интуитивному постижению *Дао* (это совершенствование «природы»). Только такая двусторонняя практика ведет, по мысли Чжан Бодуаня, к «истинному бессмертию» человека, отличному как от просто физического продления жизни, так и от чисто духовного, внеличностного «бессмертия» буддистов.

Природа также связывается с сущностью *инь* внутри *ян* и со стихией дерева. Отсюда и образ мягкости, нетвердости у Чжан Бодуаня. Соответственно для него совершенствование жизненности укрепляет также и природу, и наоборот.

Почти вся последующая часть восьмистишия посвящена критике «внешней алхимии» (людей, ищущих тайн бессмертия во внешних вещах, свинце и ртути) и даосских упражнений (дыхательная гимнастика, гелиотерапия с целью поглощения солнечной пневмы и т. д.), взятых в отрыве от создания нового, «бессмертного» тела и совершенствования духа, просто с целью продления жизни (ср. «Чжуан-цзы» [23, с. 96]).

Образ «места рождения» и «возвращения к корню» связан, с одной стороны, с традиционным даосским образом (идущим еще от «Дао дэ цзина») младенца в лоне матери или новорожденного, а с другой стороны — с критикой даосских методов сексуальной гигиены.

Для даосизма призыв уподобиться ребенку («возвратиться к корню») означает прежде всего возвращение к единству с *Дао* для творения из его глубин новой бессмертной и совершенной жизни. Адепт должен пребывать в таком же единстве с *Дао*, как плод во чреве матери с материнским телом: питаться его пищей, дышать его дыханием [кстати сказать, из взгляда на человеческое тело как на микрокосм, в котором, как и в космосе, полностью присутствует *Дао*, и концепции «младенца» возникло знаменитое даосское «зародышевое дыхание» (*тай си*)]. В практике «внутренней алхимии» этот образ «приобретает» дополнительное значение, значение «бессмертного зародыша», нового тела, вскармливаемого телом адепта — материнской утробой. С этим взглядом на «бессмертного зародыша» как на результат взаимо-

действия *инь ци* и *ян ци* («тигра» и «дракона», «свинца и ртути» и т. п.) связано также враждебное отношение «внутренних алхимиков» к даосским методам сексуальной гигиены, предполагавшим, что организм адепта — мужчины (женщины) нуждается для обретения бессмертия в дополнительных женских (мужских) энергиях, получаемых благодаря половому акту. Для адепта «внутренней алхимии» подобная точка зрения была неприемлема: если человек — это микрокосм, уже имеющий внутри тела всю полноту мужских и женских энергий, зачем ему нужны вещественные дополнения извне?! К этому теоретическому обоснованию нередко также добавлялось воспринятое у буддийских монахов отвращение к «греху» чувственной любви. Таким образом, возник исторический парадокс: сексуальная гигиена даосов, восходящая корнями к тому же пласту представлений, что и «внутренняя алхимия», развивавшаяся параллельно ей и пользовавшаяся почти тождественной терминологией и методологией (недаром язык трактатов по «искусству внутренних покоев» и лексикой, и образностью, и стилистикой так сильно напоминает язык сочинений по «внутренней» алхимии), вдруг оказалась исключенной из сферы ортодоксального даосизма «внутренней алхимии», превратившись в часть учения и религиозной практики даосов-магов, не совсем правоверных и немного подозрительных с точки зрения литургической и монастырской ортодоксии (см. [14, с. 105—107]).

«[15]. Те, кто не может познать истинного предка свинца, // Пусть даже используют способов мириады, будут кружить впотьмах. // Жена в небрежение оставлена [вдруг], силы *инь-ян* разделились, // Зерно не вкушают, учение возлюбив о пустоте кишок и желудка. // Травы, деревья, золото, серебро — [все это] липкая грязь, // Заря, облака, солнце, луна — [все это] сфера мрака. // Тем более это скажут о людях, уверенных в [силе] вдоха и выдоха, [силе] воображения. // Все [методы] эти [в корне] отличны от дела золота и киновари».

Последние два восьмистишия первой части «Глав о прозрении истины» подводят итог всему циклу, в известном смысле возвращаясь к тематике двух вводных восьмистиший.

В начальном четверостишии еще раз подчеркивается основной принцип «внутренней алхимии». Во-первых, еще раз говорится о важности понимания энергетической (пневменной) природы ингредиентов «внутреннеалхимического» эликсира и их происхождении. Во-вторых, еще раз утверждается принцип одновременного совершенствования «природы» и «жизненности». В случае отказа от него «эликсир» не появится, подобно тому как невозможно зачатие, если супруги разлучены. И наконец, вновь критикуются гигиенические (в данном случае — диетические) предписания даосских текстов, которые провозглашаются бесполезными, как таковые, вне их связи с «внутренней алхимией».

Последний момент развивается и конкретизируется во втором четверостишии. Все предметы, обладающие телесностью, вещественностью, прежде всего собственно ингредиенты многочислен-

ных эликсиров «внешней алхимии», уподобляются грязи, и имеющей ничего общего с «истинной» алхимией посвященных. Соответственно нет ничего общего между «истинной» алхимией и стремлением обрести бессмертие благодаря даосской гигиене, вбиранию внешних пнеум зари, облаков, солнца (гелиотерапии, солнечные ванны), луны (селенотерапия), посредством дыхательной гимнастики или созерцания, связанного с визуализацией (или актуализацией) одного из даосских божеств — подателя бессмертия. Этот вид созерцания (*цунь сян*) состоит в том, что адепт стремится представить себе божество настолько конкретно, чтобы возникший образ по яркости и четкости практически не отличался бы от восприятия реального предмета.

Все это, заключает Чжан Бодуань, не имеет ничего общего («внутренней алхимией», искусством «истинных» золота и кино вари.

«[16]. О нем [одном] говорят мириады книг о бессмертии, // Только золото и киноварь — корень и праотец. // Опираются они на триграмму *Кунь*, порождая жизнь, завершая телесность, // Зерно же заложено было тогда, когда семью *Цянь* соединила симпатия. // Не удивляйтесь, что тайны Пружины Небес раскрыты все [здесь] до конца, // [Сделаю] так по причине той, что и ученые [часто] морочат себя, // Если же человек уяснил полностью смысл [всех] стихов, // Он узрит Трех Чистых [на небесах] и Высочайшего старца».

Последнее восьмистишие непосредственно продолжает предыдущее, завершая первый цикл «Глав о прозрении истины». Ко времени жизни Чжан Бодуаня в кругах последователей «внутренней алхимии» уже сложилась концепция, согласно которой «внешняя алхимия» всегда была только измышлением невежд, не понявших даосской символики, а все книги по «внешней алхимии» в действительности являются руководствами по «алхимии внутренней». Исторически это совершенно неправильно, так как до IX—X вв. «внешняя алхимия», безусловно, считалась столь же эзотеричной, как и алхимия «внутренняя», хотя, надо признать, ориентация на «внутреннюю алхимию» чаще, чем на «внешнюю» (за исключением, пожалуй, отдельных, достаточно кратковременных периодов), всегда была больше присуща даосизму (и генетически теснее с ним связана). Эта точка зрения «внутренних алхимиков» и отражена в первых двух строках 16-го восьмистишия.

Следующие две строки вновь говорят о происхождении эликсира из двух пнеум *инь* и *ян* (триграммы *Кунь* и *Цянь*). Кроме того, процесс «внутренней алхимии» начинается в теле в центрах *инь* (*Кунь*), а завершается в *ян* (*Цянь*). Именно там соитие полярных пнеум и порождает «зародыш бессмертного тела».

Во втором четверостишии Чжан Бодуань вновь говорит о тайном, эзотерическом характере своего текста, раскрывающего «тайны бессмертия», понимание которых позволит адепту зреть Трех Чистых (*сань цин*) — три лика *Дао*, три его аспекта или эманации (три пнеумы), обычно символически изображаемых в виде триады божеств — Нефритовых императоров, а также созерцать

Высочайшего старца (*тай шан вэн*), т. е. обожествленного Лао-цзы, отождествленного с телом *Дао* [согласно одному из центральных положений даосской религии, «Лао-цзы — это тело *Дао*» (*Лао-цзы чжэ дао чжи син е*)].

На этом заканчивается первая часть «Глав о прозрении истины».

Из проанализированных фрагментов «Глав о прозрении истины» отчетливо виден ритуализм (интериоризированный, внефеноменальный) «внутренней» алхимии и ее «рецептурность». Последнее, впрочем, характерно для всех традиционных культур [10, с. 43–69]. Этот ритуализм тесно связан и с даосской литургией, в которой мистерия пестования «бессмертного зародыша» объективируется, становясь ритуалом в собственном смысле. Даосская литургия заимствует и язык «внутренней алхимии», терминология которой весьма репрезентативна в трактате Чжан Бодуаня. Другими словами, богослужение и делание «внутреннего алхимика» взаимопреобразуемы: одно может быть описано языком другого. Алхимия, всегда склонная к ритуализации, в своем развитии совершенно закономерно приходит к интериоризации, ибо общей тенденцией ее эволюции был, с одной стороны, рост значения ритуального фактора, а с другой — медитативно-интровертивной направленности, что полностью совпало и обрело завершенность и реализацию во «внутренней алхимии»³². Соответственно возрастало и значение этического начала в алхимии, правда всегда считавшегося подчиненным (борьба со страстями и эмоциями как предварительное условие обретения совершенства). Мораль также интериоризуется и интровертируется, и внутренний мир адепта становится самодовлеющей реальностью. Усиливаются мотивы эскапизма, правда весьма своеобразного (адепт сам есть целостный мир, следовательно, можно уйти от мирской суеты, оставаясь в миру, посредством ухода в себя и свою внутреннюю жизнь; это эскапизм, призывающий не к пострижению и отшельничеству, а к самообособленности и интроверсии). Понятно, что катализатором последней тенденции было влияние буддизма, особенно чаньского. В социальном плане подобная интровертивная этика при всем ее кажущемся неприятии социума и мира (который на шкале ценностей занимал место неизмеримо ниже, нежели микрокосм индивида, ставший основным предметом философии после VIII–IX вв. См. [7, с. 285–287]) была тем не менее отнюдь не формой протеста, а, наоборот, моральной санкцией этого общества, и поэтому все призывы к «уходу из мира, пребывая в мире», по существу, являлись констатацией признания онтологической вечности его статус-кво и прекрасно вписывались в традиционную систему ценностей старого Китая.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В настоящее время ряд специалистов по истории даосизма (М. Стрикман, Н. Сивин и др.) считают, что следует отказаться от выражений типа «философский» или «религиозный даосизм» и говорить просто

о даосизме, понимая под ним религию, сложившуюся в первые века нашей эры. Все течения и школы предшествующего периода, обычно называемые даосскими, следует относить к протодаосизму [40, с. 164—167; 41, с. 207—208].

² См., например, описание обряда *Су-ци* [35, с. 413—414].

³ Резюме даосских космологических учений содержится во 2-м цзюане входящего в «Дао цзан» (раздел «Тай сюань бу», № 677) компендиума даосской литературы «Юнь цзи ци цань» (XI в.).

⁴ В одной из космологических систем даосизма об этих трех пневмах говорится в связи со знаменитым фрагментом «Дао дэ цзина» (§ 42): «Дао рождает Одно, Одно рождает Два, Два рождает Три, Три рождает все сущее». Следует отметить, что в даосской космогонии речь идет только о развертывании (экспликация, но не эманация!) Дао-Космоса.

⁵ Подробно о «хранении Одного» см. в «Баопу-цзы», гл. 18. «Земная истина» («Ди чжэнь») [17, с. 92—94].

⁶ Однако традиции употребления галлюциногенов восходит еще ко II в. и школе «Путь Небесных наставников». См. [40, с. 168—169].

⁷ Титул виночерпия (точнее, возливателя вина — *цзи цзю*) возник в школе «Путь Небесных наставников» еще во II в. В настоящее время, как правило, вместо него употребляется титул *гао гун* «высший достопочтенный». Вэй Хуацунь известна также как Госпожа Южного пика (*Нань ю фу жэнь*).

⁸ Из сказанного выше следует, что вряд ли возможно столь жесткое разграничение теоретической и практической алхимии, как это предлагает Н. Сивин, ибо даже у Гэ Хуна, ярко выраженного «практического» алхимика, приготовление эликсира и его действие тесно связано с этическим совершенствованием и совершением определенных ритуальных актов. Представление о «механическом действии эликсира», встречающееся в агиографической литературе, характерно в большей степени для «народного», или «беллетризованного» даосизма, нежели для его ортодоксальных направлений любого характера.

⁹ Следует еще отметить, что, как пишет Н. Сивин [43, с. 119], тексты алхимического характера из Дао цзана можно разделить на три группы: 1) чистая «внешняя» алхимия; 2) чистая «внутренняя» алхимия и 3) тексты, описывающие смешанную практику, что особенно важно для темы настоящей статьи. «Внутренняя алхимия» (*нэй дань*) зачастую практиковалась и «внешними алхимиками» с целью продлить свою жизнь, преуспеть в приготовлении «внешнего эликсира» и обрести бессмертие. Следующее ниже изложение практики «внутренней алхимии» основано на [24; 28].

¹⁰ Отсюда весьма характерная для даосизма идея «грабительского похода на Небо» (см. [4, с. 236]), т. е. похищения естественных свойств мироздания и его энергий для достижения целей адепта. Наиболее четко эта идея прослеживается в «Книге о единении с сокрытым» («Инь фу цзине»).

¹¹ О связи понятий *сянь тянь* и *хоу тянь* с нумерологическим аспектом учения «Книги Перемен» см. в работах А. И. Кобзева и С. В. Зинина [14; 5].

¹² Описание трех «киноварных полей» дано Гэ Хуном в гл. 18 «Баопу-цзы» [17, с. 92]. Именно Гэ Хун впервые упомянул три *дань тяня*; до него речь шла только об одном — нижнем (см. [37, с. 369]).

¹³ Понятие *хуан тин* весьма многозначно (см. [37, с. 369]). Его значение как центрального *дань тяня* в традиции «внутренней алхимии» определяется символикой желтого цвета, цвета центральной стихии — земли.

¹⁴ Здесь речь идет о мифологемах Дао-Матери и «возвращении в утробу» (см., например, § 20 «Дао дэ цзина»). Понятие «разум (сердце) Дао» (*Дао синь*) весьма характерно для традиции *нэй дань* [ср. «небесное сердце (разум)» (*тянь синь*) в неоконфуцианстве].

¹⁵ Его описание дается в «Баопу-цзы» [17, с. 33].

¹⁶ О перенесении качеств сакрализованного Дао-Космоса на тело адепта см. [8, с. 119].

¹⁷ Бо Юйчань (Бо Юйчжань) — один из крупнейших представителей даосизма периода Южной Сун, чьи сочинения весьма авторитетны для южной ветви даосизма (*нань цзун*).

¹⁸ Знаки *цзы* и *у* — первый и седьмой (т. е. первый во второй половине) — в двенадцатичасовом цикле. Соотносятся с *ян* и *инь*, полуднем и т. д.

¹⁹ В китайской медицине почки соотносятся со стихией воды, а сердце — со стихией огня.

²⁰ *Хунь* — три души, состоящие из тонкой пневмы *ян* и связанные с сознанием и мышлением, *по* — семь душ, состоящих из тяжелой *инь* *ци* (пневмы *инь*) и связанных с жизнедеятельностью организма [39].

²¹ Здесь перечисляются пять основных внутренних органов (*у цзан*), в китайской медицине соотносящихся с пятью стихиями.

²² Сперматическая энергия (*цзинь*) — сперма и энергия, ове­ществляющаяся в виде спермы, собственно о которой здесь и говорится. О понятии *цзин* см. [4, с. 159—161].

²³ Перечисляются приемы массажа.

²⁴ Актуализация (*цунь*) — род созерцания, связанный с визуализацией (зрительными представлениями) облика различных божеств, как бы реально являющихся адепту.

²⁵ Имеется в виду «подъем и спуск» потоков пневмы в «каналах» (*цзин*) тела адепта.

²⁶ В буддизме махаяны есть учение о «трех колесницах»: низшей — «колеснице шраваков», т. е. учеников (хияяна); средней — «колесница пратйека-будд», т. е. «будд для себя», а не для блага всех существ (поверхностная махаяна), и высшей — «колеснице бодхисаттв» (махаяна).

²⁷ Ср. «Инь фу цзин»: «Жизнь — корень смерти, смерть — корень жизни» [19, с. 15].

²⁸ Термин «великое снадобье» имеет «внешнеалхимическое» происхождение. Он весьма часто употребляется Гэ Хуном, а гл. 11 «Баопу-цзы» носит название «Снадобье бессмертия» («Сянь яо»).

²⁹ Об этом подробнее см. [35, с. 403].

³⁰ Тонкие и интересные наблюдения относительно связи *хэ ту* и *ло шу* с пятью стихиями и с порядками их чередования (порождения и преодоления) принадлежат А. И. Кобзеву (см. [3; 2, с. 73—88]). Он также первым обратил внимание на «зеркальность» относительно друг друга *хэ ту* и *ло шу*, что еще раз подтверждает роль термина *дянь* («переворачивание») в традиции *нэй дань*. Как уже говорилось, адепт стремится изменить все течение своей жизни (и прежде всего направление потоков пневм в теле) на противоположное, дабы восстановить «прежде небесный» порядок и обрести бессмертие.

³¹ Уже Гэ Хун критиковал людей, предпочитавших травы и растения алхимическим снадобьям из минералов и металлов (см. гл. 4 «Баопу-цзы», «О золоте и киновари» [17, с. 13]). Во «внутренней алхимии» профаническими считаются и эти «эликсиры».

³² Следует отметить, что алхимия (и *вай дань*, и *нэй дань*) никогда не была протонаукой или тем более наукой. Научное открытие не только никогда не было целью алхимика (его цель — бессмертие и совершенство), но и познание естественных закономерностей, как таковых, его мало интересовало, поскольку они были априорно известны и заданы ему «Книгой Перемен». Таким образом, логика нумерологической методологии, заслоняя логику объекта, препятствовала формированию научного метода.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Зинин С. В. Два принципа организации гексаграмм «И цзина». — Четырнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1983.

2. Кобзев А. И. Пять элементов и «магические» фигуры «И цзина». — Двенадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1981.
3. Кобзев А. И. Классификационная схема «пять элементов у син». — Тринадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1982.
4. Кобзев А. И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983.
5. Кобзев А. И. Методология традиционной китайской философии. — Народы Азии и Африки, 1984, № 4.
6. Малявин В. В. Внефеноменальный ритуал и «тоска одинокого». — Тринадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1982.
7. Мартынов А. С. Буддизм и конфуцианцы. Су Дунпо и Чжу Си. — Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982.
8. Мартынов А. С. Минская культура и даосские темы Линь Чжаоэня (1517—1598). — Дао и даосизм в Китае. М., 1982.
9. Поршнева Е. Б. Даосская традиция в народных религиозных движениях. — Дао и даосизм в Китае. М., 1982.
10. Рабинович В. Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979.
11. Стулова Э. С. Баоцзюань о Пу-мине. М., 1979.
12. Торчинов Е. А. Об общности методологических принципов китайской и западноевропейской алхимии. — Двенадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1981.
13. Торчинов Е. А. Основные направления эволюции даосизма в период Лючао (по материалам трактата Гэ Хуна «Баоу-цзы»). — Дао и даосизм в Китае. М., 1982.
14. Торчинов Е. А. Даосское учение о «женственном». — Народы Азии и Африки. 1982, № 6.
15. Торчинов Е. А. Даосская философия в памятниках религиозного даосизма (на примере «Глав о прозрении истины» Чжан Бодуаня). — Четырнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае», Ч. 1. М., 1983.
16. Шуцкий Ю. К. Китайская классическая «Книга Перемен». М., 1960.
17. Гэ Хун. Баоу-цзы. — Чжу цзы цзи чэн. Т. 8. Шанхай, 1954.
18. Дао дэ цзин. — Чжу цзы цзи чэн. Т. 3. Шанхай, 1954.
19. Инь фу цзин. — Да дао по и чжи чжи (Непосредственные указания, разрушающие сомнения о Великом Дао—Пути). Тайбэй, 1965.
20. Ли Даочунь. Цзяо вай мин янь (Ясные слова вне учения). — Сяо Тяньши. Дао цзя ян шэн сюэ гай яо (Сущность даосского учения о питании жизни). Тайбэй, 1971.
21. Цзинган божоболоми цзин (Ваджрачхедика Праджня-парамита сутра). — Тайсё синсю дайзюкё (Трипитака годов Тайсё). Токио, 1963, т. 7, № 235.
22. Чжан Бодуань. У чжэнь пинь чжэн и («Главы о прозрении истины» с указанием правильного смысла). Тайбэй, 1965.
23. Чжуан-цзы цзи цзе («Чжуан-цзы» со сводным комментарием). — Чжу цзы цзи чэн. Т. 3. Шанхай, 1954.
24. Berling J. A. The Sincretic Religion of Lin Chao-en. N. Y., 1980.
25. Buddhist and Taoist Studies. Vol. 1. Honolulu, 1977.
26. Davis T. L. and Chaō Yün-tsung. Chang Po-tuan of T'ien—T'ai, his Wu Chen Pien. Essay on the Understanding of Truth. A Contribution to the Study of Chinese Alchemy. Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences. Vol. 73. Boston. 1939, № 5.
27. Kaltenmark M. The Ideology of T'ai—p'ing ching. — Facets of Taoism. New Haven and London, 1979.
28. Luck Ch. (Lu K'uan Yü). Taoist Yoga. Alchemy and Immortality. L., 1970.
29. Maspero H. Le taoisme. — Melanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine. Vol. 2. P., 1950.

30. *Needham J.* Science and Civilisation in China. Vol. 3; vol. 5, pt. 2. Cambridge, 1959; 1974.
31. *Ofuchi Ninji.* The Formation of the Taoist Canon.—Facets of Taoism. New Haven and London, 1979.
32. Religion and Ritual in Chinese Society. Stanford, Calif. 1974.
33. *Saso M.* Buddhist and Taoist Notions of Transcendence.—Buddhist and Taoist Studies. Vol. 1. Honolulu, 1977.
34. *Saso M.* The Teachings of Taoist Master Chuang. New Haven and London, 1978.
35. *Saso M.* What is Ho-t'u?—History of Religions. Chicago, 1978, vol. 17, № 3—4.
36. *Schipper K. M.* Science, Magic and Mystique of the Body. Notes on Taoism and Sexuality.—The Clouds and the Rain. The Art of Love in China. Fribourg and London, 1969.
37. *Schipper K. M.* The Taoist Body.—History of Religions. Chicago, 1978, vol. 17, № 3—4.
38. *Sivin N.* Chinese Alchemy: Preliminary Studies.—Harvard Monographs in the History of Science. Vol. 1. Cambridge, Mass., 1968.
39. *Smith D. H.* Chinese Concepts of the Soul.—Numen. Leiden, 1958, vol. 5, № 3.
40. *Strickmann M.* On the Alchemy of Tao Hung-ching.—Facets of Taoism. New Haven and London, 1979.
41. *Strickmann M.* History, Anthropology and Chinese Religion.—Harvard Journal of Asiatic Studies. 1980, vol. 40, pt. 1.
42. *Strickmann M.* Le taoïsme du Mao Chan: chronique d'une révélation.—Mémoires de l'Institut des hautes études chinoises. Vol. 17. P., 1981.
43. *Welch H. H.* The Bellagio Conference on Taoist Studies.—History of Religions. 1969—1970, vol. 9, № 2—3.

А. М. Кабанов
ЧАНЬСКИЙ РИТУАЛ

Из многочисленных школ китайского буддизма национальная специфика наиболее отчетливо прослеживается в истории школы *чань*. Поэтому как в уникальном характере ее доктрины, так и в ритуале и в религиозной практике *чань* можно обнаружить значительно больше элементов, присущих китайской культуре в целом, чем в других школах китайского буддизма. Чаньский ритуал, буддийский в своей основе, но претерпевший с течением времени кардинальные изменения, представляет собой типичный пример трансформации и приспособления буддизма к местным условиям, что и произошло в Китае.

Чань возник в Китае в VI в., вероятно, в результате проникновения в буддизм некоторых даосских тенденций и начиная с VIII в. занял ведущее место среди остальных буддийских школ. Эпоха Тан была для *чань* «золотым веком», но, к сожалению, имеющиеся в нашем распоряжении материалы не позволяют составить должного представления о чаньском ритуале того времени, в сочинениях авторов этого периода в основном затрагиваются только чисто философские проблемы *чань*, а о существовании каких-либо служебников или уставов, составленных до начала XI в., науке неизвестно. В источниках сунского времени единогласно утверждается, что до VIII в. последователи *чань* жили в отдельных помещениях при монастырях других школ, чаще всего — школы *люйцзун*, а первый действительно независимый чаньский монастырь был создан Байчжан Хуайхаем (720—814), которому приписывается авторство и первого монастырского чаньского устава «Байчжан цин гуй» («Чистые правила поведения, [составленные] Байчжаном») [10, с. 325—327]. Вероятно, это позднейшая легенда, которыми изобилует ранняя история *чань*, поскольку в литературе танского времени японским ученым до сих пор не удалось найти никаких упоминаний об уставе Байчжана, текст которого считается утерянным¹.

В IX—X вв. чаньские монастыри продолжали оставаться прежде всего центрами религиозной и культурной деятельности, ритуальные аспекты буддизма не получили в них должного отражения. Только после того, как *чань* занял первое место по популярности среди буддийских школ², в чаньских монастырях нача-

ли активно практиковаться ритуалы и обряды, позаимствованные у других школ, а также стали возникать новые, зародившиеся в чаньской среде. За основу норм морального поведения были взяты специфически чаньские. Неизвестно, каким предписаниям следовали чаньские монахи до того. Большинство школ махаяны до VIII в. обычно пользовалось хинаянистскими дисциплинарными кодексами (*пратимокша*). Возможно, так же поступали и последователи *чань*, но прямых подтверждений этого нет³.

Американская исследовательница Исюньфан Юй считает *чань* после IX в. «постхаризматическим», поскольку при династии Сун уже не имелось религиозных наставников, которые могли бы сравниться с прославленными монахами предыдущего периода. В свою очередь, это привело к появлению «образцовой литературы» (биографии и жизнеописания знаменитых чаньских монахов, антологии их высказываний, хронологические истории передачи «светильника буддийского Закона» — *дэнлу*, сборники *гунъаней*⁴), а также вызвало необходимость составления монастырских уставов, которые должны были способствовать укреплению внутримонастырской дисциплины и компенсировать отсутствие авторитетных наставников [16, с. 449–450].

Самый ранний из известных нам чаньских монастырских уставов — «Чань мэнь гуй ши» («Правила для чаньского монастыря»), текст которого включен в «Цзин-дэ чуань дэн лу» («Записи о передаче светильника [Закона, составленные] в годы Цзин-дэ», 1004 г.) в качестве приложения к жизнеописанию Байчжан Хуайхая. Из этого чрезвычайно лапидарного текста явствует, что к XII в. уже начала формироваться монастырская бюрократия, хотя образ жизни монахов в чаньских монастырях еще был достаточно демократичен и ритуалы не играли особенно важной роли. Учитывая значение этого источника как первого текста, фиксирующего правила жизни в чаньских монастырях, приводим его частичный перевод.

«При чаньском наставнике Байчжане, Великом и Мудром, монахи школы *чань* со времен Шаоши и Цаоци⁵ жили преимущественно в монастырях школы *люй*. Хотя у них были отдельные помещения, однако при произнесении проповедей настоятели не могли соблюдать строго нужных правил, отчего постоянно скорбели душой.

Тогда [Байчжан] сказал: „Мне хотелось бы, чтобы учение патриархов распространилось и привело людей к изменению основ (т. е. к просветлению.— А. К.). Тогда в будущем оно не исчезнет. Разве достаточно для этого следовать предписаниям, [содержащимся] во всех частях агам (т. е. учению хинаяны.— А. К.)?“ Кто-то [из учеников] возразил: „В „Йогашастре“ и в „Сутре об ожерельях [боддхисаттв]“⁶ изложены правила и заповеди махаяны. Почему бы не следовать им?“ Учитель [Байчжан] сказал: „Наша школа не отдает предпочтения Большой (махаяне) или Малой Колеснице (хинаяне), а принадлежит [одновременно] к ним обеим. Поэтому я хочу, взяв все лучшее, установить образцовые правила поведения и тем самым создать независимую чаньскую обитель“.

Достоинного человека, обладающего истинным зрением и пользующегося уважением, называют „высоким старцем“ (*чжанлао*), подобно тому как в Западном крае (т. е. Индии) почтенного пожилого монаха именуют *суб-*

хуги, что означает „стать наставником“. [Этот монах] пребывает в помещении, называемом „квадратный чжан“ (*фанчжан*)⁷ или же „Покои Прославленного в чистоте“ (*цинмин чжи ши*), но оно не является его лич- ной спальней.

Зал Будды (*фодянь*) сооружать не обязательно, достаточно построить только зал Закона (*фатан*), где [настоятель] произносит наставления, по- добно буддам и патриархам [прошлого]. Во время общих собраний все вступившие в общину, независимо от их численности и социального ста- туса, должны жить в монашеском зале (*сэнтан*) и распределяться в нем в порядке срока [принятия ими пострига]. В зале расставляются длинные скамейки, а возле них — вешалки для личных вещей монахов. Лежать нужно обязательно наискось, так, чтобы вступ на краю скамейки [слу- жил] изголовьем. Спать на правом боку — благоприятно. Сидячая меди- тация должна быть продолжительной, а отдых кратким. Нужно соблюдать „четыре основных правила“ (*сы вэйи*)⁸. За исключением времени, [необ- ходимого для] „посещений покоев [настоятеля]“ (*жужи*)⁹ и „просьб о дополнительных разъяснениях“ (*цинъи*)¹⁰, следует усердно [самим] учить- ся. Независимо от ранга и положения, все члены монастырской общины обязаны присутствовать на „утренних вопрошениях и вечерних собрани- ях“ (*чжаоцань ючжу*)¹¹. *Чжанлао* проходит в зал и восседает на высоком месте, а все должностные лица (*чжуши*) и рядовые члены общины (*цун- чжун*) размещаются в определенном порядке и обращаются к настоятелю с вопросами, желая выяснить у него смысл учения *чань*. Так все и живут в соответствии с предписанными правилами.

Пищу принимают дважды в день¹², и всем выдается поровну. Нужно быть экономным: как в религиозной жизни, так и в еде. Во время совмест- ной работы (*пуцин*)¹³ все, независимо от положения, должны одинаково работать. Устанавливается десять должностей, называемых „чиновые собратья“ (*дяошэ*)¹⁴. На каждую из них назначается один монах, который контролирует деятельность подчиненных ему. Каждый член общины от- вечает за [выполнение отданных ему] приказов.

Если кто-то под ложным именем, скрыв свою подлинную сущность, смешается с „чистой братией“, и это приведет к ссорам и раздорам, то „ответственный за порядок в зале“ (*вэйна*) должен вынуть его основную регистрационную бирку (*гуада*)¹⁵, выбросить ее и приказать тому покинуть монастырь. Это делается для сохранения порядка в рядах „чистой братии“.

Если же кто-то совершает преступление, то его избивают посохом, в присутствии всех членов общины сжигают его платье, патру¹⁶ и осталь- ные личные вещи, после чего изгоняют из монастыря через боковые воро- та, чтобы тем самым его устыдить. Точное соблюдение этого положения устава имеет четыре последствия: во-первых, не загрязняется „чистая братия“, тем самым сохраняется почтительное отношение к вере; во-вторых, не разрушается монашеская сангха, поскольку соблюдаются наставления самого Будды; в-третьих, не тревожат понапрасну правительственные уч- реждения, поскольку не происходит судебного разбирательства; и в-чет- вертых, слухи о происшедшем не просачиваются наружу, и благодаря это- му сохраняется уважение к школе [2, цз. 6, с. 14а — 15б].

В «Чань мэн гуй ши» отмечены только самые общие нормы жизни чаньского монастыря, однако налицо почти полное отсут- ствие в нем упоминаний о каких-либо разработанных ритуальных церемониях. Вероятно, этот устав был составлен еще при дина- стии Тан и впоследствии включен в «Цзин-дэ чунь дэн лу», по- скольку в другом уставе, «Чань юань цин гуй» («Чистые прави- ла для чаньских монастырей»), датированном 1103 г., уже подроб- нейшим образом изложены принципы жизни в чаньских монасты- рях, включая повседневные нормы поведения и порядок проведе- ния разнообразных ритуальных церемоний.

Контроль со стороны правительства привел к тому, что при династиях Сун и Юань все монастыри, независимо от их принадлежности к определенной школе, делились на три категории (по крайней мере такая классификация всегда сохранялась в географических описаниях провинций): монастыри, в которых занимаются медитацией (*чань*), в которых изучают буддийские тексты (*цзяо*), и монастыри, где особое внимание придается соблюдению заповедей винайи (*люй*). В первую категорию входили монастыри чаньских направлений *линъцзи* и *цаодун*, во вторую — школы *тяньтай*, *фасян* и *хуаянь*, а в третью — школы *люйцзун* [15, с. 147; 16, с. 421]¹⁷.

В первой половине XIV в. для всех трех категорий монастырей были составлены образцовые монастырские уставы: «Люй юань ши гуй» («Правила поведения для монастырей школы *люй*», составил в 1325 г. Синъу), «Чи сю Байчжан цин гуй» («Проверенный императором устав чистых правил Байчжана», составил в 1335 г. Дэхуэй) и «Цзэн сю цзяо юань цин гуй» («Расширенное издание чистых правил для монастырей *цзяо*», составил в 1347 г. Цзы-цин) [16, с. 421–422]. Составители уставов окончательно кодифицировали все бытовые и религиозные аспекты жизни в буддийских монастырях, не оставив почти никакого места для личной инициативы. Благодаря пристальному контролю со стороны высшей власти жизнь в чаньских монастырях превратилась в строго регламентированный ритуал.

Чаньский монастырь представлял собой тщательно спланированный и организованный комплекс, причем расположение монастырских сооружений в Китае обосновывалось не ритуальными, а чисто практическими потребностями. Позволим себе остановить внимание на трех основных помещениях, непосредственно связанных с различными чаньскими ритуалами и церемониями: зале Будды, зале Закона и монашеском зале. Следует отметить, что два последних не имели аналогии в монастырях других буддийских школ.

В южносунских чаньских монастырях зал Будды (*фодянь*) превратился в центральное по значению помещение. При династии Тан, когда уже начала проявляться тенденция к ритуализации чаньского образа жизни, наставники, ревностно отстаивавшие чистоту первоначальных принципов своей школы, выступали против строительства *фодянь*. Например, знаменитый Дэшань «вообще уничтожил в своем монастыре зал Будды, оставив только зал Закона» [9, с. 16] (о необязательности его говорится и в приведенном выше тексте «Чань мэнь гуй ши»). Рядом с залом Будды находились примыкающие к нему два отдельных помещения: с восточной стороны зал богов-хранителей (*тудитан*), и с западной — зал патриархов (*цзушитан*). В первом зале обычно помещали изображения богов — защитников буддийского учения, а во втором — чаще всего изображение легендарного родоначальника чань в Китае — Бодхидхармы. На раннем этапе истории чань они выполняли самостоятельные функции и для них отводились

специальные помещения, но впоследствии были включены в состав зала Будды в качестве алтарей (*тань*) [13, с. 191].

В центре *фодянь* помещались статуи Шакьямуни и двух его учеников или еще двух будд (прошлого и будущего), которые устанавливали на специальном алтаре *сюймитань*, символизирующем гору Сумеру¹⁸. Перед алтарем помещали лакированные деревянные таблички с пожеланиями благополучия императору, членам императорской фамилии и знатым покровителям данного монастыря. *Чань*, первоначально отличавшийся отчетливо выраженными иконоборческими тенденциями, со временем создал собственный пантеон, и изображения не только индийских и буддийских богов, но и традиционных китайских (например, бога огня Хэдэ, Гуань-ди и многих местных божеств) начали устанавливаться во всех чаньских монастырях. Как справедливо отмечает М. Коллкатт, «зал Будды символизировал собой ритуальный, текстуральный и схоластический аспекты китайского буддизма, против которых первоначально и бунтовал *чань*. Таким образом, признание его означало для *чань* утрату независимости и ослабление практики медитации, поскольку чаньские монастыри, стремясь отблагодарить своих покровителей, постепенно превратились в орудия для удовлетворения светских запросов» [13, с. 194].

В зале Будды проводились торжественные службы, имеющие непосредственное отношение к внемонастырской жизни, например молебны по случаю дня рождения правящего императора или в день поминовения предыдущего императора и т. п. Здесь происходила также церемония по случаю вступления настоятеля в должность.

Зал Закона (*фатан*) с самого начала считался одним из наиболее важных помещений чаньского монастыря. Он служил для регулярных церемоний с участием всех членов общины, которые можно условно назвать «чаньскими литургиями». При династии Сун зал Закона служил местом больших собраний (*дачань*), или «восхождений в зал» (*шантан*), и малых собраний (*сяочань*). Здесь же проводились время от времени «объяснения для всех» (*пушо*), в ходе которых настоятель объяснял членам общины основы чаньской философии и толковал тексты. Вначале собрания в зале Закона были ежедневными, но при династиях Южная Сун и Юань они стали менее регулярными и проводились только несколько раз в месяц, по особо торжественным случаям, в результате чего стали более формализованными. В зале Закона отсутствовали какие-либо изображения, атмосфера строгости и простоты должна была помочь адептам концентрировать внимание на более важных философских проблемах. Именно здесь имели место также *вэньда* (обмен вопросами и ответами между наставником и учениками), которые считались одним из наиболее эффективных средств, помогающих достичь пробуждения (*у*).

Однако большую часть времени монахам следовало проводить в монашеском зале (*сэнтан*), где они спали, принимали пищу и занимались медитацией. Одно из самых ранних упоминаний о

сантан имеется в «Чань мэн гуй ши». Следовательно, уже к началу XI в. он существовал как отдельное монастырское помещение. Монашеский зал делился на две части: внутренний зал (*нэйтан*) и внешний (*вайтан*), которые соединялись проходом. Между ними находился так называемый «зал света» (*минтан*), представлявший собой ряд колонн, через промежутки между которыми свет проникал из внешнего зала во внутренний. Во внутреннем зале стояли специальные скамейки для медитации, которые также выполняли функции кроватей. Внешний край скамейки представлял собою полированный оловянный выступ, на который во время медитации вешали верхнее монашеское платье (*кашайя*). Он также использовался как столик во время еды, а ночью служил изголовьем. В центре зала помещались алтарь и возвышение, на котором сидел настоятель. На алтаре, называвшемся «святой монах» (*шэньсэн*), чаще всего стояла фигурка с изображением боддхисаттвы Маньджушри. Перед алтарем находился столик, на котором воскуривали благовония, а также помещали свечи и цветы. Настоятель сидел лицом к алтарю, а за спиной его помещалась ширма. Пространство во внутреннем зале перед алтарем называлось «передний зал» (*цянътан*), а позади него — «задний зал» (*хоутан*). Места слева от настоятеля назывались «верхними» (*шан*), а справа — «нижними» (*ся*). Монастырские служители высших рангов сидели справа от настоятеля, а занимавшие менее высокие должности — слева, а также на скамейках справа и слева за его спиной. Рядовые монахи располагались в соответствии со сроком принятия ими монашеского пострига. Настоятель всегда входил и выходил через переднюю дверь с северной стороны, а рядовые монахи — через заднюю. Монахи, бывшие в данном монастыре какой-то срок, но не зарегистрированные на целый сезон, обычно сидели во внешнем зале [13, с. 209–241].

Не имея возможности подробно остановиться на всех аспектах религиозной практики чаньских монастырей, ограничимся рассмотрением правил повседневного поведения, как они изложены в уставе «Чисю Байчжан цин гуй». Все поступки, движения, жесты монахов были строжайшим образом регламентированы, причем это объясняется причинами не столько утилитарного, сколько ритуального и символического характера. Жизнь в монастыре, повседневный быт воспринимались как своего рода ритуал, соблюдение которого было столь же важным, как следование буддийским заповедям.

Приводим перевод раздела «Образец распорядка дня» («*Жи юн гуйфань*») с сильными сокращениями ¹⁹:

«Старайся встать не позднее других. Пока колокол еще не отзвонил пятую стражу ²⁰, следует слегка приподняться и переложить изголовье в ноги. Старайся не потревожить соседа. Внутренне сосредоточившись, сядь на край скамейки. Чтобы не мешать другим собираться с мыслями, нельзя производить движения воздуха. Окончательно проснувшись, нужно сдвинуть подстилку к ногам. Взяв полотенце, следует опуститься на пол. Пovedлив полотенце на левую руку, читают про себя гатху [...] Отодвинув

бамбуковый полог, проходят к умывальнику (*хоуцзя*). Нельзя стучать в гами, кашлять, смеяться. [...] Взяв таз, следует умыть лицо и при этом стараться не расходовать много кипятка. Правой рукой обмакивают [иванскую щеточку] в настой из трав и [чистят] зубы с левой стороны, а левой рукой чистят с правой стороны. Обмакивать дважды нельзя. Следи, чтобы дурной запах изо рта не попал на других. Когда положишь рот, следует наклонять голову. Выплесывая воду, нужно опустить руки на поясницу. Следи, чтобы брызги не попали в соседние лохани. [...] Нельзя издавать носом звуки. Нельзя выплевывать воду прямо на умывальник. [...] Закончив [умывание] нужно развернуть [полотенце] и повесить или поместить его над жаровней [для просушки].

В верхней части зала (т. е. слева от настоятеля) нужно начинать движение обязательно с левой ноги, а в нижней (т. е. правой) части зала — с правой ноги. Каждый садится на свое место, занимая только половину подстилки, которая использовалась для сна. Если нужно сменить верхний халат, то новое [платье] накидывают сверху и вытягивают из-под него старое. Нельзя обнажаться и вызывать движение воздуха.

Если хочешь возглаговать благоговения или совершить поклонения (например, перед изображениями Будды.— А. К.), нужно после удара колокола спрятать *кашайя*²¹ в рукав и, выйдя через задние двери, накинуть ее. Обычно *кашайя* также накидывают, когда встают со своего места, при этом сложив руки на груди, совершают поклон и произносят про себя гатху [...].

Если совершаешь поклонение [святыням] в зале [Будды], нельзя стоять в центре зала, потому что это мешало проходить настоятелю и остальным. Нельзя произносить молитвы (*няньфо*) вслух, нельзя проходить мимо голов молящихся, нужно проходить только по свободному пространству за их спинами.

После того как настоятель и главный монах (*шоуцзо*) займут свои места, нельзя входить в [монашеский] зал через передние двери. С объявлением „малого перерыва“ нужно обязательно сложить подстилку и убрать изголовье. Способ складывания подстилки следующий: вначале ее расправляют, держа за два уголка, и вытягивают вперед. Потом складывают пополам, затем складывают перед собой еще один раз. Нельзя залезать на территорию соседа, издавать при встряхивании звуки и производить подстилкой движение воздуха.

[После этого] либо направляются в „общинные покои“ (*чжунляо*)²², чтобы пить чай, либо в „чайный зал“ (*чаган*)²³ и проходят по порядку на свои места, поворачиваясь через „верхнее“ (т. е. левое.— А. К.) плечо. Если входишь через переднюю дверь с южной стороны, нельзя идти в северном направлении или к центру помещения, поскольку [там находится] настоятель. После удара в „деревянную рыбу“²⁴ в зал входить запрещается. Нужно либо попросить послушника передать патру и сесть вне зала, либо пройти в „общинные покои“ и принимать пищу там.

Войдя в зал и направляясь к своему месту, нужно склонить голову и совершить приветствие *вэньци*²⁵ перед сидящими справа, спереди и слева [...]. Когда после удара в „деревянную рыбу“ раздастся удар в „длинную доску“²⁶, нужно опустить патру и выпрямиться в полный рост. Затем нужно повернуться через „верхнее“ (левое) плечо, сложить руки на груди и взять патру. Освободив крючок [футляра], левой рукой вынимают патру, повернувшись, следует присесть и опустить патру, стараясь не толкнуть другого спиной. Когда раздастся удар в колокол перед залом, все встают со скамеек и совершают приветствие *вэньци* входящему в зал настоятелю. Нельзя двигать [сложенными] руками вправо-влево. Опускаясь на скамейку, следует совершить приветствие *вэньци* сидящим перед тобой. Нельзя вешать *кашайя* на выступ скамейки, а нужно [только] немного ослабить ее шнурок. Сев на скамью, нельзя поворачиваться и ставить патру перед собой. Услышав удар в гонг, про себя произносят гатху [...].

Прежде чем выставить патру, следует про себя произнести гатху [...] Затем развязывают узелок скатерти, достают чистое полотенце и расстилают на коленях. Скатерть складывают треугольником. Все должно нахо-

лечь на своих определенных местах. Вначале выкладывают подставку для палочек и, повернув левую руку ладонью вверх, берут палочку и ставят на подставку. Большими пальцами обеих рук вынимают [набор] *фэньцзы*²⁷ и расставляют, начиная с самой маленькой [чашки]. [При этом] следует стараться не издавать звуков и не прикасаться к чашкам четвертыми и пятыми пальцами. Полотенце для [вытирания] палочек следует сложить так, чтобы оно занимало мало [места], и вместе с мешочком для палочек положить сбоку возле себя. Когда их вкладывают [в мешочек], вначале [вкладывают] ложку, а когда вынимают, то вначале [вынимают] палочки. Когда берешь их в руку, они должны быть повернуты чистыми концами налево. Щеточку для [чистки] палочек вкладывают во вторую чашку *фэньцзы*. Выдвинув [щеточку] на *полцуня*, на нее кладут пищу для голодных духов, которая не должна превышать семи зерен. [Если] меньше этого, то [это] будет говорить о скупости. Обычно духов кормят, когда принимают пищу. Если пищу не принимают, нельзя брать рис из котлов и черпаков и кормить им голодных духов. Сложив руки на груди, *вэйна* произносит молитву, [при этом] надо, чтобы пальцы рук были плотно соединены, а [сложенные руки] были на определенном уровне относительно груди. Нельзя подносить руки ко рту [...] Взяв обеими руками палочку, в которую накладывают пищу, про себя произносят гатху [...] Правой рукой подают знак, сколько пищи накладывать.

Когда удар в гонг оповещает [о начале приема] пищи, посмотри налево и направо. Сложением рук на груди следует поприветствовать пищу, при этом сложенные руки должны быть неподвижны. [...] Затем про себя произносят гатху с обращением к голодным духам: „О вы, голодные духи! Я совершаю вам подношение: эту пищу раздам на все десять сторон, делю ее с вами, голодные духи!“²⁸

Во время еды нельзя рот приближать [к чашке] с пищей, нельзя [чашку] с пищей приближать ко рту. Когда берешь или опускаешь палочку или же ложку и палочки, нельзя издавать звуки. Нельзя кашлять, шмыгать носом и чихать. Если невозможно удержаться от чиха, следует зажать нос рукавом. Следи, чтобы брызги и крошки не попали в палочку соседа. Нельзя ковырять пальцем в зубах. Нельзя издавать звуки, когда жуешь или пьешь бульон. [...]

Для мытья посуды большую палочку наполняют водой, потом моют набор чашек *фэньцзы*. Нельзя в большой палочке мыть ложку, палочки и чашки *фэньцзы*. При этом четвертый и пятый пальцы следует держать подогнутыми. Во время мытья нельзя издавать звуки. Нельзя плевать в воду в палочке. Нельзя мыть палочку кипяченой водой, не перелив из нее прежде воду. Нельзя раньше других убирать с колен полотенце. Нельзя вытирать пот этим полотенцем. Нельзя выливать оставшуюся [в чашках] воду на землю. Прежде чем выливать воду, следует про себя произнести гатху: „Эта вода, которой я вымыл палочку, вкусом подобна сладкой небесной росе. Я подношу ее голодным духам, пусть они насытятся“» [4, с. 1144в–1145б].

Столь подробное (хотя далеко не полное) изложение правил повседневной жизни чаньского монастыря (далее следуют детальные описания того, как следует вести себя в зале для отдыха, во время посещения туалета, где, кому и какие совершать приветствия и т. п.) позволяет получить некоторое представление о строгости регламента, который в идеале должен был соблюдаться всеми членами общины. Бросается в глаза непомерно большое число запретов, свидетельствующих о том, что пресловутая чаньская свобода поведения (по крайней мере начиная с династии Северная Сун) сохранялась уже только в жизнеописаниях прославленных патриархов прошлого. Жизнь же чаньских монастырей (если, конечно, кодифицированные в уставах предписания неукоснительно соблюдались) была предельно ритуализована. Восприняв

хорошо разработанные церемонии и ритуалы, практиковавшиеся другими буддийскими школами, чаньские монахи создали и новые ритуалы, имевшие непосредственное отношение к его истории и догматике. Постепенно разница между ритуалом и этикетом в чань практически исчезла: этикет стал органической составной частью общечаньского ритуала.

Регулярные мероприятия (своего рода «чаньские литургии») назывались *чжаоцань муцин* (утренние собрания и вечерние обращения с просьбами). Возможно, первоначально они проводились ежедневно, но в «Чисю Байчжан цин гуй» упоминается только о церемонии «подъема в зал [каждые] пять [дней] для собрания» (*уцань шантан*), имевшей место в 5, 10, 20 и 25-й день каждого месяца; в 1-й и 15-й день каждого месяца проводились более торжественные церемонии — «подъем в зал для молитвы о святом (т. е. императоре)» (*шишэн шантан*) или «подъем в зал по первым и пятнадцатым дням» (*даньван шантан*) (см. [4, с. 1119в]).

Термин *чжаоцань* был заимствован из официального языка, где он означал присутствие на утренней церемонии при императорском дворе [14, с. 413]. Однако значительно большее значение придавалось вечерним собраниям (*баньцань*), которым предшествовала медитация. В том случае, если настоятель намеревался отменить вечернее собрание, он через послушника передавал указание главному монаху (*шоуцзо*) трижды ударить в колокол перед монашеским залом. Этот колокол назывался «колоколом распускающим собрание» (*фан цань тун*) [4, с. 1119в].

В определенные дни настоятель проводил основную литургию, называвшуюся «подъем в зал» (*шантан*), или «большое собрание» (*дацань*). Такими днями являлись общекитайские сезонные праздники: 15-й день первой луны (праздник фонарей), 5-й день пятой луны (праздник Дуань-у), 15-й день восьмой луны (праздник середины осени), 9-й день девятой луны (праздник «двойной девятки») и все дни последнего месяца года; дни смерти двух чаньских патриархов: легендарного родоначальника чань в Китае — Бодхидхармы (5-й день десятой луны) и Байчжан Хуайхая (17-й день первой луны); три праздника, связанных с именем Будды Шакьямуни, отмечавшиеся представителями и других буддийских школ: день рождения Будды (8-й день четвертой луны), день вступления Будды на стезю аскезы (8-й день двенадцатой луны) и день вступления Будды в нирвану (15-й день второй луны). Кроме того, церемония *шантан* проводилась в дни сезонных праздников (*сыцзе*), отмечавшихся в чаньских монастырях: начало года (1-й день первой луны), начало лета (15-й день четвертой луны), середина лета (1-й день шестой луны), конец лета (15-й день седьмой луны), наступление зимы (обычно середина одиннадцатой луны). Все эти церемонии проводились в зале Закона: настоятель поднимался на возвышение и произносил формализованную проповедь, после чего любой член общины мог задавать ему вопросы и просить разъяснений [9, с. 620–621].

Литургия *шантан* могла проводиться и по другим, менее торжественным случаям.

«Малые собрания» (*сяоцань*) первоначально проводились нерегулярно и не имели определенного места: они проводились или в спальне настоятеля, или в зале Закона, в зависимости от того, сколько присутствовало членов общины. Обычно после полудня послушник сообщал настоятелю, что на вечер назначено «малое собрание». В этом случае приказывалось вывесить доску с объявлением о вечернем «малом собрании», а в «колокол, распускающий собрание» не ударяли. Когда начинает звонить «сумеречный колокол» (*хунь-чжун*), послушник оповещает настоятеля одним ударом в барабан. Все члены общины выстраиваются в два ряда, при этом каждый занимает отведенное ему место. Настоятель поднимается на возвышение и произносит проповедь [4, с. 1119в].

Со временем «малые собрания» также начали проводить по определенным дням — обычно накануне больших собраний (*уцань шантан*) и главных сезонных праздников. Определенная категория нерегулярных *сяоцань* получила название «домашние наставления» (*цзясюнь*) или «домашнее обучение» (*цзяцзяо*) (термины были позаимствованы из конфуцианской лексики, где они обозначали наставления главы семьи детям и внукам, передававшиеся в устной или письменной форме). Церемония «домашних наставлений» проводилась в неофициальной обстановке, чаще всего в спальне настоятеля, посторонние туда не допускались. Целью их было в непринужденной атмосфере обсуждать достоинства и недостатки рядовых членов общины [9, с. 428—429].

Дважды в год, накануне начала «летнего сезона» (*цзечжи*)²⁹ и накануне зимнего солнцестояния (*дунчжи*) проводились особые церемонии «с мухогонкой в руке» (*бинфу*)³⁰, когда проповедь произносил не сам настоятель, а поочередно несколько должностных лиц из группы *тоушоу* [4, с. 1153в—1154а].

Все проповеди, произносившиеся во время указанных выше церемоний, имели строго определенную и жесткую структуру. Вначале шло поучение (*чуйюй*), затем «вопросы и ответы» (*вэньда*), «основные положения» (*тигань*) и «заключение» (*цзецзо* или *няньти*). Главной была первая часть, в ходе которой настоятель излагал какие-то ключевые положения чаньской философии. Затем те из монахов, у которых возникали сомнения или которым было что-то неясно, обращались к настоятелю с вопросами, и тот давал иррациональные ответы, чтобы помочь адептам *чань* избавиться от дискурсивного мышления и достичь просветления. В двух последних частях проповеди настоятель развивал и обобщал выдвинутые им ранее положения. Церемония завершалась «благодарственным прощанием» (*сюйсе*), в котором настоятель благодарил членов общины за религиозное рвение и достойное поведение, а занимающих официальные должности двух «рядов» — за прилежное исполнение обязанностей.

Таким образом, формализация чаньских проповедей привела к выхолащиванию их реального содержания, и они превратились в

чистый ритуал, в ходе которого каждый выполнял отведенную ему роль. Практика *вэньда* из реального психического тренажа превратилась в чистую фикцию. После династии Сун в чаньских монастырях появились даже специальные монахи (в больших монастырях — два, а в малых — один), именовавшиеся *чанькэ* (букв. 'чаньский гость'), в обязанность которых входило специально задавать вопросы настоятелю. Одной из задач подобной практики было произвести благоприятное впечатление на правительственных чиновников в случае посещения ими монастыря (см. [9, с. 240—241])³¹. В то же время содержание проповедей записывалось кем-либо из монахов и впоследствии подвергалось тщательной литературной обработке, в результате чего реально содержание проповеди становилось второстепенным: оставалась лишь форма, нарочито усложненная и вычурная.

Помимо проповедей в чаньских монастырях уже при династии Южная Сун стали практиковаться и настоящие молебны, целью которых было получение реальных благ через обращение к помощи неземных сил. Это началось с проникновения в чань амидаистских тенденций: тяжелобольным монахам позволялось возносить молитвы будде Амитабхе с просьбой даровать возрождение в Западном рае, о чем имеется специальное указание в «Чань юань цин гуй».

Рост популярности амидаистской школы *цзиньту* привел к распространению в среде чаньских монахов практики *няньфо* (произнесение имени будды Амитабхи). Сочетание практики *няньфо* с чисто чаньскими методами встречается у таких знаменитых монахов, как Юнмин Яньшоу (904—975), Юаньчжао Сунбэнь (1020—1099), Чжунфэн Минбэнь (1262—1323), Тяньжу Вэйцзе (ум. в 1354 г.), Дуаньюнь Чжичэ (1309—1386), Чуши Фаньци, Кунгу Цзинлун, Дуфэн Цзишань (ум. в 1482 г.), Сяоянь Дэбао (1512—1582) и др. [15, с. 47]. Поскольку все эти монахи были известными наставниками, не приходится сомневаться, что среди рядовых монахов практика *няньфо* начиная с XI в. должна была пользоваться еще большей популярностью.

Знаменитый монах конца династии Мин — Юньци Чжухун (1535—1615) во многом способствовал объединению этих двух традиций и дал теоретическое обоснование необходимости практики *няньфо* для чаньских монахов. Его предшественники рассматривали *няньфо* просто как одну из форм медитации, которая в конечном счете приводит к тем же результатам, что и медитация над *гун'янями*. «Практически все они, — пишет Цзюньфан Юй, — обозначали произнесение имени А-ми-то-фо (т. е. Амитабхи) как *няньфо гун'янь*. Когда термин *няньфо* использовался в таком значении, он явно уже не являлся обозначением благочестия и веры, а превращался просто в средство для возбуждения „чувства сомнения“ (*ицин*), того критического ментального напряжения, которое переходило в состояние пробуждения. Поэтому такой вид *няньфо* назывался также *цаньцзю няньфо*, т. е. *няньфо* сосредоточения и проникновения» [15, с. 53]. Развивая

доводы своих предшественников, Чжухун пошел еще дальше: он утверждал, что в эпоху «конца Закона» *няньфо* является более эффективным средством для достижения просветления, чем чаньская медитация, и что при помощи *няньфо* можно достичь тех же целей — реализовать заключенную в каждом человеке изначально природу Будды [15, с. 62]. В этом, несомненно, была уступка веяниям времени, поскольку амидаистские школы пользовались значительно большей популярностью среди широких народных масс, чем «сидячая медитация», требовавшая многих лет самозабвенной тренировки. Задачей же Чжухуна было реформировать чань-буддизм, вывести его за монастырские стены, и для этого он искал поддержки прежде всего у буддистов-мирян.

Однако уже к началу XIV в. практика произнесения по определенным дням имени будды (*няньсун*) или «произнесения десяти имен Будды» (*нянь ши фо*) прочно вошла в быт чаньских монастырей. В «Чи сю Байчжан цин гуй» проведение этого ритуала описывается следующим образом:

«По старым правилам [ритуал *няньсун*] должен проводиться в 3, 13, 23, 8, 18 и 28-й день [каждого месяца], но теперь остались только [церемонии] в 8, 18 и 28-й день. *Тансы* ³² [заранее] рисует план с указанием размещения в соответствии с рангами. В положенный день перед монашеским залом все моют и подметаю. После полудня послушник, помогающий *тансы* (*тансы синчжэ*), оповещает всю общину, [для чего] вывешивается доска с объявлением о *няньсун*. Перед началом церемонии он осматривает монашеский зал и во всех помещениях подготавливает курильницы для благовоний. [Затем] оповещает настоятеля и монахов двух „рядов“: [для чего] вначале ударяет в доску перед обителью настоятеля (*фанчжан пань*) и в доску перед „освященным залом“ (*чжаотан пань*) ³³, затем идет по коридорам, оповещая всех ударами в доски. После того как он трижды медленно ударяет в большую доску (*дапань*) ³⁴, все члены общины размещаются по указанному плану. Временные гости (*чжэндао*) стоят за послушниками. Следом за настоятелем послушники проходят в зал патриархов и в зал богов-хранителей, [затем] воскуряют благовония и совершают поклон в главном зале (*дадянь*) ³⁵. После удара в большой колокол оба „ряда“ собираются во внешнем зале. Только после удара в большую доску [настоятель и послушники] занимают свои места, согласно плану.

Когда настоятель входит в зал, послушник, отвечающий за пищу и благовония (*гунтоу*) семь раз ударяет в колокол перед залом и возжигает благовония перед „святым монахом“ (*шэньсэн*), а [другие] послушники приносят „благовонный ящик“ (*сянхэ*) ³⁶. Послушник-писец (*шучжуан шичжэ*) оповещает прямо на свое место. Послушник, ответственный за гостей (*чжикэ шичжэ*), направляется к западному „ряду“ и совершает приветствие *вэньци*, затем приглашает их поочередно обойти зал. Затем [он] просит восточный „ряд“ занять свои места. Настоятель проходит в центр внешнего зала. Вслед за ним выходит послушник, возжигающий благовония (*досян шичжэ*), и занимает свое место. *Вэйна* подходит к главной двери и поворачивается лицом к настоятелю. Сложив руки на груди, читает молитву (*няньсун*). В 8-й и 18-й день [произносится следующая молитва]:

Пусть далеко разносится дуновение императорского ветра и долго процветает императорский Путь.
Пусть все ярче сияет солнце Будды и непрестанно вращается колесо Закона.
Пусть земля [нашего] монастыря [служит] защитой для Закона и защитой для людей.

Пусть множится повсюду счастье и мудрость наших попечителей.
Ради этого мы и возносим молитвы:
Славясь чистое тело будды Вайрочана» ³⁷ [4, с. 1121а].

Как видно из текста молитвы, *няньсун* в 8-й и 18-й день направляются прежде всего на пожелание благополучия благочестивым мирянам (императору, щедрым попечителям и т. п.), поэтому, вероятно, и церемония завершалась обходом внешнего зала, когда все члены общины, повторяя про себя слова молитвы, по очереди проходят мимо передних дверей. Обход внутреннего зала совершается только в 28-й день, когда произносится молитва, прославляющая вступление в нирвану будды Шакьямуни, чья жизнь должна являть собой пример для всякого буддийского монаха.

«После окончания [молитвы в 28-й день] все направляются к своим местам. Настоятель [первым] проходит во [внутренний] зал, главный монах переднего зала (*цаньтан шоуцзо*) входит следующим, затем проходят почетные гости „западного зала“ (*ситан*) ³⁸. Подойдя к „доске святого монаха“ (*шэньсэн паньтоу*) ³⁹, останавливаются [перед ней]. Все прочие члены общины во главе с остальными *тоушоу* подходят по трое к „святому монаху“ и совершают приветствие *вэньци*. Затем поворачиваются лицом к настоятелю и совершают приветствие *вэньци*. Сложив руки на груди, обходят зал, поворачиваясь через левое плечо, и занимают места, согласно плану. Временные гости и послушники входят вслед за остальными, обходят только половину зала и становятся позади „святого монаха“. Послушники стоят лицом к задней двери, а временные гости становятся лицом к послушникам. Затем в зал входят *чжиши* и совершают приветствие *вэньци* перед „святым монахом“. Повернувшись лицом к настоятелю, совершают приветствие *вэньци*, [после чего] со сложенными на груди руками обходят зал и выходят. Временные гости выходят сразу же за послушниками. Помощник *тансы* (*тансы синчжэ*) подходит к главному монаху и говорит ему, что собрание распускается, после чего обходит вокруг „святого монаха“ и выходит из зала. *Гунтоу* трижды ударяет в колокол перед залом. Все [рядовые] члены общины вместе с *вандана* ⁴⁰ покидают свои места и расходятся» [4, с. 1121а, б].

Обход зала (*сюньтан*) — важный элемент многих церемоний, точность и порядок его проведения тщательно подчеркивается в чаньских уставах. Ритуалы обхода отличаются один от другого в зависимости от того, кто, где и по какому случаю совершает обход; однако, как и в приведенном выше примере, сохраняются отчетливые бинарные оппозиции: внешний зал — внутренний зал; верх — низ (т. е. соответственно левое — правое); передняя дверь — задняя дверь; настоятель — «святой монах»; послушники — временные гости; восточный «ряд» — западный «ряд» и т. п. Число бинарных оппозиций может меняться, но общая картина остается: все исполнители ритуальных ролей равномерно распределяются по помещению, обход которого совершается.

Объем статьи не позволяет подробно остановиться на рассмотрении всех многочисленных чаньских ритуалов, поэтому же мы считаем возможным воздержаться от интерпретации их конкретной символики и значения ⁴¹. В то же время, вероятно, можно выделить два характерных для *чань* типа ритуалов: экстраполированный и интерполированный. Экстраполированный ритуал выполнял магически-охранительные функции, точность его проведе-

ния должна была производить благотворное воздействие на весь космос, выходя далеко за стены конкретного монастыря. Ритуалам этого типа были присущи обряды, характерные для буддизма (в целом или для некоторых его школ), которые впоследствии были несколько видоизменены и включены в чаньскую монастырскую практику. К таким ритуалам относились молебны во славу Будды и патриархов, во здравие правящего императора и светских почитателей монастыря, за упокой души предшествующего императора, *няньсун*, молитвы с просьбой о ниспослании ясной погоды, дождя, снега, против солнечных и лунных затмений, для избавления от саранчи и т. п.⁴². Целью подобных экстраполированных ритуалов было продемонстрировать стремление всех членов общины единодушно следовать заветам Будды, соблюдать монашеские заповеди, заботиться о распространении Учения и благополучии всех живых существ. Поэтому добродетели и достоинства, накопленные монахами при помощи усиленной медитации и крайнего аскетизма, экстерниоризировались и распространялись на внешний мир, способствуя сохранению гармонии в космосе и поддержанию мира и порядка в Поднебесной.

Интерполированный ритуал обладал самоценностью на уровне каждого отдельного индивида и представлял собой соединение традиционного конфуцианского ритуала (*ли*) с чаньскими принципами. Точное соблюдение повседневных норм поведения, правил этикета, предписаний и запретов, соединялось для конкретного индивида в своего рода «малый ритуал». В то же время согласованность и синхронность действий всех членов сангхи во время коллективной медитации, отдыха, принятия пищи или совместной работы (*пущин*), равно как и произнесение мысленно в строго определенные моменты соответствующих гатх, превращались таким образом в комплексный ритуал, который на уровне всей общины как единой структуры становился экстраполированным.

Гипертрофированный этикет, неукоснительное соблюдение монастырского устава, жесткая регламентация движений, жестов и слов преследовали помимо культовой чисто практическую цель. Все это способствовало созданию атмосферы особой строгости, воспитанию самоконтроля и внутренней сосредоточенности, помогавших пробуждению сознания адепта, отказу его от логического мышления, благодаря чему он мог обнаружить в себе «изначальную сущность Будды».

Максимального эмоционального напряжения комплексный интерполированный ритуал (и в то же время экстраполированный на уровне всей общины) достигал во время «чаньских литургий», регулярность проведения которых (через каждые четыре дня, не считая календарных или буддийских праздников) позволяет считать их «ритуалами потенциального повышения статуса»⁴³. Именно во время этих церемоний, а точнее, в ходе *вэньда* адептам чаще всего предоставлялась возможность (по крайней мере об этом свидетельствуют многочисленные жизнеописания чаньских монахов) доказать, что они достигли «пробужде-

ния» и тем самым перейти в качественно более высокий статус. Чаньская община представляла собой замкнутую структуру, одновременно копиравшую микрокосм и макрокосм, поэтому согласованные действия всех проживавших в монастыре не только обеспечивали его нормальное функционирование, но, сливаясь в один «большой ритуал», экстраполировались за его пределы. Поэтому уже сам факт существования чаньского монастыря (конечно, при условии точного соблюдения всех заповедей и обрядов) должен был служить залогом мира и благополучия в стране и гармонии в космосе.

Спонтанность и антиэгалитаризм раннего чань сменились нормативностью и жестким соблюдением уставных правил. Чань не смог слишком долго сохранять принципов первых своих патриархов в обществе, где ритуал и социальная иерархия были освящены многовековой традицией. Настоятели монастырей из вольных наставников превратились в распорядителей, контролирующих соблюдение монастырской дисциплины и точность проведения ритуалов, а чаньские монахи — в послушных монастырских чиновников⁴⁴.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Исследования, проведенные в последнее время японскими учеными (Кагамисима Гэнрю, Кондо Рёити, Янагида Сэйдзан) убедительно доказали, что Байчжан Хуайхай вообще не составлял никакого монастырского устава, а авторство приписано ему позднейшими авторами для большего авторитета (см. [7, с. 4—13; 8, с. 328—330; 13, с. 171—174]).

² При династии Сун сохранилось только два направления чань: *линьцзи* и *чаодун*. Все прочие, входившие при Тан в число «пяти домов и семи школ» (*уцзя цичзун*), к тому времени практически исчезли. О характере чань сунского времени и его истории см. [5, с. 202—219].

³ На раннем этапе распространения буддизма в Китае все без исключения школы пользовались только хинаянистскими редакциями дисциплинарных кодексов (заповедей винайи). Первыми текстами, содержащими предписания для стремившихся достичь уровня боддхисаттв, были «Сутра об ожерельях боддхисаттв» («Пуса инло цзин»), написанная в Китае в IV в. и не имеющая санскритского эквивалента, и «Сутра сетей Брахмы» (санскр. «Брахмаджала-сутра»; кит. «Фань ван цзин») [11, с. 634—635].

⁴ *Гунъань* (яп. *коан*) — парадоксальные и заведомо алогичные истории, как правило, связанные с именами прославленных наставников прошлого. Использовались в чань как темы для медитации и считались (особенно в направлении *линьцзи*) наиболее эффективным средством, позволяющим адепту достичь пробуждения (*у*). Ито Кокан дает следующее определение: «*Гунъань* — это слова и поступки, которыми человек показывает, что он личными усилиями и под руководством истинного чаньского наставника достиг пробуждения. Поскольку это слова и поступки „пробудившегося“ человека, они обладают невыразимой чудесной силой независимо от того, обращены или не обращены они специально к другим людям. Хотя смысл этих слов и поступков недоступен „непробудившемуся“ человеку, тот, кто „пробудился“, из глубин обретенного собственными усилиями загадочного „пробуждения“ способен прикоснуться к их сокровенному смыслу и откликнуться» [6, с. 1].

⁵ *Шаоши* — название одной из чершин в горах Сунань (пров. Хэнань), где легендарный первый чаньский патриарх в Китае — Бодхидхарма будто провел девять лет в неподвижной сидячей медитации перед стеной. Впоследствии там был основан монастырь Шаолиньсы. Цаоци — мес-

Но в округе Шаочжоу, связанное с жизнью и проповедями знаменитого шестого патриарха, Хуэйньэна (ум. в 712 г.).

⁶ «Йога-шастра», или «Йогачарьябхуми-шастра», — сочинение Асанги, считавшегося основателем тантрической школы *йогачаров* и жившего в середине VI в. На китайский язык была переведена Сюаньцзаном в 647 г. Этот текст пользовался в Китае особой популярностью среди приверженцев тантрического буддизма (школа *чжэньянь*). В одном из ее разделов содержались моральные заповеди (махаянистские и хинаянистские).

⁷ *Фанчжан* — символическое обозначение кельи буддийского монаха (1 *чжан* = 3,2 м). В *чань* этим термином обычно обозначали личные покои настоятеля. Название заимствовано из «Сутры о Вималакирти», где рассказывается, что в своей келье размером в квадратный *чжан* он смог одновременно принимать 32 000 учеников. «Прославленный в чистоте» — китайский перевод имени Вималакирти.

⁸ *Сывэйи* — четыре условия соблюдения буддийских заповедей: соответствие дхарме (необходимость неустанно следовать Учению и в монастыре, и за его пределами); соответствие времени (необходимость неустанно думать о самосовершенствовании и пути спасения и утром, и вечером); соответствие месту (необходимость и в шумных людных местах, и в тихом уединении думать о путях, ведущих к прекращению страданий); соответствие статусу (необходимость занимать место в зале в соответствии со сроком принятия пострига).

⁹ *Жуши* — посещение учеником настоятеля в его обители в 8, 18 и 28-й день каждой луны. «*Жуши* проводится для того, чтобы учитель мог проверить и испытать своего ученика, подтолкнуть к новым достижениям, сломить его упрямство, отучить от односторонних привязанностей» [4, с. 1120в].

¹⁰ Выражение *цинъи* заимствовано *чань* из конфуцианских сочинений (см., например, «Лунь юй», гл. 13 «Цзы-лу», 1—2). Ученики, желавшие получить от настоятеля дополнительные разъяснения по непонятным им вопросам, испросив предварительно через послушника разрешение и получив согласие, могли входить к настоятелю в его спальню и задавать вопросы (см. [4, с. 1143в — 1144а]). Этот вид посещения настоятеля был незапланированным.

¹¹ Другое название — *чжаоцань муцин*. См. с. 244.

¹² В чаньских монастырях утренний прием пищи назывался *чжу* «поедание каши», а вечерний — *юши*: букв. «лечебный камень». Согласно одной из основных заповедей, монахи не должны были принимать пищи после полудня, ужин в чаньских монастырях эвфемистически называли «лечебной пищей» или «лечебным камнем». Существует несколько объяснений происхождения этого термина. Согласно одному из них, «принятие пищи вечером выполняет лечебные цели, подобно каменным иглам, использовавшимся в древности для иглоукалывания» [9, с. 670].

¹³ Первоначально все члены чаньской общины были обязаны заниматься физическим трудом (на принадлежавших монастырю полях или на территории монастыря), что позволяло монастырской *сангхе* в значительной мере обеспечивать себя плодами собственного труда. Однако уже при Сун эта практика стала превращаться в фикцию. В дзэнских монастырях в Японии «совместная работа» свелась фактически к уборке монастырской территории.

¹⁴ В «Чань мэнь гуй ши» полного списка этих должностей не приводится, упоминаются только две: «*чжуфань* — это ответственный за рис, *чжуцай* — это ответственный за овощи; остальные — по тому же принципу» [2, цз. 6, с. 15а]. В уставе «Чань юань цин гуй» (1103 г.) говорится о существовании двух категорий должностей — западной и восточной. В западную группу, называвшуюся также *тоушоу* «главные лица», входило шесть монахов: главный монах *шоуцзо*: букв. «главное место», второй человек после настоятеля; *шучжуан* «секретарь», ведавший монастырской документацией; *цзанчжу* «ответственный за буддийский канон», *чжижэ* «ответственный за прием гостей», *кутоу* «эконом» и *юйчжу* «ответственный за банные помещения». В восточную группу, носившую также название *чжиши*: букв.

осведомленные в делах», входило четыре монаха — *цзяньюань* «хозяйственно-финансовый инспектор», *дяньцзо* «инспектор по делам на кухне», *вэйна* «ответственный за порядок в зале» и *чжисуй* «ответственный за строительные и ремонтные работы». Подробное описание их обязанностей см. [3, л. 447а — 448б]. В дальнейшем число должностей в восточной группе возросло до шести человек.

В разных чаньских уставах названия должностей несколько отличаются, но всегда в подражание традиционной бюрократической китайской системе сохраняется деление на две группы (или «ряды»): западную и восточную, причем статус западной группы, несомненно, был выше.

¹⁵ *Гуада* — регистрационная бирка, на которой были записаны основные сведения о ее владельце, выполняла функции паспорта и имела у каждого монаха. Для получения права на постоянное пребывание в монастыре нужно было передать бирку *вэйна*, который определял вновь прибывшему постоянное место в зале.

¹⁶ *Патра* — имевшаяся у каждого монаха чашка для сбора подаяний. Также использовалась во время еды.

¹⁷ В 1391 г. минский император Тай-цзу издал декрет, согласно которому категория *люй* заменялась категорией *цзян* (толкования текстов). В то же время произошло изменение значений терминов: категория *цзяо* стала называться *цзян*, а термином *цзяо* стали обозначать категорию монастырей, монахи которых занимались проведением ритуальных церемоний, погребальных обрядов и т. п. Тай-цзу оказывал особое покровительство монастырям *цзян*, монахам же из монастырей категорий *чань* и *цзяо* вообще запрещалось выходить за монастырские стены и принимать участие в каких-либо публичных ритуалах [15, с. 149—150].

¹⁸ Согласно буддийской космологии, гора Сумеру (кит. *Сюйми*) находится в центре каждого из бесчисленного количества миров.

¹⁹ Чрезвычайная скрупулезность составителя этого устава, стремившегося во всех подробностях расписать правила монашеской жизни, заставила минского монаха Чжухуна (1535—1615) усомниться в том, что прославленный Байчжан Хуайхай мог составить подобный текст: «Не подлежит сомнению, что Байчжан был основателем системы „открытых монастырей“ (т. е. монастырей, настоятелей которых назначали официальные власти, но при полном согласии со стороны членов общины. — А. К.) и создал правила для монастырской общины. Однако усложненность „Чистых правил“ и тривиальность их содержания сбивает с толку и озадачивает. Как сможет всю свою энергию направить на следование Пути тот, кто все свое время будет вынужден тратить на изучение запутанных указаний? Поэтому-то я и считаю, что „Чистые правила“ в том виде, как они нам известны, являются творением болтунов позднейшего времени и не отражают первоначальных намерений самого Байчжана» (цит. по [15, с. 193]).

²⁰ В старом Китае время с 7 часов вечера до 5 часов утра делилось на «стражи», продолжительностью по два часа каждая. Пятая стража начиналась в 3 часа утра.

²¹ *Кашайя* — монашеское одеяние, напоминающее рясу. Накидывалось сверху таким образом, что правое плечо оставалось открытым, а на левом оно крепилось при помощи специального кольца.

²² *Чжунляо* — помещение, напоминавшее по форме монашеский зал, но в нем имелось четыре светильника и большие окна с трех сторон. В центре помещалось изображение богини Гуаньинь. Первоначально оно выполняло роль своеобразного «зала отдыха»: здесь монахи могли отдохнуть, выпить чаю, выстирать и починить одежду, но к середине XIII в. оно превратилось прежде всего в читальный зал, хотя и не утратило полностью своих прежних функций (подробнее см. [9, с. 215—218]).

²³ «Чайный зал обязательно должен находиться за залом Закона, перед спальными покоями [настоятеля]. Первоначально на месте этого зала был *фанчжан*, место, где настоятель проводил ритуалы (*ли*)» [9, с. 43].

²⁴ «Деревянная рыба» (*муйю*) представляет собой гонг в виде рыбы с головой дракона; внутри была полая. В нее ударяли, подавая сигнал о начале приема пищи.

²⁵ *Вэньцзи* — особый вид приветствия в чаньских монастырях, выражавший почтение к настоятелю и монахам высоких рангов. Для этого приветствия нужно было сложить ладони на груди, совершить поклон и нагнуть голову.

²⁶ «Длинная доска» (*чжанпань*) — гонг, которым подавали сигнал к еде. Другие названия: «доска, [оповещающая о том, что нужно] опустить патры» (*сябопань*), и «облачная доска» (*юньпань*), поскольку ее очертания по форме напоминали облако (см. [9, с. 733, 735—736]).

²⁷ *Фэньцзы* — имевшийся у каждого монаха набор из трех чашек разной величины (помимо патры), вкладывавшихся одна в другую. Согласно легенде, Будда получил четыре чашки от четырех Небесных царей (см. [9, с. 819—820]).

²⁸ Ритуал кормления голодных духов, несомненно, заимствован из тантрического буддизма. Например, в чаньском уставе «Хуаньчжу цингуй» («Чистые правила монастыря Хуаньчжу», 1317 г.), составленном Чжунфэн Минбэнем (1263—1323), содержится текст «Пу ши фа ши вэнь» («О раздаче всем пищи Закона»), посвященный описанию этого ритуала, насыщенный мантрами и воспеванием тантрических богов [16, с. 453]. О важности проведения этого ритуала писал также Чжихуи: «Ритуал кормления горящих ртов» (*яньюоу шиши*) впервые ввел Асанга и включил его в учение школы *йогачаров*. При династии Тан учение йоги распространяли два наставника: Ваджрабодхи и Амогхаваджра. Благодаря этому учению можно управлять богами и духами, двигать горы и моря, его чудесную силу невозможно постичь человеческому воображению. И вот после передачи в течение нескольких поколений не осталось никого, способного унаследовать его. Сохранился только ритуал „кормления голодных духов“» (цит. по [15, с. 184—185]). Далее подчеркивается необходимость точного его выполнения.

²⁹ *Цзечжи*, или *цзеся* — праздник начала лета (15-й день четвертой луны). В Индии с этого момента начинался период «летнего затворничества», когда буддийские монахи на весь период тропических ливней не покидали стен монастыря, проводя время в усиленной медитации и молитвах. В Китае эта практика не получила распространения.

³⁰ Мухогонка изготовлялась из хвоста вожака оленьего стада и являлась символом духовной власти настоятеля во время различных церемоний. Только дважды в год во время ритуалов *бинфу* он уступал ее другим на время службы.

³¹ Порицание подобной практики содержится и в «Чи сю Байчжан цингуй», где говорится: «В древности, если у ученика возникали сомнения, он [задавал] вопросы и [получал] ответы, но при этом не погрязал в словах. Но в последнее время появились так называемые *чанькэ*. Большинство из них не видит „причин и следствий“. Они распространяют этот дурной обычай и превращают его в дешевую комедию, сопровождаемую громкими криками и взрывами хохота» [4, с. 11196].

³² *Тансы*: букв. «управляющий залом». Другой термин для обозначения *вэйна*.

³³ *Чжаотан* располагался за монашеским залом. Если настоятель был занят и по каким-то причинам не мог вовремя «подняться в зал», то именно в «освященном зале» главный монах вместо него произносил проповедь (*фушо*) перед собравшимися монахами (см. [9, с. 39—40]).

³⁴ *Данань* — другое название «длинной доски». См. примеч. 26.

³⁵ Т. е. зал Будды.

³⁶ *Сянхэ* — специальный ковчег с курениями и благовониями, чаще всего покрытый лаком и инкрустированный перламутром.

³⁷ *Вайрочана* — согласно концепции махаяны, одно из трех тел будды — *дхармакая*, соответствующее всеобъемлющей вселенской сущности, мировой субстанции. Будда Шакьямуни являл собой его эманацию, земное воплощение. В тантрическом буддизме — верховное божество пантеона. Считалось, что он обитает в четвертой, самой высшей «земле будды» (*буддхакшетра*) или в «бесформенном мире» (*арупадхату*).

³⁸ *Ситан* — условное обозначение почетных гостей из других монастырей. Помещение, в котором проживал ушедший с поста предыдущий настоятель данного монастыря, называлось «восточным залом», поэтому и его самого часто называли так же. В чаньской философской терминологии очень популярна оппозиция «гость — хозяин», в которой гость ассоциировался с западом, а хозяин — с востоком.

³⁹ *Шэньсэнь паньтоу* — доска для ударов в гонг в «нижней» части монашеского зала, рядом с изображением «святого монаха».

⁴⁰ *Вандана* — термин, обозначающий на санскрите «хвала», «уважение», «поклонение». В чаньских текстах используется часто для обозначения настоятеля (см. [9, с. 382]).

⁴¹ Нам не известно ни одной работы, в которой давалась бы интерпретация какого-либо чаньского ритуала. Отсутствие китайской экзегетической литературы по этому вопросу и многозначность чаньской терминологии еще более затрудняют решение этой проблемы.

⁴² Подробное описание этих ритуалов см. [4, с. 1115а, б].

⁴³ Фактически вся жизнь вступившего на буддийский путь представляла собой стадийный подъем: от принятия первых буддийских заповедей до окончательного освобождения, т. е. вступления в нирвану (конечно, в идеале). Переход из одного статуса в другой сопровождался определенными церемониями. В. Тэрнер называет похожее состояние «лиминальностью, определяющей ритуалы повышения статуса», когда «субъект ритуала, или неофит, необратимо передвигается от низшей к высшей позиции в институционализированной системе таких позиций» [1 с. 232]. Возникает неизбежный соблазн применить к чаньским монахам понятие лиминальной личности, а к монастырской общине — понятие нормативной *communitas* (общности) (см. [1, с. 168 и сл.]).

⁴⁴ Именно в таком виде застали *чань* в XIII—XIV вв. приезжавшие учиться в Китай японские монахи и старались по возможности точно, со всеми присущими *чань* новыми качествами, воспроизвести его у себя на родине.

Первые пропагандисты «стремились воспроизвести в Японии зеркальное отражение жизни в китайских чаньских монастырях. Для этой цели они использовали китайские монастырские уложения, по возможности в „неразбавленном“ виде, или же составляли на основе китайских *цин гуй* новые уставы, которые бы соответствовали социальной атмосфере в Японии либо отвечали личным потребностям конкретного монастыря или школы. Передача чаньской практики из Китая в средневековую Японию оказалась успешной именно потому, что она основывалась на письменных уложениях, а не просто на устных пересказах и личных наблюдениях» [13, с. 166].

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.
2. Цзин-дэ чуань дэи лу (Записи о «передаче святильника», составленные в годы правления Цзин-дэ). Серия «Сы бу цун кань». Шанхай, 1936.
3. Чань юань цин гуй («Чистые правила» для чаньских монастырей).— Дайнихон дзоку дзюкё. II, 16—5. Киото, 1912.
4. Чи сю Байчжан цин гуй (Проверенный императором устав «чистых правил» Байчжана).— Тайсё дайджюкё. Т. 48, № 2025. Токио, 1976.
5. Исии Сюдо. Содай-но дзэн (Чань при династии Сун).— Гэндай сисо. Т. 8, № 14. Токио, 1980.
6. Ито Кокан. Дзэн то коан (Дзэн и коаны). Токио, 1970.
7. Кагамисима Гэнрю. Хякудзё косинги хэнка катэй-но итикосацу (Некоторые соображения об изменениях в древних «чистых правилах» Байчжана).— Комадзава дайгаку бунгакубу кэнкю кийё. Токио. Т. 25, 1967.
8. Кондо Рёити. Хякудзё синги то Дзэнъон синги («Байчжан цингуй» и «Чань юань цин гуй»).— Индогаку буккёгаку кэнкю. Т. 17. 1969, № 2.

9. *Мудзяку Дотю*. Дзэнрин сёкисэн (Толкование образов и реалий дзэнских монастырей). Киото, 1909.
10. *Сиина Кою*. Сёто дзэнся-но рицуин кёдзю-ни цуйтэ (О проживании чаньских монахов в монастырях Винайи в начале династии Тан).— Индогаку буккёгаку кэнкю. Т. 17. 1969, № 2.
11. *Уи Хакудзю*. Буккё сисо кэнкю (Исследование буддийской мысли). Токио, 1943.
12. *Collcutt M.* Five Mountains: The Rinzai Zen Monastic Institution in Medieval Japan. Harvard, 1981.
13. *Collcutt M.* The Early Ch'an Monastic Rule: Ch'ing Kuei and the Shaping of Ch'an Community Life.— Early Ch'an in China and Tibet. Ed. by W. Lai and L. R. Lancaster. Berkley, 1983.
14. *Hôbôgirin*. Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises. Fasc. 5. Paris — Tokyo, 1979.
15. *Yü Chün-fang*. The Renewal of Buddhism in China. Chu-hung and the Late Ming Synthesis. N. Y., 1981.
16. *Yü Chün-fang*. Chung-fend Ming-pen and Ch'an.— Yüan Thought: Chinese Thought and Religion under the Mongols. Ed. by Hok-lam Chan and Th. de Bary. N. Y., 1982.

В. В. Малявин

БУДДИЗМ И КИТАЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ
(к проблеме формирования
идеологического синкретизма в Китае)

Судьба буддизма непохожа на судьбы двух других великих мировых религий. Буддизм не вытеснял традиционных культур стран, где он распространялся, и не создал культурно-исторической общности, подобной миру ислама или христианскому миру. По существу, буддизм в масштабах Азиатского континента развивался в форме локальных культур, а внутри отдельных цивилизаций выступал скорее как фактор культурного плюрализма. На Дальнем Востоке по крайней мере он играл мало подходящую для религии роль элемента в комплексе религиозного синкретизма, ни одна из частей которого не имела того исключительного значения (в социальном, нравственном, идейном аспектах), на которое претендует всякая религия.

Вероятно, отчасти миролюбивое отношение буддизма к автохтонным культурным традициям объясняется отсутствием в его доктрине идей догмата и высшей субстанции, отличной от мира человеческой деятельности. Без них не могло возникнуть ни религиозной нетерпимости, ни церкви, ни культа как парадигмы религиозного опыта и постоянства религиозной традиции. Вероятно, по той же причине для Дальнего Востока мерой творческой силы буддизма оказывается нечто, в христианстве и исламе считавшееся больше аномалией,— появление новых школ и толков. Так называемый упадок буддизма в Китае, наступивший, согласно распространенной версии, после погромов танского императора У-цзуна в 843—845 гг., сводится, в сущности, к угасанию этого импульса развития буддизма или, точнее, перемещению этого импульса за пределы официального буддизма. Как социальный фактор сангха в Китае и позднее отнюдь не пребывала в упадке [4, с. 178]. Чего же лишился буддизм в послетанскую эпоху? Поиски ответа ведут нас к более широкой проблеме: на каком фундаменте стояло здание буддийской традиции в Китае?

События такой значимости и масштаба, как распространение буддизма в «Срединной империи», нельзя объяснить, не обращаясь к собственной истории этой традиции. Понять, почему буд-

дизм привился в Китае, значит прежде всего понять, как он прививался. Справедливо, хотя и граничит с тавтологией утверждение о том, что история буддизма в Китае была историей его китаизации. Не всегда, однако, понятию «китаизация» дается удовлетворительное объяснение. Нередко ее сводят к часто случавшейся в истории буддизма в Китае подгонке индийских образцов под китайские стандарты — один из тех многочисленных в мировой истории примеров, когда мифологические системы, будучи неспособными к диалогу, проглатывают друг друга, не переваривая.

Подавляющее большинство отождествлений буддийских ценностей и понятий с китайскими относились именно к такой поверхностной «китаизации», исключавшей творческое взаимодействие обеих традиций и самое развитие буддизма в Китае. Ничего не объясняют по существу и попытки объяснить проникновение буддизма в китайскую культуру ссылками на гипотетическую общность их «мировоззренческих посылок» и тому подобных абстракций. В действительности все формы культуры, в том числе и закрепленные традицией, ровно настолько же тождественны, насколько отличны друг от друга, ведь таков сам человек, неизменно опознающий себя в «другом лице» и посредством него.

Традиционные механизмы этнокультурного самоопределения разрешают дилемму тождества или различия культур, оперируя контрастными оппозициями: здесь люди другой культуры — либо «чужаки», «варвары», либо «такие же, как мы». Таким способом культурные традиции утверждают собственную исключительность как свою универсальность, что есть необходимое условие утверждения абсолютного и безусловного характера их ценностей. Задача научного изучения взаимодействия культур состоит в раскрытии обусловленности конкретных форм этого взаимодействия, в выявлении того, что можно назвать универсальным основанием культурной исключительности. Речь идет не о том, чтобы предпочесть тот или иной образ культуры всем прочим в угоду догматическим представлениям о единстве человеческой природы, а о том, чтобы обнажить сами условия трансформации образов культуры. Речь идет в конечном счете о выявлении импульсов жизненного роста культуры, благодаря которым культура имеет возможность определять себя, преодолевая себя как данность. И едва ли есть нужда добавлять, что в этом жизненном росте реализуется собственно гуманитарное начало человека — единственного из живых существ, наделенного способностью сознать себя тем, что он не есть и чем стремится быть.

Как открыть себя в чужом? Вот вопрос, который доступен пониманию каждого и которым в известном смысле держится всякая культурная традиция. Вопрос, не терпящий однозначных ответов. Но размышления над ним помогают выявить ту познавательную глубину образов культуры, которая служит универсальной средой их посредования. Эта глубина всех образов, или, можно сказать, их символическая перспектива, раскрывается лишь

как предел всех сущностей и форм; она раскрывается в сокрытии явленного.

В конечном счете жизненность буддизма как раз и заключалась в том, что он принес в Китай не просто те или иные идеи и образы, а радикальный синтез духовной жизни, в котором мудрость как тождество познающего и познаваемого и любовь как высшая форма коммуникации с «другим» сливались воедино. На одном полюсе этого синтеза находилась доктрина полнейшей отрешенности «не-я» (*анатман*), на другом — принцип всеобщего сострадания (*каруна*), причем именно тезис о небытийности мира и человеческого «я» выступал в буддизме условием сострадания. Пусть то, что кажется личностью, есть лишь иллюзорный, непостоянный конгломерат, утверждает буддизм, но сострадание необходимо, ибо мы все равно страдаем от бремени бытия, мы все в этом смысле *саматха* — то же самое (ср. англ. the same; фр. semblable). Такого рода паралогизм выходил за рамки строгих законов логики. Он требовал самоотверженного усилия веры, решимости вверить себя неведомому — способности, говоря словами китайского поклонника буддизма V в. Цзун Бина, «увидеть выгоду там, где нет выгоды».

Так буддизм предложил древним китайцам сразу «высшую истину» (*цзун чжи*) и незыблемое основание моральной жизни, способное удовлетворить самые высокие нравственные запросы. Мораль, достойная заповедей Конфуция, полет мыслей более вдохновенный, чем у самых изощренных диалектиков древности, — эти достоинства буддизма не замедлили подметить историки IV—V вв. (Юань Хун, Фань Е), впервые попытавшиеся объяснить успех чужеземной религии среди ученых мужей Китая. И все же подлинной точкой опоры буддизма в китайской традиции могло служить лишь то, что мы назвали выше символической глубиной культурных форм. Показателен эпизод из жизни Кан Сэнхуэя (середина III в.), одного из первых буддийских миссионеров, допущенных в царские покои. Кан Сэнхуэй разъяснял при дворе южнокитайского царства У, что Будда учил тому же, чему учили мудрецы китайской древности. Проповедника резонно спросили, зачем тогда буддизм вообще нужен Китаю. Кан Сэнхуэй ответил: «Чжоу-гун и Конфуций в своих речах раскрывали близкое и явленное, учение же Будды касается вещей сокровенных и далеких» [36, с. 27]. Спустя столетие после Кан Сэнхуэя его аргументацию развивал Сунь Чо, утверждавший:

«Чжоу-гун и Конфуций — то же, что Будда. Будда — то же, что Чжоу-гун и Конфуций. Это названия внешней и внутренней [сторон одного целого]... Чжоу-гун и Конфуций исправляли пороки, лежавшие на поверхности. Учение Будды разъясняет их исток. Вместе они подобны голове и хвосту, учения их не расходятся» [21, с. 27].

Позиция Кан Сэнхуэя и Сунь Чо, предлагавшая искать единство буддизма и китайской традиции как раз в различиях между ними и притом отводившая Будде главенствующее положение, навсегда стала нормативной среди китайских буддистов. Добавим,

что она была на удивление созвучна действительной судьбе буддизма в Китае. Важнейшие достижения китайского буддизма — это, без сомнения, доктрины внезапного просветления (*дунь у*) и «думания о Будде» (*нянь фо*). Перед нами сугубо «китайские» формы буддизма, однако же исконно китайская традиция ничего подобного не знала. Более того, эти темы получили развитие в эпоху раннего средневековья, когда сословные перегородки в китайском обществе были особенно прочны, а в китайской культуре восторжествовал взгляд на человека в свете иерархии врожденных и неизменных «талантов» (см. [6]). Таким образом, в лоне цивилизации, воздвигнутой на принципе иерархизма и не знавшей даже идеи абсолютного равенства людей, буддизм довольно скоро освободился от присущей ему поначалу идеи иерархии святости. Внутри культуры, которая акцентировала рациональный самоконтроль в ритуале и не требовала заполнять верой предписываемую ею «почтительную удаленность» людей от богов, буддизм утверждал неистовство веры вплоть до религиозных самоубийств. Не означает ли это, что движущим импульсом «китаизации» буддизма были силы не только взаимного притяжения, но и отталкивания? Что иностранная религия была в той мере «китайской», в какой она соотносилась с китайской традицией, была ее, так сказать, негативным слепком, именно китайским отрицанием китайского? Несомненно, такое место занимал буддизм в исканиях китайских мыслителей и поэтов, не удовлетворенных конфуцианским партикуляризмом. Еще в эпоху позднего средневековья идейная эволюция радикальных последователей Ван Янмина или жизнь замечательного нонконформистского мыслителя Ли Чжи, на склоне лет обратившегося в буддийскую веру, могут служить яркими тому подтверждениями (см. [28]).

Но вернемся к обозначенной выше дихотомии «явленного» и «сокровенного» в культурной традиции. Провести это различие значит призвать к пересмотру данность традиции под таким углом зрения, который допускает то, что было названо выше познавательной глубиной культурных форм. Идея подобной глубины отчетливо сознавалась в древнем Китае. Весьма выразительно она заявляет о себе, например, в критике понятия у древних даосов, запечатленная в мнимых парадоксах типа: «великая гуманность — не гуманность», «великий путь — не путь», «великая храбрость не воинственна» и т. д. Подобные суждения даосов отнюдь не преследовали цели опровергнуть обыденного словоупотребления. Категория «великого» в даосской философии соотносилась с представлением о всеобъемлющей целостности бытия, «великом единстве» всего сущего, которое делает возможным употребление всех слов, но никак не определяет их конкретных значений, подобно тому как пустота сосуда делает возможным наличие его содержимого, но не определяет свойств последнего. Мир в целом как «пустоеместилище» (*сюй го*) всех вещей, как всеобщий, инвариантный символ мира выступает пределом наличных форм: покой оказывается символом движения, отсутствие — сим-

волом присутствия, нежизнь — символом жизни и т. д. На этой основе сложился центральный для древней китайской мысли образ мудрого правителя, управляющего миром посредством покоя и «действующего через недеяние»¹.

Будем помнить, что вселенская пустота, будучи познавательной глубиной всех частных образов, неотделима от самих образов и потому всегда дана как отсутствие. Больше того, чем более сокрыто и неразлично ее присутствие, тем более оно несомненно и очевидно. Данное обстоятельство предопределило характер всей системы идеологического синкретизма в Китае, где конфуцианский канон со временем стали воспринимать в свете даосской философии пустоты. Философия *дао* как символической перспективы канона оказалась условием существования конфуцианской традиции, ее «внутренним» измерением — интуитивно постигаемым и принципиально неизъяснимым.

Идейные основы китайского синкретизма сложились в III—IV вв. — в эпоху, когда гибель ханьской державы и последовавший за нею политический и идеологический кризис создали благоприятные условия для переоценки культурных ценностей. В высшей степени примечательно, что эта переоценка свершалась под знаком понятия «сокровенного» (*сюань*), которое в философии *дао* относилось как раз к упомянутой символической, неозримой-пустотной перспективе всех образов. В классическом памятнике философии «сокровенного», комментариях Го Сяна на даосскую книгу «Чжуан-цзы»², реальность четко определяется как предел (следовательно, неслиянность и нераздельность) всех форм: «Принцип всех вещей имеет высший предел, в котором внутреннее и внешнее исчезают, проникая друг друга. Не бывало еще, чтобы тот, кто странствовал вовне этого мира до предела, не пребывал в сокровенном единстве с ним, и не бывало, чтобы тот, кто находился в сокровенном единстве внутри, не странствовал бы вовне этого мира» [20, цз. 3, с. 106]. Примечательно также, что создатели философии «сокровенного» ставили даосских мыслителей ниже Конфуция на том основании, что те рассуждали о «сокровенном» и тем самым выдавали свою отчужденность от него. Умолчание же Конфуция об этом предмете было для них наилучшим свидетельством того, что он сам «воплотил в себе пустоту».

Мотив недуальности явленного и сокрытого и сопутствовавшее ему восприятие канона как символической перспективы культурных форм стали той почвой, на которой произошло слияние буддийской и китайской традиций. Начиная с IV в. оппозиция «китайское — буддийское» в сочинениях апологетов Дхармы приобретает вид оппозиции «мирского» (*ши*) и «выхода из мира» (*чу ши*), «явленного» (*цзи*) и «сокровенного» (*мин*), «производного» (*мо*) и «главного» (*бэнь*), единичного «факта» (*ши*) и универсального «принципа» (*ли*). Применительно же к тексту канона и языку вообще та же оппозиция сводилась к противопоставлению обыденного значения слов и неизреченной «идеи» (*и*) или

же предвосхищающего слова и невыразимого в них «первичного понимания» (*сянь цзюэ*) или «безмолвного постижения» (*мо хуэй*). Классический для буддийской апологетики ход рассуждения запечатлен в эссе буддиста Даоаня (312–385) «О двух учениях»:

«Вся тьма превращений коренится во внежизненном, а животворящее живое — нежизнь. Три Силы³ восходят к Безначальному, а то, что делает начало началом, — вначально. Внежизненное и вначальное — природа вещей. Имеющее превращения и жизнь — облик человека. Хотя этот облик — одно целое, но тело и дух различны. Хотя тело рассеивается, сознание не погибает. Поэтому учение, заботящееся о теле, зовется внешним, а наставление, обращенное к духу, зовется внутренним... Учение Шахьямуни — это внутреннее, учение конфуцианцев — это внешнее» [21, с. 345].

Даоань воспользовался уже известным в Китае представлением о реальности как пределе форм, которым держится все сущее, но в котором все переходит в свою противоположность. Однако на сей раз буддизм противопоставлен китайской традиции в целом (недаром Даоань отказывал даосизму в праве на самостоятельное существование и включал его в конфуцианство). В схеме Даоаня «внешнее» выступает своего рода обратным, перевернутым образом «внутреннего» — идея, ставшая одной из центральных в буддийской апологетике, поскольку она позволяла объявить «варварские» аспекты чужеземной религии не чем иным, как высшим проявлением именно «китайской» мудрости. Наконец, отождествление буддизма с «внутренним» аспектом традиции отдавало приоритет буддизму как сокрытому, но непременно условию всех форм культуры.

В концептуальном отношении фундамент буддо-китайского синтеза был заложен в IV–V вв. в результате взаимного влияния философии «сокровенного» (*сяоань сюэ*) и махаянистской доктрины праджня-парамиты (мудрости переправы на другой берег). Оба учения отличались пафосом универсализма, стремлением выработать гармонически завершенную систему мировоззрения. Оба провозглашали недualьность абсолюта и физического мира и настаивали на достижении абсолютной освобожденности от мира непосредственно в повседневном существовании. Соответственно находившийся в центре новой синкретической философии китайский образ мудрого правителя, чьи спонтанные, как эхо, отклики на перемены мира не затрагивают его онтологического состояния, но и не отличаются от него, был соединен с махаянистским понятием средств спасения — упайи. При этом буддисты сумели поднять желанный синтез как бы на порядок выше. Если в китайской мысли «универсальный принцип» обозначал порядок вещей в рамках мировой гармонии, согласно которому противоположности «пребывают друг в друге», то уже Чжи Дунь (314–366), один из крупнейших раннебуддийских философов Китая, выдвинул категорию «исчерпывающего ничто», где ни явленному, ни сокровенному уже «не в чем пребывать» [21, с. 60]. Так Чжи Дунь пытался противопоставить трансцендентную реальность

буддизма традиционному китайскому представлению о реальности как совершенной полноте бытия. В начале V в. Сэнчжао, завершивший формирование буддо-китайского синтеза на базе литературы праджня-парамиты, развил до совершенства тему недualности трансцендентной пустоты и вещей.

Но как бы ни отстаивали ученые-буддисты в Китае свою само-бытность, их мирозерцание обладало очевидным структурным сходством с традиционным китайским миропониманием. Махаянистская концепция недualности могла быть надстроена над зданием китайской мысли, но она не могла эту мысль (как и любое другое мировоззрение) отрицать. Она не просто воспроизводила некоторые фундаментальные мотивы даосской философии. В рамках синкретической идеологии она не только не опровергала, но, напротив, оправдывала и конфуцианскую традицию.

Плодом «бескомпромиссного компромисса» буддистов с китайской традицией явилась довольно необычная литература, в которой стремление к максимальной ясности сочеталось с витиеватой риторикой, а постоянные ссылки на китайских мудрецов — с энергичным стремлением отмежеваться от них. Одним из лучших свидетельств того, что могли и чего не могли буддийские апологеты, остается творчество Даоаня — мыслителя, прекрасно начитанного в китайских книгах и вместе с тем глубоко преданного закону Будды. Возьмем в качестве примера его предисловие к сутре «Дао син цзин», самого раннего из сохранившихся переводов литературы праджни. Оно открывается следующим пассажем:

«Сколь величественна мудрость! Десять тысяч мудрецов, на нее опираясь, обретали безупречное понимание и, внимая ей, все свершали. Как земля все поддерживает, а солнце все освещает, нет таких явлений, которых не охватывала бы [праджня]. Не держась ее, не пребывая с ней, нельзя избежать бремени того, что имеет имя. Едва лишь появляется внешний мир того, что имеет имя, как даже лишённое формы причиняет страдание. Когда „забыто и то и другое“, в таинственном ничто все сливается „в один ком“⁴, где нет ничего субъективного. Такова основа мудрости.

Среди вещей вечных нет ничего прекраснее Небес⁵, но уподоблю их „умершему юнцю“⁶. Среди вещей вечных нет ничего совершеннее vyšшей пустоты, но приравняю ее к маленькому ручейку. В естественной силе (дэ) никто не превосходит Настоящего человека, но уподоблю его иссохшему семени. В возвышенной утонченности никто не превосходит героя, но назову его сном. Если рассудить так, то [праджня] есть поистине высшее начало всех мудрецов. Посему „твердо держаться пути, дабы овладеть существующим“⁷, значит иметь различия между низким и высоким, и это не значит, опираясь на то, что „истинно такое“ (бхутататхата), странствовать с природой Дхармы и сливаться с безымянным. Кто, опираясь на „истинно такое“ и странствуя с природой Дхармы, сливается с безымянным, входит в глубочайшие покои мудрости. „Наставления об именах“ и „мысли об отдаленном“ всего лишь „временное пристанище“ совершенства мудрости. Среди тех, кто отделяет его от всего прочего, нет никого, кто не взирал бы на это нерожденное состояние в страхе и помрачении. А среди тех, кто живет явленностью, нет никого, кто не отвергал бы со злобой ее бескрайнюю сокровенность в своем безрассудстве и лжи. Действие дао есть по необходимости „возвращение к истоку“⁸, а высшее и низшее приходят к разделению. И то, что [эти люди] пребывают в помраче-

нии и неправде,— разве так не должно быть? Разве так не должно быть?» [21, с. 40].

Литературные особенности приведенного текста не менее красноречивы, чем его содержание. Длинная череда ссылок на символы и образы из китайской традиции в приведенном фрагменте (лишь отчасти отмеченных в примечаниях) показывает, насколько тяжело было мысли Даоаня оторваться от устоявшихся и привычных для него понятий и фраз. Однако не менее заметно и стремление преодолеть их. В тексте вообще преобладает негативное начало: отвергаются не только по-сектантски близорукие последователи Дхармы и тем более те, кто ослеплен неверием, но и многие традиционные для Китая представления о совершенстве, включая конфуцианские «наставления об именах» и даосские «мысли об отдаленном», хотя самое выражение «временное пристанище» идет от даосского философа Чжуан-цзы, а высшая целостность мира описывается в понятиях того же Чжуан-цзы, называвшего реальность «великим комом».

Призрак философии *дао* преследует Даоаня повсюду, в его сочинениях. Говоря о махаянистской концепции реальности, буддийский философ охотно пользуется такими ключевыми понятиями даосской мысли, как «пустое вместилище», «изначальное отсутствие», «врата Сокровенной Женщины», «обоюдное забытие» и др. Термин *танхата* 'истинно такой' Даоань систематически отождествляет с даосской категорией *цзы-жань* 'сам по себе таков', термин *бхутатхоти* 'истинный предел', синонимичный в махаянистской литературе термину *Дхармакайя*, он поясняет с помощью даосской формулы: «не действует и все свершает». Кроме того, термин «истинный предел» не мог не напомнить китайским читателям Даоаня определение реальности у Чжуан-цзы: «граница безграничного, безграничность ограниченного».

Как оценивать запечатленную в творчестве Даоаня ситуацию апологетов буддийской религии в Китае? Важно учитывать, что в данном случае мы имеем дело не с метафизической системой, предписывающей словам фиксированные значения, а именно с перспективой умозрения, которая восстанавливает первозданную многозначность слов. В этой перспективе слова имеют лишь эвристическую ценность. Если воспользоваться популярной буддийской аллегорией, они действительно служат лишь паромом, который оставляют, когда достигают берега. Это перспектива бесконечной символической глубины канона, которая не требует спецификации смысла, потому что она хранит в себе всякий смысл. Слова здесь призваны не объяснять и даже не описывать, а указывать и приобщать; они служат не выявлению, а, напротив, сокрытию вездесущей и потому нескрываемой реальности. В свете всеобъемлющей перспективы смысла канона все слова оказываются символически равноценными, взаимно заменяемыми частями единой органической метафоры (концепция реальности как «предела» вещей нерасторжимо связана с игровой подстановкой понятий). Как следствие, в рамках подобной традиционалист-

ской идеологии главную роль играет не сам текст, а отношение к тексту, точнее — насколько это отношение благоприятствует раскрытию символической глубины образов. Недаром классическая китайская сентенция гласит: «Без своего человека Путь не осуществится на пустом месте». Из этого следует помимо прочего, что один и тот же символ утверждает единство истины и множественность путей ее достижения.

Ничего удивительного в таком случае, что одна и та же концепция недualности служила обоснованию весьма разных жизненных позиций в философии «сокровенного» и в буддизме. Как уже говорилось, в культуре раннесредневекового Китая человек рассматривался в категориях иерархического порядка. Жизненный идеал философии «сокровенного» состоял в спонтанном, безотчетном следовании своему врожденному «уделу» (*фэнь*), своей неизменной Судьбе, какова бы она ни была — в биологическом, социальном или моральном смыслах. Тот же Го Сян заявлял, что в осуществлении своей Судьбы все равны между собой, хотя индивидуальные «уделы», конечно, неодинаковы. Подобное «равенство в неравенстве», которое можно назвать партикуляристским и «закрытым», резко отличалось от буддийского равенства «тех же самых» — равенства концептуального и в этом смысле как бы «открытого». Аналогичным образом детерминизм китайской концепции Судьбы вступал в кричащее противоречие с фундаментальными положениями буддийской религии. Разногласия обнаружились довольно скоро. Уже Чжи Дунь, вообще многим обязанный Го Сяну, выступил с резкой критикой идеи спонтанного «следования своему уделу». Если верить Го Сяну, заявлял Чжи Дунь, тогда и законченных негодиев следовало бы причислить к мудрецам только за то, что они давали волю своей прирожденной злобе. Чжи Дунь высмеивал квиетизм Го Сяна, предлагавшего, по словам Чжи Дуня, «насытиться одним куском, напиться одним глотком» [21, с. 64].

Впоследствии тема «врожденного удела» не раз становилась предметом оживленных дебатов между буддистами и их критиками. Например, когда на рубеже III—IV вв. близкий буддийским кругам ученый Дай Куй решил поделиться своими сомнениями в истинности чужеземной религии, он коснулся в первую очередь именно проблемы «врожденного удела». Поскольку человеческая жизнь имеет «установленный удел», отчего характер, способности и срок жизни каждого «отпущены судьбой», то, рассуждал Дай Куй, «как могут внешние поступки изменить естество» этого удела? И не бессмысленна ли в таком случае забота о своей карме? [11, с. 1656]. Ответ буддиста Чжоу Сюйчжи, взявшего на себя роль оппонента Дай Куя, лишний раз подчеркивает различие между стоическим «претворением Судьбы» в конфуцианстве и религиозной отвагой индийской мысли. Чжоу Сюйчжи призывает «очищать сердце, дабы сохранить основу; напрягать себя, дабы познать истину; вырвать темный корень неведения, превозмочь тяжкие оковы страстей» [11, с. 1656]. Все же концепция

«врожденного удела» осталась камнем преткновения для многих ученых людей Китая и немало повлияла на самих буддистов⁹.

Между тем сам акт «очищения сердца» в буддизме, будучи абсолютно самоценным и безусловным, знаменовал выход «за пределы этого мира» и за пределы нравственных альтернатив. Примечательно, что Даоань, создатель образцового монастырского устава, был также первым, кто со всей ясностью указал на трансморальную природу буддийского идеала. В предисловии к одной из сутр праджня-парамиты, написанном им уже на склоне лет, он охарактеризовал Дхармакайю в следующих словах:

«Дхармакайя есть единое. Она вечно чиста. Наличествующее и отсутствующее равно чисты [в ней], и ее никак не затрагивает то, что имеет имя. Посему в соблюдении Правил нет ни правил, ни нарушений. В достижении Сосредоточенности нет ни сосредоточения, ни разбросанности. В обладании Мудрости нет ни мудрости, ни глупости. В ее незримой всеобъятности забываются все различия, а „два-три“ (непостоянство.— В. М.) приходят к полному покою» [21, с. 42].

Позиция Даоаня есть не отрицание морали, а радикальное преодоление вопросов практической морали с ее неразрешимой альтернативой неизменных норм и меняющихся требований обстановки. Действие здесь оценивается как бы по причастности к высшей реальности, превосходящей сферу моральных побуждений. Оно становится актом абсолютной свободы. В сущности, в этом и заключалась миссия буддизма как духовной традиции: утвердить универсальность без подчинения внешнему авторитету и конкретность, не связанную обстановкой. «Э то сердце и есть Будда»,— гласит кредо китайского буддизма, стремившегося довести до полного неразличения универсальное и конкретное, нирвану и сансару.

Высшую фазу развертывания буддийского идеала в Китае можно проиллюстрировать на примере чаньского коана «Чжаочжоу спасает кошку». В этом сюжете рассказывается о том, как однажды в чаньском монастыре Наньчуань, где настоятелем был Пуюань (748—834), монахи заспорили о том, кому принадлежит кошка, кормившаяся при монастырской кухне. Схватив кошку, Пуюань крикнул спорщикам: «Если кто-нибудь из вас может сказать правду, я отпущу ее». Монахи в нерешительности молчали. Тогда Пуюань взял нож и рассек животное пополам. К вечеру в монастырь вернулся его любимый ученик Чжаочжоу. Пуюань рассказал ему о случившемся и спросил, как бы он поступил на месте монахов. Не говоря ни слова, Чжаочжоу снял сандалии, вошел к нему на голову и зашагал прочь. «Если бы ты был там,— воскликнул Пуюань,— кошка была бы спасена!» [10, с. 168].

В жесте Чжаочжоу, «спасающего» кошку столь странным, если не сказать кощунственным образом, запечатлен ответ китайских последователей Дхармы не только на внутренние запросы буддийской религии, но и на вызов, брошенный буддизму ценностями Срединной империи; ответ, в котором все решала не теория, не «идея», а сам человек, абсолютная искренность и совершенная

целостность его духовного состояния. В поступке чаньского монаха, который «спасает, не спасая», помогает всему, предоставив всему быть так, как оно есть, отобразились характернейшие особенности положения буддизма в китайской традиции. И положения, как можно видеть, до крайности двусмысленного.

Вопрос об отношении религиозного идеала буддизма к моральным ценностям китайской культуры и прежде всего конфуцианства — основы официальной традиции Срединной империи — заслуживает специального рассмотрения. В спорах о статусе чужеземной религии в Китае вопрос этот всегда был одним из ключевых. Особенно часто предметом дискуссии становилось отношение буддизма к принципу почитания детьми родителей. Именно «сыновняя почтительность» (*сяо*) считалась в средневековом Китае «основой всех поступков» и добродетелью, в наибольшей степени отличающей китайцев от «варварских» народов. Разумеется, во все времена не было недостатка в попытках непосредственно отождествить буддийскую святость с конфуцианским семейным благочестием. Так, моральные заповеди буддизма уподоблялись этическим нормам конфуцианства, буддийский элемент приобрел большое значение в заупокойной обрядности и отчасти слился с поминальными обрядами конфуцианства, накопление религиозных заслуг в буддизме рассматривалось прежде всего и даже исключительно как семейное предприятие, касающееся только членов данного рода. Укажем также на распространение апокрифических сутр («Сутра Трапусы и Бхаллики», V в.; «Сутра о важности благодарения родителей», составленная в VII в.), пропагандировавших сыновнюю почтительность в буддийских категориях, на огромную популярность историй из жизни Будды и различных святых, наставлявших тому же. Немало образцовых монахов прославили себя трогательной заботой о своих родителях. Однако никогда не переводились и конфуцианцы, обвинявшие буддистов в безразличности. Какова бы ни была подоплека подобных выпадов, они имели под собой бесспорные формальные основания: буддийский институт монашества явно противоречил заветам конфуцианских канонов, недвусмысленно предписывавших детям постоянно ухаживать за отцом и матерью и к тому же беречь в неприкосновенности свое тело, в котором продлевалась жизнь родителей.

Для нас, однако, наибольший интерес представляют не формальные отождествления конфуцианства и буддизма и не столь же формально устанавливаемые различия между тем и другим, а условия, определявшие характер взаимодействия и сближения обеих традиций. Предпосылки к этому содержались в самом конфуцианстве, моральный идеал которого отнюдь не сводился к формализму или конформизму. В конфуцианской этике проблема морального действия решалась в рамках представления о «середине и согласии» — динамическом средоточии бытия, нефиксируемом и неисчерпаемом в своей антиномичности, но определяющем бытие каждой вещи. В модели мира как динамической гар-

монии вещи есть то, чем они являются для «другого», но именно в этом поле взаимозависимости гармонии они получают полную самостоятельность, становятся тем, чем они есть. Конфуцианский «ритуал» (*ли*) как прообраз вселенской гармонии есть апология союза людей, чья внешняя непохожесть служит залогом их интимного сродства; апология «единого назначения» тех, кто идет «разными дорогами». Нравственный же идеал конфуцианства, выраженный наиболее полно в понятии «гуманность» (*жэнь*), предстает гармонией противоположных интересов, подвижным равновесием внутреннего и внешнего, воспитанности и непосредственности, свободы и закона и т. д.

Идеал «гуманности» в конфуцианстве выступает мерой всех добродетелей, которая дает возможность человеку отстраняться от всех крайностей, но вместе с тем эти крайности устанавливает и опосредует. «Гуманность» есть абсолютная мера человеческого в человеке, которая утверждает одновременно полную внутреннюю неприступность идеального человека и его безупречную встроенность в космический порядок; она делает человека мостом между тем, что он есть, и тем, чем он должен быть. Путь идеального человека в конфуцианстве — не просто «золотая середина» этой меры, но захватывающая устремленность вовне моральных альтернатив. Исток его душевного покоя — в вечном беспокойстве.

Таким образом, моральное действие в конфуцианстве имеет смысл только по отношению к «другому», но оно обладает и безусловным значением в той мере, в какой оно сопричастно мировому «согласию». Эта самоценность действия находит завершение во всеобъемлющей «беспристрастности» (*чжоу*) мудреца, подобно тому как самое действие находит завершение в недеянии (недеяние есть символ действия). Соответственно значимость действия в свете вселенской «беспристрастности» не совпадала с условными критериями обыденной морали. Оппозиция абсолютного и относительного в морали неизменно подразумевалась в традиционном образе мудрого правителя, чья высшая беспристрастность в равной мере благодатна для всех. Так, на рубеже II—III вв. советники полководца Цао Цао доказывали превосходство своего патрона над его соперником Юань Шао в «гуманности» в следующих словах:

«Когда Шао видит замерзшего или голодного человека, на его лице появляется выражение участия и жалости, но то, чего он не видит, его не беспокоит. Это называется женской гуманностью. Вы, хотя и можете иногда забыть о пустяках вблизи Вас, со всеми в пределах четырех морей обращаетесь хорошо в главном, и милости, распространяемые Вами, превосходят ожидания. Вы относитесь беспристрастно ко всем, даже тем, кого не видите, и тем самым всем помогаете» [7, с. 166].

Последовавшая за распадом ханьской империи переоценка ценностей захватила и понятие сыновней почтительности. Эта переоценка осуществлялась под знаком преодоления формализма в этике и реабилитации идеала внутренней отрешенности иде-

ального человека, равнозначной его поглощенности мировым потоком бытия. Соответственно в III в. вошло в обиход выражение «предельная сыновняя почтительность» (*чжи сяо*), которое употреблялось применительно к тем, кто достиг отрешенности от мирской суеты и обнажил в полном смысле естественные, космические по своему значению истоки чувственной жизни человека. Например, в биографии прославившегося возвышенной эксцентричностью своего поведения поэта Жуань Цзи отмечается, что он, «хотя и не соблюдал правил этикета, по натуре был предельно почителен» [18, цз. 49, с. 2а]. В жизнеописании друга Жуань Цзи Ван Жуна также сказано, что он «по натуре был предельно почителен, не стеснял себя правилами этикета» [18, цз. 46, с. 66]. И Жуань Цзи и Ван Жун демонстративно пренебрегали многими нормами поведения (так, оба они в период траура по матери вкушали мясо и пили вино, что запрещалось этикетом), но поражали окружающих искренностью и глубиной своей скорби. Подобные манеры стали характерной чертой образа жизни и умоностроения ученой элиты той эпохи¹⁰.

Буддизм подхватил и представил в акцентированном виде тему внутренней отрешенности от людских понятий того, кто стяжал беспристрастие «великого пути». Уже Сунь Чо, один из первых проповедников буддо-китайского синтеза, видел «исчерпывающее совершенство гуманности и любви» в умении «действовать, не чувствуя привязанности» [21, с. 26]. С наибольшей решительностью в защиту нравственной миссии института монашества высказался ученик Даоаян, крупнейший буддийский публицист Хуэйюань, который писал:

«Те, кто покидают свою семью, живут в уединении, дабы претворить свои помыслы, изменяют мирские нравы, дабы обрести правду. Изменяя мирские нравы, они не могут в своем поведении следовать ритуалам, которые являются устоями мирской жизни. Живя в уединении, они должны заботиться о возвышенности своих помыслов. Только так могут они спасти утопающий в бездне мир, вырвать скрытые корни [существования] из череды космических эр и до конца пройти через переправу Трех Колесниц, широко открыть дорогу к [перерождениям] в божества и людей. Если даже один человек достигает таким образом совершенной добродетели, тогда Путь охватит все его шесть [видов] родственников, распространится по всей Поднебесной. Хотя [монах] не занимает положения вана или хоу, все же он полностью соответствует идеалу совершенного правления в том, что он „предоставляет людей самим себе“. Вот почему в семье он не блюдет обязанности, налагаемые на него кровными узами, и, однако же, не нарушает сыновней почтительности. Вне семьи он пренебрегает почтительностью в служении государю и, однако же, не теряет своего почтения к нему» [21, с. 82].

Хуэйюань нашел вполне «китайские» и вместе с тем удивительно точные — в пределах возможного — слова для выражения сути «беспристрастной любви» в буддийской религии. Как идея возвышенного отшельничества, так и лозунг «предоставить каждого самому себе» имели для современников тот вес и силу, которые только и могли иметь в Китае заветы древних мудрецов. В дальнейшем китайские апологеты Дхармы неизменно объявля-

ли буддийский «уход из мира» проявлением «великой сыновней почтительности». Термин был заимствован ими из конфуцианского канона «Ли цзи», но истолкован, разумеется, на новый лад. Теперь буддийский идеал был объявлен подлинным «завершением» и необходимым условием родственной любви. Например, монах Хуэйтун (V в.) заявлял:

«Приносить жертвы в храме предков есть высшее выражение сыновней почтительности, и в мире ничего нельзя к этому добавить. Но если возжигать благовония перед образом Будды, распевать буддийские псалмы, каяться и молиться, наверху охватывая родственников на протяжении всей космической эры, внизу заботясь о всех живых существах, то подобную широту и величие сыновней почтительности и отцовской любви не веждам и слепцам не понять» [17, с. 62a].

Так усилиями буддистов моральные ценности конфуцианства были поставлены в новую философскую и культурную перспективу. Эти ценности получили отчетливое онтологическое основание в виде того «сокровенного» аспекта реальности, выразителем которого был объявлен буддизм. Недаром видный буддийский мыслитель IX в. Цзунми отождествлял сущность сыновней почтительности с первоизначным единством бытия, из которого проистекает все сущее [31, с. 271]. Подобные толкования заложили основы для неоконфуцианского синтеза традиционной китайской мысли. Об окончательной форме буддо-китайского синтеза можно судить по эссе известного буддиста XI в. Цисуна «О сыновней почтительности», написанном в ответ на антибуддийскую полемику ряда конфуцианских ученых того времени. В своем сочинении Цисун выдвигает двенадцать аргументов в пользу тождества буддийского идеала и принципа почитания родителей. Назвав последний «первейшим среди заповедей Будды», он подчеркивал его космическую и божественную природу:

«Небо и Земля имеют один принцип с сыновней почтительностью, духи и божества разделяют одну божественную силу с сыновней почтительностью... Сыновняя почтительность — это дорога Небес, справедливость Земли, все дела людей. Вот совершенство! Вот величие! Сыновняя почтительность и есть *дао*» [12, с. 649].

Выполнение детьми их долга перед родителями, заключал Цисун, «почитаются всеми учениями, а учением Будды — всего более».

Следует упомянуть и об ответе буддистов на предъявленные их религии обвинения в том, что она требует «калечить свое тело» и тем самым противоречит принципу сыновней почтительности. Среди дуньхуанских манускриптов обнаружено сочинение, написанное в IX в. монахом Цзэнжэнем, который занимался перепиской сутр собственной кровью (практика довольно распространенная в ту эпоху) и был на этом основании обвинен в непочтительности к родителям. В ответ Цзэнжэнь указывал, что все учения на практике проповедуют «причинение урона своему телу». Так, в конфуцианской традиции превозносятся мужи, которые погибли мученической смертью или пали на поле брани и тем прославили себя. То же и в даосизме: «Когда даосский под-

вижник приближается к кончине, он уходит странствовать в пустынных горах, возносится к бессмертным небожителям, находит пристанище в блаженной обители Пэнлай — вот что зовется написанием себе увечья в даосизме» [35, с. 95].

Подытоживая сказанное, можно заметить, что на положении буддизма в Китае лежит печать особого рода двойственности. Буддизм не подменял собой китайских понятий, но и не утверждал себя в качестве антипода китайской традиции. Не настаивать на совпадении буддийского и китайского миропонимания и не противопоставлять их друг другу, объявлять, подобно Хуэйюаню, канонические тексты «шелухой» душ древних мудрецов и в то же время видеть в них величайшие достижения человеческого духа было во все времена нормативной позицией китайских поклонников Дхармы. Еще в XVI в. буддист Чжухун утверждал, что буддизм и конфуцианство не следует ни считать чем-то различным, ни соединять в одно [19, с. 124]. Такая позиция не противоречила ни заветам Будды, который, по преданию, проповедовал по-разному в разных обстоятельствах, ни основам китайской традиции, требовавшей действовать «в соответствии с условиями момента» (т. е. в конечном счете не действовать).

Отмеченные особенности положения буддизма в китайской традиции перекликаются с известной двойственностью социальной функции буддийской религии в Китае. Распространившись в Китае в момент наибольшего с чжоуских времен упрочения сословных перегородок и торжества морали личного долга, буддизм выступил в качестве радикального возмещения социальной иерархии и в то же время как фактор эмоционального углубления и, если можно так выразиться, онтологизации морали личного долга. Предложенное буддизмом преодоление китайской традиции было также процессом углубления ее. Решение этой коллизии могло быть найдено на путях переоценки традиционных моральных ценностей, придания им нового качества в сверхморальном акте веры и самопрозрения. В исторической перспективе таким выходом явился средневековый китайский синкретизм, в котором буддизму отводилась роль «внутреннего» фактора (как «очищения сердца»), а конфуцианству — роль фактора «внешнего» (как «упорядочивания мира»).

Принципиальная ограниченность положения буддизма состояла в принятии им идеи символической перспективы образов (разработанной в древнем Китае даосами) и условий ритуалистической гармонии конфуцианства. Это обстоятельство позволило китайским буддистам обосновать не только самобытность своей религии, но и ее «сокровенное», неопределимое единство с канонической мудростью Китая. Однако тот же ход мысли позволял отделять буддизм как институт от истинного, «сокрытого» смысла мудрости Будды. Симпатизировавший буддизму ученый XVI в. Ян Фусо выражал прочно сложившееся в Китае мнение, когда

говорил: «То, что попало в Китай при Хань, было зримыми следами буддизма, но его внутренняя сущность была в Китае с самого начала» (цит. по [32, с. 47]). Акцент на религиозности в безрелигиозном, на буддизме вне буддизма, возобладавший внутри самой буддийской традиции начиная с эпохи Сун, фактически лишил буддизм значения самостоятельного фактора культурного развития. Свидетельством тому служит радикальная секуляризация буддийских ценностей в позднее средневековье.

Не затихавшие в Китае споры об отношении буддизма к наследию древних мудрецов Срединной империи могут показаться надуманными и тривиальными, но не такова проблема их культурной значимости. Как бы ни были догматичны аргументы их участников, эти споры внушают идею познавательной глубины культурной традиции, которая в любой идеологической интерпретации всегда предстает как «сокрытое», как отсутствующее, но является универсальной средой посредования всех форм культуры и всех идеологических интерпретаций. Вот почему за неопределенностью положения буддизма в китайской традиции таится вполне определенная реальность, делающая возможным взаимодействие образов «своего» и «чужого» и составляющая общее условие развития и трансформации культуры. В свете этой реальности все доктрины и системы мысли реализуют себя в самопреодолении. Именно такова была судьба «трех учений» в системе китайского синкретизма, где каждая традиция служила лишь оправданием других идейных компонентов синкретического мировоззрения. А это означает, что буддизм, даже теряя свою самостоятельность и даже именно благодаря этому обстоятельству, оказывался необходимым условием развития китайской мысли.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Подробнее о мировом символе или символе мира в даосской мысли см. [8].

² О философском учении Го Сяна см. [16]. Новейший и наиболее обстоятельный в европейской литературе очерк философии Го Сяна принадлежит французской исследовательнице И. Робине [40].

³ Имеются в виду Небо, Земля и Человек.

⁴ Обозначение реальности как «мира в целом» в древнем даосском трактате «Чжуан-цзы».

⁵ Имеется в виду первая гексаграмма «И цзина» (гексаграмма Цянь), считавшаяся символом Неба и творческой силы мироздания.

⁶ Выражение из гл. 2 трактата «Чжуан-цзы».

⁷ Цитата из чжана 14 «Дао дэ цзина».

⁸ «Дао дэ цзин», чжан 40: «Возвращение к истоку есть действие *дао*».

⁹ Например, известный буддийский проповедник Хуэйюань в своих аполлогетических сочинениях прибегал к таким понятиям, как «проникновение в удел» и «совершенный удел». В комментариях чань-буддиста XII в. Юаньшу к сборнику коанов «Би янь лу» читаем: «Обретший свой удел человек может украсть буйвола у земледельца и отнять еду у голодного» [10, с. 15].

¹⁰ Эти особенности культуры раннего средневековья в Китае наиболее подробно освещены в книге Л. Е. Бежина [1].

1. *Бежин Л. Е.* Под знаком ветра и потока. М., 1982
2. *Григорьева Т. П.* Махаяна и китайские учения (попытка сопоставления). — Изучение китайской литературы в СССР. М., 1973.
3. *Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В.* Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1979.
4. *Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В.* Китайский этнос в средние века. М., 1984.
5. *Малявин В. В.* Даосизм как философия и поэзия в раннесредневековом Китае. — Государство и общество в Китае. М., 1978.
6. *Малявин В. В.* Человек в культуре раннеимператорского Китая. — Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983.
7. *Малявин В. В.* Гибель древней империи. М., 1983.
8. *Малявин В. В.* Чжуан-цзы. М., 1985.
9. *Мартьянов А. С.* Буддизм и конфуцианцы: Су Дун-по (1036—1101) и Чжу Си (1130—1200). — Буддизм, государство и общество в странах центральной и восточной Азии в средние века. М., 1982.
10. *Би янь лу* (Летопись Лазурной скалы). Серия «Чань сюэ да чань». Т. 1. Тайбэй, 1969.
11. *Гуан хунмин цзи* (Расширенное собрание сочинений, светоч истины распространяющих). Серия «Сыбу бэйяо». Т. 55. Шанхай, [б. г.].
12. *Дай чжэн цзан* (Трипитака). Т. 52. Токио, [б. г.].
13. *Дао дэ цзин* (Книга о Пути и его Силе). Серия «Чжу цзы цзи чань». Т. 3. Пекин, 1956.
14. *Ли цзи* (Записки о ритуале). Шисань цзин чжушу. Пекин, 1957.
15. *Лунь юй* (Суждения и речи). Серия «Чжу цзы цзи чань». Т. 1. Пекин, 1956.
16. *Сяо цзин* (Книга сыновней почтительности). Тайбэй, 1977.
17. *Хун мин цзи* (Собрание сочинений, светоч истины распространяющих). Т. 55. Шанхай, [б. г.].
18. *Цзинь шу* (История династии Цзинь) — Эршисы ши. Шанхай, [б. г.].
19. *Чжухун*. Чжу чуань суй би (Вольные заметки у бамбукового окна). Тайбэй, 1971.
20. *Чжуан-цзы*. Тайбэй, 1966.
21. *Чжунго фочзяо сысан цзыляо сюаньбянь* (Сборник избранных материалов по истории буддийской мысли Китая). Т. 1. Пекин, 1981.
22. *Ши шо синь юй* (Новое изложение рассказов, в свете ходящих). Серия «Чжу цзы цзи чань». Т. 8. Пекин, 1956.
23. *Го Пен*. Сун-Юань фочзяо (Буддизм в эпоху Сун и Юань). Фучжоу, 1981.
24. *Тан Юнтун*. Вэй-Цзинь сюаньсюэ луньгао (Очерк философии «сокровенного» в эпоху Вэй-Цзинь). Пекин, 1957.
25. *Тан Юнтун*. Хань Вэй Лянцзинь Наньбэй чао фочзяо ши (История буддизма в эпоху Хань, Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий). Пекин, 1955.
26. *Фан Литянь*. Вэй Цзинь Наньбэйчао фочзяо луньцун (Сборник исследований по буддизму в эпоху Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий). Пекин, 1982.
27. *Арамаки Н.* Гисин сисо то сёки буккё сисо (Мысль в эпоху Вэй и Цзинь и ранняя буддийская мысль). — Тохогаку хо. 1947, № 47.
28. *Ивама К.* Тюгоку хоккэн-ни окэру сэйдзи то сюкё (Политика и религия в китайском феодализме). — Кагаку то сисо. 1977, № 1.
29. *Кимура К.* Тюгоку буккё-ни окэру ко ринри-но дзюё катэй (О восприимчивости этики сыновней почтительности в китайском буддизме). — Тохогаку. 1970, № 39.
30. *Кобаяси М.* Санкё косё-ни окэру «кё»-но гайнэн (Понятие «учения» во взаимоотношениях «трех учений»). — Ёсиока хакасэ канрэки докё кэн-ко ронсю (Сборник исследований по даосизму в ознаменование 60-летия профессора Ёсиока). Токио, 1977.

31. *Miyajima P.* Буккё то дзюкё ринри (Буддизм и кофуцианская этика). Киото, 1968.
32. *Araki Kengo.* Confucianism and Buddhism in the Late Ming.— The Unfolding of Neo-Confucianism. Columbia Univ. Press., 1975.
33. *Ch'en K.* The Chinese Transformation of Buddhism. Princeton, 1973.
34. *Demieville P.* La pénétration du Bouddhisme dans la tradition philosophique chinoise.— Cahiers d'histoire mondiale. P., 1956, vol. 3, № 1.
35. *Hirano K.* Tseng Jen's «San chiao hui chang lun» as Described in Stein № 528.— Journal Asiatique. 1981, t. CCLXIX, fasc. 1—2.
36. *Houei-kiao.* Biographies des moines éminents. Louvain, 1968.
37. *Hurvitz L.* Chin Tun's Notions of Prajna.— Journal of the American Oriental Society. New York — New Haven, 1968, vol. 88, № 2.
38. *Hurvitz L. N., Link A. E.* Three Prajnaparamita Prefaces of Tao-an. Mélanges de Sinologie offerts à Monsieur Paul Demieville. Vol. 2. P., 1974.
39. *Liebertal W.* The Book of Chao. Peiping, 1948.
40. *Robinet I.* Kouo Siang ou le monde comme absolu.— T'oung Pao. Leiden, 1983, vol. 69, livr. 1—3.
41. *Zürcher E.* Buddhist Conquest of China. Leiden, 1959.

А. С. Мартынов

ГОСУДАРСТВЕННОЕ И ЭТИЧЕСКОЕ В ИМПЕРАТОРСКОМ КИТАЕ

Убеждение в этическом подходе к государственным проблемам и государственной деятельности в императорском Китае — один из самых старых и самых почтенных синологических трюизмов, и, как это часто случается с трюизмами, существующими без достаточного на то основания, оно не привлекало к себе особого внимания, поскольку казалось самоочевидным и закономерным следствием фундаментальной презумпции безраздельного господства конфуцианства (между ним и этикой молчаливо ставился знак равенства) в официальной идеологии Срединной империи презумпции, доставшейся мировой синологии в наследство от традиционной китайской науки. Между тем сомнительность этого положения, которая уже довольно давно ощущалась отдельными исследователями (см., например, [33, с. 260—266]), в последнее время приближается к тому, чтобы стать очевидной для всех. Характерны в этом отношении слова А. Райта, предпосланные им коллективной работе «Конфуцианские убеждения»: «Одна из проблем, давно тревожащая изучающих Китай, заключается в следующем: какие аспекты этой необычной цивилизации могут быть поняты как являющиеся действительно „конфуцианскими“? С течением времени, учитывая прогресс современных исследований и крушение конфуцианской традиции, мы обнаруживаем, что ответить на этот вопрос становится все труднее. Мы не можем больше разделять взгляд великих китайских ученых прошлого времени, что все — или по крайней мере все, имеющее ценность, — в китайской культуре было в какой-то мере частью конфуцианской традиции, а все остальное являлось лишь негодным балластом, исторической случайностью или следствием отклоняющего воздействия чуждых влияний. Истина намного более сложна» [34, с. 3].

Итак, априорное убеждение в монопольном господстве конфуцианства в китайской цивилизации нуждается в пересмотре. Само собой разумеется, что пересмотр исходной посылки должен привести и к пересмотру следствия, тем более что для этого есть достаточный общедоступный материал — официальные документы периода императорского Китая (II в. до н. э. — XIX в. н. э.)

Прежде всего. Этот материал ждет лишь соответствующей постановки вопроса, от которой для исследователя зависит возможность продемонстрировать всем желающим, что господство этики в государственной жизни традиционного Китая отнюдь не было столь безграничным, как об этом принято думать. Однако здесь очень многое зависит именно от соответствующей постановки вопроса, ибо при первом знакомстве официальные тексты производят обескураживающее впечатление. Картина государственной жизни в них напоминает наложенные друг на друга различные изображения. Весь процесс политического управления в целом, равно как и отдельные его фазы, наделены зачастую весьма противоречивыми и как бы гасящими друг друга характеристиками, которые плохо согласуются между собой, поскольку имеют совершенно разные идеологические истоки. Это видимое несовершенство официальных текстов является на самом деле отражением одного из наиболее фундаментальных свойств традиционной китайской культуры, в которой обсуждение любой проблемы представляло собой как бы скольжение между полюсами противоположных мнений — началами *инь* и *ян* — с остановкой в том пункте, который подсказывался непрерывно меняющейся конкретной ситуацией. В данном случае эти полюсы были представлены монархией и бюрократией, интересы которых не совпадали во многом и различные точки зрения которых обчленены были в форму довольно стройных и весьма различных доктрин теории императорской власти и конфуцианского этического учения. Особого внимания заслуживает тот факт, что эти доктрины не противостояли друг другу, не отрицали друг друга, а в полном соответствии с только что упомянутым свойством китайской культуры вели постоянный диалог, диалог долгий и упорный, диалог сакрализованного автократа, заинтересованного прежде всего в эффективности и безотказности работы государственного аппарата, и профессионально подготовленного к политической деятельности бюрократа, вовсе не желавшего превращаться в винтик огромной государственной машины, а стремившегося остаться на своем посту в качестве хранителя конфуцианской традиции и опирающегося на нее субъекта этического действия. Разумеется, большинство бюрократии в Срединной империи, как и в любом другом государстве, составляли просто карьеристы, не заботившиеся ни о какой этике (об этом см., например, [1, с. 73—81]), но это уже предмет исследования социолога, для истории духовной культуры они не представляют никакого интереса и легко могут быть вынесены за скобки обсуждаемой проблемы.

Возвратимся к диалогу. По нашему мнению, в нем наиболее существенно то, что каждая из участвовавших в нем сторон хотя и стремилась достичь идеологического перевеса над партнером, но делала это в рамках известной терпимости по отношению друг к другу, молчаливо признавая тем самым правомерность и полезность существования другой стороны и другой точки зрения, чем достигалось состояние оптимального идеологического ба-

ланса, позволявшее позиции каждой из сторон оставаться живой питательной средой политической жизни Срединной империи. Поскольку конфуцианский подход к политике довольно хорошо освещен в специальной литературе, а доктрина императорской власти, несмотря на то что она занимала доминирующее положение в официальной идеологии, до сих пор остается в тени, нам представляется целесообразным для восстановления «диалогического» подхода к государственной жизни в императорском Китае изложить позиции монархии.

Остается добавить всего несколько слов о том, как автор понимает «этическое» в его соотнесенности с «государственным». Оговоримся сразу: речь в данном случае не идет о традиционном противопоставлении этих двух начал, противопоставлении, обратившем на себя внимание многих мыслителей, в том числе и Ф. М. Достоевского, просто и ясно сформулировавшего вопрос: «почему то, что считается для одной единицы, для одного лица — подлостью, то относительно всего государства может получить вид величайшей премудрости» [2, с. 48]. Иными словами, мы не намерены здесь касаться этики поведения государства по отношению к другим государствам, равно как и по отношению к отдельным индивидуумам, и соотношения ее с этикой индивидуального поведения. Наша задача много скромнее (хотя отрицать ее родство с только что упомянутыми проблемами вряд ли целесообразно): определить место этического начала в деятельности отдельного «государственного человека», как монарха, так и бюрократа, придерживаясь того понимания государственной деятельности, которое было присуще монархии и изложено в доктрине императорской власти. Вряд ли надо пояснять, что при сопоставлении с «государственным» в «этическом» актуализируется прежде всего кантовское его понимание с его антитезой сущего и должного и противопоставлением автономии человеческой воли естественной необходимости. Вряд ли надо пояснять также, что при таком понимании этического «государственный человек» мог выступать в качестве субъекта этического действия лишь в той мере, в какой он признавался в качестве субъекта действия политического. Именно с этой точки зрения, по нашему мнению, и представляет интерес соотнесение этических критериев с доктриной императорской власти.

Последнее уточнение: в силу характера самих источников (официальных политических документов) автору придется ссылаться в дальнейшем изложении, особенно в первой его части, не на развернутые идеологические построения отдельных философов, не на индивидуальную политическую мысль, а на безличные и краткие стандартные формулировки официальных текстов. Иными словами, данная статья имеет не историко-философский, а скорее филологический фундамент.

В жизни каждого «государственного человека» — от монарха до мелкого чиновника — есть три определяющих момента: выбор, статус и характер деятельности. Нам кажется, что и в плане со-

отношения государственного и этического эти три момента следует признать первостепенными. И действительно, роль этического момента в государственной жизни может быть исчерпывающе охарактеризована по трем признакам: присутствует ли этический критерий в качестве самостоятельного при выборе того или иного государственного лица, обладает ли это лицо достаточной степенью самостоятельности, чтобы выступать в качестве субъекта этического действия, и, наконец, совмещается ли и в какой мере характер осуществляемой деятельности с моральными ценностями. Поскольку в бюрократическом аппарате Срединной империи, равно как и в системе политических представлений, главная роль отводилась императору, то и наши заметки о соотношении государственного и этического по трем упомянутым выше пунктам целесообразно будет начать именно с него.

Согласно традиционной китайской системе политических представлений, Небо избирало государем человека, наделенного необычайными, сверхъестественными способностями. Классические случаи избрания Небом образцовых императоров древности можно найти в «Шу цзине» («Книга документов»), где содержится и формулировка общего принципа избрания, появление которого традиция относит к первым годам правления династии Чжоу (1122—247 гг. до н. э.). Правитель княжества Цай чем-то провинился перед императором и был лишен своего звания и владения. Его сын по рекомендации Чжоу-гуна был за примерное поведение восстановлен в своих правах. В специальной главе «Шу цзина» «Веление Чжуну из княжества Цай» («Цай Чжун чжи мин») гун, обращаясь по этому поводу к новому правителю княжества Цай, формулирует одну из важнейших аксиом традиционной китайской системы политических представлений: «Священное Небо не имеет родства, оно помогает лишь тем, кто обладает силой да» [28, с. 690]. Таким образом, в Китае еще в глубокой древности обладание политической властью было отделено от положения человека в системе кровнородственных отношений и обусловлено обладанием некими особыми персональными качествами. Этой аксиоме суждена была долгая жизнь. Последняя династия императорского Китая — маньчжурская, — обосновывая свои права на власть над «Центральной равниной», опиралась именно на этот древний принцип. Так, второй маньчжурский император, Абахай (1627—1643), писал корейскому вану, не спешившему признавать в нем нового Сына Неба:

«Твое государство считает Минов Сыновьями Неба, но разве фамилия Чжу в минском государстве с самого начала была императорской? В древности говорили: великое Небо не знает кровного родства, оно помогает лишь добродетельной силе да» [7, с. 75—76].

По понятным причинам момент избрания Небом того или иного государя не сопровождался в соответствующих текстах развернутым описанием. Тем не менее во всех упоминаниях об этой операции, как бы подтверждая цитированное выше положение,

неизменно отмечается одно обстоятельство: наличие у избранника особого качества — силы *дэ*. Так, при назначении Шуня «весть о его таинственной силе *дэ* была услышана наверху, и [Небо] приказало ему занять престол» [32, с. 29]. Юй был избран потому, что его сила *дэ* «была широка и подвижна [в согласии со временем]» [32, с. 54]. Когда настало время династии Инь (1766—1122 гг. до н. э.), в мире появился достойный кандидат на императорский престол — Чэн Тан — и Небо «усмотрело его *дэ*» [32, с. 199]. Все приведенные выше примеры взяты из «Шу цзина». Но и другие классические тексты дают сходную картину. В «Ши цзине» («Книга песен») весьма лаконично описано возвышение династии Чжоу:

«Засветилось, засветилось внизу // Заполыхало, заполыхало вверху» [26, с. 177].

Согласно комментарию Чжу Си (1130—1200), это место понимали в средние века как реакцию Неба на проявившуюся на земле силу *дэ* основателей чжоуской династии в соответствии с упомянутым выше принципом «Небо помогает лишь силе *дэ*» [26, с. 179]. Еще пример из «Книги песен»:

«Высшего Неба державен верховный владыка, // В грозном величии вниз он глядит и четыре // Царства предела кругом озирает» [9, с. 344].

В этом примере дан второй устойчивый элемент описания процедуры выборов государя — обзор небесным божеством четырех сторон света, который придает божеству некоторую степень индивидуализации, а у силы *дэ* подразумевает какую-то наглядность. Эти же элементы сохраняются при описании назначений государя в официальных документах и в средние века. Приведем примеры:

«Нет ничего более таинственного, чем *Дао*, нет ничего более священного, чем Небо. Лишь Небо совместно с *Дао* накрывают все сущее и сообщают ему процветание. Верховный владыка с помощью *Дао* управляет Небом. Он озирает [пределы всех] четырех сторон и помогает только силе *дэ*» [17, с. 649].

В этом примере кроме отмеченных в классических текстах «обзор четырех сторон» и выбора по признаку наличия *дэ* большой интерес в трактовке сакрального представляет ощутимый синтез сакрализованной природы как воплощенной закономерности с определенной степенью индивидуализации высшего сакрального существа, сохранившийся и в средние века: верховный владыка, как свидетельствует текст цитируемого документа, совершает «обзор четырех сторон». Выбор, который делается в результате этого обзора, основан все на том же древнем принципе — «Небо помогает лишь силе *дэ*» [17, с. 649]. Как можно видеть, этот унаследованный от древности принцип сохранил свою актуальность и для средних веков, о чем свидетельствует и частое употребление его в официальных документах, сопровождавшееся

лишь легким варьированием древнего выражения [6, с. 357—358]. Остается, по нашему мнению, лишь определить характер этой силы. Обращаясь вновь к тексту «Шу цзина», находим там весьма симптоматичное определение *дэ* — «любить живое» (*хао шэн*) [32, с. 59]. Это понимание силы *дэ* как силы любви ко всему живому сохраняется и в средние века. Так, один из императоров династии Сун (960—1279) в своем указе прямо заявил:

«Я, император, полагаю, что любовь ко [всему] живому и есть *дэ*» [17, с. 905].

То же положение в более отвлеченном варианте:

«В силе *дэ* [древних] императоров, *ванов* и *ди* нет ничего более великого, чем любовь ко [всему] живому» [17, с. 28].

Содержит ли этот критерий выбора, эта «любовь ко всему живому» нечто этическое? По всей вероятности, на вопрос следует ответить утвердительно, если понимать этику в самом широком смысле и считать, что в дилемме «жизнь — смерть» всякое предпочтение жизни есть благотворная, а следовательно, и соотносимая с этикой деятельность. Если же придерживаться более узкого понимания этики, то ответ будет отрицательным. И действительно, сила *дэ* есть, по сути дела, животворная природная потенция, ее задача — способствовать развитию жизни, всякой жизни, тогда как этика занята более частной проблемой: внутри самой жизни она проводит разделение на добро и зло. Кроме того, сила *дэ*, служащая основанием для избрания на царствование, не появляется в результате какого-то особенного поведения, соблюдения каких-то особых норм. Она — природный дар. И она вновь напоминает нам, что внутреннее содержание императорской личности во многом определялось непосредственно природой. Да это и неудивительно, поскольку они оба имели весьма сходные функции — источников и гарантов жизни. Поэтому, с нашей точки зрения, танский император Тай-цзун (627—649) имел полное право заявить, что

«владыка людей подобен горным пикам, [ибо] он высок и величествен и при этом не движется, подобен солнцу и луне, [ибо] чист и светел и при этом освещает все вокруг» [20 с. 2].

Приведенный выше пример может быть воспринят просто как образец неумеренного монаршего самовосхваления. Однако общий контекст таких уподоблений говорит о том, что в данном случае речь идет о чем-то гораздо большем, нежели лестное сравнение, о большем даже, чем просто уподобление. В подобных сравнениях, по сути дела, налицо констатация единосущности монарха и природы, которая подтверждается прямым описанием операции заимствования монархом важнейших качеств мироздания и воплощении их в его личности:

«[Император] заключает [в себя] лазурный свод и воплощает его в своем сердце, в результате чего люди взирают на него снизу вверх и не могут его измерить. [Он] объемлет изобильную землю и превращает ее в

свою меру, в результате чего люди следуют за ним и не обнаруживают его пределов» [20, с. 7].

Если учесть всю важность этой операции воплощения личностью монарха основных параметров мироздания, то заявления официальных документов о том, что

«высота государя столь велика, что может сравниться с Небом, а широта столь огромна и необъятна, что напоминает Землю» [21, с. 42],

следует, вероятно, воспринять не как крайние пределы придворной лести, а как констатацию весьма существенного для традиционной китайской системы политических представлений положения о единственности и соизмеримости личности императора с мирозданием. Неудивительно поэтому, что в документах весьма часты подобные сопоставления, среди которых первое место, несомненно, принадлежит функциональному уподоблению государя небосводу, как все прикрывающей части мироздания, и земной тверди, как все на себе несущей [4, с. 75—76]. Очевидно, что в интересующем нас плане подобные уподобления означают, констатируют и подтверждают превращение императорской личности в неотъемлемую часть мира природы, весьма проблематично соотносимую с сугубо человеческими этическими критериями. Так обстоит дело с внутренним содержанием личности монарха. Остается посмотреть, не проявится ли этическое в момент функционирования этой личности.

Избранному описанным выше способом достойному представителю рода человеческого Небо вручало, как принято выражаться в китаистике, «небесный мандат», усыновляло его (император превращался в «Сына Неба») и поручало ему управлять людьми. Это управление понималось как «замена Неба» (*дай тянь*) и продолжение «работы Неба» (*тянь гун*). Естественно, что эту «небесную» по своему характеру работу император делал, заимствуя у Неба его формы воздействия на мир. Возникает вопрос: можно ли эти натуроморфные виды воздействия на социум считать действием этическим, и даже шире, просто действием в человеческом смысле этого слова? Ответить на этот вопрос довольно трудно. Во всяком случае, ясно, что наиболее совершенным видам монаршей деятельности больше подходит определение «недеяние». Классический образец этого «недеяния» описан в «Шу цзине». В главе «Завершение военной кампании» («У чэн») говорится о том, как основоположник династии Чжоу — У-ван — организовал управление только что завоеванной империей. Поскольку его старания были направлены на то, чтобы государственное управление совпадало с естественным ходом вещей, то он сумел добиться такого положения, когда ему оставалось только «сложить руки и свесить рукава, в то время как Поднебесная [сама собой достигала] совершенного порядка» [32, с. 316]. Цзиньский автор Хуанфу Ми (215—282) в своем сочинении «Гао ши чжуань» («Предания о высокодостойных мужах») изобразил крайний предел этого вида правления, при котором государствен-

ная власть в силу своего крайнего совершенства и полной слиянности с мирозданием не ощущается более как существующая [3, с. 128—129]. На этом опасном рубеже «государственное» недеяние перестает отличаться от буддийского и даосского недеяния и утрачивает свою специфику [3, с. 126—129]. Сближение официального недеяния с даосским вполне закономерно и основано на общем фундаменте: ориентации обеих доктрин на сакрализованный космос как на идеал естественной ненасильственной упорядоченности и спонтанного действия. Иными словами, «Сын Неба», тождественный по своей внутренней сущности природе, и действовать, естественно, должен был так, как это делает природа.

Сколь бы странным ни казалось присутствие концепции «недеяния» в системе традиционных политических представлений в качестве составной и неотъемлемой части, надо сказать, что ее положение там было достаточно прочным, свидетельством чего может служить ее переход из древности в средние века, где она по-прежнему продолжала убеждать политических деятелей в том, что «недеяние» является наиболее совершенным методом управления государством, в связи с чем в текстах официальных документов нередко встречались декларации такого рода:

«Священный император сказал следующее: „[Я] слышал, что в глубокой древности государи совершенного Дао-Пути сидели, сложив руки и свесив рукава, [и практиковали] недеяние, [тогда как на всем пространстве] в пределах между морями люди преобразались без управления, а дела успешно завершались без приложения усилий“» [21, с. 542].

Избрать «недеяние» в качестве своего метода правления было равносильно объявлению его столь же совершенным, сколь совершенны методы правления легендарных императоров древности, чем и объясняется утверждение одного из основоположников танской династии, блестящего полководца Ли Шиминя (627—649), что его династия обрела власть посредством «недеяния» [12, с. 136]. Казалось бы, намного естественнее услышать от этого победоносного военачальника дифирамбы своей армии и своему воинскому искусству в духе Наполеона. Вряд ли он забыл или просто не придавал никакого значения многочисленным сражениям, выигранным им при борьбе за власть. Просто обретение власти путем «недеяния» на шкале ценностей находилось неизмеримо выше, чем захват ее силой оружия, и значение этой системы было столь велико, что заставляло даже отодвинуть в тень военную силу.

Концепция «недеяния» была предметом нескончаемой и упорной дискуссии сторонников монархии с последователями мудреца из княжества Лу. Если первые считали, что «недеяние» было обусловлено совершенством внутренних потенций государя, влиявших на мир спонтанно и незаметно, подобно силам природы, то вторые упорно настаивали на том, что государи получают возможность сидеть, «сложив руки и свесив рукава», только потому, что они выбрали для государственных дел весьма достойных исполни-

телей — подданных, подобных брюшной полости, сердцу, ушам и глазам [монарха]» [21, с. 605].

Вряд ли надо доказывать, что наиболее совершенный вид деятельности монархов — управление посредством «недеяния» — в силу самого своего характера не может быть оценен с этических позиций. К счастью, «недеяние» не было единственным способом воздействия императора на окружающий мир; были и другие, более наглядные и динамичные формы, также заимствованные у природы, например бурные потоки весенних разливов («цзэ») (см., например, [4, с. 77]). Но и в этом случае характер выполняемой работы и методы ее выполнения оставались прежними. Император во всех ситуациях должен был «заменять Небо и управлять всем сущим» [17, с. 297], для чего ему необходимо было слить свои стремления с природой, с Небом. Цинский Гаоцзун (1736—1795) заявлял по этому поводу:

«Я, император, сделал своим сердцем сердце Неба и Земли, которые любят все живое» [11, цз. 19, л. 226—23а].

Слив свою волю с Небом и Землей и приняв ниспосылаемую ими помощь [17, с. 407], монарх приступал к мироустройству. Его особые мироустроительные потенции как бы спонтанно излучались на весь окружающий мир, который опять-таки даже в политическом плане имел натуроморфный вид, вид того пространства, которое находится под Небом, отчего и называется Поднебесной.

Императорское воздействие, естественно, и по содержанию напоминало воздействие природных сил: монарх должен был способствовать правильному чередованию времен года, правильному течению основного процесса природы — рождению, росту и созреванию всего сущего, а значит, и хорошему урожаю, благополучию людей и умножению их числа. Особенно любили рассуждать на эту тему ханьские мыслители и политические деятели. Так, знаменитый ханьский ученый и политический деятель Гунсунь Хун (200—121 гг. до н. э.) нарисовал в своем докладе трону картину идеальной вселенской гармонии, возникающей при совершенномудрых императорах. Он писал:

«Стихии *инь* и *ян* пребывают в гармонии, ветер и дождь происходят в должное время, выпадает сладкая роса и созревают все пять злаков, множатся все шесть видов домашних животных, поднимаются обильные колосья, вырастают прекрасные травы. Горы не лишаются [лесного] покрова, потоки не пересыхают. И это является высшим [проявлением] гармонии. Поэтому [и материальные] формы [всего сущего] также находились в гармонии, в результате чего не было болезней, а так как не было болезней, то не было и преждевременной гибели. [Это означает, что] отец не носил траура по сыну, старший брат не оплакивал младшего, благая же сила *дэ* государя соизмерялась с Небом и Землей, а [его] блеск был подобен солнцу и луне» [10, с. 2616].

Современник Гунсунь Хуна Чао Цо (205 (?) — 154) рисовал весьма сходную картину:

«Благая сила *дэ* [пяти древних государей] вверху поднималась до птиц, внизу опускалась до трав и водяных букашек. Она все это накрывала своим потоком. После этого начала *инь* и *ян* приходили в гармонию, четыре времени года [сменяли друг друга] в образцовом порядке, солнце и луна светили, дождь и ветер приходили в положенное время, выпадали благодатные росы и созревали все пять хлебов, все напасти и бедствия прекращались, возмущившиеся стихии утихали, а народ не болел» [10, с. 2293].

Если же в мире природы наблюдались какие-то неполадки, то ответственность, естественно, падала на «Сына Неба». Это одна из самых обычных тем многочисленных официальных документов от Хань (206 г. до н. э.— 220 г. н. э.) до Цин (1644—1911), которая в императорских указах приобрела характер самообвинения, примером чего может служить следующее рассуждение маньчжурского императора Ши-цзу (1644—1661):

«Небо ставит государя для Поднебесной. Ставший государем заменяет [людям] Небо и распространяет [повсюду] совершенное правление. Он непременно должен заставить людей [и все] сущее [расти и развиваться] как положено и довести совершенство своего правления до предела. После этого он может, взирая вверх, ответствовать милосердным велениям [Неба]. [Нынче же] наводнения и засухи происходят вот уже в течение ряда лет. Народ тяжело страдает. И все это оттого, что я, император, вернулся от Высшего Неба» [29, цз. 99, л. 14а].

Китайское понимание Неба, и мы надеемся, что это уже стало ясно из приводимого нами материала, соединяло в себе два важнейших момента: высшей сакральной ценности, иногда даже наделенной определенными чертами индивидуализации, и реальной окружающей природы, особенно в сочетании «Небо—Земля», которая трактовалась иногда очень узко, как среда, обеспечивающая людям возможность жизни. Не случайно поэтому в китайских официальных текстах встречаются такие выражения, как «народ почитает свое пропитание Небом» [27, цз. 3, с. 38], где Небо трактуется, выражаясь современным языком, чисто экологически. Эту характеристику можно перенести и на «заменявшего Небо» императора, на его сущность и на его деятельность, которая, как можно видеть из приведенного материала, может быть понята скорее как экологическая, чем этическая. И действительно, как мы старались показать выше, сам монарх как личность по своему содержанию был тождествен природе и являлся ее непосредственным продолжением, ее сыном, «Сыном Неба», он был наделен ее чудесной способностью порождать и любить все живое — силой *дэ*. Он действовал в отведенном ему природой пространстве, на той земле, что под Небом, в Поднебесной, где его деятельность являлась непосредственным продолжением работы самой природы и в формах, заимствованных у самой природы. Его главное назначение сводилось к тому, чтобы обеспечить хороший урожай, отсутствие болезней, а тем самым просто возможность продолжения жизни всего человечества на этой земле.

Изложенная выше доктрина императорской власти не представляет, в сущности, чего-то специфически китайского. В ней

хорошо просматривается известная со времен Дж. Фрэзера связь между царской властью и плодородием. Идеальный китайский император — это, в сущности, все тот же, известный многим мифологиям мира божественный правитель, гарантирующий правильное течение цикла природного процесса и тем самым победу жизни над смертью как в космосе, так и в человеческом коллективе [8, т. 2, с. 614—616]. Специфично в этой доктрине другое. По каким-то, еще неведомым нам причинам традиционное китайское политическое сознание сохранило свойственный ранним стадиям общественного развития так называемый «социальный монизм» и продолжало функционировать в соответствии с ним в условиях, казалось бы, для этого совершенно неподходящих — при исключительно высоком уровне развития государства и государственной идеологии и в окружении высокоразвитой рационалистической культуры. По нашему мнению, эта консервация произошла именно в результате «диалогического характера» китайской культуры, о котором мы уже упоминали выше.

Подводя итоги рассмотрению императорской власти в аспекте выбора, содержания и функционирования императорской личности, следует сказать, что ни характер личности императора, ни причины его выбора на пост, ни содержание его деятельности не позволяют применить к ним этический критерий как самостоятельный: он неизменно поглощается критерием мироустроительным, который можно рассматривать как включающий в себя этическое начало, но в той мере, в какой охрану и гарантию правильного течения жизни можно считать этической проблемой.

Наши оценки императорской деятельности могут вызвать возражения и упреки в неполноте ее охвата, поскольку за пределами нашего рассмотрения осталась одна очень важная ее сторона — сложившаяся еще в глубокой древности ее строгая нормативность, когда, как выражался уже упоминавшийся выше Чао Цо, «движение и покой [монарха] вверху находятся в соответствии с Небом, внизу согласуются с Землей, а в средней [сфере] — достигают людей» [10, с. 2293]. Однако, по нашему мнению, нормативность сама по себе не может быть предметом этического анализа. Ведь, скажем, нормативное поведение в армии может быть оценено и как подвиг, и как преступление. Все зависит от того, чем занимается эта армия. Поэтому и при анализе деятельности императора Срединной империи нам показалось целесообразным обратить внимание прежде всего на содержательный момент, явно переносивший «Сына Неба» из этической в экологическую сферу, на которую была сориентирована и нормативность императорского поведения, имеющая весьма мало общего с этикой в ее кантовском понимании. Поэтому императорскую нормативность целесообразнее рассматривать в связи с проблемами поведения и ритуала в его традиционном китайском понимании — как санкционированное космосом и традицией строгое соблюдение норм.

Итак, главное действующее лицо в государстве находилось вне этики или выше нее, поскольку решало проблему не качества

жизни, а возможности ее продолжения. Как же обстояло дело с бюрократией, занятой более частными проблемами? Надо сказать, что в этом отношении теория императорской власти преподносит довольно любопытный сюрприз. Если строго следовать ее исходным положениям, и прежде всего ее персонализму, согласно которому государственная власть есть не что иное, как благое персональное влияние императорской личности на внешний мир, то приходишь к выводу, что для управления человечеством достаточно одного лица — правильно выбранной Небом уникальной, обладающей силой *дэ* личности, благотворное влияние которой должно обеспечить миру нормальное развитие в должном направлении. И это вполне закономерно, поскольку власть, согласно этой системе политических представлений, будучи внутренними персональными потенциями уникальной личности, делению (по самому характеру таковых) не подлежала. А будучи сакральной по статусу и мироустроительной по содержанию, являлась монополией избранника Неба, на которую не могли и не имели права посягать обыкновенные люди. Иными словами, в строгом соответствии с догмой данной системы политических представлений, само понятие «государственная власть» (даже шире — «государство», как таковое) может быть соотнесено лишь с одной личностью, с избранником Неба. Тем самым высокая теория как бы дезавуировала бюрократию в качестве государственного института и лишила всех остальных участников политической жизни их статуса «государственных людей». А поскольку они все-таки были необходимы практически и, следовательно, должны были быть осознаны теоретически, то им отведена была скромная роль персональных помощников императора, в результате чего в политических текстах государственная служба стала называться «помощью». Так, танский Тай-цзун, говоря о подборе кадров, выражал свою мысль следующим образом:

«Что касается государственной помощи, [то для исполнения ее] непременно надо обращаться к верным и порядочным» [20, с. 9].

Как производные от этого глаголы со значением «помогать» приобрели устойчивое значение «служить», а «помогающий подданный» (*фу чэнь*) стал номинацией высших государственных сановников. Но этим далеко не ограничились центростремительные тенденции доктрины императорской власти. Желание сохранить монополию императора на власть неотвратимо толкало сторонников этих взглядов на отрицание роли бюрократического аппарата, что и было осуществлено в двух направлениях: количественном и качественном. Первое направление прекрасно иллюстрируется традиционными представлениями об истории развития императорской власти, согласно которым в самом начале, в глубочайшей древности, управление осуществлялось лишь одним лицом, а привлечение к нему других людей было вынужденным и осуществлялось в весьма ограниченных количествах. В этом отношении показательное мнение танского специалиста по проблемам госу-

дарственного ритуала Цзя Гунъяня (VII в.), выраженное в предисловии к его сочинению «Чжоу ли чжэн и» («Правильный смысл [книги] „Ритуал [династии] Чжоу“»):

«Небо порождает людей. Но они без повелителя затевают смуту. [И тогда Небо] ставит им государя, чтобы навести порядок. При необходимости [государь] может обращаться к помощи мудрых. Однако во дни [древних] императоров Неба и императоров Земли никаких нарушений [порядка] не было и народ пребывал в покое. Лишь со времени императора Огня появились [чиновники] — подданные» [25, с. 5].

Представление о том, что некогда, в глубокой древности императоры в силу своего сверхъестественного совершенства со всеми государственным делами справлялись, не прибегая к помощи никаких посторонних лиц, стойко держалось в официальном политическом сознании. Именно оно послужило основанием противодействия части сановников государственным экзаменам, устроенным в 165 г. до н. э. ханьским императором Вэнь-ди. Уже упоминавшийся выше Чао Цо усмотрел в этой системе покушение на «божественность» (*шэнь мин*) императора, которую Янь Шигу — танский комментатор «Хань шу» («Истории [династии] Хань») — откомментировал как «божественность благой силы *дэ*» (*шэнь мин чжи дэ*) [10, с. 2298—2299]. Чао Цо настаивал на том, чтобы по примеру древних пяти императоров государи династии Хань продолжали править самостоятельно, и сакральность личности монарха служила достаточно прочным основанием для такой точки зрения. Как можно видеть, теоретически осознание статуса бюрократии в данной системе представлений осуществлялось с большим трудом и главным препятствием в этом деле являлась высокая степень сакрализации монархии.

Итак, институт монархии, по логике данной системы политических представлений, был намного старше бюрократии, само появление которой могло трактоваться как симптом утраты абсолютного всемогущества избранниками Неба. В этой ситуации бюрократия, по сути дела, могла претендовать только на статус некой совокупности персональных помощников государя, представляющих собой как бы дополнение личности императора и ее продолжение. Совершенно понятно, что качественная оценка бюрократа в этих условиях зависела исключительно от того, насколько бюрократу удалось уподобиться императору, слиться с его личностью, превратиться в ее продолжение, чтобы достичь единственности (*и ти*) с носителем высшей политической власти, ибо сама власть была не чем иным, как сущностью императорской личности. Поскольку определяющим критерием избрания Сына Неба, а следовательно, и отличительным признаком его личности, являлось обладание высококачественной («единой») мироустроительной силой *дэ*, то естественно, что и все, кто хотел или должен был стать продолжением личности императора, должны были подбираться по важнейшему признаку — наличию подобной же силы и тождественности ее соответствующей императорской потенции.

Разработка этой темы традиционной китайской политической

мыслью уходит в глубокую древность. Так, в специальной главе «Шу цзина», весьма симптоматично озаглавленной «Оба имели единое дэ», мудрый политик династии Шан И Инь, перед тем как передать власть в руки императора Тай-цзя (1753—1721 гг. до н. э.), обращается к нему с весьма пространством наставлением по технике политического управления. Главное внимание в нем он уделяет состоянию силы дэ. По его мнению, она должна быть «единой» или, как переводит Дж. Легг вслед за средневековыми комментаторами, «чистой», т. е. состоящей из единой субстанции без какой бы то ни было примеси [32, с. 213—217; 28, с. 285]. Дальнейшее развитие этой темы позволяет сказать, что в наставлениях И Иня речь идет не просто о чистоте, но о чистоте как единстве. Возьмем, к примеру, такое утверждение И Иня:

«Когда благая сила дэ [государя] едина, все его действия приносят удачу; когда же дэ [государя] двойственно или состоит из трех частей, все его действия приносят несчастье» [32, с. 216].

Далее эта тема развивается в различных аспектах, среди которых единство неизменно выступает как условие успешного правления и даже непрерывного ежедневного обновления благотворной силы. Совершенно ясно, что в данном контексте имеется в виду единство как единство внутренней природы этого важнейшего императорского качества. Естественно, что единство как условие плодотворности и постоянного обновления делало проблему разделения власти (равно как и привлечения людей к государственному управлению) чрезвычайно трудной. Сила дэ не должна была утрачивать своего внутреннего единства и при привлечении «помощников», а это означало, что каким-то образом необходимо найти таких людей, сила дэ которых оказалась бы единосушной силе дэ монарха. Именно этот счастливый случай и описывается в главе «Шу цзина» «Оба имели единое дэ»: Священное Небо, обследовав землю, обнаруживает, что и Чэн Тан — будущий основатель династии Инь — и И Инь, его мудрый советник, оба обладают единой силой дэ [32, с. 215]. Автор стандартного танского комментария к «Шу цзину» Кун Инда особо выделяет в приведенных выше рассуждениях И Иня одно положение: государь должен отбирать «помогающих подданных» одной с ним силы дэ [28, с. 285]. Эта же тема повторяется в «Шу цзине» и в связи с основанием следующей династии — Чжоу. В главе «Тай ши» («Великий манифест») приводится речь У-вана (1122—1116 гг. до н. э.), основателя династии Чжоу, предназначенная войскам перед решительным сражением с государством Шан, в которой ван характеризует своих сторонников такими словами:

«[Шанский государь] Шоу располагает мириадами обычных людей. Они разъединены сердцем и разобщены [своей] силой дэ. У меня всего десять человек верных подданных, но они едины сердцем и едины силой дэ (тун синь тун дэ). И хотя [Шоу] окружил себя ближайшими родственниками, им не справиться с моими людьми, обладающими гуманностью» [32, с. 292].

Отметим, что выше нам уже встречалось противопоставление единства по силе *дэ* кровнородственному единству во взаимоотношениях государя с Небом. Здесь оно повторяется вновь, так сказать, ступенью ниже в социальной иерархии: во взаимоотношениях монарха с бюрократами (в конкретном тексте, конечно, — со своими военными вассалами). В комментарии к главе «Тай ши» Кун Инда подчеркивает и второе весьма симптоматичное противопоставление — единства по *дэ* и численности [28, с. 371—372], — как бы свидетельствующее о трудности приобщения «подданных» к императорской власти. Кун Инда акцентирует положение классического текста, напоминая, что упомянутые в нем десять человек смогли организовать правление Чжоу — самой образцовой, по конфуцианским представлениям, династии — именно потому, что были едины по силе *дэ* «и сделали они это „на вечные времена“» [28, с. 372]. Неудивительно поэтому, что единство по силе *дэ* или тождественность ее у обеих сторон (*гун дэ*) продолжали быть и в средние века неперенным условием наделения человека властью. Приведем примеры из официальных документов:

«Для воздействия на Священное Небо надо быть действительно связанным с задачей помощи первоначально — [голове], для распространения великого имени [государя] необходимо было удовлетворять требованию тождественности [с ним] силою *дэ*» [17, с. 294].

Та же мысль в несколько иной формулировке:

«Принять от Сына Неба [заботы] по управлению государством и оказывать ему помощь в десяти тысячах казусов — это и есть задача заменяющего [Небо и императора] труда [подданного]. Прославлять деяния императора и принимать участие в сотнях [его] расчетов — необходимое условие этого — тождественность [государю] по силе *дэ*» [17, с. 295].

Остается добавить только, что И Инь, «тронувший Священное Небо» единством своего *дэ*, продолжал быть актуальным сюжетом для официального документа в средние века [17, с. 294] и что тождественности «подданного» и государя по силе *дэ* придавалось официальным сознанием того времени такое значение, что обозначение этой тождественности при Сун вошло в качестве неперенного элемента в почетные титулы заслуженных сановников [17, с. 300]. Крайней формой этой «единосущности» императора с привлеченными к государственному управлению «подданными» следует считать, пожалуй, подход к чиновникам — «подданным» как к «рукам и ногам» (*гу гун*) императора, который одновременно мог трактоваться по отношению к ним как «первоначало-голова», что уже встречалось в цитированных выше документах. Этот «органический» подход к бюрократии зародился в глубокой древности и просуществовал вплоть до последней династии императорского Китая, мешая бюрократии конституироваться в качестве самостоятельного института в политической жизни Срединной империи.

Самое древнее свидетельство об уподоблении государственных деятелей «рукам и ногам» государя встречается опять-таки в

«Шу цзине». Наиболее красочно оно выражено в форме песенного диалога легендарного императора Шуня и его знаменитого «помощника» Гао Яо. Шунь сложил и пропел следующие строки:

«Получив мандат Неба,
[Мы] помним об этом каждый момент
и при каждом деле» [32, с. 89]

И далее:

«Если руки и ноги [преисполнены] радости,
То первоначало-голова [высоко] поднята,
А сотни дел разрешаются благополучно!» [32, с. 89].

Почтительно выслушав августейшее пение и поклонившись, Гао Яо продолжил тему в той же форме и пропел строки:

«Когда первоначало-голова ясна,
То руки и ноги — в хорошем состоянии,
А сотни дел совершаются спокойно!..
Если же первоначало-голова — в смятении,
То руки и ноги — в лености,
А тысячи дел рушатся» [32, с. 90].

Этот диалог между Шунем и Гао Яо весьма интересен в плане темы статуса бюрократа, степени его самостоятельности как субъекта государственного, а в связи с этим и этического действия. Приведенные строки весьма наглядно выражают желание монархии достичь во взаимоотношениях с бюрократией такой степени зависимости этой последней, которая приближалась бы к органическому типу зависимостей, заставить ее ощущать себя в качестве придатка императорской личности, в качестве части органического целого: «Задача рук и ног [состоит в том, чтобы] быть тождественным по плоти с первоначалом-головой» [17, с. 298].

Со времени создания «Шу цзина» вплоть до последней династии императорского Китая тема «рук—ног» не покидает страницы официальных административных, исторических и политических сочинений. В документах часто цитируются приведенные выше строки песенного диалога Шуня и Гао Яо [17, с. 295], а само выражение «руки—ноги» (*гу гун*) превращается в устойчивое обозначение высших государственных сановников. При этом надо отметить, что тема «рук—ног» не трансформируется в привычный штамп, лишенный реального содержания, а сохраняет всю его полноту, что проявляется в ее способности служить исходной точкой и стимулом для политических рассуждений.

Приведем несколько примеров подобных текстов. Один из императорских указов танского императора Вэнь-цзуна (827—840) начинается толкованием этого образа:

«Первоначало-голова, руки и ноги — это образ государя и подданных. Глубокий смысл [этого образа] состоит в том, что государь и подданный едины по плоти. Принцип [их действий] заключается в том, что они] откровенны и едины в заботах. Поэтому, когда подданных используют на службе, то в них не сомневаются, [как не сомневаются в руках и ногах], а когда в них сомневаются, то их не используют» [23, цз. 17, с. 184].

В одном из документов 830 г. этот же император, обращаясь к этому образу, подчеркнул различные функции ног и головы и отчетливо вспомогательный характер задачи подданных:

«Первоначало-голова [служит для того, чтобы] управлять десятью тысячами земель, руки и ноги [служат для того, чтобы] оказывать содействие священному образцу [поведения монарха]» [21, с. 244].

Как можно видеть, через много веков после создания классического текста «Шу цзина» единство государя и бюрократов по плоти оставалось весьма актуальной темой политических текстов. Образ продолжает жить благодаря стремлению монархии добиться в аппарате управления гораздо большей степени единения, чем та, на которую позволяли надеяться социальная структура и бюрократическая дисциплина, определявшие нормы поведения чиновничества. И Вэнь-цзун был не одинок в таком стремлении и таком понимании государственной службы. Его предшественник Сянь-цзун (806—820) начал одно из своих распоряжений о назначении на государственные посты такими словами: «Подданные рук и ног едины по плоти с государством» [21, с. 295]. Без преувеличения можно сказать, что танский официальный документ пользуется образом «руки—ноги» как синонимом для обозначения наиболее приближенных к трону деятелей. В соответствующих текстах постоянно мелькают выражения: «превратиться в руки и ноги» [21, с. 241], «надеяться на руки и ноги» [21, с. 241], «полагаться на руки и ноги» [21, с. 246], «великие сновники — руки и ноги государства» [23, цз. 18 [1], с. 209—210] и т. д. И много веков после Тан тема единства по плоти будет фигурировать в официальных документах Срединной империи. Так, в 1746 г. знаменитый маньчжурский император Гао-цзун (Цянь-лун) (1736—1795) решил устроить в павильоне Интай императорского парка Наньюань банкет по случаю хорошего урожая и наступившего со времени его воцарения «всеобщего благополучия». По замыслу императора банкет в Интай должен был «продемонстрировать стремление государя и подданных к единению по плоти (*и ти*) и слить в гармонии радость вина и свирелей [11, цз. 273, л. 106—11а]. Для тех читателей, которых «руки—ноги» не убедили в стремлении китайских монархов к «органическому» единству аппарата управления, документы могут дополнительно предложить «глаза и уши» [24, цз. 6, с. 266], восходящие к тому же «Шу цзину» [32, с. 79], «зубы и когти» [15, цз. 10, с. 70], «подданных внутренней сущности и внешнего облика» [15, цз. 10, с. 71], «подданных, [подобных] брюшной полости и сердцу» [17, с. 294; 21, с. 705]; «подданных, [подобных] сердцу и позвоночнику» [15, цз. 10, с. 70], «подданных, [подобных] брюшной полости и сердцу, глазам и ушам» [21, с. 605]. Но все это лишь дополнение к основному образу «рук и ног».

Нам кажется, что приведенный выше материал достаточно красноречиво свидетельствует о том, что доктрина императорской

власти приложила достаточно усилий к тому, чтобы чиновник императорского Китая ни по критерию отбора, ни по отводимому ему на государственной службе статусу не мог считаться субъектом самостоятельных политических действий, а следовательно, у нас нет никаких оснований полагать его в этом аспекте и субъектом этического действия.

Легко предположить, что в государстве, которое предпочитало считать себя подобным органическому целому, система взаимоотношений должна быть построена на совершенно иных принципах, нежели в человеческом коллективе, осознававшем себя как совокупность самостоятельных единиц, или (применительно к нашей тематике) как совокупность субъектов этического действия. Легко предположить также на основе элементарной дедукции, что «органическое целое» на роль побудителя к действию должно было выдвинуть какой-то импульс, какой-то стимул, и что этот побудительный импульс должен был исходить из центра, или, выражаясь языком официальных документов, «от первоначалоголовы», и что он, согласуясь с общим благом и мироустроительным характером императорской деятельности, должен был иметь благой характер. Если вспомнить при этом, что доктрина императорской власти рисовала государя в виде источника благих влияний, то станет ясно: логика системы данных политических представлений неизбежно должна была выдвинуть на роль побудителя к действию какую-то разновидность благих императорских влияний. Конкретные тексты официальных документов подтверждают это элементарное дедуктивное рассуждение и уточняют его: на роль главного импульса в данной системе представлений среди богатого набора благих императорских влияний на внешний мир были выбраны ипостаси любви и милости, которые выступали зачастую как синонимы. Милость государя считалась важнейшим стимулом, побуждающим подданных к действию:

«То, с помощью чего государь побуждает подданных к [деятельности], это милость предельного расположения и предельной благосклонности» [21, с. 304]

— такую «предельно» четкую формулировку можно найти в одном из императорских указов династии Тан (618—907). И хотя иногда в официальных текстах встречаются и рассуждения на тему о том, что «милость и грозность должны проявляться совместно» [16, т. 3, цз. 16, с. 71], милости, безусловно, принадлежало первое место. Считалось, что государь прежде всего ставит любовь [21, с. 180] и что его милость, как выражался знаменитый танский конфуцианец Хань Юй (768—824), «превышает любовь матери, а гуманность превосходит сияние весны» [22, цз. 7, с. 19].

Первейшим адресатом государевой «любви—милости» являлись, конечно, ближайшие сподвижники монарха, его «великие подданные» (*да чэнь*), как выражались в официальных документах. «Я, император, с любовью отношусь к своим ближайшим

подданным» [17, с. 759] — так начинается один из императорских указов сунского времени. Это положение более подробно развито у сунского императора Чжэнь-цзуна (998—1022) в указе от 1020 г., которому была предпослана такая преамбула:

«Я, император, почтительно храню великие предначертания. [Моя] мысль сосредоточена на высшем преображении [народа]. [Я несу] любовь и мир всем видам сущего. [Моя] щедрость направлена на достижение великой гармонии. [Моя] любовь адресована прежде всего [моим] великим подданным» [17, с. 759].

К самым распространенным характеристикам этой монаршей «любви—милости» следует прежде всего отнести две, служащие наиболее частыми определениями к ней в официальных документах и являющиеся в то же самое время важнейшими эпитетами монарха: *тянь* 'небесный' и *шэн* 'милость совершенного мудреца'. К этому надо добавить постоянно присутствующее в текстах напоминание о том, что эта «любовь—милость» превосходит все допустимые нормы (*гэ вай*) (см., например, [13, цз. 41, л. 19а, цз. 42, л. 23б, цз. 44, л. 2б, цз. 45, л. 19б, 26б]). Руке дающего, как можно видеть, не полагалось оскудевать и в Срединной империи.

Конечно, нет никаких оснований в этой специфической форме проявления высшей политической власти видеть нечто исключительно китайское. Скорее наоборот, эту метаморфозу следует признать универсальной. Достаточно вспомнить Францию XVII в. с ее культом королевского двора и с ее убеждением, что «быть королем и оказывать милость — это, в сущности, одно и то же» [31, с. 447], убеждением, которое столь ярко проявилось при разборе дела молодого Монморанси (см. [31, с. 444—448]) и которое, пожалуй, можно сформулировать следующим образом: подобно тому как бог не сводится к десяти заповедям, король — его воплощение на земле — не сводится к своему законодательству [31, с. 446]. Здесь много общего: прежде всего связь милости и сакральности августейшей особы и противопоставление милости государственному законодательству. Однако есть и существенные различия: во Франции подобные коллизии возникали в экстремальных ситуациях, тогда как в Китае императорская «милость» являлась постоянным компонентом политической власти, что придавало этой власти отчетливо сознаваемую обществом двойную природу, о чем свидетельствуют самые обычные и распространенные формулировки официальных документов, такие, как: «августейшая гуманность и государственные законы действуют одновременно и не являются помехой друг для друга» [29, цз. 71, л. 11а]. На деле все обстояло не так гладко, как утверждал этот документ, две эти разнородные части согласовать было довольно сложно; свидетельством этому может служить указ императора Хуэй-цзуна (1101—1125) династии Северная Сун от 1118 г., в котором как раз и обсуждалась проблема соотношения двух этих компонентов государственного правления:

«Я, император,— писал Хуэй-цзун,— полагаю, что государи древности, опираясь на гуманность, проявляли свою милость, а основываясь на долге, осуществляли свою справедливость. Распространяющий гуманность тревожится лишь о том, что она еще не всех охватила. Исполняющий же долг — о том, что не все еще сделано. Я, наследуя своим предкам, продолжаю ныне [их] совершенство [в деле] разлива [мироустроительной] силы *да*, а ниспослав [вниз народу] благо, которого ему не исчерпать, я исследовал царствование [императоров] Тана и Юя, [основанное на принципах] верности и щедрости. Я отменил суровые законы династий Хань и Тан, тем самым проявив милость ко всей Поднебесной с великой щедростью. [Однако] в последние годы как в центре, в столице, так и на периферии, в пределах четырех морей, народ стал серьезно нарушать законы. Тюрьмы опустели, а мятежные планы и клеветнические измышления соединились [в единое целое] со всяким смущающим [людей] вздором и прелестительной ложью. Нет таких слов, которые бы не исходили от простого народа и мелких чиновников на деревенских улочках и уездных переулках. [Даже те, кто] из поколения в поколение следовали за императорским двором в качестве заслуженных сановников, [даже] образованные и благовоспитанные люди спешат объединиться друг с другом, чтобы почитать ложь за правду» [18, т. 7, с. 6705].

Вряд ли надо пространно комментировать этот императорский указ. Отметим только, что, как можно судить по приведенному выше тексту, два компонента власти — милосердие и правосудие — находились друг с другом приблизительно в таких же диалогических отношениях, как императорская доктрина с учением Конфуция, о чем мы уже упоминали в начале статьи, и конкретное соотношение этих компонентов также определялось эмпирически, методом проб и ошибок, о чем, по нашему мнению, и свидетельствует приведенный выше указ.

Возвращаясь к «любви-милости», отметим, что она в полном соответствии с характером источника — монархом-мироустроителем — имела также отчетливо выраженный натуроморфный характер. Показательны в этом отношении слова маньчжурского императора Ши-цзуна (Юнчжэн, 1723—1735) о своем отце и предшественнике, знаменитом Шэн-цзу (Канси, 1662—1722), которые сын предпослал «Достоверной хронике царствования» своего отца. Юн-чжэн считал, что его отец отличался «распространением гуманности сверх всякой меры», поскольку он «приостановил ссылку в период холодов и уменьшил наказания в разгар лета, отменил истребление сородичей великих мятежников и не стал казнить детей смутьянов». Канси, по мнению Юнчжэна, поступал так потому, что его благая «подобная Небу сила *да*, заключающаяся в любви ко всему живому, находилась в согласии с сердцами людей, а к [его] сострадающей гуманности невозможно было что-либо добавить» [30, Предисловие, л. 36].

Нам кажется, что натуроморфный характер императорского милосердия имел весьма существенные последствия применительно к бюрократии. Он, как и вся императорская деятельность в целом, преследовал цель сохранить жизнь живым существам, а не восстанавливать справедливость или демонстрировать особое отношение к той или иной личности в силу ее уникальности или исключительности ее заслуг. Это безличное милосердие природы

было как бы оборотной стороной произвола, безусловно замедлявшей развитие у бюрократии индивидуального правосознания.

Филологические данные позволяют выделить в процессе взаимодействия китайского императора с его «подданными» (какими бы они ни являлись — «внутренними» или «внешними») следующие этапы: император изливал на внешний мир потоки милости (*энь цзэ, хуэй цзэ, цин цзэ*) [5, с. 29; 4, с. 77], «подданный принимал их, подчеркивая всю серьезность данной операции, он принимал их или ее, милость, навечно (*юн шоу*)» [13, цз. 42, л. 6а, цз. 45, л. 9а, цз. 50, л. 22а], «принимал небесную милость в изобилии» [13, цз. 45, л. 8а], принимал ее как «предельную глубину и высшую тяжесть» [13, цз. 46, л. 26], направлял ее по этому поводу императору соответствующие доклады, в которых «благодарил за оказанную милость» (*се энь*) [13, цз. 45, л. 36, цз. 45, л. 9а, цз. 46, л. 116, л. 136, цз. 50, л. 36]. Императорская милость приводит адресата в радостное и деятельное возбуждение — *гань цзи* [13, цз. 6, л. 8а, цз. 10, л. 26, 4а, 176, цз. 11, л. 2а, 22а, цз. 12, л. 206, цз. 19, л. 28а, цз. 20, л. 13а]. За возбуждением следует осознание необходимости «отплаты» (*бао*) за полученные благодеяния, в чем бы они ни состояли, в реальных ли дарах и чинах или просто в возможности находиться в подчинении у «совершенного мудрого императора», поскольку сама власть его воспринималась как милость, адресованная всему внешнему миру. «Оплата» — одна из важнейших категорий китайской этики — выходит далеко за пределы политического сознания, распространяясь и на семейную мораль, и на монашеское поведение, и на взаимоотношение с духами при совершении ритуала. Первое, что отличает *бао* политических текстов, это — постоянное подчеркивание несбалансированности двух операций в процессе взаимодействия бюрократии с монархом, поскольку августейшие милости следовало полагать столь огромными, что возможность отплатить за них становилась практически нереальной, превращая старания «подданных» на государственной службе в ряд отчаянных, но безнадежных попыток. Именно два эти обстоятельства и подчеркиваются постоянно в политических текстах: «за полученные высокие и щедрые милости тысячекратно трудна отплата» [30, цз. 231, л. 56], «невозможно [даже] пытаться отплатить» [13, цз. 5, л. 306], «совсем не сумели проявить старания отплатить» [13, цз. 10, л. 176—18а] — таковы наиболее характерные формулировки политических текстов в связи с отплатой.

Совершенно ясно, что незавершенность операции отплаты и трудность ее превращали *бао* в некое хроническое состояние бюрократии, которое не должно было прекращаться и не должно было ее покидать никогда. Именно это и входило в намерения монархии, в чем легко можно было убедиться, читая распоряжение танского императора Сянь-цзуна (806—820) о назначении на должность одного из его ближайших сановников, Ли Фэнцзи [23, цз. 167, с. 1364], военным наместником в Сычуань. В тексте этого документа можно прочесть такие строки:

«Я, император, в своих отношениях с великими подданными, повышая и понижая их, целиком проявляю [свою] милость и нормативность [своего поведения]. Они же, отплачивая (*бао*) государству, должны от начала и до конца полностью исчерпать силу своих легких и своей печени. Даже тогда, когда тело их находится далеко за горами и реками, сердце их разве может забыть это днем или ночью?» [21, с. 280].

Итак, «государственный человек» Срединной империи, трактуемый доктриной императорской власти как объект императорских милостей, побуждается к исполнению своих обязанностей императорским стимулированием — «милостями», в результате чего вся активность бюрократического аппарата приобретает вид реакции на стимул и отплаты за полученные благодеяния.

Кроме описанного выше благополучного варианта процесс взаимодействия монархии с бюрократией на основе принципа «стимул-реакция» мог иметь и неблагоприятный вариант, чему в официальных документах уделено достаточно много места. Приведенное выше описание процесса довольно недвусмысленно указывает, как нам представляется, на то звено, где может зародиться это неблагоприятие. Поскольку данная система построена на совершенно неколебимых постулатах, утверждающих благой характер природы и единство с нею носителя высшей власти, то представляется совершенно невероятным, чтобы источник неблагоприятия помещался на вершине политической иерархии. Там, правда, иногда раздавались голоса, объявлявшие об ограниченности своих возможностей [6, с. 7], но это служило, как правило, лишь предлогом для призыва всех «государственных людей», от монарха до мелкого чиновника, к самосовершенствованию и усилению нормативности своего поведения. Причины же подлинной дисфункции предпочитали видеть, естественно, в несовершенстве «подданных», в несоизмеримости их сил и сил монарха, в результате чего у них случались те или иные неудачи с выполнением операции «отплата», в чем были повинны несовершенство их реакций на полученный свыше августейший стимул, их неумение или нежелание все свои силы приложить для отплаты за монаршие милости. Подход к нарушителю предписанных норм поведения на государственной службе как к невоздавшему за «милости» превращал любой проступок по службе в преступление, направленное лично против императора, уравнивая в какой-то мере и людей, проявивших просто неосторожность в служебных связях или выражениях, и вооруженных мятежников. И те и другие проявили недолжную реакцию на монаршие милости. Разница заключалась лишь в том, что одни считались «забывшими о милостях», а другие — «отбросившими их». В категорию забывших попадали жертвы придворных интриг, такие, как знаменитые сунские поэты и сановники братья Су, Су Ши и Су Чэ [17, с. 774]. Танский император Сюань-цзун (712—755) называл военного наместника Ань Лушаня, возглавившего в 755 г. одно из крупнейших в истории Китая восстаний и тем положившего конец царствованию Сюань-цзуна, «мятежным вар-

варом, отвернувшимся от [императорских] милостей» [23, цз. 9, с. 97]. Его называли также «отбросившим долг и отвернувшимся от милостей» [23, цз. 9, с. 97]. Последняя характеристика является предельно четкой формулировкой двойной природы императорской власти, двух ее компонентов — нормативного и персонального. Основоположник династии Сун — Чжао Куаньбинь (960—976), предпринимая в 960 г. поход против неподчинившегося ему военачальника Ли Юня, так охарактеризовал своего противника:

«Ли Юнь не знает веления Неба... Он отбросил [мои] милости, [по сравнению с которыми] Хуанхэ — всего лишь пояс, а гора Тайшань — оселок» [19, т. 7, с. 6870].

Тому же Чжао Куаньбину принадлежит весьма характерный риторический вопрос об одном из мятежников: «Ведь я был так щедр с ним, почему же он от меня отвернулся?» [19, т. 5, с. 2243].

Двойная природа императорской власти, вернее, доминанта ее персонального момента над нормативным довольно отчетливо проявляется и при операции исправления, которая, как об этом легко можно было догадаться, производилась за счет все той же предполагаемой неисчерпаемости ресурсов монарха, который мог найти в себе силы и простить провинившихся и наставить их на путь истинный. Характерны в этом отношении покаянные благодарственные доклады двух крупнейших конфуцианских ученых и литераторов танского времени: Хань Юя и Лю Цзунъюаня (773—819).

Как известно, император Сянь-цзун усмотрел в докладе Хань Юя «О кости будды» непочтительность к особе императора и повелел сослать его в провинцию Гуандун, в глухое местечко Чаочжоу. Приехав в 819 г. в Чаочжоу, Хань Юй сразу же написал покаянный «благодарственный доклад», который начинался следующим образом:

«Я, подданный, безрассуден и глуп. Подавая трону доклад о кости будды, я употребил в нем непочтительные выражения. Если определять мне наказание по правилам [соответствия сущности и] имени, то для меня и десяти тысяч смертей окажется мало. Но государь с состраданием отнесся к глупости верного подданного и простил ему безрассудную прямоту... Милость совершенномуудрого простирается широко. Она соизмерима лишь с Небом и Землей» [22, цз. 7, с. 37].

Немногом ранее, в 815 г., Лю Цзунъюань, попавший в немилость и высланный из столицы из-за опалы своих высоких покровителей, в связи с исполняющимся десятилетием пребывания Сянь-цзуна на троне был «помилован» переводом с повышением в еще более отдаленный район, в Лючжоу (пров. Гуанси). По этому поводу Лю Цзунъюанем был подан благодарственный доклад, в котором он следующим образом описывал свою вину:

«Поскольку я, подданный, не проявил осторожности в установлении дружеских связей, то я тотчас же навлек на себя беду. Но милость совершенномуудрого императора широко простерла прощение, и меня сослали в

хорошее место... [Благотворный] ветер августейшего повеления не различает близких и дальних. Потоки милости совершенномудрого [государя] не знают разницы между китайцами и варварами. Надеюсь, что, отвечая на огромное и приватное, я смогу загладить [свою] вину» [14, цз. 5, с. 62].

В приведенной цитате обращает на себя внимание выражение «огромное и приватное» (*хун сы*), которое, согласно толковым китайским словарям, представляет собой сокращение выражения *хун да чжи сы эн* 'огромная и приватная великая милость монарха', другими словами, милость, которая как бы перешагнула все допустимые официальные нормы государственной жизни и превратилась в приватное августейшее милосердие.

Приведенные выше заметки о сравнительно малоизвестной стороне официального мировоззрения Срединной империи, во всяком случае, неизмеримо менее изученной, чем конфуцианская этическая традиция, ни в коей мере не претендуют на полноту. Их единственная цель — показать диалогическую природу официального китайского сознания, во-первых, и всю трудность приложения этических критериев к позиции одной из сторон — во-вторых. И действительно, ни поведение монарха, практиковавшего недеяние или действовавшего спонтанно в силу своей внутренней природы, ни поведение его «подданных», деятельность которых строилась на принципе «стимул — реакция», нельзя назвать этическим, если иметь в виду этику в современном смысле этого слова.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Гончаров С. Н. Внутригрупповая борьба чиновничества в Китае. (XI в.). — Народы Азии и Африки. 1982, № 4.
2. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30 томах. Т. 25. Л., 1981.
3. Мартынов А. С. Минская культура и даосские темы Линь Чжаоэня. — Дао и даосизм в Китае. М., 1982.
4. Мартынов А. С. Представления о природе и мироустроительных функциях власти китайских императоров в официальной традиции. — Народы Азии и Африки. 1972, № 5.
5. Мартынов А. С. Значение приезда послов в императорском Китае. — Народы Азии и Африки. 1979, № 1.
6. Мартынов А. С. Сила да монарха. — Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. М., 1974.
7. Мартынов А. С. Статус Тибета в XVII—XVIII вв. М., 1978.
8. Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.
9. Шицзин (Книга песен). Пер. А. А. Штукина. М., 1957.
10. Бань Гу. Хань шу (История [династии] Хань), Пекин, 1964.
11. Гао-цзун чао ши лу. — Дай Цин ли чао ши лу (Хроника Великой династии Цин по царствованиям). Токио, 1937.
12. Дао-сюань. Сюй Хун мин цзи (Дополнения к собранию «О расширении пути и просветлении сознания»). — «Да цзан» годов «тай сё». Т. 52. Токио, 1924—1929.
13. Ко эр ка цзи люе (Собрание документов о войне с Непалом). [Б. м.], 1795 (?).
14. Лю Цзунъюань. Лю Хэдун цзи (Собрание произведений Лю Хэдуна). Пекин — Шанхай, 1958.

15. *Оуян Сю*. Оуян Юншу цзи (Собрание сочинений Оуян Юншу). Шанхай, 1958.
16. *Су Ши*. Су Дунпо цзи (Собрание сочинений Су Дунпо). Шанхай, 1958.
17. Сун да чжао лин цзи (Собрание императорских указов династии Сун). Пекин, 1962.
18. Сун хуэй яо цзи гао (Черновое собрание важнейших материалов по династии Сун). Пекин, 1957.
19. Сун ши (История [династии] Сун).— Сы бу бэй яо. Шанхай, 1936.
20. *Тай-цзун*. Ди фань (План императорского [правления]).— Цун шу цзи чэн. Шанхай, 1937.
21. Тан да чжао лин цзи (Собрание императорских указов династии Тан). Пекин, 1959.
22. *Хань Юй*. Хань Чанлин цзи (Собрание сочинений Хань Чанлина). Пекин, 1958.
23. Цзю Тан шу (Старая история [династии] Тан).— Сы бу бэй яо. Шанхай, 1936.
24. Чжи чжэн чэн сянь (Удержание центра и создание образцов). [Б. м., б. г.].
25. Чжоу ли чжу шу (Собрание комментариев к [книге] «Ритуал [династии] Чжоу»).— Шисаньцзин чжу шу. Пекин, 1956.
26. *Чжу Си*. Ши цзи чжуань (Комментарий к «Книге песен»). Шанхай, 1958.
27. *Чэнь Хао*. Мин цзи (Записки о династии Мин).— Сы бу бэй яо. Шанхай, 1936.
28. Шан шу (Книга документов).— Шисаньцзин чжу шу. Пекин, 1957.
29. Ши-цзу чао ши лу (Хроника царствования Ши-цзу). Дай Цин ли чао ши лу (Хроника Великой династии Цин по царствованиям). Токио, 1937.
30. Шэн-цзу чао ши лу (Хроника царствования Шэн-цзу).— Дай Цин ли чао ши лу (Хроника Великой династии Цин по царствованиям). Токио, 1937.
31. *Billaçois F.* Clémence ou justice.— Revue historique de droit français et étranger. 1966, № 3.
32. *Legge J.* The Chinese Classics. Vol. 3. The Shoo King. Hongkong — London, 1865.
33. *Maspero H.* [rev.:] *E. Franke.* Geschichte des chinesischen Reiches.— Orientalistische Literaturzeitung. 1942, № 5—6.
34. *Wright A. F.* The Confucian Persuasion. Stanford. California, 1960.

Е. И. Кычанов

ЛИ И ПРАВО

К первой половине I тысячелетия до н. э. в результате многовекового развития Китая в китайском обществе были выработаны нормы поведения, именовавшиеся *ли*, которые были систематизированы и затем зафиксированы в основном в трех книгах — «Чжоу ли», «И ли», «Ли цзи». Не обладая силой закона и находясь вне материального права (текстов законов), эти внеправовые памятники тем не менее обладали такой силой, что материальное право, кодексы, возможно, уже с конца второй половины I тысячелетия до н. э. стали включать в себя целый ряд положений из этих книг.

Социальные нормы *ли*, обладая громадным авторитетом, цементировали общество. По рассказу сына Конфуция, Конфуций спросил его:

«„Ты уже учил Правила (*Ли*)?“ Я ответил: „Еще нет“. Тогда он сказал: „Если ты не будешь учить Правила, у тебя не будет ничего, на чем утвердиться“» (цит. по [4, с. 86]).

Ли действительно давали опору индивидууму в древнекитайском обществе, ибо в соответствии с *ли* социальное место индивидуума и поведение его были очевидно и твердо регламентированы.

Ли в их устоявшемся виде не совпадали с обычным правом, хотя, безусловно, по своему происхождению были связаны с ним. *Ли* не были и законом. От обычного права и закона *ли* отличались тем, что несоблюдение их совсем не обязательно влекло за собой санкцию, наказание. Между тем *ли* с законом роднило требование и даже необходимость их неукоснительного соблюдения. «Нельзя смотреть на то, что противоречит *ли*, нельзя слушать то, что противоречит *ли*, нельзя говорить то, что противоречит *ли*», — требовал Конфуций [4, с. 88]. Современные социологи рассматривают социальные нормы такого рода, «нормы—правила», как «специфические структуры общественных отношений, выполняющие функции систематизации, упорядочения социальных процессов, обеспечения их стабильности и способности противостоять разрушительным силам [дисфункции]» [5, с. 55—56]. Социальные нормы предполагают «нормосознание», понимание их не как слепой, а как осознанной необходимости, социальные нормы «непременно социально санкционированы» [5, с. 56]. Систематизация *ли* в текстах о *ли*, в специаль-

ных книгах, признанных обществом каноническими, отличное свидетельство социального санкционирования *ли*.

Второе отличие *ли* от закона и состоит в том, что они были санкционированы социально выработанным и проверенным опытом развития всего общества, признаны его большинством, а закон санкционирован государством. Социальное санкционирование отражает интересы всего общества или большей его части, тогда как право — это «возведенная в закон воля господствующего класса» [1, с. 443], хотя в Китае отчетливо ощутима и классовая подоплека *ли*, в их обработке конфуцианцами, а право отражало и отражает не только нужды господствующего класса.

Социальные нормы подразделяют на естественные и искусственные. «Возникновение естественных норм представляет собой спонтанный системный процесс — аутогению» [5, с. 58]. Так в различных обществах как естественные сложились социальные нормы, формулировавшие половые табу. В Китае они вошли в комплекс *ли*, а оттуда попали в кодексы, в право, что отразилось, например, в запрете кровосмесительных связей в кодексе династии Тан «Тан люй шу и» (653 г.) в разделе, описывающем «десять зол» — преступлений, не подлежащих амнистии. Причем там имеется прямая ссылка на «И ли» и пересказ пассажа из «Ли цзи» о половом поведении, подобном поведению животных [8, цз. 1, с. 34а—35в; 20, с. 82—83].

Происхождение искусственных норм «связано с соответствующей субъективной деятельностью и отличается большей определенностью» [5, с. 59]. К числу таковых могут быть отнесены нормы выражения почтения, которые полагались основой *ли*.

«*Ли* есть основа способов выражения почтения, а способы выражения почтения есть колесница для *ли*, поэтому в „Ли юн“ (глава в „Ли цзи“. — Е. К.) сказано: „*Ли* — инструмент государя“» [8, цз. 1, с. 276].

Эти положения из книг о *ли* включены в кодекс для обоснования особого выделения группы преступлений, объединенных под названием «великое непочтение», шестой группы преступлений из числа «десяти зол». Конкретно, уже в чисто правовой интерпретации, «непочтение» означало кражу предметов, связанных с совершением жертвоприношений, одежду императора, кражу или подделку императорской печати, неверное приготовление лекарств или пищи для императора, критику императора [8, цз. 1, с. 276—30а]. Так, включение в *ли* положения о *ли* как об инструменте в руках правителя было конкретизировано в праве как выделение особо тяжкой группы преступлений, которые могли быть совершены против императора.

Ли отличались от права, но при формировании права древнего Китая книги о *ли* стали одним из значимых источников права. Императивность социальных норм *ли* была связана с высочайшим идеологическим и общекультурным авторитетом Конфуция. Будучи мощным и авторитетным регулятором общественных отношений, учение о *ли* пронизывает дошедшие до нас ки-

тайские кодексы, иногда целые пассажи из книг о *ли* переходили в кодексы. Хочется подчекнуть, что процесс этот был долгим и взаимопроникновение *ли* и права могло иметь место одновременно с систематизацией *ли*. Китайское право издавна включало предписания, законы, которые не были связаны с уголовным наказанием. Так, важную основополагающую норму традиционного китайского права составляли «восемь суждений» о группах лиц, имеющих право на освобождение от наказания или на смягчение меры наказания. В связи с этим упомянутый танский кодекс также цитирует «Ли цзи»:

«В „Ли [цзи]“ сказано: „Уголовные наказания не распространяются на *дафу* — высших сановников“. Поэтому если [высший сановник] совершит преступление, то его наказывают в соответствии с „восемью суждениями“ и мера его наказания не определяется только книгами об уголовных наказаниях» [8, цз. 1, с. 35а; 19, с. 83].

Этот текст подтверждает, что *ли* и закон были взаимосвязаны уже в период Чжоу, а книги о *ли* в известных случаях полагались основанием для того, чтобы наказывать виновных не только по закону, не только «по книгам об уголовных наказаниях».

Претворенные в право, *ли* пронизывают все статьи кодекса Тан, связанные с выделением групп особо тяжких преступлений, «десяти зол».

Соотнесенность терминов родства со степенями траура включена в кодексы из «И ли» (гл. «Сан фу») [3, с. 255]. Это так называемые «пять сроков ношения траура». Давно известна особая важная роль социальных норм в брачных обычаях. Брачные обычаи рассматриваются «в качестве не только своеобразных общественных „цензоров“, регламентирующих сексуальные отправления, но и сугубо социальных форм, в которых реально проявляются биологические инстинкты продолжения рода. Более того, закрепившись в поколениях и став специфическими законами, брачные обычаи и традиции обретают статус относительно самостоятельных суверенных факторов репродукционных процессов в обществе» [5, с. 133–134]. В полном соответствии с высказанным, мы видим в законах, регулировавших брачные отношения, особое влияние *ли* на право. Процедуру вступления в брак кодексы почти целиком оставили *ли*. Полностью из *ли* вошли в кодексы «семь [законных оснований] для развода»: 1) отсутствие детей у жены; 2) неверность жены; 3) неспособность жены служить свекру и свекрови; 4) болтливость жены; 5) совершение женой кражи; 6) ревность со стороны жены; 7) тяжелое хроническое заболевание жены [8, цз. 14, с. 76].

Ли во многом определили законы о семье и наследовании имущества. Как пишет проф. Цюй Тунцзу, «связь между *ли* и законом становится очевидной из кодексов многих династий. Изучая древние китайские законы, мы должны сравнить кодексы с книгами о *ли*, только таким путем мы можем проследить их происхождение и реальное значение» [16, с. 278]. Действи-

тельно, прямые ссылки на *ли* и книги о *ли* в кодексе Тан встречаются более 60 раз [9, с. 914]. Не случайно составители каталога «Сы ку цюань шу цзун му» утверждали, что кодекс Тан целиком был основан на *ли* [16, с. 279].

Вместе с тем окончательное утверждение *ли* в праве было длительным и дискуссионным процессом. С глубокой древности в Китае по-разному рассматривали вопрос о том, какими средствами должен пользоваться правитель для осуществления такого правления, которое обеспечивало бы желанный общественный порядок. Одни полагали, что таким средством должны быть систематизированные и освященные авторитетом Конфуция *ли*, другие наиболее эффективным средством управления считали уголовные наказания и награды.

Предполагалось, что преступные действия вызывают гнев сверхъестественных сил, т. е. влияют на нормальное функционирование космического порядка. Так, нарушение *ли*, связанных с почитанием родителей (*сяо*), означало нарушение законов Неба. И Небо карало за это смертью, убивало молнией, сопровождаемой раскатами грома [12, с. 18]. Проступки, направленные против государя (*вана*) также уподоблялись нарушению воли родителей со стороны детей. Столь же тяжки были проступки жены против мужа, ибо если «отец был Небом для сына», то «муж — Небо для жены». Связь преступных деяний с верой в сверхъестественные силы некоторые исследователи прослеживают в том, что в Китае издавна бытовала вера в то, что некоторые люди, совершившие дурные проступки и преступления, не могут избежать наказания со стороны духов и различных божеств, избежать, как бы мы сказали, «суда божьего», хотя и могут избежать наказания со стороны властей и государства. Во время жертвоприношений, совершаемых местной администрацией, в частности, говорилось: «Если их, [преступников], преступления не будут раскрыты, они получают наказания от духов: или все члены их семьи пострадают от эпидемии, или произойдет беда с их домашним скотом, или их постигнут беды при обработке земли. „Это очевидно,— писал проф. Ф. М. Чэнь,— что закон в некоторой степени полагался и на сверхъестественные силы и между санкциями на основании закона и религиозными санкциями существовала тесная связь“» [15, с. 19].

Конфуций считал, что все люди в общественной жизни должны обладать *сяо*, сыновней почтительностью, «почитать родителей и старших, служить им и не противиться их воле. Задача старших по возрасту и социальному статусу членов общества состояла в том, чтобы вскармливать и обучать младших, а правителя — в том, чтобы управлять подчиненными» [17, с. 109].

В IV в. до н. э. на историческую арену Китая вышли легисты. «Стремясь к выгоде, люди забывают о *ли*, стремясь к славе, теряют основные качества человека», — убеждал основоположник легизма Шан Ян. Легисты отвергали возможность эффективно-го управления гуманными методами и видели надежный инстру-

мент управления в ясных и доступных пониманию каждого законах, обязательных для всех. Правитель — единственный творец законов, которые не подлежат обсуждению. Чтобы «сильных... сломить, а красноречивых заставить прикусить языки», предлагалось введение единой системы наказаний и наград. «Хорошего управления добиваются путем наказаний» [4, с. 115—127].

Сюнь-цзы полагал, что желания заложены в природе людей и, когда они не в состоянии получить то, что они желают, они становятся экспансивными и устраивают беспорядки. *Ли* как раз есть то средство, которое может быть эффективно использовано для ограничения человеческих желаний [17, с. 185]. Однако Сюнь-цзы считал, что *ли* эффективны лишь для социальных верхов, а народ следует наказывать. Сюнь-цзы выступал за компромисс между *ли* и законом:

«Всех, кто относится к ученым и находится выше их, следует направлять в должное русло с помощью *ли* и музыки, а простой народ следует приводить к порядку с помощью законов» (цит. по [10, кн. 1, с. 111]).

Музыка была призвана способствовать порождению социальной гармонии, «единства и тождества», но отнюдь не социального равенства. Цель *ли* составляли «противоположность и различие». Различие порождало «взаимное уважение». Средствами *ли* определяли «благородных» и «низких» людей, а музыка являлась тем средством, которое должно было обеспечить «единство различного».

Как и Сюнь-цзы, Мо Ди предлагал управлять людьми и с помощью *ли*, и с помощью наказаний. Он писал:

«Те, кто делает в Поднебесной какие-то дела, не могут не соблюдать законы и *ли*. Не будет законов и *ли*, и неизбежно появятся те, кто окажется не в состоянии выполнять свое дело» (цит. по [10, кн. 1, с. 59]).

И хотя те, кто отдавали предпочтение *ли*, не отвергали полностью и управления с помощью наказаний, в среде китайских мыслителей бушевали страсти в вопросе о том, чему отдать предпочтение: *ли* или наказаниям (закону).

«Закон, даже несовершенный, лучше беззакония», — утверждал Шэнь Дао (цит. по [10, кн. 1, с. 115]). «Мудрости недостаточно, чтобы подчинить народ, а власти достаточно для того, чтобы привести в покорность и самих мудрецов» (цит. по [10, кн. 1, с. 116]). «Если следовать по пути закона, — учил Чжуан-цзы, — то вначале он горек, но потом сулит большие выгоды. Если следовать по пути человеколюбия, то вначале это легко и радостно, а последствия этого пути — бедность и несчастья» (цит. по [10, кн. 1, с. 133]). «Управлять государством, пользуясь строгими законами, — заявляли несогласные [„Янь те лунь“], — все равно, что поручать зимой или осенью выращивать хлеб. Поэтому тот, кто действует законом и приказами, управляет с помощью орудий зла» (цит. по [10, кн. 2, с. 9]). «Государь, — говорится в том же трактате, — должен спешить с обучением [поданных] и медлить с наказанием их. Наказать одного, а направить на истинный путь сто, казнить одного, а предостеречь десять тысяч» (цит. по [10, кн. 2, с. 31]).

При Хань в этих спорах место *ли* нередко стала замещать благая сила императора (*дэ*). Например, Лю Сян в трактате

«Шо юань» писал:

«Ванам не подобает прибегать к наказаниям. Священномудрые ваны прежде всего наставляли [своей] благой силой, а уж только после этого наказывали» (цит. по [10, кн. 2, с. 37]).

Оппоненты твердили:

«Мир не нуждается только в благой силе государя, как год не ограничивается только весной», «закон — вот мандат государя», «закон и приказы — это узда и кнут в руках государя, который правит людьми, а народ — это колесница государя», «если кто-то и говорит о возможности управления только с помощью благой силы государя или преобразования», то это «никуда не годные рассуждения» (цит. по [10, кн. 2, с. 44]).

Можно было бы еще и еще приводить высказывания сторонников того или иного метода управления. Существенно другое. Постепенно выработались воззрения, в которых идеи об управлении с помощью *ли* и наказаний (закона) сливались воедино, в деле управления государством и народом признавалось равно как значение морального воздействия, так и наказания. Цуй Ши в трактате «Чжэн лунь» писал:

«Наказание — лекарство для излечения от мятежей. Правление же с помощью благой силы государя — лучшая пища во времена мира и процветания» (цит. по [10, кн. 2, с. 46]).

Дин И в трактате «Син ли лунь», одном из немногих старых китайских трактатов по праву, к сожалению не сохранившемся до наших дней и известном только в цитатах, так определял сферы применения *ли* и наказаний:

«Прежде всего разделили мужчин и женщин и установили статут мужа и жены. Распределили землю и определили порядок раздачи продуктов питания. Эти первоначальные действия регулировались *ли*. Установили статут мужа и жены, а потом запретили разврат. Навели порядок с товарами и вещами, а потом стали пресекать воровство. Это и значит, что потом, [вслед за *ли*], были наказания» (цит. по [10, кн. 2, с. 52]).

Как можно заметить, в принципе Дин И описал процедуру включения *ли* в кодексы.

Также постепенно в древности стали вырабатываться представления о том, что основные общественные отношения должны регулироваться *ли*, социальными нормами, выработанными веками и ставшими традицией, а уголовные наказания служат средством пресечения особо серьезных нарушений общественного порядка. За *ли* стоял авторитет многих веков. *Ли*, как полагал Ф. М. Чэнь, приобрели в старом Китае универсальную ценность благодаря тому, что считалось, что они созданы были мудрецами древности «в соответствии с природой людей и космическим порядком». Законы же не имели такой моральной ценности, так как были созданы современными людьми, которые стремились с их помощью добиться политической власти [15, с. 29].

«Великие *ли* были подобны Небу и Земле. ... *ли* — основа способов выражения почтения, почтение — колесница *ли*», «легкие наказания проявляли мощь [государя], а великие *ли* заслуживают самого высокого почтения!» [8, цз. 1, с. 36—4а].

Прежде чем пользоваться наказанием, император, если он мудрый и справедливый правитель, должен воспитывать, преобразовывать своих подданных присущей ему данной от высших сил благой силой, обучать их и преобразовывать их дурные природные наклонности, т. е., выражаясь современным языком, заниматься профилактикой преступлений. Реалисты же вроде Сюнь Юе утверждали, что всех не преобразуешь, «воспринимающих наказания три четверти» (цит. по [10, кн. 2, с. 48]). И спор в обрисуемых выше пределах не прекращался.

В период между династиями Хань и Тан сложилось убеждение, что управлять следует как с помощью *ли*, так и с помощью наказаний, при примате *ли*. Подобные представления полностью вошли в кодекс династии Тан:

«Благая сила государя и *ли* суть основы управления и наставления. Уголовные наказания — орудия управления. Они, как сумерки и рассвет, как стихия *ян* весны и стихия *инь* осени, взаимно необходимы и дополняют друг друга» [8, цз. 1, с. 176].

В комментариях к кодексу «Тан люй ши вэнь» поясняется:

«*Ли* — страж народа, уголовные законы — великое проявление *ли*. Их соотношение подобно соотношению рта и языка, или соотношению дня и ночи, или времен года в природе. *Ли* правителей и музыка служат для предотвращения дурных деяний, а уголовные законы для контроля после того, как деяние совершено» (цит. по [18, с. 114]).

Первенство *ли* определялось тем, что *ли* стали основой управления, «стражем народа», а уголовные законы — «великим проявлением *ли*», т. е. орудиями управления.

Признанием важности *ли* было включение в кодекс статьи, предусматривающей наказание «за то, что не следовало делать». «Всякому, кто сделает то, что не следовало делать, сорок тонких палок. ... В том случае, если проступок серьезный — восемьдесят толстых палок. Комментарий: разных проступков, относящихся, очевидно, к категории легких преступлений, чрезвычайно много. Трудно исчерпывающе охватить их полностью золотыми мерами наказаний и яшмовыми статьями. Есть среди них такие, относительно которых нет точных статей ни в уголовных кодексах, ни в законах. Если тяжесть меры наказания не может быть установлена через взаимное сходство [проступков] и нет подходящего текста статьи в кодексе, дающей возможность применить способ определения меры наказания по аналогии, то возникает нужда вынести приговор в соответствии с характером преступления. Для того, чтобы восполнить недостающее, ввели [в кодекс] эту статью. Если проступок по своему

характеру легких, то виновный наказывается сорока тонкими палками, если же обстоятельства дела отягощают вину совершившего преступление, [ему] восемьдесят толстых палок» [8, цз. 27, с. 13а—13б]. Введение этой статьи в кодекс было торжеством *ли*, ибо за нарушение любой сколько-нибудь значительной социальной нормы можно было на законных основаниях привлечь ее нарушителя к уголовному наказанию.

Общественные отношения реализуются прежде всего через определенное поведение. Отдельные лица или социальные группы обязаны в определенных ситуациях вести себя так или иначе, совершать те или иные действия или воздерживаться от них. Поведение регулируется не только правом, но и иными нормами поведения, например и такими, каковыми были *ли* для старого Китая. Эти нормы обычно активно взаимодействуют с правом, хотя, как мы и говорили выше, отличаются от него. Общественное, моральное осуждение ожидает нарушителя этих норм. Нередко сила морального осуждения посягнувших на авторитет социальных норм типа *ли* бывает эффективнее государственно-правового принуждения. Согласование *ли* и права, признание их взаимодополняющей эффективности было характерной особенностью китайского права. «Китай,— пишет К. Бюндер,— долго и прямо поддерживал согласованность между обычаем и правом, и история в данном случае засвидетельствовала этот принцип как правильный» [13, с. 63]. О соотношении законов и *ли* в правосознании старого Китая хорошо сказал проф. Линь на Симпозиуме по истории китайского права летом 1967 г.: «То, что наказуемо по закону, не может быть позволено и по *ли*, а то, что позволено по *ли*, естественно, не может быть наказуемо и по закону» [14, с. 42]. Каков бы ни был накал страстей у сторонников преимуществ *ли* и преимуществ закона, уже при Хань признавалось, что «Ханьская династия в отличие от Яо и Шуня не может обойтись без законодательных норм, так как нравы современных людей не те, что в далекой древности» [6, с. 63]. Одна династия сменяла другую, все они клялись в верности *ли* и все... создавали свои уголовные кодексы. *Ли* выполняли свой долг, внося в право четкие идеи о неравенстве поколений и различных социальных групп. Мэн-цзы учил: «Если не будут [соблюдать] ритуал (*ли*.— Е. К.) и справедливость [в отношениях] между высшими и низшими, наступит хаос» [2, т. 1, с. 143]. «Главное,— пишет проф. Миядзаки Итисада,— что *ли* требовало от [уголовного] закона, это чтобы и в семье и в обществе были выделены социальные группы и были бы скрупулезно определены права старших в отношении младших и обязанности младших в отношении старших» [11, с. 11]. Это основное требование *ли* было скрупулезно учтено всеми старыми китайскими кодексами.

Таким образом, учение о *ли*, книги о *ли* — один из важных источников китайского права. Это не уникальное китайское явление. Все народы мира знали каноны, священные книги, быв-

шие источниками права — таковы Авеста, Библия, Коран, Талмуд и т. п. Социальные нормы, обычаи всегда и у всех народов сосуществовали с правом, влияли на право, и их моральный авторитет всегда был высок. В Китае социальные нормы, получившие наименование *ли* и нашедшие проявление в скрупулезно разработанном ритуале, были систематизированы, обработаны в духе закрепления классовых интересов социальных верхов и записаны. Очень вероятно, что этот процесс происходил параллельно с формированием права, законов. Государство, утверждая право, всегда ценило и *ли*, оглядывалось на *ли*, которые в своем канонизированном виде приобрели величайший авторитет, пусть несхожий по своей природе с авторитетом священных книг иных народов, но близкий к ним. *Ли* в их классово-социальной конфуцианской интерпретации даже могли соперничать с уголовным законом, наказанием. Спор шел в русле признания большей эффективности морального осуждения «нарушителей *ли*», чем эффективности уголовного наказания. Однако вне схоластических рассуждений жизнь твердо убеждала, что как бы ни действительно было моральное осуждение, без уголовных наказаний общество обойтись не могло, потребовалось «применять уголовные наказания для того, чтобы предотвратить уголовные преступления, употреблять смертную казнь для того, чтобы предотвратить убийства» [8, цз. 1, с. 26]. Поэтому, воздав должный пиетет *ли*, право восторжествовало, да реально оно никогда и не уступало своего места *ли*. Государство и право выбрали из *ли* все, что сочли нужным, и включили в уголовные кодексы. Благодаря этому авторитет, присущий *ли*, распространился в известной мере и на кодексы. Все это создавало, по определению некоторых современных китайских авторов, «синтетическую китайскую юриспруденцию» [21, с. 73].

Однако было бы ошибкой считать, что право и *ли*, даже служа единым целям, слились. Действие законов ограничено определенной сферой общественной жизни, «невозможно создать такую систему нормативно-правовых актов, в которой не было бы пробелов» [7, с. 140]. Одна из важнейших характеристик права — его внутренняя согласованность. *Ли*, создав традицию, обладали в отличие от права большей масштабностью, тотальностью, но и неопределенностью. И хотя китайское право создало помимо уголовных законов (*люй*) законы (*лин*) — общие предписания, касающиеся целого ряда сторон социального поведения и быта, последние не заменили и не могли заменить *ли*, не заменили многих норм бытового этикета, ритуала и т. п. Поэтому в конечном итоге всегда проще было сказать, является или нет данный поступок нарушением закона, чем определить, соответствует он или не соответствует *ли*. Ибо, несмотря на канонизацию, изменялись и *ли*, так как «*ли*, — как пишет современный китайский юрист Ту Хуэйин, — это живая норма, извлекаемая из подвижной социальной среды и психического склада людей» [20, с. 81].

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Маркс К. и Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии.— Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 4.
2. Древнекитайская философия. Собрание текстов. Т. 1—2. М., 1972—1973.
3. Крюков М. В. Система родства китайцев. М., 1972.
4. Переломов Л. С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981.
5. Плахов В. Д. Традиции и общество. Опыт философско-социологического исследования. М., 1982.
6. Синицын Е. П. Бань Гу — историк древнего Китая. М., 1975.
7. Явич Л. С. Общая теория права. Л., 1976.
8. Гу Тан люй шу и (Уголовный кодекс [династии] Тан с комментариями и разъяснениями). Серия «Сы бу цун гань». Шанхай, 1933.
9. Чжуанэйсы (У. Джонсон). Тан люй шу и иньдэ (Индекс к Уголовному кодексу [династии] Тан). [Б. м.], 1963.
10. Ян Хунле. Чжунго фалюй сыэян ши (История китайской законодательной мысли). Шанхай, 1937.
11. Миядзаки Итисада. Со-Гэн дзидай-но хосэй то сайбан кико (Закон и судебная система в эпоху Сун—Юань).— Тохо гакухо. Киото, 1954, № 24.
12. Ниидэ Нобору. Тюгоку хосэй си кэнкю (Исследования по истории китайского законодательства). Токио, 1959.
13. Bunge Karl. Quellen zur Rechtsgeschichte der T'ang Zeit.— Monumenta Serica. Monograph IX. Peiping, 1946.
14. Cha Liang Ch'ien. Symposium on Chinese Legal History.— Chinese Culture. 1968 [Vol.] 9, № 1.
15. Chen Ph. M. Law and Justice. The Legal System in China 2400 B. C. to 1960 A. D., N.Y.— L., 1960.
16. Ch'ü T'ung-tsu. Law and Society in Traditional China. P., 1965. Paris—Hague, 1961.
17. Hsiao Kung-chuan. A History of Chinese Political Thought. Translated by F. W. Mote. Vol. 1. Princeton, 1979.
18. Kim Hyung Il. A Study of Fundamental Legal Concepts in Traditional Chinese Thought. An Arbor (Mich.), 1966.
19. The T'ang Code. Vol. 1. General Principles. Translated with an Introduction by Wallace Johnson. Princeton, 1979.
20. Too Horace H. Y. Chinese Synthetic Jurisprudence and Its View on the American Policy-Oriented Legal Theory.— «Tun hai Journal». 1968, vol. 9, № 1.
21. Too Horace H. Y. The Originated Formation of Traditional Chinese Synthetic Jurisprudence.— Chinese Culture. 1968, vol. 9, № 2.

А. А. Бокщанин

РОЛЬ РИТУАЛА
В ОРГАНИЗАЦИИ УДЕЛОВ В КИТАЕ
В КОНЦЕ XIV В.

Основатель китайской династии Мин (1368—1644) Чжу Юаньчжан вскоре после своего восшествия на престол стал раздавать своим сыновьям своеобразные уделы с центрами в различных крупных и стратегически важных городах страны. Сходное явление неоднократно наблюдается и в предшествующей истории Китая, начиная с глубокой древности. Однако в разное время причины и цели появления внутри страны владений удельного типа, а следовательно, их назначение и характер могли быть различными. Не имея возможности останавливаться на этом подробно в рамках данной статьи, отметим, что после объединения Китая в единое государство в конце VI в. удельных владений практически не существовало вплоть до монгольского завоевания страны в XIII в. (хотя местный регионализм существовал в других формах и проявлениях).

Возвращаясь к опыту создания удельной системы, Чжу Юаньчжан руководствовался отнюдь не только рекламируемым желанием следовать традициям (тем более что сама традиция раздачи уделов была в течение многих веков прервана, а ее возрождение при монгольских властях сопровождалось привнесением в эту традицию некитайских элементов). Он преследовал вполне реальные политические цели: закрепить свою власть и власть правящего дома в провинциальных районах в условиях внутриполитической неустойчивости (приход к власти насильственным путем на гребне долго бушевавшей в стране волны народных восстаний и междоусобной борьбы, нехватка легитимных оснований для воцарения, борьба различных группировок в господствующих слоях, реальная возможность продолжения народных движений) и существования угрозы нового монгольского вторжения.

Для осуществления поставленных задач направляемым в отдаленные от столицы места сыновьям императора передавались определенные административные и военные функции. Чтобы обеспечить эти функции, властители уделов, поставленные параллельно с местной администрацией и частично над ней, нуж-

дались во всемерном повышении своего авторитета. Это отвечало и намерениям центрального двора. И здесь очень важно было выработать и закрепить соответствующий ритуал, повседневно и во всем подтверждающий их высокое положение.

С другой стороны, исторический опыт показывал, что чрезмерное усиление и возвышение местных властителей может обернуться нежелательными для центрального правительства последствиями. Во избежание этой опасности Чжу Юаньчжан и его советники разработали целый ряд мер, призванных ограничивать действия держателей уделов. И в этом плане также немаловажное значение придавалось исполнению определенных, строго разработанных и регламентирующих поведение церемониальных нормативов.

Таким образом, ритуал, установленный для удельных властителей, играл двоякую роль: репрезентативно-возвышающую, с одной стороны, и должностную службу показателем подчиненности и послушания — с другой. Причем в обоих проявлениях он должен был отражать и утверждать то положение, которое предназначалось устроителями удельной системы конца XIV в. местным властителям, расставляемым в различных провинциальных районах страны.

Источники свидетельствуют, что ритуальной (проявлявшейся в церемониале) стороне в данном случае придавалось очень серьезное значение. Это полностью соответствует той огромной роли, которую издавна играло в традиционном китайском обществе и государстве исполнение скрупулезно разработанных на все случаи жизни ритуальных норм. Как известно, в конфуцианстве, закрепившем еще в древности свое преобладающее влияние в качестве господствующей в Китае идеологии, одно из центральных мест принадлежало категории *ли* — «правил поведения». С их помощью, отмечал основоположник конфуцианства Кун-цзы, можно «поддерживать порядок» в управлении народом и эффективно «использовать чиновников» в их служении властелину [2, с. 143, 147]. Кун-цзы и его последователи понимали *ли* именно как определенные нормы общественного поведения каждого индивида отдельно и всего социального организма в целом. Соблюдение *ли* подразумевало знание своего места в обществе и поведение в точном соответствии с занимаемым положением. Поэтому знаменитое изречение Кун-цзы о том, что государь должен быть государем, подданный — подданным, отец — отцом, а сын — сыном, предполагало прежде всего, что каждый должен знать свои права и обязанности и действовать так, как ему положено [1, с. 263].

Внешним проявлением соблюдения правил поведения выступало во многом исполнение предписанного церемониала. Определенные стереотипы поведения каждого в соответствии с занимаемым местом в социальной иерархии, закрепленные в принятом церемониале, были подробно разработаны еще в древности (в частности, в составленном в эпоху Хань — II—I вв. до н. э. —

трактате «Ли цзи») и сохраняли свое значение (естественно, частично изменяясь и варьируясь по форме) вплоть до нового времени.

Отмеченное выше позволяет лучше понять, что в описываемом в данной статье частном случае политической практики применительно к исследуемому периоду, равно как и в других областях государственной деятельности и в другие времена, роль ритуала отнюдь не была пустой формальностью или же необходимой данью следования традиции. На языке китайской культуры и норм общественной жизни ритуальная сторона, исполнение предписанного церемониала, наполнялось вполне конкретным, весомым и понятным для всех содержанием.

Значение ритуала в отношениях между императором и удельными властителями в конце XIV в. возрастало помимо прочего и в связи с тем, что уделы давались тогда только сыновьям императора. Иными словами, эти отношения затрагивали и сферу семейных связей, которым в традиционном китайском обществе всегда уделялось большое внимание. Недаром Кун-цзы в приведенном выше высказывании наряду с отношениями «государь — подданный» ставил оппозицию «отец — сыновья». Само государство в конфуцианском учении уподоблялось большой семье, а идеальное управление им мыслилось по образцу следования семейной иерархии. Отношения «отец — сыновья» также подразумевали исполнение определенного ритуала, что неукоснительно распространялось и на властителей уделов. Сочетание в данном конкретном случае ритуала общегосударственного (административного) порядка с ритуальными нормами внутрисемейных отношений придавало взаимосвязям между императором и удельными властителями своеобразные черты, очень хорошо отвечавшие идеалу, заложенному в традиции. С другой стороны, присутствие здесь субстрата родственных отношений усиливало сближение предписываемого и исполняемого в данном случае церемониала с этическими, моральными нормами в самом прямом смысле.

Разработка ритуала, призванного регулировать отношения в уделах и во взаимосвязях императорского двора и удельных властителей, началась с первых лет воцарения Чжу Юаньчжана, параллельно с возникновением и воплощением планов учреждения удельной системы. Многие в этом ритуале было заимствовано из предшествовавшего опыта существования уделов в Китае, а также сложившихся раньше норм положения правящего семейства. Но выработанный в конце XIV в. комплекс «удельного» ритуала создавался с учетом конкретных потребностей своего времени, целей и назначения вводимой системы и поэтому представляет собой оригинальное, обладающее самостоятельным значением и характером явление.

Основной корпус ритуалов, призванных регулировать положение в уделах и взаимоотношения их властителей и центрального правительства, нашел отражение в «Цзу сюнь лу» («Заветы царственного предка») — своего рода кодексе правил и уста-

новлений для создаваемых уделов. Памятник был составлен в 1369—1373 гг., но позднее в связи с требованиями практики и изменениями внутривластной ситуации в него вносились различные изменения и дополнения. Он исправлялся в 1376 г., около 1381 г. и, наконец, в 1395 г., когда появился окончательный вариант данного кодекса под названием «Хуан Мин Цзюнь» («Заветы царственного предка династии Мин»).

В обоих вариантах кодекса ритуальным нормам посвящен специальный раздел — «Ли и» («Нормы церемониала»). Причем в «Цзюнь лу» число статей в этом разделе больше, чем в каком-либо из других 12 разделов: 21 статья (в «Хуан Мин Цзюнь» этот раздел состоит из 16 статей и по их числу занимает второе место среди прочих разделов). Кроме того, в обоих вариантах текста присутствует раздел «Янь цзи сы» («Строгость жертвоприношений») из 6 статей, также касающихся ритуальных норм. Отдельные же статьи касательно церемониала разбросаны и по другим разделам кодекса. В частности, в разделе «Нэй лин» («Дворцовые распоряжения») есть статьи о запрете совершать самовольные жертвоприношения и о придворном этикете для служанок женской половины дворца; в разделе «Чжи чжи» («Порядок служебных должностей») содержится несколько статей о порядке титулования и регалиях сыновей, дочерей и внуков, а также прочих потомков императора; в разделе «Бин вэй» («Военные гарнизоны») имеются статьи о регалиях держателей уделов, составе их парадной свиты и т. д.

В целом оба варианта памятника содержат значительное число статей, регулирующих ритуальную сторону жизни уделов и взаимоотношений их властителей с императорским двором, что опять-таки свидетельствует о том большом значении, которое придавалось этой стороне создателями уделов при Мин. Подтверждением последнего служит и текст самого памятника, где сказано:

«Если [удельные властители] будут в состоянии соблюдать правила поведения, [приличествующие] вассалам — помощникам [государя] и не будут совершать проступков, то нет ничего большего, что способствовало бы их радостной жизни» [7, с. 1596; 9, с. 1685].

Ритуальные нормы для уделов не ограничивались, однако, только лишь теми, которые были зафиксированы в упомянутом кодексе. В ходе практического создания уделов и развития их отношений с центральной властью они постоянно корректировались. Причем далеко не все изменения и дополнения в этом плане попадали в кодекс. Часть из них оставалась в виде специальных распоряжений императора. Эти распоряжения и указы также выполняли роль нормативных статей. Они в довольно большом количестве содержатся в подробной придворной хронике конца XIV в. — «Мин Тай-цзю ши лу» («Записи о свершившемся при минском Тай-цзю»). Последнее (равно как и изменения некоторых статей о ритуале в кодексе) говорит о том, что удельный ритуал в начале Мин не был чем-то раз и навсег-

да застывшим. По мере диктуемой практическими нуждами необходимости он мог меняться и таким образом лучше исполнять предназначенную ему роль регулятора жизни уделов и их взаимоотношений с императорской властью.

Обратимся к тому, как все высказанное выглядело на конкретном примере конца XIV в. Начнем с тех ритуалов, которые имели целью возвысить положение удельных властителей, закрепить их привилегии. В конце апреля 1370 г., еще до окончания работы над первой версией «Цзу сюнь лу», в столице империи Нанкине состоялось торжественное титулование девяти сыновей и одного внучатого племянника Чжу Юаньчжана титулом «ван». Этот титул был вторым по важности после императорского. Сам церемониал титулования был заранее разработан во всех подробностях и деталях Ведомством Обрядов по получению соответствующего указания императора. Он включал торжественные жертвоприношения и объявления в храмах, обнародование соответствующего указа, торжественные выходы и приемы в императорском дворце, вручение ванам положенных регалий, парадные банкеты и т. д. [3, цз. 51, с. 991—999]. Основные торжества были проведены 29 апреля 1370 г., когда состоялось торжественное введение в сан ванов в Храме императорских предков и был дан банкет для высших сановников во дворце, где с речью выступил сам император. Одновременно был обнародован соответствующий указ о титуловании [8, цз. 1, с. 55—57]. В начале мая извещение о титуловании сыновей императора было направлено в Дайвьет (Вьетнам) и Гаоли (Корею) [3, цз. 51, с. 1003—1004].

Титулуемые ваны получали свидетельства на титул (*цэ*) со стандартными и разработанными заранее в Ведомстве Обрядов текстами, предварительно обсужденными при дворе. Свидетельства эти были составлены от имени императора в форме, близкой к указу, однако текст их гравировался на листе золота, и данный документ являлся одной из важных регалий вана. Другой не менее важной регалией считалась печать, подтверждавшая титул. Она отливалась из золота и имела квадратное основание (со стороной в 16,2 см и толщиной в 4,7 см) и ручку-навершие в виде животного.

Сыновья императора получали титул *цинъ-ван* 'кровнородственный ван'. Старшие внуки императора должны были наследовать титул отца после его смерти. Остальные внуки императора по мужской линии получали титул *цзюнь-ван* 'областной ван'. Им были положены свидетельства на титул, выполненные на позолоченном серебряном листе и серебряные печати. Старшие сыновья *цзюнь-ванов* наследовали титул отцов, а младшие должны были получать высокие военные титулы, которые соответственно понижались для их потомков, стабилизируясь на шестом поколении.

Предоставление титула, даже когда он определялся установлением, не совершалось автоматически. При наследовании титула императорский двор должен был посылать в уделы специальных

уполномоченных, которые исполняли положенный церемониал с большей или меньшей торжественностью в соответствии с рангом титулуемого.

В частности, церемониал наследования титула и положения владельца удела был специально разработан в апреле — июне 1395 г., после смерти Цинь-вана, второго по старшинству сына Чжу Юаньчжана. В основу этой процедуры легли образцы, существовавшие во времена династии Хань (III в. до н. э. — III в. н. э.). Исполнял церемониал специально посланный в удел Цинь представитель двора [3, цз. 238, с. 3468, цз. 239, с. 3475]. В конце того же года после смерти Цинь-вана этот порядок был несколько переработан и именно в таком виде вошел в «Хуан Мин Цзю сюнь» [3, цз. 240, с. 3495—3496].

Определенный порядок устанавливался и для выбора имен потомков удельных ванов: каждый из них получал список из 20 иероглифов, которые должны были составлять первый компонент имен его потомков в течение 20 поколений (второй компонент мог выбираться произвольно). Имена родичей императорского дома заносились на специальные нефритовые таблички, которые хранились в Храме императорских предков. Для учета императорской родни, соблюдения порядка титулования и других связанных с этим вопросов в 1370 г. при дворе создали специальную палату, с 1389 г. получившую название Управление императорских родичей (*Цзунжэньфу*).

Каждому из удельных властителей полагалось иметь свой дворец в городе — центре удела. 28 июля 1370 г. Ведомство Работ получило предписание двора приступить к строительству дворцов для ванов [3, цз. 54, с. 1060—1061]. Этим дворцам полагалось в уменьшенных размерах и с некоторыми градациями в декоре повторять императорскую резиденцию. Иначе говоря, это были целые дворцовые комплексы со множеством палат и служебных помещений, жилых флигелей, садов и т. д. В январе 1371 г. для дворцов удельных ванов разработали подробные нормативы: установили размеры высоты и длины стен, огораживающих дворцовый комплекс, количество и названия ворот в стене, расположение, размеры и название главных дворцовых палат, рисунок орнамента, цвет окраски различных помещений, их крыш и т. п. [3, цз. 60, с. 1169—1170]. Все эти детали должны были наглядно символизировать близость к особе императора, причастность к власти и в то же время отражать более низкое положение вана по отношению к императору.

О том, насколько перечисленные детали имели в глазах китайцев того времени соответствующее значение, говорит следующий пример. В августе 1376 г. местные власти, строившие дворец для Цзинцзян-вана, который получил удел, но, будучи внучатым племянником Чжу Юаньчжана, имел титул *цзюнь-вана*, доложили, что намерены сделать золотые навершия на воротах дворца, а сами створки выкрасить в красный цвет. Сановники из Ведомства Обрядов воспротивились этому, заявляя, что такое положе-

ние лишь для *цин-ванов*. И понадобилось специальное указание самого императора, чтобы это «несоответствие» было разрешено [3, цз. 107, с. 1794].

Вне стен дворцового комплекса в уделе, в том же порядке, как это имело место в столице империи, но опять-таки с некоторыми признаками миниатюрности, строились Храм предков, Алтарь божеств земли и злаков, алтари духов ветра, облаков, снега, дождя, гор и рек, Храм стягов и флагов [7, с. 1609; 9, с. 1699—1700]. Размеры, конструкция и прочие детали этих культовых сооружений были также строго кодифицированы и утверждены в январе 1371 г. [5, цз. 4, с. 438]. Если ван умирал, то в уделе сооружалась его гробница наподобие императорской: храмовый комплекс, парк и огромная территория, подземная усыпальница, насыпной могильный холм и т. д.

Удельным властителям полагалось иметь парадные одежды и головные уборы, экипажи и паланкины, различные предметы обихода, знамена и регалии — все это украшенное знаком императорского достоинства — извивающимся драконом. В «Хуан Мин Цзу сюнь» отмечается:

«Их головные уборы и одежда, дворцовые помещения, лошадиные упряжки и предметы ритуального обихода [лишь] чуть хуже, чем у Сына Неба» [7, с. 1595].

Список же разнообразных, положенных ванам в уделах регалий и ритуальных предметов занимает в упомянутом источнике несколько страниц [7, с. 1659, 1662]. Формы регалий были разработаны чиновниками из Ведомства Обрядов на основе образцов VII—XIII вв. и изготовлены Ведомством Работ к концу мая 1373 г. [3, цз. 82, с. 1475]: это флаги и бунтуки, опахала и зонты, шатры и циновки, ритуальная мебель и посуда и т. п.

Властители уделов получали в свое распоряжение определенный штат чиновников и специальные воинские соединения (от 3 до 19 тыс. солдат и офицеров). Эта удельная администрация, которая ставилась помимо существовавших там ординарных местных властей, вместе с верхушкой армейского командования войск ванов составляла двор удельного держателя — его окружение и свиту.

Двор удельного властителя, по мысли устроителей уделов, должен был функционировать по тому же порядку, что и императорский, соблюдая при этом предписанные отличия и знаки уважения к центральному двору. И здесь роли церемониала, соблюдению заведенного и положенного ритуала придавалось особенное значение.

Разработка удельного церемониала закончилась к 1373 г. — времени завершения «Цзу сюнь лу». Но уже через три года его переработали заново. Это дело по приказу императора поручили одному из его близких советников, Сун Ляню, а также чиновнику удельной администрации Чжу Ю и многим другим чиновникам

[3, цз. 103, с. 1733—1734]. Новый церемониал охватывал все стороны придворной жизни в уделах. В 1378 г. отдельно был разработан церемониал для жен удельных властителей [3, цз. 117, с. 1917].

Торжественные выходы держателя удела к чиновникам и подчиненным именовались, как и аналогичные выходы императора, «высочайшей аудиенцией» (*чао*). Ван восседал на троне в парадном облачении. Справа и слева от него в строго установленном (как и при центральном дворе) порядке выстраивались военные и гражданские сановники. Выносились соответствующие регалии и звучала подобающая случаю музыка. Двору удельного вана придавалось 27 музыкантов, которые присутствовали на церемониях в строго регламентированных костюмах. Празднества могли сопровождаться банкетами и танцами. Для подготовки танцоров в 1384 г. в уделы направлялись специальные учителя [3, цз. 146, с. 2287—2288, цз. 165, с. 2544].

Торжественные приемы при дворах удельных властителей устраивались по случаю Нового года, сезонных культовых праздников, дней рождения императора, императрицы, наследника престола, самого вана, его главной супруги и наследника, бракосочетаний вана, прибытия посланцев от центрального двора или почетных гостей, прибытия вана в удел (в первый раз или же после поездки ко двору). Чиновники и подчиненные, присутствовавшие на приемах, должны были облачаться в парадные одежды и отдавать вану соответствующие почести — 8 поясных поклонов. В источниках записано:

«Сановникам Сына Неба, [даже] таким знатым и влиятельным, как тайши, гуны и хоу, не позволялось обходиться с ними (удельными властителями.— А. Б.) по правилам поведения для равных [друг другу]... Гунам и хоу при нанесении визита [ванам полагалось] отдавать земной поклон и запрещалось равняться [с ними] в правилах поведения» [4, цз. 116, с. 1493(1); 6, цз. 23, с. 294].

Помимо торжественных приемов подчиненным удельному властителю чиновникам и офицерам надлежало ежедневно являться ко двору в ожидании распоряжений. А первого и пятнадцатого числа каждого месяца к нему должны были приходить чиновники из местного общеимперского аппарата и местного военного командования [7, с. 1612—1613; 9, с. 1703].

Ритуальные почести полагалось оказывать ванам и вне их уделов. Порядок 1376 г. предусматривал, что при следовании удельного владетеля в свой удел чиновники тех областей, через которые пролегал путь вана, обязаны выходить навстречу в обыденной одежде и отдавать четыре поясных поклона [3, цз. 103, с. 1733]. Указом же 19 ноября 1379 г. всем чиновникам областных и уездных управлений предписывалось в случае проезда через их район удельного вана встречать его уже в предместье городов и в полном парадном облачении [3, цз. 126, с. 2018].

В свою очередь, сановники двора, следовавшие с поручениями через удел вана или поблизости от него, должны были «пред-

стать пред очи» вана и четыре раза поклониться ему. При этом уточнялось:

«Хотя бы даже это будет один из трех гунов (т. е. высших сановников империи.— А. Б.) или же главнокомандующий войсками, все равно [он] обязан [совершить] четыре поклона». За намеренное избежание подобного визита полагалась смертная казнь [7, с. 1612; 9, с. 1703].

Престиж и авторитет удельных властителей повышался также путем передачи им центральным правительством сакральных полномочий на местах. Исполнение сакральных функций опять-таки выливалось в соблюдение определенных церемониальных норм. Эта связь издавна наблюдалась в Китае. Недаром исследователи отмечают, что церемониальные нормы здесь в какой-то мере сопоставимы с религиозными, а форма в известной степени была эквивалентом религиозного ритуала [1, с. 278—279].

Выше уже отмечалось, что строительство дворцов в уделах сопровождалось постройкой при них культовых сооружений. Соответственно в сентябре 1370 г. в уделах установили распорядок жертвоприношений и культовых мистерий, которым полагалось совершаться под руководством или по распоряжению местного властителя. В феврале 1376 г. этот распорядок был переработан и расширен, а затем еще раз несколько изменен в декабре 1380 г. [5, цз. 4, с. 425, цз. 7, с. 595, цз. 103, с. 1737—1738]. При дворе ванов в уделах предусматривалось специальное Управление жертвоприношениями [5, цз. 4, с. 426].

Характерен следующий штрих, который может свидетельствовать о повышении сакральных полномочий ванов в первые годы после создания уделов. В 1378 г. по просьбе местной, удельной администрации дух стен и рвов г. Тайюань (столица удела Цзинь) был официально переведен из общего, «ординарного» разряда на «удельный» уровень [3, цз. 120, с. 1949].

Особое значение приобретала передача удельным властителям в июне 1370 г. права приносить жертвы духам местных и окрестных гор и рек. Соответствующий обряд символизировал участие ванов во власти над местной территорией. Распорядок этих жертвоприношений был во всех деталях разработан к марту 1385 г. и несколько расширен в феврале 1390 г. [3, цз. 170, с. 2589—2591, цз. 200, с. 2994]. Однако в 1392 г. право проводить церемонию было передано в руки специальных эмиссаров центрального правительства [36, цз. 217, с. 3191].

Большой интерес представляет также исполнение удельными властителями ритуала первовспашки — проведения символической борозды, открывающей начало весенней пахоты. Этот обряд с древности исполнялся китайскими государями. Передача его на местах держателям уделов также, несомненно, призвана была служить повышению их авторитета и влияния. Данный ритуал установлен при Мин в феврале 1376 г. [3, цз. 103, с. 1738].

Поднятию престижа удельных властителей служили и некоторые церемониалы на общегосударственном, имперском уровне, исполнявшиеся вне уделов. Помимо описанных выше торжеств

по поводу титулования ванов в столице здесь можно назвать торжественные посещения ими могил предков Чжу Юаньчжана в Фэнъяне, также считавшемся одной из столиц империи Мин. Поездки состоялись в 1375 и 1376 гг.— непосредственно перед началом практической раздачи уделов. В 1376 г. ваны отправились в Фэнтян в сопровождении наследника престола и свиты из «заслуженных сановников» и совершили там обряд жертвоприношений духам предков [3, цз. 98, с. 1671, цз. 104, с. 1747—1748].

31 января 1376 г. в связи с предстоящей практической раздачей уделов в Нанкине совершили торжественные жертвоприношения Небу и Земле, а также духам гор и рек империи [3, цз. 103, с. 1732—1733]. Парадная церемония жертвоприношений устраивалась также по прибытии каждого из ванов из удела в столицу и по отбытии его обратно. Она совершалась в палате-воротах Дуаньмынь и включала заклание девяти свиней и девяти баранов, сожжение выделанных шелков и возложение различной пищи на специальных алтарях. Одновременно по дворцовую палату-ворота Чэнтяньмынь выносились различные знамена и прочие регалии достоинства вана. Церемония была настолько пышной, что со временем возникла необходимость сделать ее более экономной для казны. В ноябре 1393 г. было приказано ограничиваться закланием одной свиньи и одного барана, не сжигать шелк, а на алтари ставить пищу поскромнее [3, цз. 230, с. 3360—3361].

В ряду общеимперского ритуала, касавшегося уделов, следует назвать и траур, объявлявшийся при дворе в случае смерти кого-либо из ванов. Например, в январе 1390 г., после смерти Лу-вана был объявлен пятидневный траур. Был также обнародован специальный указ о присвоении умершему посмертного почетного титула [3, цз. 198, с. 2974]. Тот же церемониал совершали и после кончины Цинь-вана в 1395 г. А в 1398 г., когда умер Цзинь-ван, император вдобавок ко всему на три дня прекратил официальные выходы к сановникам [3, цз. 256, с. 3704—3705]. Траур — облачение императора и императрицы в соответствующие одежды и исполнение положенных церемоний — объявлялся при дворе и в случае смерти жен удельных властителей, причем не только главных, но и жен второго ранга. Специальный ритуал по этому поводу разработали Ведомство Обрядов и Академия Ханьлинь в мае 1376 г. [3, цз. 106, с. 1765—1766; 5, цз. 6, с. 534].

Перечисленные выше ритуальные нормы были призваны возвышать удельных властителей в глазах сановников и населения как в уделах, так и во всей империи. Но, как уже здесь отмечалось, удельный ритуал предусматривал и другую функцию — служить показателем и выражением покорности и преданности держателей уделов монарху. Для этого существовали иные церемонии и обряды. Правда, подчас один и тот же церемониал заключал в себе обе означенные функции. Например, визиты ва-

нов ко двору обставлялись (как уже частично упоминалось) большой пышностью и торжественностью, призванной способствовать поддержанию их авторитета при центральном дворе. Но главным назначением таких визитов оставалось все же выражение покорности и верноподданнических чувств. Поэтому данный церемониал следует рассматривать прежде всего в русле второй из означенных функций удельного ритуала.

Упомянутые визиты были обязательны. Они предусматривались в определенной очередности и воспринимались центральным двором как один из основных инструментов поддержания лояльности властителями уделов. Установленным порядком предусматривалось, что каждый удельный властитель должен посетить императорский двор один раз в год. Не приезжать разрешалось только в случае, если удел вана находился близ границы и оттуда грозила непосредственная опасность вторжения или если на престоле сменялся император. В последнем случае вanam предписывалось оставаться на месте в течение трех лет, чтобы контролировать положение в отдаленных от столицы районах. Если ван был старшим членом семьи (например, дядей императора), то его освобождали от обязанности наносить визиты двору по достижении 50 лет, если младшим — то 60 лет. Но в обоих случаях вместо них полагалось ездить в столицу их наследникам [7, с. 1614—1615, 1617, 1632—1633; 9, с. 1705—1706, 1717—1718].

Удельные властители направлялись ко двору в сопровождении пышной свиты и всех начальников подведомственных им учреждений удельной администрации, части офицеров их войск, а также 500 конных и 500 пеших солдат. Снабжение свиты в пути полагалось обеспечивать местным властям тех районов, по которым следовал кортеж. Это было весьма обременительно для населения. Поэтому с середины 90-х годов XIV в. вanam было позволено брать столько сопровождающих, сколько они захотят, но снабжать их за свой счет. А чтобы ваны не скаречничали, им приказывали при въезде в столицу иметь такую свиту, которая выглядела бы внушительно и не роняла бы достоинства их положения [7, с. 1657; 9, с. 1755—1756].

«Сын Неба и цинь-ваны вне зависимости от того, кто из них старше, а кто младше по возрасту, при дворе должны исполнять правила поведения, [приличествующие] государю и подданным»,—

записано в кодексах правил для уделов [7, с. 1615; 9, с. 1705]. Сразу по прибытии вана в столицу император принимал его без особой торжественности (ван приходил на прием в простой одежде) в дворцовой палате Фэнсяньдянь. Вану вменялось в обязанность совершить три земных поклона. Его расспрашивали о положении дел, и он мог вести беседу с императором. Одновременно, до или после этой первой аудиенции, ван должен был присутствовать на жертвоприношениях по случаю своего прибытия. Затем устраивался торжественный прием: император

восседал на троне в парадном облачении, держа в руках символ власти (своей и своих предков) — нефритовый скипетр. Ван, также будучи в парадном платье, совершал перед ним пять поясных и три земных поклона. Бесед на этом приеме не велось, ибо он имел чисто символическое значение [7, с. 1616; 9, с. 1706].

Прибывший властитель удела наносил также визит наследнику престола в его покоях. Здесь ван отдавал четыре поясных поклона, и если по возрасту и положению в семье он был старше наследника, то последний отдавал один ответный поклон [7, с. 1617; 9, с. 1706].

Если же прибывший ван оказывался старше императора по семейной иерархии (эта ситуация возникла лишь в 1398 г., после смерти Чжу Юаньчжана), то в его честь государь должен был устроить еще один прием — в «семейной» обстановке. Парадных одежд в таком случае не требовалось. Встреча происходила в любом удобном для этого помещении. Ван совершал четыре поясных поклона, после чего имел право сесть. Императору предписывалось обходиться с ним как с членом семьи. Но элемент различия между государем и подданным присутствовал и здесь: император сидел лицом к югу, как положено монарху, а ван слева от него лицом на запад, как это надлежало сановнику гражданской службы [7, с. 1616—1617; 9, с. 1706]. В честь прибывшего удельного властителя во дворце устраивался банкет. Кроме того, император мог по своему усмотрению угощать гостей в неофициальной обстановке. Правилами предписывалось, чтобы визит продолжался 10 дней. Затем ван снова направлялся в удел. Перед отъездом ему и его сопровождающим вручали подарки и в честь его отъезда совершали жертвоприношения.

Покорность удельных властителей центральному двору еще ярче, чем в визитах, должна была проявляться в ритуале приема посланцев императора, когда те прибывали в удел с его указами и распоряжениями. Гражданские чиновники двора вана, согласно протоколу, встречали таких посланцев, будучи в полном парадном облачении, в предместьях удельной столицы и сопровождали их конным эскортом при проезде по городу ко дворцу вана. В свою очередь, вану полагалось выйти навстречу посланцам на расстояние 15—16 м от дворцовых ворот, принять от них бумагу и нести ее на руках во дворец. Здесь в главной дворцовой палате заранее сооружалась специальная сень — Драконовый шатер, куда помещали доставленный указ. Затем ван при собрании всей свиты и сановников должен был совершить пять поклонов перед шатром. После того он входил туда, а сановники совершали 12 поклонов. Ван зачитывал указ, сановники должны были слушать его, стоя на коленях [7, с. 1611—1612; 9, с. 1702].

Помимо того удельному властителю полагалось принять доставившего указ посланца, для чего устраивалась официальная аудиенция. Посланец должен был отдать вану четыре поклона. Интересно отметить: дань уважения к императорским указаниям лишь частично распространялась на личность посланца двора:

в случае, если его поведение казалось вану неуважительным по отношению к его персоне, он мог арестовать посланца. Зато определенный почет и уважение оказывали эмиссарам двора, направляемым в уделы для исполнения там тех или иных ритуалов [3, цз. 171, с. 2620–2621].

Символом выражения покорности и подчинения государю властителей уделов служили и специально разработанные и строго кодифицированные формы их обращения на бумаге на имя императора, императрицы и наследника престола. Эти формы, учитывающие степень родства, были разработаны в 1376–1379 гг. и вошли в установления об уделах [3, цз. 104, с. 1746–1747, цз. 125, с. 1999; 7, с. 1613–1614; 9, с. 1703–1704].

Соответственно дань уважения и покорности двору, проявлявшаяся в предписанном церемониале, отдавалась во время торжественных аудиенций в уделах по поводу дней рождения императора, императрицы и наследника, вступления на престол нового монарха, а также при торжественных жертвоприношениях в честь императорских предков, божеств и духов «общеперского» ранга и т. д.

Все уже сказанное здесь о двух функциях или назначениях удельного ритуала в конце XIV в. представлено главным образом в виде кодифицированных правил и нормативных указаний. Поэтому уместно поставить вопрос, насколько правила и указания соблюдались на практике, и в связи с этим спросить, в какой мере следование им приводило к искомому или же запрограммированному эффекту? Исчерпывающий ответ здесь труден, ибо источники умалчивают об этом. Но на основе сопоставлений и косвенных данных все же можно прийти к определенным выводам.

Церемонии и обряды, призванные служить повышению авторитета удельных властителей, на первых порах после создания в империи Мин удельной системы отвечали интересам и ванов, и центрального двора. Поэтому исполнение их не должно было встречать препятствий. Единственно, кто постоянно оказывался в трудной ситуации из-за этого, были, пожалуй, местные чиновные власти, попадавшие в положение слуг двух господ, да еще с неточно определенным кругом обязанностей. Но они не могли помешать этому. Быстрое возрастание действительной власти и авторитета ванов на местах в конце XIV в. (о чем есть многочисленные и разнообразные исторические свидетельства) может служить косвенным показателем эффективности использования наряду с прочим и методов ритуальной обрядности. Хотя можно предположить, что исполнение церемониала не всегда было полностью пунктуально.

Несколько иную картину дает вторая, сдерживающе-ограничительная сторона удельного ритуала. Она, естественно, культивировалась центральным двором, но никак не отвечала интересам удельных властителей, стремившихся к большей самостоятельности. В источниках нет данных, что посланцев двора

принимали в уделах не как положено (хотя какие-то отступления от пунктуальности здесь вполне возможно проследить) или что ваны именовали императора и императрицу в официальных посланиях не так, как предписывалось (здесь, очевидно, была полная пунктуальность). Нет и данных о том, что не исполнялся ритуал приемов удельных властителей в столице. В то же время есть свидетельства, что сроки и очередность посещения двора ванами, а также время их пребывания в столице точно не соблюдались. Визиты наносились далеко не каждый год, не в строгом порядке старшинства, да и задерживались ваны при дворе несколько дольше, чем положено. Следовательно, можно предположить, что не всегда пунктуально блюлись и прочие детали этикета приемов. Однако в общем и целом отмеченные нормы ритуала претворялись.

Но, что самое важное, поскольку ритуальные нормы не устраивали удельных властителей, то само по себе исполнение ритуала не могло дать того результата, на который рассчитывали учредители удельной системы. Иначе говоря, здесь гораздо больше, чем в первом случае, проявляется элемент автоматизма и формальности. Происходил определенный разрыв между внешним проявлением ритуала и той этической сущностью, которая, по издавна культивируемой традиции, должна была питать внутреннее содержание церемониальных актов.

Поэтому неудивительно, что наряду с исполнением (в общих чертах) предписываемого ритуала удельные властители в своих отношениях с центральным двором на практике нарушали многие установления и ограничения, всячески отстаивая свою самостоятельность. Причем одно отнюдь не мешало другому. Удельный властитель мог аккуратно явиться ко двору, совершить положенные церемонии, а затем, вернувшись к себе, действовать с большей или меньшей осторожностью по своему усмотрению.

Примеров таких «нарушений» и «преступлений» ванов в уделах в конце XIV в. очень много. Императорский двор реагировал на них увещаниями, выговорами и более крутыми мерами (вплоть до ареста и смещения). Но искоренить этот процесс он не мог. В результате постепенно нараставшая конфронтация между уделами и центром привела через год после смерти Чжу Юаньчжана к междоусобной войне.

Иначе говоря, тщательно разработанные в конце XIV в. ритуальные нормы для удельных властителей оказались достаточно полезны, чтобы поднять их авторитет и закрепить их привилегии, но весьма малоэффективны в качестве средства, сдерживавшего их сепаратистские тенденции. Здесь, несомненно, можно говорить об определенном просчете устроителей удельной системы в империи Мин, переоценивших возможности использования церемониальной стороны как этического фактора, могущего ограничить произвол местных владык. Однако это отнюдь не умаляет большого значения самого факта, которое придавалось ритуаль-

ной стороне (с ее внешним, церемониальным проявлением и внутренним этическим содержанием) при конструировании уделов в Китае в конце XIV в.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Васильев Л. С.* История религий Востока. М., 1983.
2. Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972.
3. Мин Тай-цзу ши лу (Записи о свершившемся при минском Тай-цзу). Сянган, 1966.
4. Мин ши (История династии Мин). Тайбэй, 1962.
5. *Тань Цянь.* Го цюе (Краткое изложение сведений о государстве). Пекин, 1958.
6. *Фу Вэй-лин.* Мин шу (Книга истории династии Мин). Шанхай, 1937.
7. Хуан Мин Цзу сюнь (Заветы царственного предка династии Мин).— Мин чао кай го вэнь сянь (Письменные памятники времен основания династии Мин). Т. 3. Тайбэй, 1966.
8. Хуан Мин чжао лин (Указы и распоряжения императоров династии Мин). Сост. Фу Фэн-сян. Тайбэй, 1967.
9. Цзу сюнь лу (Заветы царственного предка).— Мин чао кай го вэнь сянь (Письменные памятники времен основания династии Мин). Т. 3. Тайбэй, 1966.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Абахай 277
 Авраам 80
 Ай-гун 87, 147, 157, 168, 178
 Акацука Киёси 81
 Амиабха 246
 Амитофо (см. Амиабха)
 Амогхаваджра 253
 Ань Лушань 295
 Аристотель 9, 23, 31, 41, 45, 49, 50
 Асанга 251, 253

 Байчжан (см. Байчжан Хуайхай)
 Байчжан Хуайхай 236, 237, 244, 250, 252
 Батай Ж. 69
 Бежин Л. Е. 271
 Беридт Р. 72
 Би Вань 159
 Би-гун 60
 Блок А. 63, 82
 Бо Даши 70
 Бо Синфу 68
 Бо Цинь 182
 Бо Юйчань 212, 213, 233
 Бо Юйчжань (см. Бо Юйчань)
 Бодде Д. 22
 Бодхидхарма 239, 244, 250
 Будда 238-240, 242, 244, 247-249, 253, 258, 259, 261, 262, 265, 266, 270, 296
 Будда Шакьямуни (см. Будда)
 Бэкон Ф.
 Бюнгер К. 306

 Ваджрабодхи 253
 Вайрочана 248, 253, 254
 Ван Аньши 40
 Ван Би 35
 Ван Говэй 86
 Ван Жун 268
 Ван Чун 42
 Ван Чэнь 142
 Ван Янмин 28, 259
 Васильев К. В. 72, 77, 136, 143, 144, 151
 Васильев Л. С. 10, 151
 Вималакирти 251

 Вэй Боян 39, 214
 Вэй Хуацунь (Нань юэ фу жэнь, Госпожа Южного пика) 208, 232
 Вэй Юань 35
 Вэн Баогуан 215
 Вэнь-ван 36, 38, 67, 71-73, 79, 164, 182, 194
 Вэнь-гун (луский) 87, 147
 Вэнь-гун (цзиньский) 142
 Вэнь-ди 286
 Вэнь-цзун 289, 290

 Гао Яо 289
 Гао-цзун 282, 290
 Гегель Г. В. Ф. 45, 49-51
 Гераклит 51, 57
 Гиппократ Хиосский 51
 Го Можо 81
 Го Сян 260, 264, 271
 Гранэ М. 22, 32
 Гуань-ди 240
 Гуань-инь 252
 Гун Шанфу 70
 Гунсунь Хун 282
 Гуй (гадатель) 159
 Гуйфэн Цзунми (см. Цзунми)
 Гун (цзиньский) 142
 Гэ Хун 204-206, 209, 210, 217, 232, 233

 Да 69
 Да Куй 264
 Да Кэ 64
 Дай Ципзун 215
 Даоань 261-263, 265, 268
 Дас В. 78
 Демокрит 23, 48
 Деопик Д. В. 103, 149, 150, 153
 Дин И 304
 Дин Цзян 159
 Дин-гун 87
 Дин Хуэй (Сосредоточенный в мудрости) 216
 Ди-синь 82, 83
 Достоевский Ф. М. 276
 Ду Вэймин 24
 Дуаньюнь Чжичэ 246

Дун 68, 69
Дун Дэнин 245
Дун Цзобинь 138, 139, 151
Дуфэн Цзишань 246
Дэ 58
Дэвис Т. А. 214
Дэхуэй 239
Дэшань 239

Евклид 31

Жи-гэн 68, 69
Жуань Цзи 268

Зинин С. В. 10–12, 149, 235

И Инь 288
И-ван 82
И-чэнь 56
Иисус Христос 20, 78, 80
Инь Инь 287
Инь-гун 68, 87, 147
Исин 48
Иосия (царь Иудей) 83
И-шу 142

Кабанов А. М. 10, 13
Кагамисима Гэнрю 250
Кальтенмарк М. 202
Кан Сэнхуэй 258
Канси 293
Кант И. 14, 25
Канши 69
Кан-шу 142, 152
Карапетьянц А. М. 10–12, 22, 32, 33, 51, 186
Кеннеди Дж. 132, 149, 150
Китли Д. 155, 158, 165, 168
Кобзев А. И. 10, 11, 22, 33, 82, 232, 233
Кондо Рёити 250
Коллкатт М. 240
Конт О. 49
Конфуций 5–8, 18–20, 26, 27, 30, 40, 41, 43, 50, 76, 123, 147, 152, 173, 177–180, 183, 184, 187, 188, 195, 196, 198, 201, 258, 299, 302, 310, 311
Крил Х. 65, 67, 201
Кроль Ю. Л. 22
Крюков В. М. 10, 11
Куа А. С. 29, 30
Кун Инда 287, 288
Кун Чэн-цзы 160
Кунгу Цзилун 246
Кун-цзы (см. Конфуций)
Кучера С. 152
Кычанов Е. И. 10, 14
Кэ (см. Ши Кэ)

Лао-цзы 6, 18, 27, 41, 231
Лао-цзюнь 205

Легг Дж. 123, 150, 287
Ли Гоу 26
Ли Даочунь 213
Ли Сюэцинъ 82
Ли Тинкань 26
Ли Фэнцзи 294
Ли Цзи 160
Ли Чжи 13, 259
Ли Шиминь (см. Тай-цзун)
Ли Юнь 296
Лин 60
Линь 306
Линь Дая 22
Лу Синь 201
Лу-бо Дун 64
Лу-ван 318
Лю Сян 303
Лю Цзунъюань 296
Лю Цунъюань 21
Лю Юй 164

Малявин В. В. 10, 12, 13, 202
Маньджужри 241
Маритэн Ж. 49
Марке К. 33
Мартынов А. С. 10, 14, 15
Масперо А. 168
Мин-гун 60, 69
Минь-гун 87, 157, 161
Миядзака Итисада 306
Мо (гадатель) 40, 159
Мо Ди (см. Мо-цзы)
Монморанси 292
Мосс М. 65, 66, 74, 77, 81–82
Моу Цзунсань 24, 25
Мо-цзы (Мо Ди) 6, 145, 146, 303
Му Цян 160
Му-ван 61, 67, 70, 82
Му-цзы 160
Мэй Лао 58
Мэн-цзы 8, 27, 28, 31, 152, 153, 306

Нань Куай 161
Нань Шя-ши 141, 152
Нань юэ фу жэнь (см. Вэй Хуацунь)
Наньчун Юэ 48
Наполеон Б. 281
Нидэм Дж. 22, 32, 33, 41, 45–48, 51, 209
Никкила П. 26
Нэй-шу 58

Пань (циский) 142
Пань-гэн 82
Пин-ван 152
Пифагор 50
Платон 23, 33, 44, 50
Пуань 265

Райт А. 274
Рикёр П. 57, 75, 82

Ричман М. 82
 Робине И. 271
 Роземонт Г. 9, 24

Сазо М. 202, 207
 Се Даогуан 215
 Сервис Э. 65
 Си-гун 87, 89, 125
 Сивин Н. 208, 231, 232
 Син-у 239
 Синь Лю 159
 Синьго 143, 152
 Сократ 50
 Сокровенная Дева 205
 Софронов М. В. 137
 Спиноза Б. 23
 Спириг В. С. 22, 32, 33, 37, 42, 45
 Стрикман М. 207, 231
 Су 160
 Су Чэ 295
 Сун Боянь 143
 Сун Лянь 315
 Сунь Вэнь-цзы 159
 Сунь Чо 258, 268
 Сыма Гуан 35, 36
 Сыма Цянь 6, 27
 Сэчжао 262
 Сюань-ван 82
 Сюань-гун 87
 Сюань-ди 56
 Сюаньцзан 251
 Сюань-цзун 295
 Сюань-цзы 206
 Сюнь Юэ 305
 Сюнь-цзы 7, 8, 27, 28, 31, 40, 44, 303
 Сян-гун 87, 160
 Сянь 60
 Сянь-цзун 290, 294, 296
 Сяо-ван 82
 Сяоянь Дэбао 246

Тай-гун 140
 Тай-цзу 252, 281
 Тай-цзун 279, 281, 285
 Тай-цзя 287
 Такайма Сэцуя 73, 74, 77
 Тан (см. Чэн Тан)
 Тан-гун 160
 Тао Хунцзин 207
 Томасов Н. Н. 44
 Торчинов Е. А. 10, 12
 Ту Хуэйин 307
 Туфу 160
 Тэрнер В. 77, 156, 256
 Тяньжу Вэйцэ 246

У (вэйский) 142
 У-ван 67, 71–73, 79, 82, 182, 185, 280, 287
 У-гун 125
 У-дин 83
 У-цзун 256

Фан Ичжи 50
 Фань Вэньлань 141, 142, 146, 152
 Фань Е 258
 Фогелин Р. 29
 Фрэзер Дж. 284
 Фу Хуэй-бо 161
 Фу-дин 60
 Фуси 36, 38, 164, 222, 223
 Фу-синь 60
 Фэн Юлань 25

Хань Юй 21, 31, 291, 296
 Хасехемуи 138
 Хоу 59
 Христос (см. Иисус Христос)
 Ху-бо 60
 Хуан-гун 159
 Хуан-ди (Желтый император) 86, 206
 Хуанфу Ми 280
 Хуань-гун 87, 160
 Хуэйинэн 251
 Хуэйтун 269
 Хуэй-цзун 292, 293
 Хуэйюань 268, 270, 271
 Хэ Синь 51
 Хэ Ючжи 6
 Хэдэ 240

Цай 59, 67, 70, 277
 Цай Цзюфэн 40
 Цао Цао 267
 Цзе (чжаньский) 142
 Цзяу (цайский) 142
 Цзи Кан-цзы 193
 Цзи Чжэн 68
 Цзин Чжун 159
 Цзин-хоу 59
 Цзинь-ван 318
 Цзиньцзян-ван 314
 Цзун Бин 258
 Цзунми 269
 Цзы-гун 196
 Цзы-цин 239
 Цзэнжэнь 269
 Цзя Гунтянь 286
 Цзя-гун 69
 Ци Чжун 58
 Цин-ван 314, 318
 Цинь Ши-хуан 18
 Цисун 269
 Цуй У-цзы 160
 Цуй Чжу 141
 Цуй Ши 304
 Цуй Тунцзу 301
 Цян-бо 67
 Цянь-лун (см. Гао-цзун)

Чао Цо 282, 284, 286
 Чаочжоу 265
 Чен-гун (см. Чэн-гун)

Чжан Бодуань 12, 202, 204, 213-216,
218, 219, 225-228, 230, 231
Чжан Синьчэн 147
Чжан Хэн 36
Чжан Шап 56, 57, 81
Чжан Ячу 164
Чжао (гадатель) 159
Чжао Куаньбинь 296
Чжао Юньцун 214
Чжао Ян (Ин) 159
Чжао-ван 82
Чжао-гун 87
Чжи 69
Чжи 149
Чжи Дунь 261, 264
Чжихун 253
Чжоу Дуньши 39
Чжоу Сюйчжи 264
Чжоу-гун 76, 80, 140, 151, 182, 194,
258, 277
Чжу Си 43, 278
Чжу Ю 315
Чжу Юаньчжан 309-311, 313, 314,
318, 320, 322
Чжуан-ван 145
Чжуан-гун 87
Чжуан-цзы 6-8, 40, 263, 303
Чжуаншу 160
Чжунфэн Минбэнь 246, 253
Чжухун 246, 247, 252, 270
Чжэн Инь (см. Чжэн Сыюань)
Чжэн Сыюань 140, 141
Чжэнь-цзун 292
Чу Цю 160
Чуши Фаньци 246
Чэн Мэнцзя 81, 151
Чэн Тан 278, 287
Чэн Цзи 160
Чэн-ван 140, 142, 182
Чэн-гун 147
Чэн-цзы 142
Чэнь Нивань 212
Чэнь Ф. М. 302, 304

Шанда 4
Шакьямуни (см. Будда)
Шамбо 135

Шап Ян 302
Шао Юн 37, 40
Швейцер А. 23
Ши Ван 64, 77
Ши Кэ 64, 67
Ши Сюнь 67
Ши Хуанфу 64
Ши Цян 71
Шиппер К. М. (Скяппер К. М.) 202,
203, 208, 219
Ши-цзу 283
Ши-цзун (Юнчжэн) 293
Шу Сянфу 68
Шунь (император) 278, 289, 306
Шэн-цзу (см. Канси)
Шэнь (луский) 142
Шэнь Дао 303
Шуцкий Ю. К. 168

Э 159
Энгельс Ф. 49

Юань 160
Юань Шао 267
Юаньчжао Сунбэнь 246
Юбер А. 82
Юй Цзюньфан 237, 246
Юнмин Яньшоу 246
Юнчжэн (см. Ши-цзун)
Юньци Чжухун 246, 247
Юй 64
Юй (император) 76, 278, 293

Ян Гуансянь 47, 48
Ян Си 208
Ян Сюн 31, 36
Ян Фусо 270
Ян Ху 161
Янагида Сэйдзан 250
Янь Шигу 286
Янь Юань 26
Янь Янь 177
Яо 306
Ясперс К. 71
Яхве 78, 79, 82

УКАЗАТЕЛЬ НАЗВАНИЙ СОЧИНЕНИЙ

- Авеста 306
Алмазная сутра (см. Ваджраччхедика праджняпарамита сутра)
- Байчжан цин гуй (Чистые правила поведения, [составленные] Байчжаном) 236
Баопу-цзы (Мудрец, объемлющий простоту) 204—207, 218, 226, 232, 233
Би янь лу 271
Брахмаджала-сутра (см. Фань ван цзин)
- Ваджраччхедика праджняпарамита сутра 215
- Гао ши чжуань 280
Го юй 42, 139, 145—147, 166
Гуань-цзы 37, 157
Гулян чжуань 124, 150
Гунсунь Лун-цзы 44, 51
- Дао дэ цзин 21, 27, 35, 40, 41, 78, 168, 224, 225, 228, 232
Дао син цзин 262
Дао цзан (Даосская сокровищница канонов) 207, 218, 232
- Жи юн гуйфань 241
Жуань Цзи чжуань (Биография Жуань Цзи) 41
- И ли 28, 174, 191, 192, 198, 200, 299—301
И цзин (см. Чжоу и)
И чжуань 34
Инь фу цзин (Книга о единении с сокрытым) 213, 232, 233
Йогачарьябхуми-шастра 237, 251
Йога-шастра (см. Йогачарьябхуми-шастра)
- Книга великого мира (см. Тай пин цзин)
Книга желтого двора (см. Хуан тин цзин)
- Книга о единении с сокрытым (см. Инь фу цзин)
Книга перемен (см. Чжоу и)
Коран 306
- Ле сянь цюань чжуань (Полное собрание жизнеописаний бессмертных) 216
Ле-цзы 31
Ли цзи 28, 62, 63, 141, 173—175, 177, 178, 180, 182—188, 190—201, 269, 299, 300, 311
Лунь хэн 42
Лунь юй 19, 26, 35, 36, 40, 41, 43, 50, 51, 151, 195, 251
Люй-ши чунь цю 168
Люй юань ши гуй (Правила поведения для монастырей школы люй) 238
- Мин Тай-цзу ши лу 312
Мо-цзы 7, 27, 42—44, 145, 146, 157
Мэн-цзы 28, 30, 31, 41
- О двух учениях 261
О сыновней почтительности 269
Органон 50
- Парменид (диалог Платона) 44
Пуса инло цзин (Сутра об ожерельях боддхисаттв) 237, 250
Пуши фань вэнь (О раздаче всем пицци Закона) 253
Пятикнижие (см. У цзин)
- Сань цзы цзин (Троесловный канон) 40
Син ли лунь 304
Си цы чжуань 18, 21, 37, 40, 42, 50, 165, 168
Сутра о важности благодарения родителей 266
Сутра о Вималакирти 251
Сутра об ожерельях боддхисаттв (см. Пуса инло цзин)
Сутра Трапусы и Бхаллики 266
Си ку цюань шу цзун му 302

Сы шу (Четверокнижие) 179, 201
Сюнь-цзы 31, 41, 44, 157
Сю сянь бянь хо лунь 212

Тай пин цзин (Книга Великого
мира) 202, 206, 209
Тай сюань цзин 35, 40
Тай цзи ту шо 39
Талмуд 306
Тан люй шу и 48, 300

У чжэнь пянь 12, 39, 215
У цзин (Пятикнижие) 173

Фань ван цзин (Сутра сетей Брах-
мы) 250

Хань Фэй-цзы 127, 157
Хань шу 56, 286
Хуайнань-цзы 34, 41, 168
Хуан Мин Цзу сюнь 312, 314, 315
Хуан тин цзин (Книга желтого дво-
ра) 213
Хуаньчжу дин гуй (Чистые прави-
ла монастыря Хуаньчжу) 253
Хун фань (глава Шу цзин) 18

Цань тун ци (Трактат о единстве
триады) 214

Цзин-дэ чуань дэн лу (Записи о пе-
редаче светильника [закона, со-
ставленные] в годы Цзин-дэ) 237,
238

Цзинь шу 41, 48

Цзэн сю цзяо юань цин гуй (Распи-
ренное издание чистых правил для
монастырей цзяо) 238

Цзо чжуань 12, 37, 39, 41, 42, 80, 124,
125, 139-145, 150-153, 155, 157,
159, 161-168

Цзу сюнь лу 311, 312, 313, 315

Цянь цзы вэнь (Тысячесловие) 40

Чань мэнь гуй ши (Правила для
чаньского монастыря) 237, 238, 241,
251

Чань юань дин гуй (Чистые правила
для чаньских монастырей) 238,
251, 252

Четверокнижие (см. Сы шу)

Чисю Байчжан дин гуй (Проверен-
ный императором устав чистых
правил Байчжан) 238, 241, 244,
247, 253

Чжань го цэ 166

Чжоу и (Чжоуские перемены) 8, 18,
21, 34, 35, 37, 39, 40, 41, 42, 44, 50,
151, 159, 161-168, 214, 219, 220,
222-224, 233

Чжоу и цань (сань) тун ци 39

Чжоу ли 28, 140, 151, 159

Чжоу ли чжэн и 286

Чжуан-цзы 7, 8, 27, 41, 51, 206, 228,
260

Чжуан-цзы цзи цзе 6-8

Чжу ши цзи нянь (Бамбуковые ан-
налы или Анналы) 86, 147

Чжэн лунь 304

Чу цы 51

Чунь цю (Весны и осени) 8, 11, 12,
85-91, 103, 115, 119, 121-123, 125-
127, 129, 130, 132-135, 139, 142, 143,
146, 147, 150, 152, 153, 157, 159,
167, 168

Шан цзюнь шу 27

Ши мин 140

Ши сань цзин 8, 28, 39

Ши цзи (Исторические записки) 6,
27

Ши цзин (Книга песен) 5, 8, 18, 20,
26, 145, 168, 179, 278

Шо вэнь цзе цзы 157

Шо юань 304

Шу цзин 5, 8, 15, 18, 20, 26, 31, 50,
77, 138, 141, 142, 145-147, 168,
277-280, 287, 289, 290

Юань дао 21

Юань жэнь 31

Юнь цзи ци цянь 232

Янь те лунь 303

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Л. С. Васильев, А. И. Кобзев.</i> Предисловие	3
<i>А. И. Кобзев.</i> Особенности философской и научной методологии в традиционном Китае	17
<i>В. М. Крюков.</i> Дары земные и небесные (к символике архаического ритуала в раннежозуоском Китае)	56
<i>А. М. Карапетьянц.</i> «Чунь цю» и древнекитайский «историографический» ритуал	85
<i>С. В. Зинин.</i> Мантические ритуалы <i>бу</i> и <i>ши</i> в эпоху Чунь цю (VIII—V вв. до н. э.)	155
<i>Л. С. Васильев.</i> Этика и ритуал в трактате «Ли цзи»	173
<i>Е. А. Торчинов.</i> Этика и ритуал в религиозном даосизме («Главы о прозрении истины» Чжан Бодуаня)	202
<i>А. М. Кабанов.</i> Чаньский ритуал	236
<i>В. В. Малявин.</i> Буддизм и китайская традиция (к проблеме формирования идеологического синкретизма в Китае)	256
<i>А. С. Мартынов.</i> Государственное и этическое в императорском Китае	274
<i>Е. И. Кычанов.</i> Ли и право	299
<i>А. А. Бокщанин.</i> Роль ритуала в организации уделов в Китае в конце XIV в.	309
Указатель имен	324
Указатель названий сочинений	328

CONTENTS

L. S. Vasilyev, A. I. Kobzev. Foreword	3
A. I. Kobzev. Features of Philosophic and Science Methodologies in Traditional China	17
V. M. Kryukov. Earthly and Heavenly Gifts (On the Symbolism of Archaic Ritual in the Early Zhou China)	56
A. I. Karapetyants. Chun Qiu and the Old China 'Historiographic' Ritual	85
S. V. Zinin. <i>Bu</i> and <i>Shi</i> —The Prophetic Rituals of the Chun Qiu Epoch	155
L. S. Vasilyev. Ethics and Ritual in the <i>Li ji</i> Treatise	173
Ye. A. Torchinov. Ethics and Ritual in Religious Taoism (<i>Chapters on Learning the Truth</i> by Zhang Boduan)	202
A. M. Kabanov. The Chan Ritual	236
V. V. Malyavin. Buddhism and the Chinese Tradition (On the Formation of Ideological Syncretism in China)	256
A. S. Matynov. State and Ethical in China Under the Empire	274
Ye. I. Kychanov. <i>Li</i> and the Law	299
A. A. Bokshchanin. The Role of Ritual in Establishing Apanages in China in the Late 14th Century	309
Name Index	324
Index of written Monuments	328

**ЭТИКА И РИТУАЛ
В ТРАДИЦИОННОМ КИТАЕ.
Сборник статей**

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения
Академии наук СССР*

Редактор
Н. П. Губина

Младший редактор
Н. Н. Комарова

Художник
Н. П. Ларский

Художественный редактор
Э. Л. Эрман

Технический редактор
В. П. Стужовкина

Корректоры **Е. В. Карюкина** и **Р. Ш. Чемериц**

ИБ № 15610

Сдано в набор 11.08.87

Подписано к печати 14.03.88

Формат 60 × 90¹/₁₆. Бумага кн.—журнальная

Гарнитура обыкновенная новая

Печать высокая

Усл. п. л. 21. Усл. кр.-отт. 21,25

Уч.-изд. л. 24,36

Тираж 25000 экз. Изд. № 6155

Зак. № 882. Цена 1 р. 50 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»

Главная редакция восточной литературы
103031, Москва К-31, ул. Жданова, 12/1

2-я типография издательства «Наука»
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

**В ГЛАВНОЙ РЕДАКЦИИ
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»**

ВЫЙДЕТ КНИГА

Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. 30 л.

Коллективная монография — продолжение выпущенной в 1985 г. книги «Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год». Она посвящена изучению обычаев и обрядов, календарных праздников всего года у китайцев, корейцев, японцев, монголов и тибетцев. Исследования такого рода предпринимаются в советской и мировой науке впервые.

ЗАКАЗЫ НА КНИГУ ПРИНИМАЮТСЯ ВСЕМИ МАГАЗИНАМИ КНИГОТОРГОВ И «АКАДЕМКНИГИ», А ТАКЖЕ ПО АДРЕСУ: 117192, МОСКВА В-192, МИЧУРИНСКИЙ ПРОСПЕКТ, 12, МАГАЗИН № 3 («КНИГА—ПОЧТОЙ») «АКАДЕМКНИГИ»

**ГЛАВНОЙ РЕДАКЦИЕЙ
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»**

ГОТОВИТСЯ К ИЗДАНИЮ КНИГА

Бергер Я. М. Социальные процессы в современной китайской деревне. 22 л.

Монография посвящена сдвигам в социальной жизни деревни КНР в связи с коренной перестройкой аграрной политики после 3-го пленума ЦК КПК (1978 г.).

Значительное внимание уделяется проблемам перехода от натурального сельского хозяйства к товарному, диверсификации и специализации экономики деревни. Прослеживается эволюция взглядов на историю, формы и методы коллективизации китайской деревни.

ЗАКАЗЫ НА КНИГИ ПРИНИМАЮТСЯ ВСЕМИ МАГАЗИНАМИ КНИГОТОРГОВ И «АКАДЕМКНИГИ», А ТАКЖЕ ПО АДРЕСУ: 117192, МОСКВА В-192, МИЧУРИНСКИЙ ПРОСПЕКТ, 12, МАГАЗИН № 3 («КНИГА—ПОЧТОЙ») «АКАДЕМКНИГИ»

**Книги Главной редакции восточной литературы
издательства «Наука»**

**можно предварительно заказать в магазинах
Центральной конторы «Академкнига»,
в местных магазинах книготоргов
или потребительской кооперации**

**ДЛЯ ПОЛУЧЕНИЯ КНИГ ПОЧТОЙ
ЗАКАЗЫ ПРОСИМ НАПРАВЛЯТЬ ПО АДРЕСУ:**

- 117192 Москва, Мичуринский пр., 12, магазин «Книга—почтой»
Центральной конторы «Академкнига»;
- 197345 Ленинград, Петрозаводская ул., 7, магазин «Книга—
почтой» Северо-Западной конторы «Академкниги» или в
ближайший магазин «Академкниги», имеющий отдел
«Книга—почтой».
- 480091 Алма-Ата, ул. Фурманова, 91/97 («Книга—почтой»);
- 370005 Баку, ул. Джапаризде, 13 («Книга—почтой»);
- 232600 Вильнюс, ул. Университето, 4;
- 690088 Владивосток, Океанский пр., 140;
- 320093 Днепропетровск, пр. Гагарина, 24 («Книга—почтой»);
- 734001 Душанбе, пр. Ленина, 95 («Книга—почтой»);
- 375002 Ереван, ул. Туманяна, 31;
- 664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 289 («Книга — почтой»);
- 420043 Казань, ул. Достоевского, 53;
- 252030 Киев, ул. Ленина, 42;
- 252142 Киев, пр. Вернадского, 79;
- 252030 Киев, ул. Пирогова, 2;
- 252030 Киев, ул. Пирогова, 4 («Книга—почтой»);
- 277012 Кишинев, пр. Ленина, 148 («Книга—почтой»);
- 343900 Краматорск Донецкой обл., ул. Марата, I («Книга—
почтой»);
- 660049 Красноярск, пр. Мира, 84;
- 443002 Куйбышев, пр. Ленина, 2 («Книга—почтой»);
- 191104 Ленинград, Литейный пр., 57;
- 199164 Ленинград, Таможенный пер., 2;
- 199044 Ленинград, 9 линия, 16;
- 220012 Минск, Ленинградский пр., 72 («Книга—почтой»);
- 103009 Москва, ул. Горького, 19а;

ЭТИКА И РИТУАЛ В ТРАДИЦИОННОМ КИТАЕ



Конфуций сказал: «Преодоление себя и обращение к благопристойности (*ли*) составляет гуманность... Расширяя [свои] познания в культуре (*вэнь*) и стягивая их с помощью *ли*, можно избежать нарушений» («Лунь юй», XII, 1; VI, 25/27; XII, 15).