

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт востоковедения

ХЛІ научная конференция

**ОБЩЕСТВО
И ГОСУДАРСТВО
В КИТАЕ**

УЧЕННЫЕ ЗАПИСКИ ОТДЕЛА КИТАЯ

Выпуск 3



МОСКВА
Издательская фирма
«ВОСТОЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА» РАН
2011

было «небесное мерило» (*сюань гуй*), самый древний гномон, представлявший собой просто вертикальный столбик. Подобной яшмой впоследствии Шунь наградил Юя.

³ Или «Путь определяется светом». Я выбираю для перевода активный залог в силу того, что неопределённость смысла (что определяет что) в этом случае больше соответствует китайскому оригиналу.

⁴ 得 вместо 德 предлагается нами повсеместно в *Лунь юй* и в *Дао дэ цзинь* («Каноне о стяжении Пути»)

⁵ 则 заимствованный знак для 侧, означает «Отклонение», «уклон», и т.д.

⁶ 故 вместо 古. Это союз, а не существительное «древность».

⁷ 者 представляет собой стяжение слов 之於.

⁸ 一是谐 (皆) Здесь 一是 означает «все», и 皆 имеет то же самое значение.

Отсюда моё заключение, что 皆 – заимствованный знак, чтобы понять его значение, к нему нужно добавить ключ. Получается знак 谐 – гармония, согласие.

А.Э. Терехов

СПбГУ

Три аспекта ханьских представлений о драконах (лун)

1. Драконы и деревья: дендронидные мотивы в образе луна.

В традиционном описании внешности китайского дракона (*лун* 龍) встречается одна довольно странная черта: помимо всего прочего там зачастую сообщается, что у него «на голове гора Бошань» [1, с. 507] или же «широкая шишка, на письме называемая *чи-му*» [7, с. 74; 10, р. 71]¹.

Б.Л. Рифтин поясняет, что «Бошань, по-видимому, означает некий нарост в центре лба дракона, именуемый также *чи-му* (букв.: «плотницкий аршин») и являющийся магическим знаком, благодаря которому он имеет возможность подниматься в небо» [1, с. 507]. Не совсем понятно, на чём основан такой перевод сочетания *чи-му* 尺木. *Чи* – это древнекитайская единица измерения длины, колеблющаяся для разных эпох в диапазоне примерно от 23 до 32 сантиметров, а *му* – «дерево». Поэтому дословно *чи-му* можно перевести как «[кусок] дерева [высотой в один] *чи*». Так и понимая смысл этого сочетания некоторые китайские исследователи, по мнению которых *чи-му* – это «доски определённой величины, помещаемые на голову дракона, чтобы показать, что он может подняться на небо» [33, с. 39]. Некоторые и вовсе заявляют, что это просто «драконьи рога» [23, с. 39], однако данный вариант и вовсе маловероятен, поскольку «оленьи рога» в описании дракона упоминаются отдельно. Создаётся впечатление, что учёные, пишущие об этой особенности внешнего вида дракона (многие просто обходят её стороной), не очень понимают, что же она собой представляет. Станным кажется и тот факт, что *бо-шань* как черта внешности дракона упоминается лишь в описаниях, но, как правило, отсутствует на изображениях [33, с. 39].

Упоминание о *бо-шань* обычно заимствуется авторами исследований из *Бэнь цао ган му*. В этом сочинении времён династии Мин 明 (1368–1644), посвящённом проблемам фармацевтики, собрано множество сведений о драконах. Подробно описывая внешний вид этих существ, *Бэнь цао ган му*, помимо всего прочего, сообщает: «На голове [у него] есть *бо-шань*, также называемая *чи-му*. Если у дракона нет *чи-му*, [он] не может подняться на небо» [11, т. 1, цз. 43, с. 1337А]. В действительности,

фраза о *чи-му*, отсутствие которого не позволяет дракону подняться на небо, впервые встречается, по-видимому, в *Ю ян цза цзу*, сочинении времён династии Тан 唐 (618–960). От записи в *Бэнь цао ган му* её отличает только то, что в ней говорится не о *бо-шань*, а об «одной вещи, формой подобной *бо-шань*» у дракона на голове [16, цз. 18, ч. 1, с. 163, № 675]. Это показывает, что *бо-шань* изначально воспринималось только как аналогия, с помощью которой можно было описать форму *чи-му*, и, таким образом, именно *чи-му* занимает в данном описании ключевую роль. В связи с этим кажется целесообразным проследить историю этого термина.

Наиболее ранним из сохранившихся до наших дней памятников, где встречается сочетание *чи-му*, является сочинение Ван Чуна 王充 (27–102?) *Лунь хэн*, где есть следующая фраза: «В книгах на коротких [бамбуковых планках] говорится: „[Если] у дракона нету дерева [величиной хотя бы в один] *чи*, [ему] неоткуда вознестись на Небо“» [30, т. 1, гл. 22, с. 289]. Таким образом, представления о *чи-му* восходят к эпохе Хань 漢 (206 г. до н.э. – 220 г. н.э.).

Прояснить смысл, который вкладывался в данное сочетание в ту эпоху, помогает содержащаяся в танском памятнике *И линь* 意林 цитата, первая часть которой совпадает со словами из упомянутой у Ван Чуна «книги на коротких бамбуковых планках». «Если у дракона нету дерева [размером хотя бы в один] *чи*, [ему] неоткуда вознестись на Небо, если у совершенномудрого вана нету земли [со стороны хотя бы в один] *чи*, [ему] неоткуда править Поднебесной». В *И линь* источником данной цитаты называется трактат Хуань Тяня 桓譚 (I в. до н.э. – I в. н.э.) *Синь лунь*, дошедший до наших дней лишь в извлечениях [37, цз. 3, с. 6]. На этом основании Хуан Хуэй и Лю Пань-суй, комментаторы *Лунь хэн*, пришли к выводу, что «книгой на коротких бамбуковых планках», процитированной Ван Чуном, как раз и являлся трактат *Синь лунь* [30, т. 1, гл. 22, с. 289]. С ними не согласен другой исследователь наследия Ван Чуна, Ян Бао-чжун, который отметил, что автор *Лунь хэн* относился к Хуань Танно с большим почтением, но при этом в своём сочинении пишет о том, что «авторы этих книг на коротких [бамбуковых планках] – люди заурядные». Хуань Тяня же Ван Чун «заурядным» не считал, и, следовательно, цитата была взята им не из *Синь лунь*, а из какого-то другого сочинения [45, т. 1, цз. 22, с. 207, пр. 19]. Замечание Ян Бао-чжуна вполне резонно, но факт дословного совпадения этих двух цитат едва ли может быть случайным. Объяснить его можно либо ошибкой составителя *И линь*, что маловероятно, или же тем, что в *Синь лунь* данная фраза также была использована в качестве цитаты и изначально принадлежит некоему неизвестному нам сочинению.

Как бы то ни было, мы видим, что *чи-му* в данном случае никак не связано с внешностью дракона и имеет для него такое же значение, как «кусок земли со стороны хотя бы в один *чи*» для совершенномудрого правителя. Это – некая «стартовая площадка», откуда дракон может воспарить в небо.

Впоследствии данная фраза о драконе, воспарявшем на небо из дерева, вызвала недоумение исследователей. Так, цинский учёный Чжоу Гуан-е 周廣業 (1730–1798), редактировавший *И линь*, заменил иероглиф *му* 木 («дерево») на *уй* 水 («вода») [см. 30, т. 1, гл. 22, с. 289]. Не вызывает сомнений, что при этом он руководствовался представлениями о том, что дракон является олицетворением водной стихии, обитает в воде, и потому должен «возноситься на небо» именно оттуда. Действительно, вера в то, что драконы живут в реках и озёрах, была в Китае весьма распространена. Уже Ван Чун приводит солидную подборку доказательств в пользу подобных взглядов [30, т. 1, гл. 22, с. 282–283]; впоследствии же мнение о том, что драконы обитают именно в воде, и вовсе перестало подвергаться сомнению. Тем не менее, исправление Чжоу Гуан-е в данном случае абсолютно непропорционально. Как об «опоре» для дракона в цитате говорится именно о дереве. Доказательства этого можно найти у Ван Чуна, который пишет, что драконы «обычно пребывают в омутах и реках, а не в

деревьях и не в зданиях», как считают его современники [30, т. 1, гл. 22, с. 283]. Именно распространённые в народе представления о том, что «драконы прячутся в деревьях и скрываются в зданиях» и заставило Ван Чуна написать главу «Пустые суждения о драконах» (*Лун сюй* 龍虛), вошедшую в его «Весы суждений»: «Говорят, что драконы прячутся в деревьях и скрываются в зданиях, а когда гром и молния ломают дерево или разрушают здание, дракон оказывается снаружи. Когда же дракон появляется, гром забирает его и возносит на Небо. Современники – не важно, глупые ли, умные ли, достойные ли, презренные ли – все говорят, что так оно и есть. [Однако] если как следует в этом разобратся, [окажется, что всё это] – пустые речи» [30, т. 1, гл. 22, с. 282]. Таким образом, приводимые Ван Чуном данные ясно свидетельствуют о том, что в цитате из *И линь* речь идёт именно о дереве, причём о дереве как о жилище дракона.

Несмотря на очень скромное количество материалов, в которых драконы представляются живущими в деревьях, существование веры в это едва ли может быть поставлено под вопрос. Стоит отметить, что о *чи-му* как о месте обитания дракона, сообщается не только в ханьских, но и в более поздних источниках. Такой смысл придаётся этому сочетанию и в процитированном в комментарии к *Сань го чжи* сочинении *Цзян бяо чжуань*, где Сунь Цзэ произносит «поучение», гласящее: «Дракон, желая воспарить, сперва опирается на *чи* дерева» [25, т. 5, цз. 49, с. 1189]. Необходимость такой опоры восходит к восприятию дерева как жилища дракона.

Лю Пань-суй в комментариях к *Лунь хэн* приводит текст ещё двух надписей на стелах времён Суй и Тан, где также говорится о *чи-му* как о подготовительном этапе некоего предприятия [30, т. 1, гл. 22, с. 289]. Очевидно, значение *чи-му* уже начинает изменяться и приближаться к тому, которое *Ханьюй да цыдянь* объясняет как «метафорическое указание на основание для поступления на службу» и относит к эпохе Сун 宋 (960–1279) [28, т. 4, с. 6].

Таким образом, высказанное в *Ю ян цза цзу* мнение о том, что *чи-му* – некая деталь внешности дракона, явилось, по-видимому, результатом ошибочного понимания фразы, процитированной в *Лунь хэн*. Танский автор, не знакомый с представлениями о том, что дракон может обитать в дереве, наткнувшись на фразу о том, что дракон без *чи-му* не способен подняться на небо решил, что *чи-му* – это некая деталь его внешности, наличие которой как раз и позволяет ему взлететь.

Однако изначальное значение *чи-му* при Тан ещё сохранялось. Так, в надписи на «Стеле с божественной аллеи [у могилы] Се-гуна», принадлежащей кисти танского Лю Юй-си, сказано: «Когда гражданский чиновник прибывает служить ко двору, сокрытый дракон ещё не засиял, но *чи* дерева служит [ему] опорой, [и он] шумно жаждет воспарить [в небо]» [цит. по 28, т. 4, с. 6]. Некоторое время новое и старое понимание сочетания *чи-му*, очевидно, сосуществовали; возможно – в разных районах империи.

Тем не менее, не совсем ясно, почему *чи-му* как деталь внешнего вида дракона стала считаться похожей на *бо-шань* 博山. Дословно данное сочетание переводится как «широкие горы». *Ханьюй да цыдянь* сообщает, что это – сокращение от *бо-шань лу* 博山爐, названия некоей древней курильницы. Эта курильница получила своё имя из-за крышки, которая была украшена изображением в форме легендарной горы Бошань, по слухам находящейся в море. Согласно другой версии, образное название «Бошань» получили горы Хуашань недалеко от Сиани в современной провинции Шэньси. Именно в этих горах циньский правитель Чжао-ван 昭王 (он же Чжаосян-ван 昭襄王, 306–251 гг. до н.э.) играл, по преданию, в азартные игры (*бо* 博) с неким «небесным божеством» (*тянь шэнь* 天神) [28, т. 1, с. 908]. Непосредственные предпосылки для ассоциации *чи-му* с *бо-шань* в дошедших до нас текстах отсутствуют. Возможно, связь между этими двумя понятиями также возникла в результате некоего недопонимания. Быть может, это как-то связано с

«небесным божеством» из легенды о Чжаосян-ване, которым в одной из её модификаций мог выступать в виде дракона

Кроме того, в источниках сказано, что мастер, создавая курильницу *бо-шань*, «вырезал на ней удивительных птиц и чудесных зверей, исчерпав все чудеса» (цит. по: [28, т. 1, с. 908]). Вполне возможно, среди «чудесных зверей», изображённых на этом предмете, находился и дракон, что и привело к представлениям о связи этого существа и *бо-шань*. Однако наиболее вероятным мне представляется предположение о том, что поводом к описанию *чи-му* как «похожей на *бо-шань* вещи на голове дракона» послужило некое изображение этого существа, на котором на голове у него действительно имелась некая необычная вещь, похожая на курильницу *бо-шань*. Исходя из внешнего вида курильницы, можно предположить, что за *чи-му* был принят нарост наподобие носорожьего рога, который можно видеть на отдельных изображениях дракона, относящихся к танскому времени (см., например: [38, с. 141, 148]). Именно такую редко изображаемую черту внешности дракона и можно было принять за то самое *чи-му*, о котором говорилось в древних текстах.

Однако открытым остаётся вопрос о том, откуда пошли крайне распространённые, по словам Ван Чуна, среди его современников, представления о том, что «драконы прячутся в деревьях и скрываются в зданиях». Возможно, ключом к нему является обычай поклонения «драконовым деревьям», распространённый среди некоторых малых народностей, населяющих юго-восток современного Китая. Специальные обряды и праздники, связанные с почитанием этих деревьев проводятся у *мяо*, *чжуанов*, *булан*, *и*, *тай*, *хани* и других этнических групп, населяющих провинцию Юньнань [33, с. 89–92; 19, с. 40].

На основании сообщения Ван Чуна и обычая поклонения «драконовым деревьям» у малых народностей, китайский учёный Инь Жун-фан предположил, что дракон изначально являлся дриадным божеством, а его прототипом была сосна [19, с. 39 и далее]. Однако данная теория страдает от недостатка доказательств, и многими специалистами всерьёз не воспринимается (см., например: [24, с. 269]).

Тем не менее, я склонен считать, что культ «драконовых деревьев» у малых народностей юго-запада Китая является культом не «дриадного божества», но тотема. Со второй половины первого тысячелетия до н.э. по первые века н.э. в районе современной Юньнани обитала народность *айлао* 哀牢, потомками которых являются восемь или девять из пятидесяти шести народностей современного Китая [34, с. 1]. У *айлао* существовал этногенный миф, в котором дракон и дерево связаны воедино. Этот миф зафиксирован в «Повествовании о варварах юго-запада» из династийной истории *Хоу Хань шу*, составленной в V в. н.э.: «[Что касается] варваров-*айлао*, то среди их предков была женщина по имени Ша-и, [которая] жила на горе Лаошань. [Она] часто ловила в водоёме рыб, [и однажды] дотронулась до плавающего [в воде] бревна и как будто испытала [на себе его] воздействие, из-за чего забеременела и на десятый месяц родила десять мальчиков. Потом плавающее дерево превратилось в дракона, и [тот] вышел из воды. Ша-и внезапно услышала, как дракон произнёс: „Ты родила мне сыновей, где же все они сейчас?“ Девять сыновей, увидев дракона, в испуге убежали; лишь [самый] маленький не мог бегать, залез к дракону на спину и уселся [на него]. Поэтому дракон облизнул его. Его мать [говорила на варварском, подобном] пичьему, языке, [на котором] спина называется „цзю“, а садиться – „лун“, и потому дала [этому] сыну имя Цю-лун. Впоследствии, когда он вырос, все старшие братья сочли, что Цю-лун, [раз уж его] облизал отец, сметлив, и потому все вместе сделали его [своим] правителем» [29, т. 10, изд. 86, с. 2848]².

Таким образом, своим предком *айлао* считали превратившегося в плавающее дерево дракона. Этот миф, очевидно, имеет отношение к тотемным представлениям, и, следовательно, культ дракона у *айлао* был культом тотемическим.

В наши дни в некоторых районах юго-западного Китая наряду с почитанием «драконовых деревьев» проводятся обряды жертвоприношений «драконовым озёрам». По моему мнению, эти озёра символизируют водоём, в котором Ша-и ловила рыбу, что служит доказательством связи между культом дракона у современных малых народностей и мифом о происхождении *айлао*.

Цзян Нань, основываясь на статье Инь Жун-фана, высказывает предположение, что «деревом, плавающим в водах озера у подножья горы Айлао, являлась, возможно, сосна». Далее он развивает эту мысль и заявляет, что «объектом тотемного поклонения племени *айлао* была, скорее всего, предельно похожая на дракона особенностями внешнего вида и другими своими свойствами сосна. Сосна – это дракон, превращённый в растительный тотем, и, следовательно, дракон является результатом соединения более древнего животного тотема с появившимся позже растительным» [34, с. 1–2].

Однако я не могу согласиться с подобными выводами. Во-первых, предположение о том, что «плавающим в воде деревом являлась сосна», абсолютно обосновательно. Мне не известно ни одного упоминания об этом дереве в связи с малыми народностями юго-запада Китая, будь то древними или современными. Гораздо более вероятным было бы предположить, что «плавающим деревом», о котором рассказывается в мифе, был каштан, которому ныне и поклоняются как «драконовому дереву» многие народности Юньнани.

Во-вторых, касательно изначального тотема *айлао*, я считаю, что им являлся не дракон, а именно дерево. Изначально в мифе *айлао* присутствовало одно только дерево, а дракона не было. Как отмечает китайский учёный Цзи Чэн-мин, «обычай почитания дракона у малых народностей появился под влиянием обычаев почитания дракона у ханьцев» [33, с. 96]. Миф о драконе-предке *айлао* нет оснований считать исключением; скорее всего, изначальный миф о растительном тотеме преобразился под влиянием легенд о рождении правителя от дракона, исконно связанных с первым ханьским императором Гао-цзу 高祖 (206–195).

Доказательством этого предположения могут служить наблюдения Мао Ю-цюаня 毛佑全, который пишет об этнических группах Юньнани: «Раньше некоторые называли божество леса „драконьим деревом“, а жертвоприношение божеству леса – „жертвоприношением дракону“; на самом же деле, божество лесов никак не связано с драконом, в нём нет ни капли „драконьего“. Это объяснение притянута за уши» [цит. по 19, с. 40]. Тот факт, что для современных малых народностей на первое место выходит дерево, а дракон явно остаётся на втором плане, как раз и может служить доказательством того, что изначально тотемом *айлао* было именно дерево.

Таким образом, вера в то, что «драконы прячутся в деревьях», явилась, скорее всего, результатом наложения ханьских представлений о драконе на культ тотемного растения у «западных варваров». И поскольку отношения ханьцев с малыми народностями всегда были двусторонними, сформировавшиеся в среде последних представления о связи дракона с деревом повлияли на собственно китайскую традицию. Стоит заметить, что местность, где жил Ван Чун (район современной провинции Чжэцзян), изначально являлась территорией царства Юэ 越, жителями «средних государств» (чжун-го 中國) считавшегося варварским. Именно поэтому жители тех территорий, не так давно приобщившихся к культуре центральных районов, с большей лёгкостью могли воспринять влияние других «варварских» народностей. В связи с этим можно говорить о том, что представления о «драконах, прячущихся в деревьях», являлись, скорее всего, региональными и не распространялись на весь тогдашний Китай.

Несмотря на то, что поводом для соединения дракона с деревом явилось влияние периферии, в собственно китайской культуре к этому также имелись предпосылки. Главная из них заключалась в том, что согласно пятичленной классификации,

окончательно оформившейся как раз при Хань, Синий дракон (*цан лун* 蒼龍) связывался с Востоком – стороной света, которая, в свою очередь, отождествлялась с Деревом (*му* 木) как одной из Пяти стихий (*у син* 五行).

Связь дракона с Востоком идёт из глубокой древности. Уже в датированном IV тыс. до н.э. неолитическом захоронении Сишуйпо 西水坡 в уезде Пуян 濮陽 провинции Хэнань 河南 мы видим выложенное ракушками изображение дракона, помещённое с восточной по отношению к погребённому стороны [4, с. 386–387; 24, с. 8–9]. Связь Востока с деревом тоже, очевидно, является достаточно древней. Однако именно при Хань вся эта система оказалась достаточно стройной для того, чтобы сформировать идеи о взаимосвязи дракона и дерева. В развитой форме систему связанных с Востоком ассоциаций мы находим в *Хуайнань-цзы*: «Восток – это Дерево. Его Император – Тай-хао; его помощник – Гоу-ман, [который], держа циркуль, управляет весной. Его божество – звезда Суй (планета Юпитер. – *А.Т.*), его зверь – Бирюзовый дракон, его нота – *цзяо*, его дни – *цзя* и *и*» [32, т. 1, изд. 3, с. 183–184]. Я склонен считать, что именно этот мировоззренческий фундамент позволил китайцам принять идущие с варварской периферии представления о связи драконов и деревьев.

Третий из пластов, на котором происходил синтез представлений о связи деревьев с драконами, – простонародные житейские наблюдения, ключ к пониманию которых даёт нам Ван Чун. Он сообщает о вере своих современников в то, что «когда гремит гром и сверкает молния, вслед за ними поднимается и дракон, а в тот момент, когда гром и молния ударяют в дерево, дракон оказывается рядом с [этим] деревом как раз одновременно с громом и молнией. Гром и молния уходят, и дракон поднимается ввысь вслед за ними, потому и говорят, что [он] возносится на Небо из дерева» [30, т. 1, гл. 22, с. 290].

Являясь олицетворением водной стихии и будучи тесно связанными с дождём, драконы всегда ассоциировались с молнией. Среди учёных есть даже мнение о том, что именно молния стала прототипом этих существ, а гром, грохот которого в китайском языке передаётся словом *лун* 隆, дал дракону его название [24, с. 29–30, 88]. Тот факт, что молния обычно ударяет именно в деревья и дома, мог подкрепить представление о них как местах обитания драконов.

Вероятнее всего, вера в то, что драконы обитают в деревьях, явилась результатом трёхстороннего влияния: малых народностей с их культом дракона-дерева – с одной стороны, собственно китайских философских концепций – с другой, и выводов из житейских наблюдений – с третьей.

Тем не менее, связь дракона с деревом оказалась не такой сильной, как связь с водой и небом. со временем в Китае окончательно утвердилось представление о том, что дракон «в весеннее равноденствие взмывает в небо, а в осеннее равноденствие прячется в пучине» [17, с. 582Б]. В этом отразились две из важнейших функций *луна* – его роли божества дождя и посланника Неба.

2. Драконы и кони: *лун* как ездовое животное божеств.

С древних времён *лун* воспринимался как посредник между Небом и человеком. С этой ролью тесно связана одна из его специфических функций: зачастую он выступает как ездовое животное различных божественных персонажей. Уже в упомянутом выше неолитическом захоронении Сишуйпо (IV тыс. до н.э.), мы находим изображение человека, восседающего на существе, отождествляемом в современной науке с драконом (см. рис. 1). Схожий мотив – человек верхом на некоем фантастическом существе, которое также порой связывают с драконом, – обнаруживается в изображениях на относящихся к III тыс. до н.э. нефритовых кубках-*цун* 琮 неолитической культуры Лянчжу 良渚³ (см. рис. 2). Таким образом, появление у дракона функции ездового животного можно отнести ещё к неолиту.



Рис. 1.

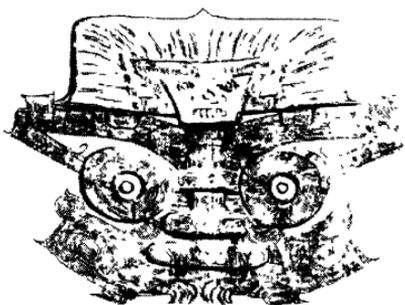


Рис. 2.

Рис 1. Человек, восседающий на драконе, и бегущий тигр. Ракушечные фигуры. Неолит. Пров. Хэнань [21, с. 32].

Рис. 2. Божественный человек и звериная личина. Изображение на нефритовом кубке-цун. Культура Лянчжу. Пров. Чжэцзян [21, с. 45].

Тем не менее, в письменных текстах упоминания о божествах, ездящих на драконах, относятся к более позднему времени. Первые отчётливые записи об этом появляются, по-видимому, только в период Чжаньго 戰國 (V—III вв. до н.э.), причём тексты, содержащие такого рода сведения, так или иначе связаны с южнокитайской традицией.

Важное место драконы занимают в *Чу цы*, своде древнекитайских поэтических текстов IV в. до н.э. — II в. н.э., представляющем собой один из важнейших источников сведений о верованиях южного Китая. В поэме *Ли сао* 離騷, входящей в этот памятник, «правлящим летящими драконами» или же «восьмёркой драконов» называется главный герой произведения [31, цз. 1, с. 42, 46]⁴. В другом разделе памятника, *Цзю э* 九歌, собрании гимнов, посвящённых девяти божественным персонажам, восседающими на запряжённых лунами колесницах называются пять из них: Дунхуан тай-и 東皇太一, Юньчжун-цзюнь 雲中君, Сян фу-жэнь 湘夫人, Шао сы-мин 少司命 и Дун-цзюнь 東君 [см. 31, цз. 2, с. 58, 60, 62, 70, 74, 77]. Таким образом, разъезжающими на драконах представлялось большинство важнейших божеств чуского пантеона. Это косвенно указывает на особую важность драконов как средства передвижения божественных персонажей в южнокитайской традиции.

Божества, передвигающиеся на драконах, упоминаются и в других сочинениях этого периода. Так, о некоем «божественном человеке» (*шэнь жэнь* 神人), который, «восседая на облачной дымке, правит летящим драконом», сообщается в классическом даосском тексте *Чжуан-цзы* [15, т. 1, гл. 1, с. 28]. Хотя сам Чжуан-цзы происходил, по-видимому, из расположенного в Центральном Китае княжества Лян 梁 (Вэй 魏) [см. 43, т. 7, цз. 63, с. 2143–2144], содержание носящего его имя трактата в значительной степени восходит, как и вся даосская традиция, к южнокитайским представлениям (см. [3, с. 228; 6, с. 208–213])

В составленном на рубеже Чжаньго и Хань памятнике *Шань хай цзин*, который, по некоторым данным, также имеет отношение к южной традиции [2, с. 16], неоднократно сообщается о божествах, «правлящих парой драконов» (*шэн лян лун* 乘兩龍) [44, цз. 6, с. 249; цз. 7, с. 253, 273; цз. 9, с. 314; цз. 12, с. 369; цз. 16, с. 473];

в одном же случае говорится о «рыбе-драконе» (*лун юй* 龍魚), также служащей средством передвижения некоему божественному персонажу [44, из. 7, с. 269]⁵. Таким образом, можно предположить, что функция ездовых животных была в южнокитайской традиции для драконов главной⁶.

Сложно сказать, имеется ли связь между неолитическими изображениями человекоподобных существ на драконах и упоминаниями о драконах как ездовых животных в чжаньгоских письменных памятниках. Дело в том, что в упомянутых выше текстах драконы представлены, главным образом, запряжёнными в колесницы, а в древнем изобразительном искусстве показаны верховыми животными⁷. Тем не менее, предположение о том, что какие-то отношения между неолитическими и чжаньгоскими представлениями всё же существуют, кажется вполне вероятным⁸.

Так или иначе, при Хань в народе бытовали оба типа воззрений. Например, Ван Чун, говоря о целях, с которыми Небо могло бы забирать к себе драконов, пишет: «[Когда] Небо забирает [к себе] дракона, какой ему с него прок? Если считать, что правя драконами передвигаются небесные божества, то, [поскольку] божества расплывчаты, бесформенны и [способны] входить [в помещение] и выходить [из него], не пользуясь воротами⁹, им незачем править драконами. Если же верхом на драконах летают бессмертные, и Небо забирает драконов для бессмертных, то, [поскольку] бессмертные заключают в себе тончайшую *ци* Неба, [отчего их] тела легки и [позволяют им] парить в воздухе, подобно лебедям, им незачем летать верхом на драконах» [30, т. 1, из. 22, с. 283–284].

Таким образом, дракон воспринимался современниками Ван Чуна как ездовое животное небесных божеств (*тянь иэнь* 天神) и бессмертных (*сянь жэнь* 仙人). Интересно отметить, что по отношению к первым употреблён глагол *чэн* 乘 («править [лошадьми]»), а ко вторым – *ци* 騎 («ехать верхом»).

О том, что данные предположения Ван Чуна действительно отражают верования его времени, свидетельствуют данные изобразительного искусства. Так, антропоморфные персонажи, восседающие на запряжённых драконами колесницах, встречаются на ханьских погребальных рельефах (см. рис. 3). В то же время, можно обнаружить и такие изображения, где человекоподобные существа показаны сидящими на драконе верхом (см. рис. 4). Следует отметить, что в последнем случае особенности внешнего облика наездников – крылья и необычной формы головной убор – выдают в них тех самых *сяней*, о которых и пишет Ван Чун¹⁰. При этом рельефы, на которых персонажи, восседающие в колесницах, были бы наделены признаками *сяней*, мне не известны, а потому их можно отождествить с упоминаемыми в *Лунь хэнь* «небесными божествами».



Рис 3 Колесница, запряжённая драконами. Рис 4. Бессмертный-сянь верхом на драконе. летит по воздуху. Каменный рельеф. Хань. Пров. Хэнань [21, с. 166]

Можно предположить, что изначально эти традиции имели разные истоки: представления о запряжённых драконами колесницах восходят, по-видимому, к

южной традиции, в то время как упоминания о *сянях*, культ которых был характерен для прибрежной восточной части Китая [3, с. 181–183], позволяют связать представления о верховой езде на драконах именно с этим регионом. При Хань же такого рода различия стираются: порой два типа изображений – персонажи верхом на драконах и в запряжённых ими колесницах – представлены в рамках одного и того же комплекса, как, например, на рельефах из позднеханьского погребения, обнаруженного неподалёку от деревни Бэйчжайшунь уезда Чжэнань пров. Шаньдун (см. [21, 319–320]). При этом персонаж, стоящий на драконе, опять же наделён, в отличие от сидящих в колеснице, внешними признаками *сяня*. Таким образом, можно заключить, что данные Ван Чуна в этом плане необыкновенно точны, и использование им двух разных глаголов для передачи способа передвижения двух типов существ отнюдь не случайно и вполне соответствует данным изобразительного искусства, а следовательно – и верованиям того времени.

Самым же известным при Хань случаем поездки божественного существа на драконе было, пожалуй, вознесение Хуан-ди 黃帝, историю о котором, впервые изложенную в *Ши цзи* приводит и Ван Чун: «В конфуцианских писаниях сказано: Хуан-ди собрал медь на горе Шоушань, и под горой Цзиншань отлил треножник. Когда треножник был уже готов, появился дракон и, свесив усы и бороду, спустился навстречу Хуан-ди. Хуан-ди взобрался на дракона и сел на него верхом, а [его] министры и наложницы – всего семьдесят с лишним человек – взобрались [на дракона] вслед за [правителем], после чего дракон взмыл вверх. Остальным мелким чиновникам не удалось взобраться [на дракона], и тогда все они ухватились за драконьи усы. [В результате] драконьи усы оказались вырваны с корнем, а лук Хуан-ди упал [на землю]» [30, т. 1, цз. 24, с. 313; ср.: 43, т. 2, цз. 12, с. 468; т. 4, цз. 28, с. 1394]¹¹. Следует отметить, что Хуан-ди, согласно преданию, сидел на драконе верхом. Это обстоятельство сближает его с *сянями*, что неудивительно, поскольку последние всегда связывались с бессмертием, а именно его достиг, согласно этой истории, легендарный правитель.

Очевидно, результатом развития функции дракона как ездового животного является его связь с лошадьми, особенно ярко проявившаяся при Хань. Ещё во фразе Хань Фэй-цзы о том, что дракона «можно приручить и оседлать» [14, цз. 12, с. 94; ср. 30, т. 1, цз. 22, с. 286], заметно, с одной стороны, резкое снижение статуса *луна* (он уже не волшебное существо, на котором летают божественные персонажи, а обычное животное, которое может «оседлать» любой желающий), а с другой – его сходство с лошадью: употребление в данном контексте обычного относимого к лошадям иероглифа *ци* 騎 («ехать верхом») едва ли случайно. Напрямую же связь между этими двумя типами существ зафиксирована в *Чжоу ли*, где говорится, что «коней ростом от восьми *чи* и выше называют „драконами“» [36, цз. 33, с. 223В]. Схожая информация приводится в комментарии к *Чунь цю Гуньян чжуань*: «Коней Сына Неба называют „драконами“, ростом [они] выше семи *чи*» [39, цз. 1, с. 5А]. Пример подобной метафоры можно обнаружить в главе „Юэ лин“, входящей в состав *Ли цзи*. Там в значении «конь сизо-серой масти» несколько раз употреблено сочетание «лазурный дракон» (*цан лун* 倉龍) [20, цз. 14, с. 127Б; цз. 15, с. 133Б, 135А]¹².

Образы дракона и коня при Хань сближаются не только на уровне метафор: даже во внешности *луна* начинают проявляться лошадиные черты¹³. О них напрямую сообщает Ван Чун в знаменитом пассаже, являющемся, судя по всему, древнейшим из письменных описаний облика этого существа: «[Когда] обыватели рисуют дракона, [то изображают его] с головой лошади и хвостом змеи. Исходя из этого [можно] сказать, что [дракон – существо того же] рода, что лошади и змеи» [30, т. 1, цз. 22, с. 285].

В другой главе своего труда Ван Чун сообщает о появлении драконов, и подчёркивает, что они со своими лошадиными чертами в облике вполне соответствовали популярным в то время изображениям: «Появились два жёлтых дракона,

[каждый из которых] был более шестнадцати *чжанов* в длину и величиной туловища превосходил лошадь, подняли головы и стали осматриваться кругом; внешностью [они] были подобны драконам, как их рисуют на картинках... Приблизительно в нескольких десятках шагов от [этих двух] драконов появились и [другие], внешне похожие на жеребят... Это, должно быть, были детёныши двух драконов» [30, т. 3, цз 59, с 842]¹⁴

Вероятно, именно одним из результатов такого сближения двух образов можно считать появление представлений о драконовом коне (*лун ма* 龍馬). Первое из упоминаний о нём в дошедших до нас письменных текстах содержится, по видимому, в приписываемом ханьскому конфуцианцу Кун Ань-го комментарию к *Шу цзиню*, где, в связи с рассказом о появлении восьми триграмм, сообщается: «Когда Фу-си правил Поднебесной, из [Жёлтой] Реки вышел драконовый конь. Тогда [Фу-си] скопировал узоры на её [спине] и начертал восемь триграмм, назвав их Планом из [Жёлтой] Реки» [42, цз. 18, с. 127А].

В более ранних изложениях истории изобретения триграмм это существо не фигурирует. Так, в *Си цы чжуань*, одном из классических комментариев к *И цзиню*, говорится, что Фу-си изобрёл триграммы, наблюдая за небесными и земными явлениями, а также за узорами на оперении птиц и шкурах зверей (*няо шоу чжи вэнь* 鳥獸之文) [35, цз. 8, с. 74Б]. В *Ли цзи*, при перечислении свидетельств мировой гармонии, царящей при совершенном монархе указывается, помимо всего прочего, что «из [Жёлтой] Реки появляется план, [начертанный на спине] коня» [20, цз 22, с. 199Б]. Хотя в комментарии Чжэн Сюаня и указано, что в данном случае имеется в виду «план, который несла на спине драконовый конь, появившись [из Жёлтой Реки]» [20, цз. 22, с. 199В], доказательств тому, что речь здесь идёт именно о драконовом коне, похоже, нет. Особенно настораживает употребление в данном контексте сочетания «план, [начертанный на спине] коня» (*ма ту ма ту* 馬圖): во всех последующих перечислениях благих знамений (например, в *Бай ху тун* или *Сун шу* [41, т. 1, цз 6, с. 285; 9, v.1, p. 242; 26, т. 3, цз. 27, с. 760–761]) о *ма ту* не сообщается, зато говорится о «плане, [начертанном на спине] дракона» (*лун ту* 龍圖). Таким образом, можно предположить, что в *Ли цзи* зафиксирован промежуточный вариант предания об изобретении триграмм, в котором они уже не являются результатом наблюдений Фу-си за природой, но ещё не связываются с драконом. Можно предположить, что именно бурно развивавшийся при Хань процесс сближения образов коня и дракона стал причиной того, что существо, на спине которого Фу-си, по преданию, увидел прообразы триграмм, стало восприниматься уже не как конь, а как новое мифологическое существо¹⁵.

Тем не менее, не очень похоже, чтобы драконовый конь пользовалась при Хань особой популярностью. Упоминания о ней в источниках этого периода сравнительно малочисленны. В *Лунь хэн* сочетание *лун ма* появляется лишь однажды, в речи лянского Хуэй-вана, сообщающего о том, что ему «поднесли драконового коня» [30, т. 4, цз. 79, с. 1098]. В данном случае, очевидно, речь идёт не о волшебном существе, а всего лишь о коне крупного размера [18, с. 76]. Таким образом, о мифологическом существе с этим же названием в *Лунь хэн* не упоминается вовсе. Даже утверждая, что триграммы были получены Фу-си в виде плана из реки Хуанхэ [30, т. 4, цз. 81, с. 1133], Ван Чун ничего не сообщает о том, каким образом этот план попал к древнему правителю.

Подытоживая всё вышесказанное, можно сказать, что зародившееся в доимперский период и, возможно, восходящее ещё к неолиту восприятие драконов как ездовых животных божественных персонажей при Хань пережили свой расцвет, выразившись, помимо всего прочего, в появлении представлений о связи этих существ с лошадьми, представлений, которые не только повливали на восприятие образа *луна* в последующие эпохи, но и распространились на соседние государства.

В Японии, например, драконы также порой оказывались запряжёнными в колесницы божественных персонажей [см. 7, с. 169–170], а изложенное в одном японском труде утверждение о том, что «на небе конь превращается в дракона, а среди людей дракон становится конём» (цит. по: [7, с. 170]) тоже, очевидно, испытало на себе воздействие китайских представлений времён династии Хань

3. Драконы и политика: лун как знамение.

Эпоха Хань стала ключевым периодом в истории развития традиции знамений, и именно на эту пору приходится пик их популярности (см. [1, с. 168–171]). Особенно заметны изменения в области благих знамений (*жуй* 瑞) в то время как самые разнообразные дурные знаки во множестве зафиксированы и в доимперских источниках, широкомасштабное появление благих знамений стало возможным лишь после образования единой империи с её «государственной утопией», «достижением идеального состояния общества „здесь и сейчас“» [см. 5, с. 25–35]. До этого их появление было возможным лишь при совершенномудрых императорах легендарной древности; теперь же благие знаменья вновь стали появляться по всей Поднебесной. Поэтому не вызывает удивления тот факт, что такое знаковое для китайской культуры существо, как дракон (*лун* 龍) оказалось в их числе.

В доимперский (до 221 г. до н.э.) период записи о появлении драконов крайне немногочисленны. Так, например, в *Цзо чжуань* зафиксировано лишь два подобных случая, оба из которых пришлись на время правления луского Чжао-гуна 昭公 (541–510), причём в одном случае это событие было воспринято как дурное знамение, а в другом – осталось без оценки [см. 27, т. 5, цз. 27В.1, с. 1466; см. также: 40, цз. 48, с. 386А; цз. 53, с. 420В]. Таким образом, в то время дракон, очевидно, ещё не мыслился благовещим существом. Кроме того, первое появление дракона во времена Хань (при императоре Хуэй-ди 惠帝, 194–188)¹⁶, воспринималось как плохое предзнаменование [27, т. 5, цз. 27В.1, с. 1466–1467].

Однако, во времена Хань появляется особая разновидность дракона – жёлтый дракон (*хуан лун* 黃龍), который и воспринимался исключительно как благое знамение. Результатом этого стало то, что в *Фу жуй чжи* 符瑞志 («Трактате о благих знаменьях, подтверждающих [право государя на престол]», V в.) при перечислении этих знамений говорится не о драконах вообще, но именно о жёлтых драконах [см. 26, т. 3, цз. 27, с. 795]¹⁷.

Само сочетание «жёлтый дракон» появляется в китайских текстах довольно поздно. Впервые оно встречается в трактате *Люй ши чунь цю*, где жёлтый дракон выступает как опасное, угрожающее жизни людей существо: «Юй отправился в южные провинции, и когда [он] переправлялся через Цзян, жёлтый дракон поднял [его] лодку на спину. Люди в лодке побелели от страха, [один лишь только] Юй поднял взгляд к Небу и со вздохом сказал: „Я получил повеление от Неба, и изо всех сил забочусь о народе. Жизнь [даётся от] природы, а смерть [предопределена] судьбой. К чему мне тревожиться из-за дракона?“ Дракон, прижав уши и опустив хвост, удалился. Это означает, что Юй полностью понял разницу между смертью и жизнью [и познал] законы пользы и вреда» [13, т. 3, цз. 20.3, с. 2473–2476].

В *Ши цзи* есть упоминание о том, что когда Цинь Ши-хуан «объединил Поднебесную и стал императором», некто сообщил ему, что жёлтый дракон, наряду с земляными червями, явился знамением, ниспосланным Хуан-ди 黃帝 в знак того, что тот правит под покровительством фазы Почвы [43, т. 3, цз. 28, с. 1366]. Из этого можно было бы сделать вывод, что в начале Цинь 秦 (221–207) *хуан лун* уже воспринимался как благое знамение. Однако в этом заставляет усомниться не только описанная выше история с Юем, но и тот факт, что в том же *Люй ши чунь цю*, созданном под эгидой одного из ближайших сподвижников Цинь Ши-хуана – Люй Бу-вэя совсем незадолго до описываемого в *Ши цзи* события, при перечислении «знамений Земли», сопровождавших правление Хуан-ди, сказано только о «больших червях и

больших медведках», но ни слова не говорится о жёлтом драконе [13, т. 2, цз. 13.2, с. 1277]. Не добавляет весомости данному сообщению о жёлтом драконе и тот факт, что встречается оно не в императорском эдикте, и даже не в речи определённого сановника, но в высказывании некоего безымянного советчика. Вполне возможно, что Сыма Цянь, передавая суть обращённой к циньскому императору речи своими словами, воспользовался представлениями более поздней эпохи, в которую жил он сам.

Популярность жёлтый дракон начинает приобретать уже при Хань. Толчком к этому послужил доклад, поданный в 166 г. до н.э. императору Вэнь-ди 文帝 (180–167) неким Гунсунь Чэнем 公孫臣 из княжества Лу 魯. В докладе говорилось о круговороте Пяти стихий (*у син* 五行) и утверждалось, что наступила эпоха стихии Почвы, знаменем чего должно было стать появление жёлтого дракона. На следующий год в Чэнцзи 成紀 действительно появился жёлтый дракон.

Данный случай стал первым зафиксированным в реальной (в противоположность мифологической и легендарной) истории Китая фактом появления жёлтого дракона. Однако, как и большинство других новшеств, поначалу этот факт был воспринят традицией (в лице императора) крайне осторожно. В этом плане заслуживает отдельного внимания эдикт, выпущенный Вэнь-ди по поводу этого случая. В нём, в частности, говорится: «Божество [в виде] диковинного существа показалось в Чэнцзи; [оно] не принесло вреда народу, поэтому год [должен] выдаться урожайным. Мы лично принесём в предместьях жертвы Верховному владыке и всем божествам. Чиновникам, отвещающим за ритуалы, [следует] обсудить [детали их проведения], не скрывая того, что могло бы нас огорчить» [43, т. 2, цз. 10, с. 429–430]. В тоне эдикта явно заметна некая нерешительность, некоторая неуверенность в том, что появившееся существо действительно является благим знаменем. Фраза о том, что дракон «не принес вреда народу» заставляет вспомнить высказанные выше предположения о том, что изначально жёлтый дракон воспринимался как животное, таящее в себе угрозу для человека. Однако, как и в случае с Юем, все тревоги оказались напрасными, и, видимо, именно это привело Вэнь-ди к выводу, что «год должен выдаться урожайным». Ещё одной причиной подобной «нерешительности» Вэнь-ди могло стать то, что в его время знамения ещё не получили того значения, которым они стали обладать позже. Фактически, это событие вообще стало первым благим знаменем за всю историю Хань после победы Гао-цзу над Сян Юем, и в этом смысле осторожность Вэнь-ди вполне объяснима.

Кроме этого, интересно, что слово «дракон» в эдикте не фигурирует, будучи заменено довольно расплывчатым сочетанием «божество [в виде] диковинного существа» (*и у чжи шэнь* 異物之神). О причине этого можно только догадываться. Возможно, это было вызвано тем, что существо не сразу было идентифицировано как «жёлтый дракон», либо же от этого сочетания отказались намеренно, дабы не вызывать в народе негативных ассоциаций. Так или иначе, в результате появившееся существо всё же было названо жёлтым драконом и воспринято как благое знамение. Перед последующими императорами проблем подобного рода вообще не стояло: во всех дальнейших эдиктах, связанных с появлением жёлтых драконов, они всегда называются напрямую.

Очевидно, что в образе жёлтого дракона сплелись воедино две идеи: дракона как символа императора, императорской власти, и жёлтого цвета как цвета Почвы. Поэтому его «появление» преследовало вполне определённую цель – склонить императора (т.е. дракона) к предпочтению Почвы (т.е. жёлтого цвета) в качестве покровительствующей династии фазы¹⁸. Нужно заметить, что затея удалась, и в результате на протяжении многих лет именно Почва воспринималась как фаза, оказывающая покровительство Хань.

Следующее появление жёлтого дракона случилось через сто с лишним лет – в 53 г. до н.э., во времена Сюань-ди 宣帝 (91–49). Время его правления стало эпохой

процветания страны, отличалось социально-экономической стабильностью, и потому неудивительно, что оно оказалось отмечено появлением множества знамений, и жёлтого дракона в том числе. Торжественный, праздничный и в чём-то даже самоуверенный тон выпущенного по этому случаю эдикта (52 г. до н.э.) разительно отличается от того, что можно было видеть у Вэнь-ди: «В последнее время скапливались, спускаясь [на землю], фениксы и сладкие росы, поднимался жёлтый дракон, струились винные источники, зацветали иссохшие [растения], повсюду появлялось божественное сияние. Повсеместно были [Мы] удостоены счастливыми предзнаменованиями. По этому [случаю] объявляем амнистию по всей Поднебесной и на тридцать [монет] уменьшаем налоги для простолюдинов. Удельным князьям-принцам крови, канцлеру, генералам, князьям неимператорского рода и [высшим чиновникам с жалованьем] в полных две тысячи мер зерна жалует золотых монет, каждому разные [суммы в соответствии с рангом]. Простолюдином жалует один ранг знатности, женщинам – [на каждые] сто дворов быка и вино, а вдовцам, вдовам, сиротам, бо-бьям и старцам – шёлка» [27, т. 1, цз. 8, с. 269]

Таким образом, к этому времени жёлтый дракон уже стал восприниматься как «полноценное» благое знамение и призван был символизировать установившуюся в мире гармонию. Тот же факт, что он, в отличие от многих других знамений, появлялся лишь единожды, косвенно указывает на его особую значимость.

Тем более странным может показаться то, что дважды это существо появлялось при Чэн-ди 成帝 (32–7 гг. до н.э.); время правления этого императора стало периодом обострения всевозможных социальных, экономических и политических противоречий, и династия Хань начала клониться к упадку. Можно предположить, что появление подобного знамения в эти нелёгкие времена должно было стать свидетельством легитимности династии. Так, если для времён Вэнь-ди появление жёлтого дракона было знамением покровительствующей Хань стихии Почвы, а для Сюань-ди – зримым воплощением гармонии, царящей в мире благодаря стараниям монарха, то в данных обстоятельствах жёлтые драконы стали подтверждением того, что ханьский дом всё ещё обладает правом на верховную власть.

В 15 г. н.э., во времена правления низложившего Раннюю Хань (206 г. до н.э. – 8 г. н.э.) Ван Мана 王莽 (9–23) был пушен слух о том, что «жёлтый дракон свалился замертво во дворце Хуаншань» [27, т. 12, цз. 99Б, с. 4139]. Видимо, таким образом выражался протест сторонников ханьской династии, боровшихся против нового императора, отождествлявшего себя, как некогда и императоры Ранней Хань, с фазой Почвы.

Первому государю Поздней Хань (25–220) Гуань-ди 光武帝 (25–57), получившему власть вскоре после свержения Ван Мана, незадолго до вступления на престол приснился сон, в котором он понимался в небо на алом драконе [26, т. 3, цз. 27, с. 770]. Цвет этого существа был не случаен – в это время покровительствующей Хань стихией считалась уже не Почва с её жёлтым цветом, а Огонь, которому соответствовал алый цвет. В связи с этим следует отдельно отметить очередное появление жёлтого дракона, имевшее место, согласно источникам, в 36 г. Данное знамение означало, что жёлтый дракон перестал связываться с Почвой как фазой-покровителем династии и стал восприниматься просто как знамение императора.

Однако пик популярности благих знамений при Поздней Хань пришёлся на время правления императора Чжан-ди 章帝 (76–88). Благих знамений при этом императоре появилось не просто больше, нежели при любом другом ханьском монархе, но, возможно, и больше, чем при всех них, вместе взятых. Это можно объяснить тем фактом, что с точки зрения социально-экономического развития государства, времена правления этого государя стали лучшими десятилетиями поздниханьской эпохи. Также следует учитывать, что I век н.э. стал временем расцвета конфуцианского мистицизма, важным элементом которого была традиция

знамений; именно поэтому число знамений, появившихся при Чжан-ди, в разы превышает их количество во времена того же Сюань-ди.

Особенно «урожайными» в этом плане оказались 85–87 гг., за время которых по всей стране появилось 44 жёлтых дракона, 139 фениксов и 51 цилинь [26, т. 3, цз. 28, с. 791–796]. Особо стоит отметить появление сразу восьми драконов в 80 г. Оно очень подробно и живо описано у творившего как раз в этот период Ван Чуна: «Там, где река Сян уходит от города Цюаньлин на семь ли, [посредине] реки возвышается нагромождение скал, носящее имя Яньшицю. Реку [на этом участке] с обеих сторон обступают горы, а внизу, [между ними], высокий обрыв, и река так глубока, что не измерить. [Здесь] появились два жёлтых дракона, [каждый из которых] был более шестнадцати *чжанов* в длину и величиной туловища превосходил лошадь, подняли головы и стали осматриваться кругом; внешностью [они] были подобны драконам, как их рисуют на картинках. Все простолюдины, [жившие неподалёку от] Яньшицю, видели их. Приблизительно в нескольких десятках шагов от [этих двух] драконов появились и [другие], внешне похожие на жеребят, [какие] поменьше, [какие] побольше, всего – шесть [драконов]. Они вылезли из воды и стали резвиться на холме, это, должно быть, были детёныши двух драконов. Вместе с [этими] двумя драконами [их] было восемь. Лишь спустя час [с момента их] появления, [они] вошли [обратно в реку]» [30, т. 3, гл. 59, с. 842].

Данное знамение вызывало у современников множество ассоциаций, на целый ряд которых указывает сам Ван Чун. Так, число взрослых драконов совпало с количеством драконов, появлявшихся при легендарной династии Ся (XXIII–XVIII вв. до н.э.), с ними появлялось потомство (чего и вовсе не случалось ранее), общее число драконов соответствовало числу триграмм, а столь продолжительное время пребывания драконов на виду напоминало о знамениях, имевших место при совершенно мудрых государях Яо и Шуне [30, т. 3, гл. 59, с. 843–844]. Кроме того, обстоятельства данного знамения воскрешали в памяти образованных людей восьмёрку драконов, которыми правил герой *Ли сао* 離騷, а также восемь скакунов чжоуского Му-вана 穆王 (947–928); помимо этого, место, где появились драконы, находилось неподалёку от Линлина, где был похоронен Шунь [31, цз. 1, с. 46; 22; 43, т. 1, цз. 1, с. 44]. Таким образом, данное знамение призвано было не просто продемонстрировать достигнутую благодаря стараниям Чжан-ди мировую гармонию, но и показать, что по масштабам она во многих отношениях превосходит всё, что было раньше, даже в отдалённые времена легендарных правителей.

Реакцию самого императора на этот случай и подобные знамения показывает эдикт, изданный им в день *у-иэнь* пятого месяца второго года под девизом правления Юань-хэ (85 г.): «В последнее время фениксы, жёлтые драконы и птицы *луань* одни за другими скапливались в семи округах, некоторые же [из них] в одном [и том же] округе появлялись дважды; что же до белых воронов, божественных птиц и сладких рос, то [и они] появлялись неоднократно. Предки [наши, следуя] установившейся традиции, [в подобных ситуациях] всегда осыпали благодеяниями [народ]. По этому [случаю] жалуем [всем] служилым Поднебесной ранги знатности, по три на человека, а старцам, вдовцам, вдовам, сиротам и бобылям – шёлк, по отрезу на человека. [Ибо] в каноне сказано: „Не презирает вдов, вдовцов, жалеет этих одиноких“. Впридачу жалуем женщинам [в землях] к югу от [Жёлтой] реки [на каждые] сто дворов быка и вино и повелеваем устроить в Поднебесной великий пир на пять дней. [Высшим чинам, начиная от] министров и ниже, жалуем деньги и шёлк, каждому в разном [количестве в соответствии с рангом]. Что же до жителей Лояна, то пирующим [жалуем] ткани, по отрезу на двор, [а живущим] вне городских стен – по отрезу на три двора, в общем [пользование]. Придворным академикам и ученикам, подвизавшимся в Высшем училище, жалуем ткани, по три отреза на человека. Приказываем областям и удельным княжествам представить двору мужей, разумеющих

смысл канонов, по пять человек с каждых ста тысяч жителей, [всего] – неполных тринадцать тысяч человек» [29, т. 1, цз. 3, с. 152].

Данный эдикт во многом схож с тем, что был опубликован при Сюань-ди, однако заметен более широкий размах связанных с появлением знамений пожалований. С одной стороны, он безусловно может быть объяснён значительно большим, по сравнению с предыдущими эпохами, количеством знамений. С другой стороны, щедрые пожалования способствовали возникновению всё новых и новых сообщений об очередных свидетельствах мировой гармонии.

Однако на этом развитие образа жёлтого дракона в русле традиции знамений не завершилось. Параллельно с последовавшим за расцветом Поздней Хань ослаблением центральной власти, «монополия» императора на знамения постепенно исчезает: их появление начинает приписываться отдельным региональным лидерам. Не миновала такая судьба и дракона (см. [8, р. 89–99]).

Что же касается «официальных», т.е. зафиксированных в династийных историях, случаев появления драконов при императорах второй половины Восточной Хань, то они вновь стали, очевидно, средством укрепления легитимности власти монархов.

Появления драконов в последние десятилетия правления этой династии стали восприниматься как предвестие прихода к власти нового совершенного монарха. Этим и воспользовался вэйский Вэнь-ди 文帝 (220–226), принявший отречение последнего императора Хань [26, т. 3, цз. 17, с. 775–778].

Таким образом, жёлтый дракон из некоего опасного для людей существа превратился вначале в знамение стихии Почвы, а позже – в универсальное благое знамение, появление которого либо подтверждало факт легитимности правителя, либо служило символом наступившей благодаря императору мировой гармонии, либо же предвещало скорое появление нового совершенного, достойного стать новым императором.

Изначально тесно связанный с императором жёлтый дракон постепенно всё больше и больше сближался с ним. Постепенно именно эта разновидность драконов оказалась связанной с императором в первую очередь, и ко временам династии Сун жёлтый дракон окончательно стал официальным символом власти [24, с. 62–71]. В подобных трансформациях данного образа отразились реальные изменения в обществе, как в сфере политики, так и в сфере мысли. Как и другие разновидности китайского дракона, *хуан лун* стал подлинным зеркалом эпохи

Примечания

¹ Более точным представляется перевод стоящего в английском тексте сочетания «broad eminence» как «широкий выступ».

² Впервые эта история излагается в 11 *цзюани* сочинения *Хуаян го чжи* 華陽國志, составленного в середине IV в. н.э.

³ О возможных трактовках такого рода изображений см. [4, с. 86–86; 21, с. 41–50].

⁴ О восьмёрке драконов упоминается и в поэме *Юань ю* 遠遊, также входящей в состав этого памятника (см. [31, цз. 5, с. 169]).

⁵ То, что в этом памятнике упоминаются «люди, которые ездят на драконах и змеях», отмечает и Ван Чун [30, т. 1, цз. 22, с. 285]. Интересно, что у него говорится о том, что на драконах передвигаются именно люди, в то время как в *Шань хай цзин* речь, несомненно, идёт о божествах. Видимо, такая позиция Ван Чуна связана с его мыслью о том, что божества не нуждаются в транспортных средствах (см. ниже).

⁶ Роль драконов в религиозно-мифологических представлениях Южного Китая и особенно в *Чу цы* (а там, помимо *лунов*, упоминаются также относимые к драконам *цзяо* 蛟, *цю* 虬/虯 и *чи* 螭) – тема для отдельного исследования. Тем не менее, обилие связанных с традицией этого региона сообщений об использовании дракона в качестве средства передвижения позволяет сделать предварительный вывод о крайней важности этой его функции.

⁷ В случае с *Шань хай цзином* не совсем ясно, восседают ли упомянутые там персонажи на запряжённых драконами колесницах или же передвигаются на этих существах верхом. Используемый в этом тексте глагол *чэн* 乘, первым значением которого, согласно *Ханьюй да цыдянь*, является *цзя юй* 駕御 «править [лошадьми]» [28, т. 1, с. 666], заставляет думать, что ближе к истине первый вариант. Кроме того, именно этот глагол использован в *Чу цы*, где определённо говорится о колеснице. Постоянно упоминаемое в *Шань хай цзине* число ездовых драконов – пара – также говорит в пользу этой версии. Тем не менее, на одной из поздних иллюстраций к этому памятнику божество, передвигающееся, согласно тексту, на двух драконах, изображено стоящим на них (см. [44, с. 314]).

⁸ В изобразительном искусстве Чжаньго, в частности, южном, известны случаи, когда персонажи изображаются стоящими на драконах. Пример этого можно увидеть на известной картине на шёлке, обнаруженной в чуском захоронении на территории совр. провинции Хунань (см. [21, с. 122]). Интересен и ещё один вариант передвижения на драконе: на одном из бронзовых сосудов, полученных в результате раскопок могильника времён Чжаньго на территории совр. пров. Цзянсу, антропоморфный персонаж правит парой лошадей, стоя на колеснице в форме дракона (см. [21, с. 323]).

⁹ Иероглиф *цзянь* 闕 («пространство, проём») заменён на *мэнь* 門 («ворота») на основании комментария Хуан Хуэя [30, т. 1, цз. 22, с. 284].

¹⁰ Об иконографии этих существ см. [4, с. 428].

¹¹ Ван Чун считал, что вся эта история вымышлена: «Дракон не возносится на небо, и если Хуан-ди летел на нём верхом, то ясно, что Хуан-ди [также] не вознёсся на Небо. Дракон поднимает тучи и дождь, и вслед за тем движется, паря на них; когда же тучи рассеиваются, а дождь останавливается, он опускается и вновь скрывается в водоёме. Если бы Хуан-ди действительно летел верхом на драконе, то [в конечном итоге он] погрузился бы в водоём вслед за [драконом]» [30, т. 1, цз. 24, с. 315]. Утверждая, что на драконе невозможно подняться на Небо, автор *Лунь хэн*, тем не менее, не отрицал саму возможность поездки на этом существе.

¹² Возможно, предпосылкой к появлению подобной метафоры стали представления о том, что драконы служили ездовыми существами древних правителей. В *Лунь хэн* сообщается, что ещё «в древности драконами правили, восседая на колесницах» [30, т. 3, цз. 47, с. 694]. Таким образом, уже во времена Ван Чуна эти существа воспринимались как ездовые животные не только божеств, но также и рассматриваемых в качестве реальных людей правителей прошлых эпох. Хуан Хуэй в комментарии высказывает мнение, что Ван Чун по ошибке принял за упоминание дракона фразу о лошади Сына Неба, однако с этим утверждением можно поспорить. Уже название должности (а впоследствии – и клановое имя) Лю Лэя, ответственного за разведение драконов при Кун Цзя, – Юйлун 御龍 («Правящий драконами») может служить доказательством существования ещё в доимперское времена представлений об использовании этих существ в качестве ездовых животных. В случае, если это предположение верно, есть основания считать, что именно истории о разъезжающих на драконах государях древности стали причиной того, что лунами стали называть лошадей правителя. Что же касается вопроса о связи такого рода представлений с рассмотренными выше взглядами на драконов как ездовых животных божественных персонажей, то он требует отдельного рассмотрения.

¹³ Китайский учёный Пан Цзинь считает, что ещё среди отождествляемых с современным иероглифом *лун* пиктограмм из надписей на шанских гадательных костях есть такие, головы которых похожи на лошадиную. Он же приводит и другие данные о связи двух рассматриваемых образов, в том числе и в более поздние эпохи (см. [24, с. 17–19]).

¹⁴ Многие из дошедших до нас изображений дракона, датированных ханьским временем, в той или иной степени соответствуют описанию Ван Чуна (см., напр., [38, с. 63–101; 12, с. 71–78]).

¹⁵ Подробнее о лун ма см. [7, с. 58–61].

¹⁶ Все истории о драконах, связанные с ханьским Гао-цзу, имели место ещё до основания династии.

¹⁷ Упоминания о драконах других цветов (алого, белого, синего) в этом трактате также встречаются, однако все они теряются в общей массе сообщений о появлении жёлтых драконов.

¹⁸ Вероятно, приблизительно к тому же (возможно, чуть более раннему) времени относится появление представлений о жёлтом драконе как знамени Хуан-ди. Я склонен считать, что для его формирования необходимо было наличие двух описанных выше идей, а именно идущего от ханьского Гао-цзу ассоциирования дракона с императором и набравших популярность как раз при Вэнь-ди взглядов на Почву как на стихию, покровительствующую династии Хань. Факт появления данного знамени при Хуан-ди мог служить историческим прецедентом, способным подтолкнуть ханьского императора к определённым действиям; в противном случае не было бы смысла добавлять к уже имеющимся знамениям этого легендарного правителя (червякам и медведкам) ещё одно новое.

Литература

На русском языке:

1. Духовная культура Китая. Т. 2: Мифология. Религия. М., 2007.
2. Каталог гор и морей (Шань хай цзин). Предисл., пер. и комм. Э М Яншиной. М., 2004.
3. Кравцова М.Е. История культуры Китая. СПб., 1999.
4. Кравцова М.Е. История искусства Китая. СПб., 2004.
5. Мартынов А.С. Конфуцианская утопия в древности и средневековье // Китайские социальные утопии. М., 1987. С. 10–57.
6. Торчинов Е.А. Даосизм: опыт историко-религиозного описания. СПб., 1998.
7. Фиссер М.В. Драконы в мифологии Китая и Японии. М., 2008.

На английском языке:

8. Lippiello T. Auspicious Omens and Miracles in Ancient China: Han, Three Kingdoms and Six Dynasties. Nettetal, 2001.
9. Po Hu T'ung. The Comprehensive Discussion in the White Tiger Hall Introduction, Translation, Notes, Fragments by Tjan Tjoe Som. 2 vols. Leiden, 1949, 1952.
10. de Visser M.W. Dragon In China And Japan. Amsterdam, 1913.

На китайском языке:

11. Бэнь цао ган му 本草綱目 (Основы фармакологии). В 2 т. Тайбэй, 1992.
12. Ван Да-ю 王大有. Лун фэн вэнь ту цзи 龙凤纹图集 (Собрание изображений драконов и фениксов). Пекин, 1987.
13. Ван Ли-ци 王利器. Люй-ши чунь цю чжу шу 呂氏春秋注疏 («Весны и осени господина Люя» с комментарием и примечаниями). В 4 т. Чэнду, 2002.
14. Ван Сянь-цзэнь 王先慎. Хань Фэй-цзы цзи цзе 韓非子集解 («Хань Фэй-цзы» со сводным толкованием). Пекин, 2003.
15. Го Цин-фань 郭慶藩. Чжуан-цзы цзи ши 莊子集釋 («Чжуан-цзы» со сводными объяснениями). В 4 т. Пекин, 1985.
16. Дуань Чэн-ши 段成式. Юань ца цзу 酉陽雜俎 (Заметки из Юяна). Пекин, 1981
17. Дуань Юй-цай 段玉裁. Шо вэнь цзе цзы чжу 說文解字注 («Толкование письмен и объяснение иероглифов» с комментарием). Шанхай, 1981.
18. Дэн Хун 邓红. Ван Чун лунь “лун” 王充论“龙” (Суждения Ван Чуна о “драконах”) // Ван Чун синь ба лунь сюй бянь 王充新八论续编 (Продолжение «Восьми новых эссе о Ван Чуне»). Пекин, 2007. С. 20–86

19. *Инь Жун-фан* 尹荣方. Лун вэй шу шэнь шо – цзянь лунь лун чжи юань син ши сун 龙为树神说——兼论龙之原形是松 (О драконе как о дриадном божестве – а также о том, что прообразом дракона является сосна) // Сюэшу юэкань 学术月刊 (Научный ежемесячник), 1989. № 07, с. 39–45.
20. Ли цзи чжэн и 禮記正義 (Истинное значение «Записей о ритуале») // Ши сань цзин чжу шу 十三經注疏 («Тринадцатикнижие» с комментарием и примечаниями). Пекин, 1982. Т. 2, с. 1221–1696.
21. *Лю Чжи-сюн* 刘志雄, Ян Цзин-жун 杨静荣. Лун юй Чжунго вэньхуа 龙与中国文化 (Дракон и китайская культура). Пекин, 1992.
22. Му тянь цзы чжуань 穆天子傳 (Жизнеописание Сына Неба Му) // Чжу цзы цзи чэн бу бянь 諸子集成補編 (Дополнения к «Собранию разных мыслителей»). В 10 т. Сычуань, 1997. Т. 10, с. 342–363.
23. *Оу Цин-юй* 欧清焯. Чжун Хуа лун вэньхуа цыдянь 中华龙文化词典 (Словарь китайской культуры дракона). Пекин, 2002.
24. *Пан Цзинь* 庞进. Чжунго лун вэньхуа 中国龙文化 (Китайская культура дракона). Чунцин, 2007.
25. Сань го чжи 三國志 («Записи о Трёх государствах»). В 5 т. Шанхай, 1964.
26. Сун шу 宋書 (Книга [истории династии Лю] Сун). В 8 т. Пекин, 1974.
27. Хань шу 漢書 (Книга [истории династии] Хань). В 12 т. Шанхай, 1964.
28. Ханьйюй да цыдянь 漢語大辭典 (Большой словарь китайского языка). В 13 т. Шанхай, 1986–1994.
29. Хоу Хань шу 後漢書 (Книга [истории династии] Поздняя Хань). В 12 т. Шанхай, 1973.
30. *Хуан Хуэй* 黃暉. Лунь хэн цзяо ши 論衡校釋 (фу Лю Пань-суй цзи цзе 附劉盼遂集解) (Сверенный текст «Весов суждений» с разъяснениями (со сводным толкованием Лю Пань-суя)). В 4 т. Пекин, 2006.
31. *Хун Син-цзу* 洪興祖. Чу цы бу чжу 楚辭補注 («Чуские строфы» с добавочным комментарием). Пекин, 2006.
32. *Хэ Нин* 何寧. Хуайнань-цзы цзи ши 淮南子集釋 («Хуайнань-цзы» со сводными объяснениями). В 3 т. Пекин, 1998 г.
33. *Цзи Чэн-мин* 占成名. Чжунго чун лун сису 中国崇龙习俗 (Обычаи поклонения дракону в Китае). Тяньцзинь, 2002.
34. *Цзян Нань* 姜南. Ши лунь Цзюлун шэньхуа чжун «чэнь му» дэ сяньчжэн ии 试论九隆神话中«沉木»的象征意义 (О символическом значении «плавающего дерева» в мифе о Цзюлуне) // Баошань шицжуань сюэбао 保山师专学报 (Вестник Баошаньского педагогического колледжа), 2007. Вып. 26, № 1, с. 1–3.
35. Чжоу и чжэн и 周易正義 (Истинное значение «Чжоуских Перемен») // Ши сань цзин чжу шу 十三經注疏 («Тринадцатикнижие» с комментарием и примечаниями). Пекин, 1982 Т. 1, с. 5–108.
36. Чжоу ли чжу шу 周禮注疏 («Ритуалы [династии] Чжоу» с комментарием и примечаниями) // Ши сань цзин чжу шу 十三經注疏 («Тринадцатикнижие» с комментарием и примечаниями). Пекин, 1982. Т. 1, с. 631–940.
37. *Чжу Цянь-чжи* 朱謙之. Синь цзи бэнь Хуань Тань Синь лунь 新輯本桓譚新論 (Заново сведённые воедино «Новые суждения» Хуань Тяня). Пекин, 2009.
38. *Чжэнь Цюнь* 郑年. Чжунго лайдай лун вэнь вэньши ишу 中国历代龙纹纹饰艺术 (Искусство изображения дракона на протяжении всей истории Китая). Пекин, 2006.
39. Чунь цю Гунъян чжуань чжу шу 春秋公羊傳注疏 («Комментарий Гунъян к „Вёснам и осеням“») с комментарием и примечаниями) // Ши сань цзин чжу шу 十三經注疏 («Тринадцатикнижие» с комментарием и примечаниями). Пекин, 1982. Т. 2, с. 2189–2356.
40. Чунь шо Цзо чжуань чжэн и 春秋左傳正義 (Истинное значение «Комментария [господина] Цзо к „Вёснам и осеням“») // Ши сань цзин чжу шу 十三經注疏 («Тринадцатикнижие» с комментарием и примечаниями). Пекин, 1982. Т. 2, с. 1697–2188.

41. Чэнь Ли 陳立. Бай ху тун шу чжэн 白虎通疏證 («Исчерпывающий [дискурс в зале] Белого тигра» с аргументированными комментариями). В 2 т. Пекин, 1994.

42. Шан шу чжэн и 尚書正義 (Истинное значение «Древних документов») // Ши сань цзин чжу шу 十三經注疏 («Тринадцатикнижие» с комментарием и примечаниями). Пекин, 1982. Т. 1, с. 109–258.

43. Ши цзи 史記 («Записи историографа»). В 10 т. Шанхай, 1963.

44. Юань Кэ 袁珂. Шань хай цзин цзяо чжу 山海經校注 (Сверенный текст «Канона гор и морей» с комментарием). Чэнду, 1992.

45. Ян Бао-чжун 楊寶忠. Лунь хэн цзяо цзянь (Сверенный текст «Весов суждений» с комментарием). В 2 т. Шицзячжуан, 1999.

Е.Ю. Стабурова

Рижский ун-т им. П.Страдыня

Как бы это сказать по-русски...: слово *цзи* 卽 в памятнике буддизма Хуаянь «Доклад о золотом льве»

«Доклад о золотом льве» Фа Цзана (643–712) не нуждается в особом представлении, потому что уже неоднократно был предметом обсуждения в рамках данной конференции, к тому же на русском языке есть даже посвящённые ему книги Л.Е. Янгутова [4; 5], поэтому без предисловия перейдём непосредственно к вопросу, обозначенному в названии данного сообщения. Речь идёт о слове *цзи* 卽 и его интерпретации при переводе вышеуказанного текста. Мы попытаемся: 1) привлечь внимание специалистов к этому слову в китайском буддистском тексте; 2) отследить случаи его употребления в «Докладе»; 3) предложить его возможный перевод на русский язык, исходя из анализа текста и сопоставляя свои выводы с компетентными статьями из словарей китайского языка, а также словарей религиозных и буддийских терминов; 4) доказать, что это слово обладает категориальной наполненностью, т.е. выполняет определённую функцию в картине мироустройства, обрисованной Фа Цзаном; 5) верифицировать предлагаемый нами перевод слова и интерпретацию категории на примере текста Фа Цзана и некоторых популярных формул китайского буддизма.

Чем вызвана необходимость в такого рода обсуждении и не являются ли эти задачи самоочевидными? Дело в том, что частотность употребления этого слова в тексте Фа Цзана довольно высока, она составляет 2% (20 иероглифов *цзи* 卽 при том, что общее количество иероглифов приближается к одной тысяче). Между тем, при переводе оно либо вовсе опускается, либо осмысливается как соединительная частица или как глагольная связка. Почти все известные нам переводы на русский и английский языки не концептуализируют это слово. То, что это слово одно из наиболее многогранных и трудно понимаемых слов китайского языка доказывает «Большой словарь китайского языка», который посвятил ему несколько страниц [8, с. 529–532]. Хочется также сразу отметить то, что плотность употребления этого слова в тексте Фа Цзана резко возрастает именно в тех главах, которые посвящены непосредственно школе Хуаянь, что позволяет нам предположить то, что данный термин является своего рода «визитной карточкой» школы.

Чтобы понять, как переводится это слово в «Золотом льве», рассмотрим это на примере перевода К.Ю. Солонина, выполненного уже в 21 веке. В главе 6.2 его