

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОТДЕЛЕНИЕ ИСТОРИИ

КУЛЬТУРА НАРОДОВ ВОСТОКА

Материалы и исследования



Издательство «Наука»

ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

ИЗ ИСТОРИИ ТРАДИЦИОННОЙ КИТАЙСКОЙ ИДЕОЛОГИИ

Главная редакция восточной литературы
Москва 1984

В предлагаемых вниманию читателя заметках рассматриваются некоторые традиционные китайские представления религиозного, этического и социально-политического характера в том виде, в каком они отражены в сборниках прозы малых форм — «Странные истории Ляо Чжая» Пу Сунлина (1640—1715), «Заметки из хижины Великое в малом» Цзи Юня (1724—1805) и «Новые [записи] Ци Се», или «О чем не говорил Конфуций» Юань Мэя (1716—1797).

Эти сборники, включающие в себя 2710 рассказов и заметок, содержат 2300 произведений о «сверхъестественном»; хотя многие из этих произведений фиксируют одни и те же религиозные и этические представления¹. Тем не менее они дают достаточный материал для того, чтобы попытаться реконструировать эти представления в некую систему и сопоставить ее с более ранними источниками. Такое сопоставление дает возможность продемонстрировать поразительную устойчивость религиозных верований и народных представлений о сверхъестественных существах, свидетельства которой сохранились на протяжении более чем двадцати веков (от III в. до н. э. до начала XX в. н. э.). С. Ю. Неклюдов справедливо замечает, что «художественные структуры, по отношению к которым какие-либо мифологические модели представляются архетипическими, не сводимы к ним непосредственно» [21, с. 65], но художественные произведения, содержащие в себе мотивы, унаследованные от раннего фольклора, могут служить материалом для изучения традиционных представлений².

1

Рассмотрим сначала некоторые религиозные верования и народные представления о сверхъестественных существах.

¹ Это характерно для сборников прозы малых форм — *бицзи*, отличительной чертой которых является повторяемость сюжетов, мотивов и сверхъестественных персонажей внутри одного сборника.

² Ср.: «Возможность истолкования сюжета в сопоставлении с его переводом на язык более ранней традиции может быть доведена до мифологического архетипа» [16, с. 132].

В одном из рассказов Юань Мэя (№ 7³ «Ученый из Наньчана») в весьма сконцентрированном виде содержится несколько устойчивых верований и представлений, поэтому приведем подробный пересказ его.

Два друга — молодой и пожилой ученые — занимались в храме Бэйланьсы. Пожилой ученый на время отправился домой и там скоропостижно скончался. Молодой остался в храме; ничего не зная о друге, он однажды ночью во сне увидел, как тот вошел в храм, сел на лежанку и сказал: «Не прошло и десяти дней, как мы расстались, я скоропостижно скончался, теперь я — дух, но дружеские чувства не иссякают сами собой, и я пришел специально для того, чтобы проститься с вами».

Молодой ученый от испуга не мог произнести ни слова, но дух мертвого стал его успокаивать и попросил исполнить ряд поручений. Тот обещал и, когда дух собрался уходить, со слезами стал его удерживать. Дух тоже заплакал, снова сел на лежанку и продолжал беседу на житейские темы. Потом он поднялся, но не ушел, пристально глядя на друга. «Постепенно лицо его приняло такой ужасающий вид», что молодой ученый в испуге стал торопить его с уходом. Тот все не уходил, тогда младший вскочил и бросился бежать; покойник погнался за ним. Пробежав несколько *ли*, молодой ученый перелез через стенку и упал на землю. Покойник не смог перелезть, он свесил голову вниз и стал плевать в друга так, что тот был весь в слюне. Когда рассвело, прохожие привели молодого ученого в чувство. Родственники покойного нашли его труп, на носилках принесли домой и положили в гроб. «Узнавшие об этой истории говорили: „*Хунь* в человеке добрая, а *по*⁴ — злая; *хунь* — мудрая, а *по* — глупая. Когда он только пришел, духовное начало в нем еще не погибло, но вскоре *по* стало вытеснять *хунь*. Когда он исчерпал свои сокровенные заботы, *хунь* испарилась, а *по* сгустилась. Пока в нем была *хунь*, он был тем самым человеком, что прежде; с уходом же *хунь* уже не был тем человеком. Трупы, что свободно передвигаются, бродячие тени — все это создания *по*, обуздать же *по* может только человек, которому открыт Путь истины — Дао“» [32, с. 112—113].

В этом рассказе, строящемся на оппозиции «живой—мертвый», основным является представление о том, что человек обладает не-

³ Порядковые номера рассказов отсылают читателя к нашим переводам [28; 32].

⁴ По китайским верованиям, *хунь* — имматериальная («духовная», «эго — душа» [31а, с. 55]) душа человека, после его смерти возвращающаяся на небо и существующая в виде духа предка, которому приносят жертвы; *по* — материальная («телесная» или «животная») душа, остающаяся с человеком и после его смерти, пока его тело не разложится. Ср.: «Чжу Си подчеркивал, что то, что *хунь* — духовное начало стремится вверх, а *по* — земное начало — вниз, это нормальный принцип, а все чудесное лежит вне нормы» [28, с. 358].

сколькими душами⁵. По ходу рассказа происходит превращение духа мертвого (в котором преобладает «духовное начало» — *хунь*) в труп («духовное начало» вытесняется «животным началом» — *ло*)⁶. Дух мертвого не только является другу в своем обычном виде (таким, как при жизни), но и сохраняет дружеские чувства, прежние привязанности (забота о матери и жене), обязательства (просит уплатить за него долги) и интересы (просит опубликовать его рукопись). Труп же ведет себя так, как, по народным поверьям, и положено вести себя трупу (носителю злого начала): он преследует живого человека⁷, облик его меняется и становится страшным, он причиняет вред другу. Характерно, что труп не может передеть через стенку (она служит преградой бесам); еще более характерно, что действие происходит во сне, ибо «сны принадлежат к другой форме бытия, сверхъестественной. Люди, чудовища страны снов, покойные предки и сам спящий принадлежат иному, странному миру» [44, с. 241].

Мотивы и сюжеты, связанные с явлениями людям душ мертвых, широко распространенные в рассматриваемых сборниках, позволяют выделить ряд устойчивых представлений о душах мертвых.

1. Душа мертвого (*гуй*) может существовать отдельно от тела ее обладателя и являться в облике, совершенно идентичном покинутому ею телу. У Юань Мэя (рассказ № 318) это представление дано в следующем варианте: девушка влюбилась в молодого ученого и умерла от неразделенной любви. Когда ученый поехал в область сдавать экзамены, он увидел там эту девушку, которая ведала приготовлением чая и закусок для экзаменующихся; вид у нее был «совсем такой же, как при жизни».

По существу, мы имеем дело с мотивом двойника⁸.

⁵ В новелле танского писателя Ню Сэнжу «Дочь Ци Туя» человек наделяется множеством душ: «У каждого, кто рождается на свет, три высших души и семь животных» [7, с. 233].

⁶ Ср. с высказыванием танского новеллиста Пэй Сина: «... в людях преобладает сила света *ян*, а в бесах — темное начало — *инь*. Если „духовное начало“ человека одерживает верх над его „животной душой“, то человек этот живет вечно; если же побеждает „животная душа“, то человек умирает. У бесов нет тела — они целиком состоят из темного начала, а у бессмертных нет тени — они целиком состоят из светлого начала» [7, с. 291].

⁷ В. Эберхард пишет, что большая часть снов современных жителей Тайваня о сверхъестественных существах связана с мертвыми. Являющийся во сне покойный родственник — обычно благожелателен, чужой — враждебен. Многие такие покойники неотличимы от бесов, которые нападают на спящего, гонятся за ним [51, с. 56].

⁸ Ср.: «В годы Кай-юань (713—741 гг.) начальник Лянчжоу Го Чжиюнь во время инспекционной поездки тяжело заболел и умер на почтовой станции в сотне *ли* от главного города провинции. Душа его вышла наружу, приказала начальнику станции запретить станцию и больше ее не открывать. Душа [в облике Го] вернулась в Лянчжоу, причем свита ни о чем не подозревала. В течение более чем сорока дней душа Го приводила в порядок служебные и личные дела, а затем послала людей на почтовую станцию за останками Го. Когда они вернулись с телом Го, душа сама проследила за тем, как покойника обряжали, после чего

Интересный вариант этого мотива дает Цзи Юнь (№ 140): первая жена отца Цзи Юня окликнула свою рабыню Сяоин, «и вдруг из западной галереи появилась Сяоин и из восточной — Сяонин. Обликом и одеждой одна не отличалась от другой: даже складка на правой доле халата, даже закатанный левый рукав и те совпадали». Через три месяца Сяоин умерла. «Не потому ли, что срок ее кончины был так близок, дух осмелился явиться в ее облике?» — таким риторическим вопросом заканчивает свой рассказ Цзи Юнь [28, с. 224].

2. Человек может выпускать свою душу на волю по своему желанию⁹. Так, в рассказе Юань Мэя (№ 413) продавец тыкв из Ханчжоу «мог выпускать свою душу из макушки. Каждый раз при этом он сидел неподвижно, закрыв глаза, а душа выполняла вонне его приказы». Однажды душа купила несколько связок вяленой рыбы и попросила соседа захватить их с собой, чтобы передать жене продавца тыкв. Получив рыбу, жена, смеясь, сказала сидевшему неподвижно мужу: «Ты что тут прикидываешься?» — и стала шлепать его рыбой по голове. Вернувшись в это время душа не смогла войти в голову через макушку, испачканную рыбой чешуей, «тогда она громко зарыдала и ушла. А труп продавца тыкв стал деревенеть» [32, с. 270]. В № 422 идет речь о даосе Яне, который выпускал свою душу на рассвете, чтобы она вливала солнечные лучи. Буддийский монах увидел, что на макушке даоса танцует «маленький мальчик, пухленький и красивый, который тянулся к солнечным лучам и впивал их» [32, с. 272].

3. Уклоняясь от наказания или казни, человек может спрятать свою душу в сосуд. В рассказе № 125 Юань Мэй описывает «одного негодяя, на которого было заведено столько судебных дел, что они высились, словно гора». В суде его до смерти забили палками, но через три дня его душа вернулась в тело, «а через пять дней он снова принялся за свои дурные дела. Так повторялось несколько раз, пока, наконец, не доложили об этом начальнику области». Преступника казнили, причем «тело и голова находились в разных местах, но через три дня он снова ожил, голова и тело соединились, только на шее остался тонкий след, как красная

попрошались с семьей и вошла в свое тело, лежавшее в гробу» [39, т. 4, из. 330, с. 2619—2620].

В известной новелле танского писателя Чэнь Сюанью «Душа, покинувшая тело» душа девушки Цяньнян последовала за возлюбленным, отправившимся в столицу, тело же осталось дома («Вот уже несколько лет, как дочь моя больна и не покидает женских покоев», — говорит отец девушки). Когда поженившиеся влюбленные вернулись, «больная Цяньнян с улыбкой вышла навстречу приехавшей Цяньнян. И вдруг они слились в одну, даже платья — и те соединились» [7, с. 50].

⁹ Видимо, представления шаманского типа (ср.: «шаманы могут даже *произвольно* отпускать из своего тела свою собственную душу (дух)» [29, с. 14]).

нить»¹⁰. Когда преступник дошел до того, что избил свою старуху-мать, та пришла в суд и принесла кувшин, в который, как объяснила она начальнику области, ее сын «прячет свою душу. Когда он сам поднимает, что совершил серьезное преступление... он остается дома, вынимает душу из тела, омывает ее и прячет в кувшин. И то, что власти карают или казнят, это — его тело из плоти и крови, а не душа. С помощью закаленной длительной практикой души он может излечивать свое разрубленное тело, которое уже через три дня может вернуться к прежнему образу жизни. Но сейчас его преступления дошли до предела, он избил меня — старуху, этого я снести не могу»¹¹. Прошу вас — сначала разбейте этот кувшин, развейте по ветру его душу с помощью ветрового колеса, и, если снова казните его тело, можно надеяться, что мой дурной сын действительно умрет. — Сделали, как она сказала. Его забили насмерть, а когда осмотрели труп, то увидели, что он уже начал разлагаться, хотя прошло меньше десяти дней» [32, с. 181].

Рассказ интересен целым рядом содержащихся в нем мотивов, но особенно существенным в нем является представление о том, что человек, отделивший свою душу от тела и хорошо ее запрятавший, по существу, не подвластен смерти. Это представление очень точно сформулировано С. Ю. Неклюдовым: «Отделение души от тела есть смерть. Но отделение души от тела и изолированное хранение ее есть бессмертие» [21, с. 66].

4. Души мертвых сохраняют основные свойства своего характера¹², свои вкусы¹³, прежние симпатии и антипатии, привычки, т. е. ведут себя как люди, какими они были при жизни.

Дух мальчика, служившего у прежнего начальника управле-

¹⁰ По древним китайским верованиям, считалось, что человек может возродиться к жизни в том случае, если тело его не разрублено на части (поэтому отсечение головы или разрубание на куски считались особенно страшными видами казни). — Ср.: «Богатырь разрубает труп чудовища на куски, размалывает его на мельнице, сжигает на костре, развевает по ветру, т. е. стремится к образной „дематериализации“ тела противника, к превращению его в „ничто“, в „невидимое“» [21, с. 68]. В этом смысле в нашем тексте обращает на себя внимание постоянное матери преступника, чтобы душа его была развеяна по ветру.

¹¹ Показательно, что не только для матери преступника, но и для властей «пределом» его преступлений является нарушение основного этического принципа — уважения к родителям.

¹² В новелле Ню Сэнжу «Дочь Ци Туя» князь У Жуй и после смерти «такой, какой был прежде, — воинственный и своевольный» [7, с. 232].

Сборник У Жуна (IX в.) «Юань чжай цзи» («Записки о возвращении долгов») содержит ряд рассказов о душах мертвых, возвращающихся на землю, чтобы отдать долги, сделанные ими при жизни (напомним, что в приводимшемся нами рассказе Юань Мэя «Ученый из Наньчана» умерший ученый беспокоится о том, что он задолжал торговцу кистями).

¹³ Душа человека, умершего «несколько тысяч лет назад», услышав, как играет на люте писатель Ци Кан (262—262), не может забыть своей любви к музыке и обучает Ци Кана неизвестным тому мелодиям [40, с. 45—46].

ния школами в Чжэцзяни, и после смерти продолжает «постоянно крутиться в канцелярии», но характерно, что он может передавать только устные приказы, принести же какую-нибудь вещь ему не под силу («Внешний облик у него был, но плоти не было», — объясняет это Цзи Юнь) [28, с. 353].

Дух начальника области Наньян и после смерти каждое утро приходит в присутственное место [32, № 273]. Добросовестно выполняет свои прежние обязанности и дух покойного чиновника в новелле Пу Сунлина «Чиновник казначейства», сообщивший инспектирующему район сановнику, что в казначействе имеется определенная сумма денег, и своевременно направивший эти деньги для закупки провианта для войск, сражающихся на полуострове Ляодун [37, т. 1, с. 495].

Души умерших и после смерти не оставляют своих занятий, например, пишут или читают вслух стихи, вмешиваются в ученые разговоры живых, исправляя их ошибки или заблуждения [28, № 6, 223, 352, 1074; 32, № 182].

4а. Вера в то, что души мертвых сохраняют свои прежние качества, симпатии и привязанности, породила множество рассказов о том, как души мертвых следят за благополучием своих семей (Пу Сунлин «Госпожа Лю», «Оживший Ван Лань»; Цзи Юнь, № 491, 493, 513, 514, 515; Юань Мэй — № 313, 419, 875), помогают своим родным или возлюбленным (таких рассказов у Пу Сунлина — 4, у Цзи Юня — 8, у Юань Мэя — 14)¹⁴, или людям, нуждающимся в помощи (Пу Сунлин — «Чжан Адуань»; Цзи Юнь, № 271; Юань Мэй, № 155, 176)¹⁵. Эти же представления лежат в основе рассказов о ревности душ мертвых к новому брачному партнеру оставшегося в живых супруга (любопытно, что в таких рассказах муки ревности, как правило, испытывает умерший муж¹⁶, в то время как в рассказах, в которых сверхъестественные персонажи не фигурируют, обычно ревнует женщина). Наиболее выразителен рассказ Цзи Юня № 154 о том, как мучительно ревнует жену и тревожится за судьбу ребенка душа умершего мужа, узнавшего, что его вдову вновь выдают замуж (См. также: Цзи Юнь — № 196, 550, 774, 776, 797; Юань Мэй — № 88, 399, 410, 630).

¹⁴ В это число не включены дидактические рассказы, в которых души мертвых помогают или спасают людей, заслуживших их помощь своим высоконравственным поведением, так как в подобных рассказах релевантны не свойства душ мертвых, а качества людей, которым они помогают (т. е. важна этическая оценка персонажа).

¹⁵ В сборнике «Ци Се цзи» («Записи Ци Се») рассказывается о духе, который постоянно посещал дом некоего Чжу Цзычжи; когда ребенок Чжу заболел, дух пропросил дать ему копьё, чтобы убить тигра. Через некоторое время он принес мошонку тигра, из которой приготовили лекарство, излечившее ребенка [39, т. 4, цз. 318, с. 2517].

¹⁶ Ранний сборник «Ду цзи» («Записки о ревности») Юй Тунчжи (V в.) посвящен теме ревности душ умерших женщин.

5. Души людей, умерших насильственной смертью, безвинно казненных или доведенных до самоубийства, могут мстить виновникам своей смерти¹⁷ (Цзи Юнь, № 322; Юань Мэй, № 22, 234, 310, 351, 365 и др.) или требовать их наказания властями (Юань Мэй, № 17, 53, 149, 317, 388). Одним из вариантов является случай, когда душа мертвого вселяется в тело живого человека и говорит его устами, тем самым разоблачая его как своего убийцу (Цзи Юнь, № 54: дух убитого мальчика говорит устами своего убийцы и добивается его казни; Юань Мэй, № 21, 24, 96, 345) или мстя ему за обиду (Юань Мэй, № 122, 252, 262, 328, 410, 423 и др.).

6. Души людей, покончивших самоубийством, бродят по свету в поисках «замены» себе. Это поверье, видимо, было распространено очень широко, во всяком случае, в наших сборниках мы находим много рассказов¹⁸, в которых души повесившихся подстрекают людей повеситься, духи утопленников пытаются заманить людей в воду¹⁹ (в рассказе № 967 Цзи Юнь повествует, как ссорились духи двух мертвых, один из которых уговаривал человека броситься в колодец, другой же утверждал, что «еще лучше повеситься»). Любопытное замечание мы находим у Цзи Юня (№ 718): «Духи повесившихся людей, духи утопленников всегда ищут себе замену, об этом существует немало рассказов. А вот о духах тех, кого зарезали, или тех, кто был отравлен, или сгорел, или раздавлен, с самой древности не рассказывали историй, связанных с поисками замены». Цзи Юнь объясняет это тем, что «вообще, самоубийцы ждут себе замену от тех, кто легко смотрит на свою жизнь (т. е. от тех, кого сравнительно легко склонить к самоубийству.— О. Ф.). О тех, кто умер, потеряв ногу, нельзя сказать, что они не ценили своей жизни, а тем более этого не скажешь о тех, кто бросился с горы, потому что их одурманил дух» [28, с. 344—345].

7. Души мертвых просят у людей помощи (жертвоприношений,

¹⁷ Тема «обиженных» душ мертвых была очень широко распространена еще в ранних рассказах о необычайном (чжигуай сяшо). Янь Чжитуй (531—591?) даже составил сборник «Юань хунь чжи» («Истории о несправедливо обиженных душах мертвых»), содержащий рассказы о душах убитых или несправедливо казненных людей, возвращающихся в мир живых, чтобы отомстить за свою смерть. А. Дьян характеризует этот сборник как «дидактическое произведение, отбирающее и систематизирующее элементы из конфуцианской традиции и вводящие их в модель человеческого поведения» [47, с. 228]. В сборнике Лю Фу (XI—XII вв.) «Цин со гао и» («Высокие суждения у зеленых дворцовых ворот») есть рассказ «Чэнь Шувэнь» о том, как душа женщины, которую утопил ее возлюбленный, мстит ему, тот умирает [14, с. 89—91].

¹⁸ Особенно много подобных рассказов у Юань Мэя.

¹⁹ В «Тай-пин гуанци» есть запись о бесах-чан, которые окликают человека по имени и фамилии; тот, кто им ответит, обязательно утонет, так как это духи мертвых в поисках замены себе заманивают людей в воду [39, т. 4, изд. 352, с. 276-9].

захоронения или перехоронения и т. п.), иногда они излагают свою просьбу устами другого (чаще всего — больного²⁰) человека, иногда высказывают ее сами, явившись человеку во сне. (В сборнике Цзи Юнь таких рассказов — 10, в сборнике Юань Мэй — 43). Иногда души мертвых вознаграждают человека, оказавшего им услугу²¹ (Цзи Юнь, № 482, 731, 967).

• 8. Душа мертвого может вселиться в тело другого мертвеца²² (Цзи Юнь, № 155; Юань Мэй, № 26, 165, 306; в рассказе Пу Сунлина «Душа чанцинского монаха» душа умершего монаха вселяется в тело убившегося при падении с лошади барнча; с тех пор барнч ведет себя как монах).

8а. Душа мертвого может возродиться в своем прежнем облике (Юань Мэй, № 13, 74; Пу Сунлин, «Воскресший Чжур») или в чужом (Цзи Юнь, № 933, 1104), в частности, в теле новорожденного ребенка²³ (Цзи Юнь, № 422; Юань Мэй, № 68, 87, 298), или в теле виновника смерти покойного (Цзи Юнь, № 871: Небо воскрешает женщину, отравленную служанкой, вселив ее душу в тело этой служанки и тем самым покарвав преступницу смертью).

9. Представление о душах мертвых, ищущих себе замену, так же как и вера в то, что души мертвых могут возрождаться в другом теле, связаны с верой в возможность воскресения из мерт-

²⁰ Болезнь, как и сон,— нечто вроде «пограничной зоны» между жизнью и смертью (ср. с приводимой ниже цитатой из рассказа № 414 Цзи Юнь).

²¹ В «Лян цзин цзи» («Записки о двух столицах») есть рассказ о доме в Чаньани, в котором постоянно водилась нечисть. Командующий Ши Ваньсуй не верил в существование нечисти и, приехав в Чаньань, сразу же поселился в этом доме. Однажды ночью он увидел человека в парадной одежде. Ши спросил, что ему нужно. Тот назвалса духом покойного командующего Фань Гуая и пожаловался на то, что его могила находится так близко от уборной дома, в котором поселился Ши, что его постоянно мучает вонь. По просьбе духа Ши велел вырыть его гроб и захоронить в другом месте. В благодарность дух Фань Гуая стал помогать Ши Ваньсую одерживать победы в битвах [39, т. 4, цз. 327, с. 2597—2598].

²² В энциклопедии «Гу цзинь тушу цзичэн» приводится рассказ писателя IX в. Чжан Ду: некий Чжу был мертв уже более десяти лет, когда умер его однопосельчанин Чжао. Через несколько дней Чжао воскрес, вскочил и выбежал из дома. Испуганные жена и дети бросились за ним, но Чжао их не узнал, утверждая, что он — Чжу (т. е. в труп Чжао вселился дух Чжу) [34, цз. 393, цз. 98, с. 46а—б].

²³ У Сян Цзина была дочь, которая, прожив всего несколько лет, умерла. Когда девочка только заболела, она играла маленьким ножиком, мать попыталась отобрать нож, но девочка не отдавала его и поранила матери руку. После ее смерти у них родилась другая дочь. Когда ей исполнилось четыре года, она спросила мать: «Где тот ножик, который был у меня раньше?—[У тебя] не было [ножа].— ответила мать.— Мы когда-то поссорились из-за него, поэтому я поранила тебе руку, как же [ты говоришь, что] не было?». Испуганная мать рассказала о своем разговоре с дочкой мужу. Узнав, что ножик сохранился, как память об умершей девочке, муж велел жене принести его вместе с другими ножками. Девочка сразу узнала свой ножик и очень обрадовалась [39, т. 4, цз. 387, с. 308б].

вых. В отличие от ранних сборников рассказов о необычайном²⁴, в наших сборниках этих рассказов немного (у Цзи Юня и у Пу Сунлина по семь, у Юань Мэя — один), причем только в повестях Пу Сунлина «Вань Ся» и «Ляньсо» и в рассказе № 817 Цзи Юня смерть побеждается любовью²⁵.

10. Душа мертвой может стать возлюбленной или женой живого человека (Цзи Юнь, № 414, Юань Мэй, № 375, 382); в некоторых произведениях Пу Сунлина дух мертвой даже рождает ребенка от своего живого брачного партнера («Ляньсо», «Не Сяоцянью», «Цяонян», «Вань Ся», «Би Вэйнянь»).

Случаи нарушения запрета, наложенного душой мертвой жены, крайне редки (в отличие от волшебной сказки и ранних рассказов о необычайном²⁶), возможно потому, что герой знает, с кем он имеет дело. Так, в рассказе № 414 Цзи Юня душа мертвой при-

²⁴ В «Тай-пин гуанци» 128 рассказов о воскрешении из мертвых [39, цз. 375—386].

²⁵ В ранних сборниках таких рассказов большинство. Так, в цз. 15 «Соу шэнь цзи» («Записки о поисках духов») Гань Бао (285—360) девушка умирает от тоски по любимому; тот разрыгает ее могилу, она оживает [14, с. 38—39]. В присылаемом Тао Юаньмину (365—427) «Соу шэнь хоу цзи» («Продолжение Записок о поисках духов»), в рассказе «Девушка из рода Юй», возлюбленный мертвой девушки оживляет ее с помощью особого способа, которому она его научила [14, с. 42—43].

В новелле Нью Сэнжу «Дочь Ци Туя» муж женщины, убитой злым духом, добивается ее воскрешения. Любопытно следующее место из этой новеллы: «У каждого, кто рождается на свет, три высших души и семь плотских. После смерти они разлетаются в разные стороны, и корню жизни не на что опереться. Поэтому нужно соединить их вместе в единое тело и обмазать это тело мазью, приготовленной из клониров фениксов и рогов единорогов» [7, с. 233]. Обращает на себя внимание, помимо веры в множественность душ, представление о возможности воскрешения мертвого с помощью волшебного средства. Но если обычно в фольклоре «способом воскрешения является собирание всех останков убитого, складывание их в „нужном порядке“ и оживление с помощью волшебного средства (эликсира, мази и пр.)» [21, с. 68], то в нашем случае складывают не части тела, а души внутри тела.

²⁶ Типичный пример — рассказ из цз. 16 «Соу шэнь цзи». Во времена Хань жил студент Тань, ему было уже сорок лет, а он еще не был женат. Часто он с волнением читал «Книгу песен», и вот как-то в середине ночи появилась девушка лет пятнадцати-шестнадцати, прелестной наружности, нарядно одетая, второй такой нет в Поднебесной. Она заговорила с ним, как говорит жена с мужем. «Я не такая, как все люди, — сказала она, — меня нельзя освещать огнем. Пройдет три года, тогда будет можно». Они стали мужем и женой, она родила ему сына. Прошло уже два года, но Тань не мог обзавестись своего любопытства, и ночью, дождавшись, когда жена уснет, он подкрался к ней и взглянул на нее тайком при свете огня. «Верхняя часть ее тела была человеческой плотью, нижняя же — сухими костями». Оказалось, что это — дух мертвой дочери князя. В результате нарушения Танем запрета душа мертвой была вынуждена вернуться в свою могилу. Перед расставанием она подарила Таню одежду, расшитую жемчугом, чтобы в случае нужды он мог ее продать. Тань попытался продать одежду, но князь обвинил его в разграблении могилы своей дочери. Узнав всю историю, он признал своего внука и помог ему выйти в люди [33, цз. 16, с. 124—125].

надлежит своему возлюбленному только тогда, когда он спит. «Когда он спросил ее, почему она не соглашается показаться ему наяву, она ответила: „Я слыхала от духов, что люди принадлежат к категории *ян*, а духи — *инь*; если сила *инь* вторгается в область *ян*, то обязательно повредит человеку; только если он уснет и умерит в себе силу *ян*, человек может встретиться с духом, не опасаясь вреда для себя“» [28, с. 284].

Если души мертвых (*гуй*) далеко не всегда причиняют людям вред²⁷, то злые духи (или бесы), не случайно носящие то же название, по самой своей природе вредоносны. Души самоубийц, души людей, умерших неестественной смертью²⁸, души непогребенных мертвецов, а также «голодные души», которым никто не приносит жертв, становятся злыми духами (чаще всего такие духи водятся на заброшенных кладбищах, пустошах, заброшенных дорогах). Тесная связь между представлениями о душах мертвых и злых духах эксплицитно выражена в следующем высказывании ученого XII в. Е. Вэйдао, которое приводит Цзи Юнь в заметке № 786: «В Таньчжоу было судебное дело: жена убила мужа, тайно зарыла его в землю, а потом он стал злым духом. Когда дело было раскрыто, он перестал проявлять себя как злой дух; следовательно, он знал, что она понесла кару, а если бы он не был согласен с приговором, то обида несправедливо убитого не прошла бы» [28, с. 361]. В той же заметке Цзи Юнь (который часто пытается рационалистически осмыслить народные верования и представления) цитирует высказывание другого ученого XII в. — Шэн Сяня: «Есть среди людей такие, кто не примирился со своей смертью, поэтому, хотя они и умерли, жизненная энергия их не рассеялась²⁹, они стали нечистой и творят всяческие чудеса. Если человека убили или если умирают даосские и буддийские монахи, то их жизненная энергия часто не рассеивается». Последнюю фразу Цзи Юнь комментирует следующим образом: «Даосские и буддийские монахи усиленно совершенствуют свой дух, поэтому жизненная энергия у них сконцентрирована и не рассеивается» [28, с. 360—361].

²⁷ Здесь не идет речь о вреде, который причиняют людям души мертвых в наказание за дурные поступки, так как это относится к проблеме эгических представлений (см. разд. 2 статьи).

²⁸ Ср.: «Существует комплекс устойчивых и глобально распространенных представлений, согласно которым душа сраженного врага, душа убитого на охоте животного и даже — в определенных случаях — души родственников или односельчан (главным образом умерших неестественной смертью) могут представлять опасность для живых» [21, с. 70]. Ср. также: «Вера в то, что дух рано умершего человека может принести несчастье людям, до сих пор сохранилась в среде японских крестьян» [61, с. 420].

²⁹ В заметке № 865 Цзи Юнь (уже от своего имени) отмечает: «что же касается бесов, то ведь это жизненная энергия, оставшаяся от умерших людей» [28, с. 382].

Злые духи и бесы причиняют вред ни в чем не повинным людям (Пу Сунлин — 5 рассказов, Цзи Юнь — 14, Юань Мэй — 26 рассказов), насмеваются над ними (Цзи Юнь — 7 рассказов, Юань Мэй — 1), обманывают людей (Юань Мэй — 2 рассказа), насылают на них болезни (Цзи Юнь, № 531 и др.; Юань Мэй, № 177, 222 и др.). Юань Мэй (№ 177) рассказывает, что начальник уезда Шаньюань, Чэнь Цида, когда его приятель Чжан заболел лихорадкой, был свидетелем того, как в дверях появился мальчик с белым светящимся лицом, одетый во все черное. Как только мальчик ушел, приступ у Чжана прекратился. «В другой раз Чэнь спал и вдруг услышал, что Чжан кричит в бреду и его рвет желчью; Чэнь в испуге проснулся, видит — мальчик с очень довольным видом стоит перед постелью Чжана, делает руками и ногами танцевальные движения, радостно смеясь»³⁰. Тогда Чэнь понял, что это — дух лихорадки. Он подошел и толкнул мальчика, рука его сразу заледенела³¹. Мальчик выбежал с шумом, похожим на свист³². Здоровье Чжана сразу пошло на поправку [32, с. 203].

Бесы могут наслать засуху (Юань Мэй, № 490, 806); голодные бесы и души мертвых воруют еду или вино (Цзи Юнь, № 754; Юань Мэй, № 165, 514). В рассказе № 31 Юань Мэя бес «схватил старого слугу и начал пожирать его», — действие рассказа происходит в седьмую луну года, когда, по народным поверьям, открываются двери «иного мира», и голодные души мертвых (которым никто не приносит жертв) могут бродить по земле в течение всего месяца (см. [59, с. 127]).

Кроме веры в души мертвых и злых бееов, существует вера в то, что трупы преследуют живых людей, причиняют им вред, стараются привести их к гибели. Особенно много рассказов о «живых трупах» мы находим в сборнике Юань Мэя³³ (№ 3, 116, 118, 354, 855 и др.). Рассказ № 3 («Ученый из Наньчана») был рас-

³⁰ В «Шу и цзи» («Записки о необычайном») Жэнь Фана (VI в.) рассказывается об одетых во все желтое духах-*хуанфу*, которые водятся в Хуанчжоу. Если эти духи приходят в дом человека и хохочут, широко разинув рты, то в доме обязательно начинается эпидемия [39, т. 4, цз. 325, с. 2579—2580].

³¹ Отражение широко распространенного верования в то, что от представителей нечисти исходит леденящий холод (Пу Сунлин, «Укусил бесовку»; Цзи Юнь, № 135; Юань Мэй, № 93, 128, 161, 177 и др.).

³² Здесь тоже отражения поверья о том, что бесы издают звуки, похожие на свист.

³³ У Цзи Юя эта категория «нечисти» вообще отсутствует; у Пу Сунлина труп фигурирует лишь в двух рассказах: «Козни покойницы» (покойница дует на спящих, те умирают) и «Набирает воду» (труп извергает воду, люди заболевают); стоит отметить, что в сборнике Юань Мэя есть два рассказа (№ 294 и 775), в которых трупы питаются человеческой кровью. Это единственный, по словам де Гроота, источник, в котором фиксировано подобное верование (см. [60, с. 745]).

смотрен нами подробно, в рассказе № 118 труп угрожает художнику, рисующему его портрет; в рассказе № 116 труп гонится за человеком, доводя его почти до обморока от испуга и усталости; в рассказе № 625 человеку, заночевавшему в храме, снится дух Вэйто, предостерегающий его от опасности. Проснувшись, человек видит, как из стоящего за его лежанкой гроба выходит труп. Человек прячется за спиной изображения Вэйто. «Труп обеими руками обхватил изображение Вэйто и вонзил в него зубы с такой силой, что послышался треск». На крик человека прибежали монахи с факелами и дубинками, тогда труп кинулся обратно в гроб, и крышка гроба закрылась. На следующий день увидели, что дубинка, которую держал Вэйто, разломилась на три части, «что показало, как велики были сила и ярость трупа» [32, с. 320—321].

Характерно, что из 19 рассказов Юань Мэя, в которых трупы вредят людям, только в четырех их ярость спровоцирована поведением человека, во всех же остальных случаях вредоносность трупов — их неотъемлемое свойство, никак не связанное с поведением человека, которому причиняется вред.

Вред человеку может причинить и часть трупа. Чаще всего вредоносным оказывается череп, причем он обычно не нападает первым на человека, а мстит за неуважительное отношение к себе. Так, в рассказе № 8 Юань Мэя («Месть черепа») Сунь Цзюньшу из Чаншу характеризуется как человек «подлого характера»; он любил оскорблять духов и поносить бесов. Как-то раз, гуляя с другими людьми в горах, он почувствовал необходимость сходить по большой нужде. Смеха ради присел на заброшенной могиле прямо над черепом, так что черепу пришлось наглотаться извергнутого им. «Ешь, разве не вкусно», — приговаривал Цзюньшу, на что череп, широко раздвинув челюсти, ответил: «Вкусно». В испуге Цзюньшу бросился бежать, череп покатился за ним. Только когда Цзюньшу добежал до моста, куда череп не смог подняться, череп покатился на свое прежнее место. Вернувшись домой, Цзюньшу сразу же заболел. «Он все время глотал свои испражнения, крича сам себе: — „Ешь, разве не вкусно?“ — Поев, извергал съеденное, а извергнутое ел снова. Через три дня он умер» [32, с. 121—122].

Интересно сходство этого рассказа с записью в «Тушу цзицэн»³⁴, причем это сходство распространяется и на представление

³⁴ В «Тушу цзицэн» мы находим запись XIV в.: «В году под знаком *бин* илч дин правления под девизом Чжи-юань (т. е. в 1336 или в 1337 гг. — О. Ф.) Инь Ганло из Лулина прогуливался вечером с несколькими приятелями на берегу озера Сицзяху. Они ели соленые сливы и косточки положили в рот черепа, лежавшего у дерева, спросив при этом: „Соленые или не соленые?“ — Потом они пошли дальше и дошли до длинной ямы. При ярком свете луны они увидели, что череп катится за ними по земле, крича: „Соленые, соленые!“ В испуге они бро-

о «пограничной зоне»: у Юань Мэя череп не может подняться на мост («переправа»), в записи XIV в. череп не может перебраться через речку, которая в китайской (и не только в китайской) модели мира отделяет мир живых от мира мертвых.

Сравнение рассказа Юань Мэя с записью в «Тушу цзичэн» показывает, что месть черепа пропорциональна нанесенному ему оскорблению.

С рассказом Юань Мэя «Месь черепа» сходен рассказ Цзи Юня № 167: «Арендатор Чжан Тяньси как-то раз на заброшенном поле увидел череп и шутики ради помочился ему в рот». Череп стал ругать Чжана и подпрыгивать все выше и выше, пока ему не удалось ударить Чжана по лицу. Чжан бросился бежать, череп — за ним. Ночью Чжан заболел, «затем у него помутился разум, он не узнавал людей». От неминуемой смерти Чжана спасло то, что череп, как выяснилось, принадлежал его прабабушке.

Есть рассказы, в которых череп причиняет вред человеку или пугает его без всяких на то оснований и причин (Юань Мэй, № 9 — «Череп дует», № 427 — «Дух белых костей» и др.).

В некоторых районах Китая верили в «черную напасть»; так, Юань Мэй приводит рассказ уроженца Чжучэна, который говорил, что в их местности «есть деревня Иньцзяцунь, там много старых могил, в которых, как гласит предание, водится нечисть; с виду она похожа на человека, но лицо представляет собой не плоть, а только круг *черного пара*³⁵. Высотой она более *чжана*, каждую ночь выходит наружу, а днем прячется. Выйдя [из могилы] и встретив на дороге человека, такое существо останавливается на расстоянии одной стрелы и издает свист, похожий на удар грома, так что сердце у человека трепещет от страха; он видит и

сились бежать, пробежали более десяти *ли*, пока не перебрались через речку Юнцунь; только тогда голоса не стало слышно» [34, цз 493, цз. 46, с. 24a].

³⁵ Упоминание об этом веровании встречается в «Сун ши»: «В последний год правления под девизом Юань-фэн (1085 г.—О. Ф.) в залах дворца появилось ночью существо величиной с целую цинювку, и император Шэнь-цзун умер. В последний год под девизом Юань-фу (1100 г.—О. Ф.) оно снова появлялось много раз, после чего скончался Чжэ-цзун. Вплоть до периода Да-гуань (1107—1110.—О. Ф.) оно изредка появлялось днем, но начиная с первого года правления под девизом Чжэн-хэ (1111 г.—О. Ф.) оно стало появляться гораздо чаще. Каждый раз, услышав голоса разговаривающих людей, оно появлялось; сначала слышался шум, словно опрокидывали целый ряд домов. Высотой оно было более *чжана*, напоминало черепаху с золотыми глазами, двигалось с шумом, похожим на стук гальки. Его окутывал *черный пар*, спускавшийся на людей, и тот, кого этот пар коснулся, бывал обрызган *вонючей кровью*... В третьем году правления под девизом Чжэн-хэ (1113 г.—О. Ф.) во время летнего солнцестояния министр Хэ Чжи-чжун приносил жертвоприношения в северном предместье; вдруг из помещения для поста появился черный пар высотой в несколько *чжанов* и, продвинувшись вперед на несколько *ли*, проник в помещение, где стоял алтарь, и закружился над ним. Затем пронесся рядом с людьми, мимо светильников и факелов, снова приблизился к алтарю и исчез, когда церемония подходила к концу» [38, т. 81, цз. 62, с. 456].

слышит нечисть, но не представляет себе, что это такое, так как, свистнув, она отгораживается от человека *черным паром*, а когда запах доходит до ноздрей человека, она исчезает». Однажды ночью это существо преградило путь торговцу солью, тот пытался отбиться жердью, когда же это не помогло, бросил в нечисть соль. Нечисть ушла в землю. Тогда торговец высыпал на это место всю соль из корзины. Утром он вернулся и увидел, что «куча соли на земле вся стала *красной и издает неприятный запах*, а рядом множество *капель крови*»³⁶ [32, с. 390—391].

У Цзи Юня (№ 97) тоже есть упоминание о черном тумане, который появлялся в лесу западнее города Урумчи. Люди, проходившие «ночью в этих местах, сходили с ума». Черный туман, вредивший людям, по мнению Цзи Юня, это души казненных в лесу мятежников.

Иногда души мертвых представляются в виде светлячков или болотных огней³⁷ (Пу Сунлин, «Министр Лунфэй»; Цзи Юнь, № 404, 501, 624, 989; Юань Мэй, № 518).

Одно из самых распространенных верований — вера в существование оборотней — отражено в целом ряде рассказов всех трех сборников; но если тигры-оборотни упоминаются только в 8 из них (2 — у Пу Сунлина, 5 — у Цзи Юня и 1 — у Юань Мэя), птицы-оборотни — в 5 рассказах Пу Сунлина и в 1 — у Цзи Юня, насекомые-оборотни — в 4 рассказах Цзи Юня и в 1-м Пу Сунлина, а другие оборотни (черепахи, кошки, волки, обезьяны, олени, волю или быки, рыбы, лягушки, игуаны, скорпионы, крысы, мечехвост, зайцы) встречаются еще реже, то лисы в своем собственном облике и лисы-оборотни фигурируют в 339 случаях (73 — у Пу Сунлина, 211 — у Цзи Юня и 55 — у Юань Мэя). Больше всего рассказов посвящено лисам-оборотням, которые являются мужчине в облике красавицы-девушки и вступают с ним в любовную связь³⁸. В ряде случаев (к этому мы вернемся ниже) в ре-

³⁶ Курсивом выделены одинаковые представления в тексте «Сун ши» и в рассказе Юань Мэя, который называется «Черная напасть бонится соли». Любопытно, что по русским народным поверьям соли бонится леший [9, с. 36].

³⁷ В главе 9 «Бо у чжи» говорится, что в местах сражений, где лежат мертвецы, кровь людей и коней превращается в светлячков.

«Появление светлячков считалось в народе явлением души мертвого» [58]. ср.: «Видимое проявление их (душ мертвых, оставшихся непогребенными.— О. Ф.) известно только одно — световое, как, например,двигающиеся болотные огоньки» [29, с. 16].

³⁸ В «Тай-пин гуанцзи» лисам посвящены цзюани 447—455, включающие 83 рассказа, многие из которых повествуют о связи лисы-оборотня с человеком. Большой популярностью пользовалась новелла танского писателя Шэнь Цицизи «История Жэнь», героиня которой — лиса-оборотень — только одним отличалась от людей: она не умела шить» [7, с. 46]. В китайских народных сказках встречается и мотив рождения лисой-оборотнем ребенка от человека [13, с. 113]. Этот мотив фиксирован в ряде повестей Пу Сунлина («Цзяо Но», «Лянь Сянь», «Ятоу», «Чан Тин», «Цинфэн»), в рассказе № 449 Цзи Юня, в рассказе № 114 Юань Мэя.

Следует отметить, что в наших сборниках, почти не содержащих этиологиче-

зультате такой связи мужчине причиняется физический вред, реже ему наносится материальный ущерб (Юань Мэй, № 285, 739). Во многих рассказах связь с лисой-оборотнем приносит ее возлюбленному богатство и удачу³⁹. Лисы-оборотни ведут себя дружелюбно по отношению к людям, оказавшим им услугу, и вредят людям, причинившим им вред. По самой своей природе лисы часто агрессивны по отношению к человеку, без видимых на то причин⁴⁰ (Цзи Юнь, № 326, 337, 707, 805, 1155; Юань Мэй, № 38, 101, 148, 172 и др.).

Народные верования наделяли лис-оборотней способностью слыхать рассказы, мы не встречаем объяснения происхождения животных. В тех случаях, когда речь идет о превращении человека в животное, внимание автора сосредоточено на проступке, послужившем причиной «дурного перерождения». В рассказах о сверхъестественном брачном партнере животные, кроме лис-оборотней, не фигурируют. Животная природа лисы-оборотня вначале человеком не распознается. Исследователь японского фольклора М. Эдер считает, что именно поэтому «дети, родившиеся от связи человека с лисой-оборотнем, являются человеческими детьми» [54, с. 23].

Если для сборника Пу Сунлина это верно, то в рассказе Юань Мэя лиса рождает смертному сыновей, которые «во всем похожи на людей, но с хвостами» (т. е. животное происхождение выявляется); в рассказе Цзи Юня лиса рождает человеку сына, но так как родители «мужа» плохо к ней относятся, она уходит с ребенком. Этот поворот сюжета освобождает Цзи Юня от ответа на вопрос, каким родился ребенок. Более того, он сам ставит вопрос — будет ли сын человека и лисы есть варенную на огне пищу и во всем остальном походить на человека или же жить в норе, как живут лисы. «К сожалению, показали голову, но не показали хвост», — заканчивает рассказ Цзи Юнь (т. е. лиса слишком рано унесла ребенка, чтобы можно было делать выводы о его дальнейшей судьбе).

³⁹ В сборнике Пу Сунлина — «Инь Нин», «Линь Сянь», «Хунной», «Синь Четырнадцатая», «Пара фонарей», «Фэнсянь», в сборнике Юань Мэя — № 99, 233, 466, 789 и др.

⁴⁰ Представления о вредоносной природе лисы идут от древности; они фиксированы в «Шицзине»: «Край этот страшный — рыжих лисиц сторона, / Призрак зловещий — воронов стая черна» [30, с. 54]. Чжу Си комментировал это место так: Лиса была животным, предвещающим зло. Если ничего, кроме этих животных, не было видно, это означало, что государству грозит хаос и опасность. В гл. 23 «Чжуан-цзы» упоминается лиса-оборотень: «За холмом [вышиной] в несколько шагов не спрятаться крупному зверю, он пригоден лишь для лисицы, оборотня» [3, с. 254], в «Соу шэнь цзи» фигурирует лиса-оборотень, мстящая человеку за обиду. Князь ханьского дома любил открывать древние могилы: когда он открыл могилу Луаньшу, оказалось, что гроб и все предметы сгнили. Была только белая лиса, которая, увидев людей, убежала в испуге. Приближенные князя погнались за ней, но не смогли догнать, а лишь ранили трезубцем в левую ногу. Ночью князю приснилось, что перед ним стоит человек с седой бородой и бровями. «За чем вы ранили меня в левую ногу?» — спросил он и прикоснулся посохом к левой ноге князя». Тот проснулся с распухшей ногой, у него образовался нарыв, который так и не исчез до самой его смерти [33, цз. 15, с. 115]. В «Тай-пин гуанцзи» есть запись: «Когда лисе пятьдесят лет, она обретает способность превращаться в женщину; когда ей сто лет, она может становиться красавицей или шаманкой, одержимой духом, или мужчиной, имеющим сношения с женщинами. [Такие лисы] могут знать, что происходит за тысячу ли [от них], могут отравлять людей колдовством, или завладевать ими, или заставлять их терять память и рассудок. Когда лисе тысяча лет, она общается с Небом и тогда именуется небесной лисой» [39, т. 5, цз. 447, с. 3652]. В наших сборниках много рассказов о небесной лисе.

жрать у соблазненных ими мужчин «жизненную энергию», в которой содержатся элементы, необходимые для получения эликсира долголетия [см. 70, 48, 71 и др.]. Это представление нашло свое отражение во множестве рассказов о том, как лиса-оборотень доводит своего возлюбленного до полного истощения, до смерти от сухотки⁴¹. Ван Гулик отмечает, что упоминания о том, что лиса-оборотень действует как злой дух с особыми сексуальными способностями, есть уже в «Соу шэнь цзи», но особенно распространилось это представление при Тан. По мнению ван Гулика, причину, по которой лисе приписываются эти способности, следует искать в комбинации двух элементов: в древней вере в то, что лиса обладает особой жизненной энергией⁴², и в приписывании лисам склонности дурачить людей⁴³ [70, с. 211]. В качестве примера художественного произведения, разрабатывающего этот мотив, ван Гулик приводит роман конца Мин (напечатан в 1621 г.) «История Чжао Янцуй», главная героиня которого — лиса-оборотень, живущая в горной пещере. Она много лет занималась даосской практикой достижения бессмертия, но для получения эликсира долголетия ей не хватает «эссенции *ян*». Приняв вид моло-

⁴¹ Интересна новелла танского писателя Пэй Сина «Сунь Цюэ», в которой мужчине доводит до истощения обезьяна-оборотень. Рассматриваемое нами верование эксплицитно выражено в словах ученика даосского мага, обращенных к герою новеллы: «Глядя на тебя, я вижу, что силы тьмы победили силу света, бевосские чары овладели твоим сердцем. Жизненный дух уже на исходе, разум и чувства твои угасают, в лице нет ни кровинки, животворные соки истощены, корень бытия подточен. Кости твои скоро иссохнут. Ясно, что ты стал жертвой бевосского наваждения» [7, с. 291].

⁴² «В древности считали, что земля содержит в себе космическую жизненную энергию... животные, живущие под землей, или в ямах и пещерах, обладают большим количеством жизненной энергии; долголетие и сверхъестественные способности, приписываемые лисам, черепахам, медведям и т. п., могут — по крайней мере частично — объясняться верой в то, что место их жилья приводит их в соприкосновение с космическими силами, сокрытыми в земле» [70, с. 9].

⁴³ Интересно, что Цзи Юнь пытается рассмотреть данное верование: в рассказе № 208 лиса-оборотень, ставшая наложницей человека и отказывавшаяся допускать в свои покои других мужчин, разрешила войти некоему Чжану, объяснив свое разрешение так: «Люди принадлежат к категории *ян*, бесы — к категории *инь*. Лисы находятся между людьми и бесами, но тоже принадлежат к категории *инь*, поэтому общение может происходить только ночью, а средь бела дня, когда сила *ян* в расцвете, мы не решаемся общаться с людьми. У вас сила *ян* — мужское начало — уже в упадке, поэтому я и согласилась вас повидать... Вообще, у лис есть два пути опутать человека: один называется „обольщение“, другой — „старая связь“, возникающая в результате прежних перерождений. Когда обольщают, то сила *инь* побеждает силу *ян*, человек заболевает и умирает от истощения. Когда же действует „старая связь“, то значит у человека с самого начала была привязанность. Если влияют взаимно друг на друга, *инь* и *ян* соединяются, поэтому связь может тянуться долго, но причина вреда человеку» [28, с. 246]. Рассуждение насчет возможности общения только ночью сходно с приведенным нами выше объяснением души мертвой, являвшейся своему возлюбленному только во сне (Цзи Юнь, № 414).

дой красавицы, она спускается в мир смертных, где сходится с юношей и крадет его «жизненную энергию» [70, с. 315—317].

В наших трех сборниках содержится ряд рассказов о том, как лиса-оборотень истощает сожительствующего с ней мужчину («Дун погиб», «Жена торговца», «Хуан Девятый» Пу Сунлина, рассказы № 139, 259, 425, 459, 581, 926, 1009 Цзи Юнь, № 447, 480, 529, 807 Юань Мэя). Цзи Юнь в заметке № 865 пишет: «Лисы по природе своей искусные соблазнительницы».

Особый интерес представляет рассказ Пу Сунлина «Цинчэнская женщина», героиней которого является не лиса-оборотень, а земная женщина.

Некий торговец в бытность свою в городе Чэнду женился на вдове с горы Цинчэншань; прожив с ней некоторое время, он скоропостижно скончался. Его приятели-торговцы заподозрили неладное и обратились к начальнику Чэнду — Гао Мэнъюэ. Гао, подозревая, что у женщины есть тайный любовник, велел допросить ее под пытками, но, несмотря на самые жестокие пытки, женщина ни в чем не признавалась. Так как реальных доказательств не было, женщину не казнили, а держали в тюрьме. Прошло много времени, потом Гао заболел, в разговоре с врачом он упомянул об этой истории. Врач спросил: «У этой женщины нос острый?». Гао очень удивился вопросу, и врач объяснил: «В этих местах, вокруг горы Цинчэн есть несколько деревень, жительницы которых сожительствуют со змеями; у них рождаются дочери с острыми носами, а в тайном месте находится существо со змеиным языком. Во время совокупления [такой женщины с мужчиной] оно высовывает язык⁴⁴ и высасывает мужскую энергию, мужчина умирает». Увидев, что Гао не поверил его объяснению, врач предложил позвать шаманку: «Она может дать лекарство, которое вызовет у женщины плотское желание, и тогда язык высунется». Гао велел позвать шаманку, та дала женщине лекарство, и язык, действительно, высунулся. С женщины сняли обвинение в убийстве мужа [37, т. 3, с. 1615].

Очевидно, в рассказе Пу Сунлина «Цинчэнская женщина» мы имеем дело с модификацией мотива *vagina dentata*⁴⁵, более архаич-

⁴⁴ «Высунутый язык Змея... позволяет продолжить сравнение с мифологемой чудовища с высунутым языком, имеющей широкое распространение в тихоокеанском ареале» [10, с. 161, примеч. 83].

⁴⁵ Мотив *vagina dentata* упоминается В. Я. Проппом [23, с. 305—308] со ссылкой на североамериканский миф и гиляцкий фольклор (последний — по Штернбергу [31] № 17—19). Под № 17 у Штернберга фиксирован мотив *vagina dentata agmata*. «Шесть айнов поехали бить тюленя. Ехали долго, спустился туман, они заблудились. Убили тюленя, ветром их понесло назад. Увидели берег, сидят женщины, рыбу чистят... Один забрался к женщине и умер: в ее *vagina* зубы имелись. Второй тоже. Тогда главный из них взял камень и, когда она укусила, зубы ее поломал. „Это женщины хозяина ветра“, — сказал чей-то голос» [31, с. 159—160]. № 18 и 19 являются вариантами № 17, причем в № 18 вместо айнов фигурируют ороки.

ного⁴⁶, чем упомянутые нами рассказы, в которых в роли поглотительницы «мужской эссенции» фигурируют лисы-оборотни.

Изгнать духа мертвого, беса, лису-оборотня, или другую нечисть и исправить вред, причиненный человеку, могут маги с помощью различных заклинаний и амулетов («Как Цзяо Мин грозил лисе», «Тетушка Ху» — Пу Сунлина; рассказы Цзи Юня, № 395, 459, 793; рассказы Юань Мэя, № 18, 146, 459, 773, 818 и др.). К некоторым из этих рассказов вполне приложимо наблюдение С. Ю. Неклюдова о том, что «изгнание души мертвого, вселившейся в тело живого, в китайских текстах, видимо, возможно приравнять к шаманскому поединку» [21, с. 66]⁴⁷.

Эти и другие сходные рассказы свидетельствуют о наличии целой системы оберегов — заклинаний, амулетов, различных охранительных надписей⁴⁸.

Лиса (как и бесы) может быть изгнана смелым, не боящимся ее человеком («Схватил лису», «Как он схватил лису и стрелял в черта» Пу Сунлина; рассказы № 579, 643, 1034 Цзи Юня; № 108, 400, 529 Юань Мэя). Человек может победить нечисть и своим умом, сметливостью, добродетелью (особенно много примеров последнего типа у Цзи Юня).

Древние верования наделяли старые растения и деревья душой⁴⁹. Считалось, что, повредив растение или срубив дерево, мож-

Хо Динжуй, рассматривающий четыре «традиционные повествовательные темы» восточноазиатского фольклора, выделяет в качестве четвертой темы *vagina dentata* (Женщина с *vagina dentata* убивает своих мужей. Герой ломает зубы и имеет нормальные сношения с женщиной). От семи этнических групп аборигенов Тайваня записано 15 версий этой темы, которая встречается также в полнезийском фольклоре, в Центральной Индии, Корее, у айнов, чукчей, юкагиров, индейцев Северной Америки, в Южной Америке [62].

⁴⁶ Любопытно следующее высказывание Леви-Стросса: «Приравнение мужчины к поглотителю и женщины к поглощаемой более привычно нам... но нельзя забывать о том, что инверсированная эквивалентность часто обнаруживается на мифологическом уровне в теме *vagina dentata*. Достаточно примечательно то, что она „кодируется“ в терминах еды, т. е. прямо. Бывают случаи, когда тема *vagina dentata* соответствует точке зрения уже не инверсированной, а прямой — в сексуальной философии Дальнего Востока, где, как показывают труды ван Гулика, для мужчины искусство любви состоит в основном в том, чтобы избежать поглощения его жизненной энергии женщиной и обратить этот риск себе на пользу» [65, с. 106]. Последние слова в приведенной цитате относятся к даосским представлениям о том, что «жизненная энергия» мужчины (*ян*) увеличивается от половых сношений с женщинами [70, с. 43 и сл.].

⁴⁷ Ср.: «Шаман изгоняет духа, вместившегося в тело человека» [29, с. 51].

⁴⁸ В этой связи интересен рассказ № 39 Юань Мэя, где гадатель советует родителям, у которых один за другим умирали все новорожденные сыновья, следующего сына назвать женским именем и одевать как девочку. Этот совет сохраняет ребенку жизнь. (Ритуальная практика подобного рода известна многим фольклорным традициям.)

⁴⁹ Верование это сохранилось и в современных сказках: «Росла в том лесу акация, старая-престарая. Ветки на макушке кривые, изогнутые, не то ветки, не то дракон, в стволе дупло — целый дом. Жил в том дупле дух дерева. Мудрый был, все знал» [13, с. 175].

по разгневать его духа и навлечь на себя его месть. Пережитки этого верования сохранились во многих рассказах прошлого⁵⁰, отразились они и в наших сборниках. Так, Юань Мэй в № 325 рассказывает о духе цветка, отомстившем человеку, который сломал цветок; в № 367 описано огромное старое дерево, с которого весной и летом спускались сколопендры и гады, и в любое время года в человека, приблизившегося к этому дереву, летели грязь и песок. Новый начальник области Минь велел срубить дерево и не слушал уговоров семьи и сослуживцев. Но когда вызванные им мастера стали рубить дерево, с него «слетел листок бумаги, на котором было написано несколько строк, и упал на грудь Миня. Тот взглянул на листок, изменился в лице, встал с кресла и велел мастерам немедленно уйти. Дерево это существует до сих пор. А что было написано на том листке бумаги, так и осталось неизвестным. Минь об этом никому не говорил» [32, с. 256—257].

В рассказе Юань Мэя № 159 начальник уезда, приказавший срубить старый ясень, который рос около его канцелярии, стал чахнуть и умер.

Цзи Юнь в рассказе № 43 повествует о том, как дух дерева отомстил дочери чиновника, который приказал срубить дерево; в № 950 дух дерева тоже мстит своему обидчику.

С верой в духов деревьев связан и обычай приносить жертвы деревьям⁵¹, упоминаемый, например, в новелле танского писателя Ван Ду «Древнее зеркало». «Прямо перед моей резиденцией росло огромное дерево жужуб. Было оно несколько *чжанов* в объёме, и никто не знал, сколько ему сотен лет. Все прежние правители, вступая в должность, приносили этому дереву жертвы. Стоило только кому-нибудь не принести жертву в положенный срок,

⁵⁰ В «Соу шэнь цзи» [33, цз. 3, с. 23] рассказывается о сестре некоего Гу из Янчжоу, которая, едва достигнув десяти лет, тяжело заболела. Болела она всю свою жизнь. Когда ей исполнилось пятьдесят лет, ее брат обратился к гадателю. Оказалось, что болезнь явилась следствием преступления, совершенного одним из родственников Гу: он срубил старое дерево и убил жившую в нем змею (видимо, духа дерева).

Много рассказов о духах деревьев содержится в «Бао Пуцзы» Гэ Хуна (IV в.).

⁵¹ В древности, когда воздвигали алтарь бога земли, местные жители сажали дерево, которое выполняло роль хозяина (*чжу*). Упоминания об этом обычае содержатся во многих древних источниках. Из примеров, приводимых В. Эберхардом [53, с. 21—24, 255—256, примеч. 3, 4, 10], наиболее интересным нам представляется отрывок из гл. 4 «Чжуан-шзы», где речь идет не только об огромном дубе, посаженном у алтаря бога земли, но и о его духе, явившемся во сне человеку, который не захотел на него взглянуть [3, с. 153—154]. В «Тай-пин гуанци» содержится запись о том, что во времена Тан в Хунчжоу было камфарное дерево, сохранившееся со времен Цинь. И дальние, и ближние почитали его и приносили ему жертвы. Одни приносили в дар дочерей и жен, другие — свиней и овец [39, т. 4, цз. 315, с. 2495].

как на весь тот край ооруживались неслыханные беды и несчастья» [7, с. 16].

Отражение этого обычая мы находим и в сборнике Цзи Юня: «Перед помещением для экзаменов в Динчжоу, что в провинции Фуцзянь, росло два древних кипариса, посаженных еще при Тан. Говорили, что там водится дух. Когда я прибыл туда, служитель сказал мне: „Надо поклониться им“. Я ответил: „Духи деревьев не причиняют вреда не трогающим их людям. Сановник не обязан им кланяться“. Листья деревьев затрепетали так, что было видно издали. В этот вечер луна светила ярко; когда я поднялся по лестнице и взглянул на вершины деревьев, там было два человека в красных одеждах⁵², которые поклонились мне, а потом исчезли... На следующий день я поклонился каждому из этих деревьев и повесил на дверях парную надпись...» [41, т. 1, с. 8].

По китайским верованиям, не только старые деревья, но и всякие старые предметы могут оказаться наделенными душой или превращаться в оборотней и причинять людям вред⁵³. С помощью магической формулы можно вдохнуть в предмет жизнь и сделать его волшебным, чтобы повредить человеку [53, с. 71]. На этом веровании, в частности, строится убеждение в том, что, поместив в строящийся дом некий предмет, можно с его помощью повлиять на благополучие хозяев дома. Эберхард приводит целый ряд современных рассказов о ремесленниках, которые, обидевшись на хозяев дома, для которых они строили дом, использовали «магические предметы», чтобы с их помощью отплатить за обиду. По справедливому наблюдению Эберхарда, в серии подобных рассказов меняется только способ, каким навлекается магическое действие, и сам предмет, это действие вызывающий [53, с. 49—65].

У Цзи Юня в рассказе № 289 шутакатур, обидевшийся на родственников Цзи Юня, вмазал в стену их дома талисман, прого-

⁵² Упоминания о красной одежде духов деревьев встречаются и в произведениях других авторов. Возможна корреляция с летом или представлением о солнечной природе (?).

⁵³ В «Гуйлинь фэнту цзи» («Записки о гуйлиньских обычаях») рассказывается, что в период Кай-чэн (836—840 гг.) семья Ши Цунъю, который с юности прекрасно стрелял из лука, была охвачена тяжелой эпидемией; каждую ночь они видели приходившего снаружи человека, окутанного сиянием; с его приходом больные начинали еще громче кричать и стонать от боли. Так как ни один врач не мог исцелить больных, Цунъю однажды вечером взял лук и следил за дверью, ожидая прихода [духа]. Тот появился внезапно. Цунъю выстрелил в него, с первого же раза попал; сияние рассыпалось на искры. Тогда Цунъю велел принести факелы, чтобы посмотреть. Обнаружили, что имевшийся в доме подсвечник из камфарного дерева лежит опрокинутым на полу. Разрубили его на кусочки, сожгли, а золу бросили в реку. Больные поправились [39, т. 4, цз. 370, с. 2943].

Лю Вэй, начальник Лучжоу, был переведен в Цзянси. После его отъезда в области начались большие пожары, и какие-то существа постоянно бродили по ночам с факелами. Арестовать их оказалось невозможно, некоторых убили выстрелами из луков и увидели, что это были части гробов, старые метлы, сгнившие куски дерева и тому подобные вещи [39, т. 4, цз. 373, с. 2966].

нявший сон; пока талисман не разыскали и не выбросили, обитатели дома чуть не погибли от бессонницы.

В рассказе Юань Мэя № 919 мастеровой, чинивший крышу в доме тестя одного молодого ученого, что-то попросил у хозяина дома и получил отказ. В отместку он спрятал в комнате ученого «маленькую фигурку, похожую на ребенка ростом чуть побольше одного *чи*». Фигурка стала бродить по комнате; увидев ее, ученый заболел, «стал слабеть и худеть, не мог подняться с постели». Наваждение не удавалось изгнать, пока не догадались положить под изголовье больного меч, а под деревянную скамейку, под которой обычно пряталась фигурка, поставили медный таз, наполненный водой. «Однажды днем, когда больной как раз проснулся, он увидел ребенка и стал размахивать мечом, ребенок упал в воду. Домашние вытащили из таза деревянную фигурку ребенка, одетого в красную одежду... Они сожгли фигурку, и наваждение прекратилось. Потом рассказывали, что в этот день в деревне умер мастеровой» [32, с. 383—384].

Смерть мастерового не случайна, она связана с представлением о том, что уничтожение «магического» предмета влечет за собой гибель человека, изготовившего или использовавшего этот предмет для причинения вреда другим людям. Более эксплицитно это представление выражено в другом рассказе Юань Мэя (№ 202): «Чжан Цишэнь из Хунани мог с помощью своего искусства овладевать душой человека. Многие относились к нему с почтительным страхом, и только цзяннаньский студент У не верил в его силы. Однажды У при всех стал позорить Чжана». В тот же вечер в комнату У вошел дух в золотых латах и направил на У копье. У швырнул в него «Книгу перемен», которую читал в это время. Дух упал и оказался бумажным человечком. У поднял его и заложил между страницами книги, то же самое он проделал с двумя чернолицыми бесами, явившимися с секирами в руках. В полночь к У прибежала жена Чжана и стала умолять отпустить ее мужа и двоих сыновей, которые «вошли в этих бумажных людей... Сейчас у нас в доме три трупа, если упустить время, когда прокричит петух, они уже не смогут возродиться к жизни». Считая, что Чжан причинил немало вреда людям, У отдал женщине только одного бумажного человечка. На следующий день он узнал, что «Чжан Цишэнь и его старший сын умерли, только младший сын остался в живых» [32, с. 210—211].

С этим представлением в известной мере связана и вера в то, что вещи, сделанные в форме живых существ, могут превращаться в эти существа⁵⁴. Так, в рассказе Юань Мэя № 448 сделанная из дерева фигура слуги в кумирне бога-покровителя местности по

⁵⁴ В «Юань цзацзу» («Юяньские записки о всякой всячине») Дуань Чэнши (?—863) есть запись: К северу от уезда Линь находится могила Хуа-гуна. Надгробия уже нет, осталась лишь каменная черепаха, служившая пьедесталом. Ког-

ночам оживает и насилует молодого мастерового, ночующего вместе со своими товарищами в помещении монетного двора, где находится кумирня. Только когда (по приказу чиновника) ноги деревянного слуги прибили к полу, наваждение прекратилось.

В рассказе № 848 каменные статуи, стоящие перед резиденцией начальника Лэйчжоу, по ночам играют в азартные игры и ссорятся между собой.

Народные верования включали представления не только о различных категориях «нечисти», но и о других категориях сверхъестественных сил — о духах сил природы (духи вод, духи гор, духи растений, дух огня, бог грома, бог града, богиня радуги и т. п.), о добрых духах, помогающих людям в беде, охраняющих их от опасности (духи дорог, охраняющие путников, духи-хранители входа в дом, отгоняющие бесов), о богах-покровителях местностей, представителях пантеона.

По народным представлениям, отраженным в наших сборниках, между сверхъестественными силами и людьми существуют своего рода медиаторы (маги, гадалки, вызывающие духов мертвых, шаманы, шаманки⁵⁵, геоманты⁵⁶ и др.). Маги могут приносить людям не только пользу, но и вред (Юань Мэй, № 202, 219, 452, 463, 503, 845 и др.), в частности, вынув душу из тела человека (в рассказе Юань Мэя № 438 отражено распространенное в провинции Гуанси верование в «наставников бесов» — магов, которые, вызвав душу здорового человека, заменяют ею душу тяжело больного; здоровый умирает, больной выздоравливает).

Человек может узнать свою судьбу не только из предсказаний и гаданий, делаемых магами, медиумами⁵⁷ и гадалками, но и из вещей снов⁵⁸ и предзнаменований⁵⁹.

да царствовал дом Чжао, черепаха часто по ночам входила в реку, неся на себе надгробие. С наступлением рассвета она вылезала, так что на ней постоянно были водоросли и ряска. Проследивший за ней человек увидел, что она вошла в воду, крикнул, и черепаха бросилась прочь, кинув надгробие; оно разбилось [35, цз. 10, с. 74].

⁵⁵ «Шаману принадлежит важная общественная роль врача и помощника людей во всех тех случаях, где необходимо воздействие на духов более сложным (чем простое жертвоприношение.— О. Ф.) способом» [29, с. 9].

⁵⁶ Удачно выбранное с помощью геоманта место захоронения обеспечивает благополучие покойника, а значит — и его семьи. Завистник может использовать эти блага, захоронив в удачно выбранной могиле часть тела кого-либо из умерших членов своей семьи, а следовательно и его душу (Юань Мэй, № 249).

⁵⁷ «В основе веры китайцев в духов-медиумов лежит уверенность в том, что сверхъестественное существо овладевает телом медиума и дает ему возможность давать советы, говорить мудрые вещи, излечивать болезни... Это — вариант шаманства, а не просто гадания» [55].

⁵⁸ В древности считали, что пока человек спит, его душа бродит вокруг, она может кое-что узнать о предстоящих событиях. «Таким образом, сон значим и может служить предостережением человеку» [51, с. 78]. С этим представлением связаны рассказы о вещих снах, которых в наших сборниках более 80.

⁵⁹ Если рассказов о предзнаменованиях всего 19, то рассказов о предсказаниях в наших сборниках более ста.

В повседневной жизни людей происходят всякие странные, чудесные, невероятные случаи: человек может при жизни⁶⁰ превратиться в животное, рыбу или птицу (Цзи Юнь, № 990; Юань Мэй, № 126, 152, 976, 1008, 1020); оставаясь живым, человек может служить в Царстве мертвых («Яньло» Пу Сунлина; № 237, 238 Юань Мэй); смертная женщина может родить чудесное существо: дракона, цилиня, якшу (Юань Мэй, № 209, 443, 695, 694; Пу Сунлин, «Рождает дракона») ⁶¹. Жизнь человека неожиданно меняется, когда он становится возлюбленным или мужем сверхъестественного существа (отметим, что если у Цзи Юня и Юань Мэя таких рассказов сравнительно немного, то в сборнике Пу Сунлина феи, бессмертные девы, лисы-оборотни, духи цветов и другие «чудесные супруги» фигурируют во многих рассказах). Мы уже упоминали о том, что в сборниках Цзи Юня и Юань Мэя есть лишь по одному рассказу, в которых от близости человека с лисой-оборотнем рождается ребенок; у Пу Сунлина же ребенок рождается от связи мужчины не только с душой мертвой девушки и с лисой-оборотнем, но и от связи с бессмертной девой или феей («Чан Э», «Царевна заоблачных плющей», «Пяньпянь», «Хуа Гуцзы», «Бо Юйюй», «Циньэ» и др.), с духом цветка («Пуэрария», «Фея лотоса»), с богиней реки («Чжудин»), с дочерью короля-дракона («Морской торг ракшей»).

У Пу Сунлина мы встречаем и единственный для всех трех сборников случай рождения ребенка от связи духа-мужчины со смертной женщиной — это рождение дочери у служанки от духа хризантемы Тао («Хуанъин») ⁶². Стоит отметить, что «чудесным супругом» является почти всегда женщина: кроме упомянутого духа хризантемы Тао, мы встречаем у Пу Сунлина только «пять оборотней», которые, по южным поверьям, насилуют красивых девушек («Пять оборотней» [37, т. 3, с. 1417]), у Юань Мэя в этой роли выступают духи Люланы (№ 505) и гуанчжоуский бес (№ 867). Во всех этих четырех случаях мы имеем дело с отражением местных народных верований.

В целом ряде рассказов отражены народные представления о сверхъестественных силах: тело беса не отбрасывает тени (Юань Мэй № 471), у духа дерева нет тени (Цзи Юнь, № 173), в глазах водяного духа нет зрачков (Юань Мэй, № 61), души мертвых превращаются в мух (Юань Мэй, № 90), дух грома имеет петушиные клюв и шпоры (Юань Мэй, № 184), или птичьи когти и клюв (Юань Мэй, № 195), облитый мочой бог грома не мо-

⁶⁰ Буддийская концепция перерождений, варианты которых являются следствием поведения человека в его прошлой жизни, рассматривается нами во 2-м разделе статьи, так как она связана с этическими представлениями.

⁶¹ Мотив чудесного зачатия мы находим в новелле Пу Сунлина «Бессмертная Су» и в его рассказе «Слуга Громовой палаты».

⁶² В переводе П. Устина — «Хризантемы» [24].

жет взлететь⁶³ (Пу Сунлин, «Бог грома»; Юань Мэй, № 195 и 670) и т. п.

Реликты наиболее архаичных представлений находим в рассказе Юань Мэя «Стела государя Юя поглощает змей». Рассказчик — уроженец Сычуани Чжан — объясняет, как он лишился левого уха.

Однажды он охотился в горах Цюсян и оказался в месте, носившем название «граница *инь* и *ян*»⁶⁴. Территория *ян* была ровной, открытой, территория *инь* — неприступные утесы. Так как в пределах *ян* ни зверей, ни дичи не было, то Чжан углубился в район *инь*. Наступил вечер, Чжан, прошедший более 50 *ли*, увидел вдруг на вершине горы яркий свет. В испуге он вскарабкался на высокое дерево и увидел, что приближавшийся огонь исходит от большой каменной стелы, наверху которой высечено изображение свирепого тигра. Приблизившись к дереву, стела остановилась под ним и, заметив Чжана, высоко подпрыгнула, словно хотела его проглотить. Огонь был очень жарким. Дождавшись, пока стела удалилась в направлении юго-запада, Чжан собрался слезть с дерева, как вдруг увидел вдали сотни тысяч ползущих змей. Внезапно змеи взмыли в воздух и улетели, оставив дерево, на котором сидел Чжан, далеко позади. Маленькая змея, летевшая сзади других, задела левое ухо Чжана. «Я почувствовал непереносимую боль, потрогал — уха нет, а кровь хлещет ручьем. В это время я увидел, что стела стоит впереди, в самом центре огня, а змеи, пронесившиеся мимо нее, вдруг стали в воздухе сбрасывать свою кожу и падали вниз в хаотическом беспорядке, словно десятки тысяч белых шелковых [лент]. Только слышались звуки, словно кто-то всасывает, заглатывает... Вскоре не стало видно ни одной змеи, стела же ушла далеко». Дождавшись наступления утра, Чжан слез с дерева; дорогу назад он потерял. Встретившийся ему старик объяснил, что Чжан видел стелу государя Юя. Когда четыре тысячи лет тому назад Юй регулировал реки⁶⁵, он прибыл на гору Цюсян, где ядовитые змеи преградили ему путь. Разгневанный Юй приказал истребить змей и воздвигнуть две стелы, которые станут чудотворными и будут истреблять змей, чтобы избавить народ от бедствий. «Стелы и вправду стали чудотворными... Обе они поглощают змей» [42, бэнь 23, цз. 10, с. 1а].

⁶³ В. Эберхард высказывает предположение, что приписывание моче способности приковывать к месту бесов, духов и даже богов, может быть, связано с концепцией ритуальной нечистоты (*unpurity*) мочи [53, с. 261, примеч. 4].

⁶⁴ Т. е. граница между «миром света» и «миром тьмы» — «нашим» и «иным» миром, миром живых и миром мертвых.

⁶⁵ Юй — легендарный император, основатель династии Ся (2205—1767 гг. до н. э.). Когда Юй еще не был императором, он по поручению государя Яо в течение девяти лет боролся с потоком, причинявшим страдания всей стране. В конце концов ему удалось отвести разбушевавшиеся воды в реки и моря. Победа Юя над «всемирным потоком» в китайской мифологической традиции «представляется главной победой космоса над хаосом» [19, с. 223].

Перед нами реликты распространенного в мировом фольклоре мифа о государе-змееборце. Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров, говоря о «ритуальной функции царя как змееборца» [11, с. 34], приводят множество примеров, среди которых наиболее близкими к нашему сюжету являются гимны Индре в «Ригведе» (Индра убивает дракона Вритру и освобождает воды). Переводчица и исследовательница гимнов «Ригведы» Т. Я. Елизаренкова пишет:

«Вритра... демон-дракон, преградивший течение рек ... олицетворяет собой хаотичное, косное, разрушительное начало, Индра же, убийца Вритры ... выступает как демидург, если не создающий, то упорядочивающий вселенную» [25, с. 284]. О «космогонической борьбе со змеем (драконом) в плане подавления водяного хаоса» говорит и Е. М. Мелетинский: «Змей (дракон) в большинстве мифологий связан с водой, часто как ее похититель, так что он угрожает либо наводнением, либо засухой, т. е. нарушением меры, водяного баланса» [19, с. 209]. Там же он упоминает о Юе: «Героическая борьба Юя с космическим потоком завершается убийством коварного хозяина воды Гунгуна и его приближенного десятиголового Сяню» [19, с. 210].

Рассмотрим отдельные мотивы и элементы, составляющие миф и встречающиеся в рассказе Юань Мэя. «Мотив дракона (змея) и мотив запертых вод» [11, с. 44] выступает в нашем тексте в его редком варианте: обычно змей вредит людям тем, что преграждает течение рек или не дает пролиться дождю⁶⁶, у Юань Мэя же змеи преграждают путь Юю, мешая ему бороться с потоком, но это входит во «внешние характеристики» противника змееборца («связь со смертью... потоком») [11, с. 141]. Таким образом, змеи и в нашем тексте функционируют, с одной стороны, как преградители (вод), с другой — как «охранители границ», «стражи», связанные с Царством мертвых⁶⁷, — от них чуть не погибает Чжан, проникший на территорию «инога мира» — *инь*. Змеи у Юань Мэя обитают в горах [23, с. 198], находятся под деревом [11, с. 31], на которое забрался Чжан, могут летать по воздуху [23, с. 197], они гигантских размеров⁶⁸ («у больших тело было величиной с тележное колесо, маленькие тоже были толстыми, как ковш»).

Обычно змей выступает как поглотитель: заглатывает героя

⁶⁶ Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров [11, с. 152] citируют приводимую акад. В. М. Алексеевым [1, с. 130] заклинательную надпись при обряде вызывания дождя: «Змея, которая задерживает дождь, дай ему хлынуть!».

⁶⁷ См.: «Хтонический змей связан с царством мертвых», «Змей — охранитель границ» [23, с. 244, 200]. Ср.: «Путешествие в подземное царство обычно начинается через водную преграду, которую охраняет водяной змей» [26, с. 9]. Показательно, что в рассказе Юань Мэя № 596 фигурируют огромные ядовитые питоны, от прикосновения которых гибнет все живое.

⁶⁸ См. «внешние характеристики» противника змееборца [11, с. 141].

волшебной сказки [23, с. 200] или поглощает несметное множество диких зверей или домашних животных⁶⁹. В нашем тексте мотив инверсирован: воздвигнутая змеборцем Юем стела поглощает змей (именно поглощает, а не сжигает, хотя от нее и исходит огонь, испепеляющий деревья).

Чжан видит на стеле изображение «свирепого тигра» — здесь мы имеем дело с архаической оппозицией «тигр — дракон (змея)». Тигр в древности почитался как «царь зверей», «гроза демонов» — на лбу тигра на его изображениях часто писали иероглиф *ван* (царь)» [5, с. 409]. Считалось, что «тигр оберегает детей от гадов и ядоносцов» [27, с. 8]⁷⁰. Перед домами зажиточных людей устанавливали заграждения в виде каменной плиты с изображением головы тигра для устрашения гадов и всякой нечисти [5, с. 414].

Об архаичности представлений говорит и факт «охоты в лесу» [23].

Наконец архаичной является и так часто встречающаяся в сборнике Юань Мэя оппозиция «живой—мертвый», реализующаяся в форме противопоставления района жизни *ян* району смерти *инь*, на границу которых попал Чжан, и подчеркиваемая предостережением встретившегося ему старика о смертельном воздействии лучей солнца (*ян*) в зоне *ян* на рану, в которую попал яд змеи, принадлежащей сфере *инь*.

В связи с проанализированным рассказом Юань Мэя интересно упомянуть запись в сборнике, составленном писателем XI в. Лю Фу, «Высокие суждения у зеленых дворцовых ворот» — «Инспектирует восток»: Однажды, в годы правления императора Чжэньцзуна (998—1022) пахари у подножия горы Тайшань⁷¹ увидели несметное число медведей, тигров, шакалов, барсов и других «вредоносных тварей»⁷², непрерывной вереницей бегущих к горе; за ними гналось более сотни людей. На вопрос пахарей, куда бегут звери, люди ответили: «Священномудрый государь инспектирует восток, вредоносные твари спасаются от него подальше. Что же

⁶⁹ В китайской сказке «Царь-удава» два огромных удава «всех зверей на несколько *ли* в окрест заглатьвать стали». «За день два десятка кабанов да десяток тигров проглотят, сайгаками да оленями заедят» [13, с. 282—283, 287].

⁷⁰ В книге Эберхарда [49] под № 67 зарегистрировано фаблю о том, как тигр убивает змею.

⁷¹ Одна из пяти священных гор в Китае.

⁷² Любопытно, что набор «вредоносных тварей» (*и у*) сходен со встречающимися в китайских народных сказках: «Наконец светать стало, волки, тигры, барсы — все попрятались» [13, с. 206]; старуха-волшебница, чтобы не отпустить на свободу томящуюся у нее в плену фею, созвала «волков, гадов ползучих, тигров да барсов» [13, с. 107]; «водились в том лесу волки, злые гады и ядовитые тигры да барсы» [13, с. 279]. В этой связи стоит отметить наблюдение В. Эберхарда о том, что в «страшных снах» современных китайцев обычно фигурируют змеи, нападающие на спящего или угрожающие ему, тигры и барсы [51, с. 51—52]. Возможно, что здесь играет роль фиксируемая китайским фольклором связь тигра, как и змеи, с западом — «районом смерти и убийства» [51, с. 53].

до змей, то и они все попрятались⁷³. Согласно высочайшему повелению, в окружности пятисот *ли* от горного пика не видно будет яда даже от такой мелкоты как пчелы и скорпионы.

Запись Лю Фу кончается фразой: «Ведь священномудрые государи таким образом во время своих [инспекционных] поездок искореняли [вредоносных тварей]» [36, с. 5]⁷⁴.

Здесь не только расширены ритуальные функции государя (он истребляет не одних лишь змей, но и других тварей, причиняющих вред людям⁷⁵), но они перенесены с «культурного героя» — легендарного императора Юя, упорядочивающего вселенную, на императора XI в. — современника Лю Фу. Мотив змеборчества у Юань Мэя, таким образом, ближе к архаической мифологеме, чем у Лю Фу, и это тоже свидетельствует об устойчивости традиционных представлений китайцев.

Устойчивость народных верований и религиозных представлений китайцев, о которой шла речь в этом разделе статьи, подтверждается работами В. Эберхарда. Так, обследованные им истории о духах, рассказываемые в наши дни китайцами, живущими на Тайване и в Сан-Франциско [48], распадаются почти на те же самые типы, что и выделенные нами в сборниках Пу Сунлина, Цзи Юня и особенно Юань Мэя (самого «фольклорного» из этих трех писателей).

Обследованные Эберхардом 500 рассказов чжэцзянских школьников о сверхъестественных существах [53, с. 67—72] дают ту же картину взаимоотношений между людьми и сверхъестественными силами, ту же иерархию сверхъестественных сил, которая обнаруживается в наших сборниках. Наконец, проанализированные Эберхардом материалы о снах тайваньцев [51, с. 27—95] дают картину, сходную с нашими рассказами о душах мертвых и духах.

Все это подтверждает положение, высказываемое почти всеми исследователями китайских религиозных представлений, о том, что «примитивные верования и суеверия продолжали без изменения существовать в рамках новой системы на правах автономии, причем нередко сохраняли свои самые первобытные формы» [5, с. 377, см. также: [46] и др.].

2

Традиционная китайская модель мира выглядела как трехчленная вертикальная система — Небо, Земля, Подземное царство,—

⁷³ Отметим, что использование в тексте глаголов *цян* (нырять в воду) и *фу* (скрыться под землей) имплицитно указывает на водяную и хтоническую природу змей.

⁷⁴ Пользуемся случаем поблагодарить А. С. Мартынова, обратившего наше внимание на этот текст.

⁷⁵ Т. е. здесь, как и в архаическом фольклоре, речь идет об очищении земли от хтонических чудовищ.

репрезентирующая иерархию сверхъестественных существ, которые определяют судьбу человека [72, с. 125].

Небо населяли боги и некоторые духи природы, землю — духи-патроны и боги-покровители местностей, ряд духов природы, души мертвых и представители «нечисти». Подземное и Подводное царства имели своих обитателей (судьи Царства мертвых и их «аппарат», короли-драконы и т. п.).

Китайская религия имела целый пантеон божеств со своими функциями и своей иерархией. К числу высших божеств, фигурирующих в наших сборниках, относятся верховное божество Шанди (2 упоминания), Будда (7 упоминаний), богиня милосердия Гуаньинь (8 упоминаний), Гуань-ди (21 упоминание), другие деифицированные герои-полководцы древности (12 упоминаний), бог-покровитель литературы — Вэньчан-дицзюнь (8), Яньлован и другие судьи Царства мертвых (49), бог грома (29), боги-покровители местностей (46), другие представители пантеона (77 упоминаний). Таким образом, представители пантеона и деифицированные исторические деятели (к которым относятся и боги-покровители местности) фигурируют в 259 случаях, в то время как представители низших уровней религиозной системы⁷⁶ фигурируют в 1463 случаях (т. е. в 79% тех произведений, в которых действуют сверхъестественные персонажи). Уже этого одного нам кажется достаточным для утверждения, что всех троих наших авторов низший уровень религиозной системы — народная религия — интересовал значительно больше, чем высший. Этот вывод подкрепляется и приведенными нами примерами народных верований и суеверий, отраженных во всех трех сборниках.

«Существа чудесной природы» (иногда зооморфные по своему происхождению) часто антропоморфны не только по своему внешнему виду, но и по своим поступкам, эмоциям и ответным реакциям⁷⁷; представители «пантеона» (хотя и в меньшей степени, чем представители низших уровней мифологической системы) тоже во многом напоминают людей, проявляя те же реакции, что и люди, на обиду, на услугу и т. п., принимая ту же систему общественных норм и этических ценностей, какие действуют в мире смертных [53, с. 68]. Деифицированные личности стоят ближе к

⁷⁶ Мы придерживаемся здесь классификации, принятой в работе Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова [12, с. 189], по которой «бог, входящий в высший уровень мифологической системы» (т. е. в «пантеон»), противопоставлен «мифологическому существу», представителю более низких уровней, принадлежащих группе «существа чудесной природы» (в наших случаях — души мертвых, трупы, бесы, оборотни, якши—демоны—людоеды, чудовища и другие представители «нечисти»).

⁷⁷ Поэтому такое большое место в наших сборниках занимают рассказы, в которых сверхъестественные силы «ведут себя, как люди» (награждают за услугу — 26 случаев, мстят за обиду — 218 случаев, проявляют человеческие слабости и недостатки — 45 случаев, воруют — 10, ссорятся — 15, ведут себя, как люди в семье — 8).

людям, чем божества, чаще вступают в контакт с ними, поэтому о них «больше известно» [53, с. 69].

Если религиозная практика высших классов в старом Китае характеризовалась почитанием Неба, Земли, предков, основателей религии, некоторых деифицированных исторических деятелей, отношением к религиозным обрядам как к необходимой формальности (проявление уважения к духам предков, обращение к Небу и изъясления почтения и благодарности), причем жертвоприношения рассматривались в их этико-социальной функции, как практика, способствующая регулированию отношений в обществе [72, с. 254], то для народной религии было характерно поклонение бесчисленным местным божествам, силам природы и духам⁷⁸, отношение к религиозным обрядам как к магическим, вера в то, что духи, управляющие судьбами людей, антропоморфны и поэтому их можно умиловать поклонением им и принесением им жертв⁷⁹. Этот характерный для китайской народной религии утилитарный подход к сверхъестественным силам — установление с ними «деловых» связей, базировавшихся на принципе эквивалента (*du ut des*) [5, с. 413], выражался прежде всего в том, что, принося жертву тому или иному духу или божеству, человек рассчитывал получить за это определенную выгоду или умиловать злого духа (или разгневавшееся божество).

Представление о том, что судьба человека зависит от неких антропоморфных сил, реагирующих на поведение людей, порождало веру в то, что «правильное» поведение может «улучшить судьбу» [72, с. 56]. «Правильным» считалось поведение, соответствующее конфуцианским этическим нормам. «В течение двух тысяч лет конфуцианские этические ценности являлись побудительной силой общественного поведения и критерием различения добра и зла» [72, с. 279].

Сборники Пу Сунлина, Цзи Юня и Юань Мэя дают материал, позволяющий реконструировать не только иерархию сверхъестественных сил, регулирующих нравственный и социальный порядок в обществе, но и аксиологическую (ценностную) иерархию традиционных этических норм. Этот материал содержится в основном в дидактических рассказах и заметках; особенно важны в этом отношении «Заметки из хижины Великое в малом» Цзи Юня, от-

⁷⁸ Что, как мы уже отмечали, отразилось в выборе сверхъестественных персонажей, действующих в наших сборниках.

⁷⁹ Этот утилитарный подход отражен уже в таком древнем памятнике, как «Ли цзи», где говорится: «С духами обращаются как с людьми... Для людей обычно награждать добрые дела и поддерживать ближайших родственников, отсюда пошла обязанность отплачивать за доброту предков и приносить им жертвы» [цит. по: 67, с. 82]. Ср.: «Природа духов... по конструкции своей совпадает с природой души человека. Поэтому и способы воздействия на духов подобны тем, которые употребляются по отношению к человеку» (жертвоприношения, убеждение, угрозы, обман, возбуждение вражды между духами и т.п. [29, с. 12].

Таблица 1

Сверхъестественные силы	Всеведения	Способность награждать и карать			Всеислиие	Возможность быть смешным или обманутым	Возможность ошибаться
		людей	нечисть	духов			
	1		2		3	4	5
Небо	+	—	+	+	+	—	—
Боги	+	+	+	+	±	+(—)	+(—)
Судьи Царства мертвых	+	+	+	+	±	+(—)	+(—)
Духи	+	+	±	±	±	+(—)	+(—)
Нечисть *	+	+	—	—	±	+	+

* В группу «нечисть» включены и души мертвых.

дававшего явное предпочтение дидактическим рассказам о сверхъестественном⁸⁰.

Именно дидактические рассказы, в которых действуют сверхъестественные персонажи, позволяют Цзи Юню на «конкретных примерах» (тем более впечатляющих, чем необычное ситуация, описанная в них) донести до читателя свою мысль о том, что задача человека — прожить достойную жизнь, соблюдая нравственные устои, и в этом людям помогают сверхъестественные силы, неустанно следящие за ними, взвешивающие их поступки и соответственно карающие или вознаграждающие людей. В идеале эти силы беспристрастны, они лишь исполняют определенную функцию, заключающуюся в том, чтобы наказаниями и наградами, предостережениями или разоблачениями помогать людям не сбиваться с праведного пути. Действуют эти силы не произвольно, а подчиняясь определенной целесообразности, некоему закону отношений в обществе, установленному небом, познанному и сформулированному конфуцианскими мудрецами глубокой древности⁸¹.

Сверхъестественные силы функционируют как «исполнители»

⁸⁰ Из 2710 произведений, входящих в сборники, 985 носят дидактический характер (36,2%), у Цзи Юня этот процент выше — 42,2%. Подробно см. [28].

⁸¹ Ср.: «Чтобы жить в гармонии с естественным порядком, члены правящего класса руководствовались правилами (*ли*) и церемониалом (*и*), установленными нормами поведения на все серьезные и мелкие случаи в общественной и частной жизни. Эти правила воплощали священный социальный порядок, установленный согласно космическому порядку Небом — безличной верховной регулирующей силой» [51, с. 13]. Материалы буддийской литературы позволили Эберхарду сделать вывод о том, что «народный буддизм элиминирует капризы и произвольную реакцию божеств и устанавливает религиозную систему, которую можно было бы назвать „конституционной монархией“, т. е. веру в закон (разрядка наша. — О. Ф.), который абсолютно обязателен для судей и осуществляется безличным образом судей, назначенным Небом. В противоположность условиям, существующим в этом мире, в зале суда мира иного не принимаются во внимание класс, статус, пол или возраст. С каждым обращаются по закону» [60, с. 18].

Таблица 2

Функции	Небо	Боги	Судьи Царства мертвых	Духи	Души мертвых	Нечисть	Всего
	1	2	3	4	5	6	7
Награждают	17	11	40*	2	—	—	70
Помогают	29	25	2	14	11	48	129
Спасают	1	23	—	6	7	—	37
Проявляют уважение	1	2	—	2	—	4	9
Положительная реакция	48	61	42	24	18	52	245
Карают	143	28	41	5	9	32	228
Обличают	7	—	—	1	—	6	14
Мстят	—	5**	—	7**	22	—	34
Осуждают	—	1	—	6	8	15	30
Предостерегают	3	1	6	3	8	3	24
Насмеваются	—	1	—	1	3	40	45
Отрицательная реакция	123	36	47	23	50	96	375

* В одном случае — богино, в трех — лису-оборотня.

** В том числе богам и духам соответственно.

закона; по своему могуществу и функциям они выступают в определенной иерархии, схематически выглядящей так (см. табл. 1).

Положительные качества «исполнителей закона» понижаются от Неба к нечисти. Значок ± означает «ограниченное всеисие» (т. е. большую силу, но не абсолютную, как у Неба, хотя и необычную в глазах людей). Значок + (—) означает окказиональную возможность ошибаться или быть обманутым (или смешным) — более частую у нечисти, чем у духов и тем более — судей Царства мертвых. Отрицательные качества возрастают от Неба к нечисти (графы 4 и 5).

Таблица 2 показывает, как распределяются функции «наград и наказаний» между сверхъестественными «исполнителями закона». Мы видим, что перевес отрицательной реакции над положительной отличает функции Неба, душ мертвых и нечисти от функций богов и духов и судей Царства мертвых. Стоит отметить, что из 113 случаев, когда Небо карает людей, в 65 случаях карой служит смерть. Помощь и спасение людей от нечисти и других опасностей входят в функции богов и многих духов⁸².

⁸² Например, Гуань-ди — бог войны, но в то же время и «покровитель страждущих, патрон литературы, защитник торговли и богатства» [5, с. 385], Гуаньинь — буддийская богиня милосердия и покровительница плодородия, «ниспосылающая

Таким образом, функция сверхъестественных сил — давать практическое выражение нравственным оценкам (формулируемым авторами сборников), выступать в качестве всеведущего исполнителя высшей необходимости (закона). Цель же авторов (особенно — Цзи Юня) — наставить людей на добрый путь. Для этого они используют и конфуцианские этические нормы и буддийскую теорию воздаяния за поступки, совершенные человеком при жизни⁸³.

В таблице 2 графа «Судьи Царства мертвых» включает и данные о «перерождениях», отражая буддийские представления, инкорпорированные народной религией. Так, «хорошим» перерождением в облике бога-покровителя местности или бога земли (Пу Сунлин «Экзамен на пост бога города», «Правитель области У», «Ван Люлан»; Юань Мэй, № 436, 551, 641, 738, 753, 935), судьи Царства мертвых (Юань Мэй, № 457, 493), бессмертного (Пу Сунлин «Цзя Фэнчжи»; Юань Мэй, № 277, 1172), фен (Юань Мэй, № 972) награждают соответственно мудрого и добросовестного чиновника, почитательного сына, подлинного ученого или добродетельного человека, целомудренную женщину. «Дурное» перерождение является карой за грехи, совершенные в предшествующей жизни. Можно проследить известную «эквивалентность» преступления и наказания за него. Так, конюхи, кравшие корм у лошадей, перерождаются в облике лошадей (Цзи Юнь, № 32), сплетница приговорена к новому рождению в облике немого духа (Цзи Юнь, № 47), склочник перерождается глухим, а любитель сплетен — не-

детей и избавляющая людей от всяких напастей и скорбей» [2, с. 141]. Локальные божества — боги — покровители городов (*чэн-хуан*) и духи — покровители деревень (*гуди-шэнь*), так же как божества-патроны ремесел, искусств и т. п., «обязаны» охранять людей от опасности, помогать им в беде. При этом следует отметить, что реакция сверхъестественных сил на поведение человека, как правило, лишена эмоциональной окраски: боги и духи «карают» и «награждают» людей соответственно определенной шкале моральных ценностей, коррелированной с этическими нормами, господствовавшими в традиционном китайском обществе (как конфуцианскими, так и буддийскими); может быть, это в какой-то мере объясняет «амбивалентность» функций богов и духов, так же как и представителей низших уровней мифологической системы (так, бог-покровитель местности в 14 случаях положительно реагирует на действия людей или проявляет свою доброту, в 10 же случаях он «карает» людей; представители «нечисти» не только вредят людям, но и помогают им).

⁸³ Д. Н. Воскресенский справедливо отмечает, что «из различных категорий буддийской философии и буддийской веры в памятниках китайской прозы, пожалуй, наиболее яркое выражение получило учение о карме и тесно связанная с ним идея о перерождении, — своеобразный „закон наследственности“, как назвал его В. И. Щербатский. Причем в литературе отразились не столько философские основы этого закона... сколько его морально-этические стороны. Иначе говоря, литературу интересовал прежде всего нравственный аспект. Отсюда особую роль приобретала идея воздаяния или возмездия... учение буддизма о поступках (проступках) и их результатах, иначе говоря, разговор о греховности и добродетели, а соответственно и о воздаянии за содеянное, определяли сюжеты многих произведений» [6, 59].

мым (Цзи Юнь, № 1006)⁸⁴, мясник перерождается в облике свиньи (Цзи Юнь, № 1123 и 1124), вор — в облике осла (Цзи Юнь, № 426), чиновник, недобросовестно выполнявший свои обязанности, перерождается в облике собаки (Пу Сунлин, «Три жизни») или свиньи (Юань Мэй № 131), развратник перерождается в облике змеи⁸⁵ (Цзи Юнь, № 7), свиньи (Цзи Юнь, № 95), заяц (Юань Мэй, № 508), жестокий чиновник в облике осла (Юань Мэй, № 519), наложница чиновника, любившая клеветать на других, — в облике лисы-оборотня⁸⁶ (Цзи Юнь, № 646) и т. п.

Поскольку «суд» над людьми вершился не только в Царстве мертвых, попытаемся выяснить, какие именно поступки и качества людей вызывали ту или иную реакцию сверхъестественных «исполнителей закона». Таблица 3 демонстрирует положительные качества персонажей, таблица 4 — отрицательные⁸⁷.

Из таблицы видно, что выше всего ценится подлинная ученость, почтительность к старшим, добродетельное поведение (строгие нравственные принципы), добросовестное выполнение служебных (чиновничьих) обязанностей⁸⁸.

⁸⁴ Характерно, что в рассказе Цзи Юня № 752 Небо карает человека, любившего подглядывать за женщинами, слепотой, а сплетника — болезнью языка. В этой связи стоит вспомнить и рассказ Юань Мэя № 386 — «Страна без дверей»: описывая вымышленную страну, Юань Мэй придумывает ее уголовный кодекс, согласно которому «тому, кто отрубал человеку ногу, тоже отрубали ногу; тому, кто нанес другому рану в лицо, тоже наносили рану в лицо, точно в то же место, не отклоняясь ни на волос. Если человек изнасиловал чужую дочь или сына, то и его дочь или сына насиловали, а если у преступника не было детей, то из дерева выстругивали фаллос и загоняли ему в задний проход» [32, с. 263].

⁸⁵ Пользуемся случаем поблагодарить Л. В. Жданову, обратившую наше внимание на интересную новеллу японского писателя XVIII в. Уэда Акинари «Распутство змей», в которой змея-оборотень, принявшая вид молодой красавицы-вдовы, обманом женит на себе юношу и угрожает ему страшной смертью за попытку отделаться от нее. Юношу спасает настоятель монастыря, с помощью магии уничтоживший змею, которая, по его словам, с древности была известна своим распутством [27].

⁸⁶ Любопытно сходство с «Записками о Сяолянь» из сборника Лю Фу «Высокие суждения у зеленых дворцовых ворот»: сошедшая с человеком лиса-оборотень рассказывает ему, что она «в прежнем рождене жила в некоем доме наложницей, плела лукавые речи на сто ладов, чтобы оговорить хозяйку, капала ложью, пока хозяин не прислушался. Одной мне стал расточать ласки и любовь, а жена умерла от печали и гнева. Пожаловалась на меня судьям из мира мрака, и судили мне быть лисой» [14, с. 94].

⁸⁷ В обеих таблицах мы оперируем данными всех трех сборников, рассматриваемых здесь как единый текст, так как в них — с разной мерой полноты — представлены одни и те же религиозные и политические представления, действует одна и та же ценностная шкала, один и тот же тип человека или человеческого поведения оценивается авторами сходным образом (хотя у каждого есть свои предпочтения, например, Цзи Юня больше интересовало поведение ученого, Юань Мэя — поведение чиновника, Пу Сунлина — экзаменаторов и т. п.).

⁸⁸ Ср.: «Положительные качества, упоминающиеся в религиозных трактатах, — сыновняя почтительность, уважение к старшим, целомудрие, воздержанность, трудолюбие...» [71].

Таблица 3

Качества и поступки людей	Награждают	Помогают	Спасают	Проявляют уважение	Всего
Добродетельного	11	8	—	—	19
Почтительного к старшим	9	9	2	1	21
Целомудренного	2	—	—	—	2
Хорошего семьянина	1	1	1	—	3
Верного в любви	3	2	—	—	5
Верного слугу	—	—	1	—	1
Ребенка	—	1	1	—	2
Больного	—	4	—	—	4
Семейные отношения	26	25	5	1	57 (23,3%)
Добросовестного чиновника	12	4	—	3	19
Верного сановника	—	—	1	—	1
Подлинного ученого	5	16	2	5	28
Поэта	—	—	2	—	2
Честного	2	—	—	—	2
Доброго	8	5	1	—	14
Щедрого	1	—	—	—	1
Верного друга	—	—	1	—	1
Смелого	1	—	—	—	1
Бедняка	1	5	—	—	6
Обманутого	1	—	—	—	1
Невинного	3	5	2	—	10
Нуждающегося в помощи	—	45	10	—	64
Общественные отношения	34	81	28	8	151 (61,6%)
Уважающего сверхъестественные силы	2	1	4	—	7
Восстановившего храм	3	—	—	—	3
Оказавшего услугу сверхъестественным силам	5	21	—	—	26
Мстящего нечисти за причиненное ею зло	—	1	—	—	1
Религиозные отношения	10	23	4	—	37 (15,1%)
Всего . . .	70	129	37	9	245 (100%)

Характерно, что очень высок процент случаев, когда сверхъестественные силы помогают «нуждающимся в помощи», как бы внося тем самым корректив в действительность, восстанавливая попираемую в реальной жизни справедливость.

Таблица

Качества и поступки людей	Карают	Обличают	Мстят	Осуждают	Предостерегают	Насмеваются	Всего
Недобродетельного	1	—	—	—	—	—	1
Непочтительного к старшим	14	—	3	—	3	—	20
Развратника	43	3	3	8	2	12	71
Плохого семьянина	—	—	—	2	—	—	2
Неверного в любви	1	—	—	—	—	—	1
Семейные отношения	59	3	6	10	5	12	95 (25%)
Недобросовестно выполняющего служебные обязанности	13	—	—	2	—	—	15
Мятежника, изменника	1	1	—	—	—	—	2
Карьериста	—	—	—	—	—	1	1
Взяточника	3	—	—	—	—	2	5
Псевдоученого	6	—	1	1	—	7	15
Шарлатана	—	5	—	2	—	—	7
Презирующего искусство	1	—	1	—	—	1	3
Нечестного, обманщика	16	—	3	—	—	1	20
Злого	23	2	4	3	8	1	41
Равнодушного к чужой беде	3	—	—	—	—	—	3
Неблагодарного	5	—	—	1	—	—	6
Вора, разбойника	17	2	—	—	—	—	19
Убийцу, виновника чужой смерти	6	—	7	—	—	—	13
Преступника, мошенника	2	—	—	—	—	—	2
Шантажиста	1	—	—	—	—	—	1
Скупого, жадного	6	—	—	2	—	5	13
Глупца	—	—	—	1	1	—	2
Труса, слабовольного	3	—	—	1	—	3	7
Сплетника, клеветника	6	—	—	—	—	—	6
Наглеца, хвастуна, заносчивого	9	—	—	2	1	3	15
Невежу	—	—	—	2	—	—	2
Плохого друга	—	—	—	—	2	—	2
Сутягу, склочника	3	—	—	1	2	—	6
Пьяницу	6	—	—	—	—	4	10
Игрока в азартные игры	1	—	—	—	—	—	1
Ревнивого	1	—	—	—	—	—	1
Ханжу	—	—	—	1	—	—	1
За преступление или обиду, совершенные в прошлом перерождении	4	—	2	—	—	—	6
Общественные отношения	136	10	18	19	14	28	225 (60%)

Качества и поступки людей	Карают	Обличают	Мстят	Осуждают	Предостерегают	Насмеются	Всего
Непочтительного к сверхъестественным силам	10	—	7	—	1	—	18
Неверящего в существование нечисти	1	1	—	—	—	5	7
Грабителя могил	4	—	1	—	1	—	6
Отнимающего жизнь у живых существ	14	—	—	—	—	—	14
Нарушившего обет или запрет	2	—	2	1	1	—	6
Собирающегося разрушить храм	—	—	—	—	1	—	1
Колдуна	1	—	—	—	—	—	1
За причиненное нечисти зло	1	—	—	—	1	—	2
Религиозные отношения	33	1	10	1	5	5	55 (15%)
Всего . . .	228	14	34	30	24	45	375 (100%)

Весьма существенно и то, что на шкале этических ценностей первое место занимает поведение человека в обществе (поведение чиновника, ученого, проявление отношения к другим людям)⁸⁹, второе — поведение в семье, проявления же «религиозного поведения» или веры отходят на задний план.

Сходную картину дает нам таблица 4.

Из таблицы 4 видно, что самыми отрицательными качествами авторы сборников считают развращенность, злобу (жестокость), непочтительность к старшим, нечестность, воровство и разбой, непочтительное отношение к сверхъестественным силам⁹⁰, псевдоученость, недобросовестное отношение к исполнению своих служебных (профессиональных) обязанностей, заносчивость и хвастливость.

Можно утверждать, что взгляды авторов (особенно Цзи Юня)

⁸⁹ Это совпадает с высказыванием Д. Грэма о том, что этика в Китае всегда была «общественной этикой»: что считается хорошим и что считается дурным, во многом зависит от того, полезно это или вредно людям. «Традиционные концепции вины и наказания можно соотнести с определенными социальными ценностями и нормами» [59].

⁹⁰ Сравнительно большое число случаев, когда персонажи проявляют неуважение к сверхъестественным силам, приходится на сборник Юань Мэя, для которого рассказы о том, как люди обманывают духов или проявляют неуважение к божествам, служили материалом для самых неожиданных поворотов сюжета, но никак не свидетельствовали о его религиозных убеждениях.

на то, что является «добродетелью» и что — «грехом», совпадают с системой традиционных нравственных ценностей, входившей в комплекс господствовавших идей⁹¹.

Характерно, что во всех трех сборниках акцент на преступле-

⁹¹ Любопытно сопоставить наши наблюдения с наблюдениями В. Эберхарда, исследовавшего китайские ругательства: «В ругательствах, упоминающих какую-либо человеческую активность, треть относится к общественной жизни (общественное поведение — 9%, профессиональная работа — 8%, повседневное поведение и поступки — 5%, глупое поведение — 5% и религиозная практика — 3%). Преобладает ругань по поводу глупости, нелепого, неправильного поведения (15%), ватем — критика нечестного, ненадежного поведения (12%), затем — дурных манер (10%)» — см. [52, с. 36].

Ван Гулик подробно рассматривает моралистические трактаты юаньского периода, относящиеся к категории *гун го гэ* («Образцы заслуг и проступков») — списки добрых дел и грехов. К каждому пункту списка добавлялась моралистическая оценка, данная в некоем цифровом выражении, например, «спасение жизни человека» оценивалось в 500 «заслуг» (+500), убийство человека — в 1000 «грехов» (—1000). Приведем выдержки из переведенного ван Гуликом текста «Цзин ши гун го гэ» («Предостерегающие современников образцы заслуг и проступков»), приписываемого Люй Дунбиню (даосскому патриарху VIII—IX вв.), но, как считает ван Гулик, написанного не ранее периода Юань и изданного при Мин.

Оскорбление родителей или предков	—1000
Насилие над целомудренной женщиной	—1000
Убийство человека	—1000
Продажа служанки в публичный дом	—1000
Убийство ребенка	—1000
Клевета на добродетельную женщину	— 500
Подшучивание над женщиной	— 50
Подшучивание над богами и духами	— 30
Поджог чужого дома	— 500
Муж не удержал жену от плохого обращения с наложницей	от —100 до —300
	(в зависимости от серьезности случая; если плохое обращение привело к смерти наложницы —1000)
Пьянство	— 1

Любопытный факт, что подшучивание над богами и духами считалось менее серьезным проступком, чем подшучивание над женщиной, ван Гулик объясняет тем, что «боги могут сами за себя постоять» [70, с. 249—250].

Подобные списки были распространены и в среде буддистов, и в среде даосов, и в среде конфуцианцев. И хотя нравственные ценности, выраженные в приведенном списке (данном нами в сокращенном виде), явно конфуцианские (непочтительность к старшим, развращенность, жестокость, убийство человека, клевета), ван Гулик отмечает, что тексты, о которых идет речь, входят в даосскую коллекцию «Дао цзан цзяо» («Важные выдержки из даосского канона»).

Приводимые В. Эберхардом [50] таблицы (основанные на текстах V, XIX и XX вв.) позволяют утверждать, что в той части этических концепций наших трех авторов, где они (пусть иногда и имплицитно) говорят о наказаниях за грехи и о том, что является грехом, все трое пользуются традиционными представления-

ниях против личности значительно больший, чем на преступлениях против веры⁹². Как и в таблице 3, на первом месте — общественное поведение, на втором — поведение в семье, на последнем — религиозное поведение.

3

Вертикальная трехчленность традиционной модели мира, отмеченная в начале второго раздела статьи, действительна и для традиционных пространственных представлений китайцев, по которым вселенная делится на три мира: верхний, средний и нижний. Актуальной для пространственной модели мира является универсальная семиотическая оппозиция «свой—чужой» («наш—иной» мир).

«Иной» мир чаще всего помещен на вертикальной оси: над/под поверхностью земли («этого» мира). Он включает в себя:

1. Небо, куда возносится бог грома, взлетает дракон, куда небожитель может поднять человека (так, в рассказе Пу Сунлина «Слуга Громового палаты» дух поднимает человека на небо, чтобы тот мог там погулять. В рассказе Юань Мэя № 1005 небесная дева поднимает своего возлюбленного на небо, приказав ему для этого вскарабкаться по волшебному дереву⁹³). С неба спускаются на землю боги (в рассказе № 126 Цзи Юня небожительница, в одном из перерождений ставшая женой человека, спускается к нему по ветвям дерева).

2. Обитель бессмертных, расположенная на горе или на острове (Пу Сунлин, «Даос с гор Лао», «Остров блаженных людей», «Остров Аньци» и др.).

3. Горы, где живут волшебные человекообразные существа (Цзи Юнь, № 74, 121, 839 и др.).

4. Царство мертвых, изображаемое чаще всего как находящееся под «нашим» миром (Юань Мэй, № 7; Цзи Юнь, № 206; Пу Сунлин, «Фэндуский цензор» и др.), но в двух рассказах Юань Мэя Царство мертвых находится над «нашим» миром (в № 223 среди облаков, в № 993 — на горе Иньяншань⁹⁴).

⁹² Эти данные могут служить дополнением и своего рода контрольным материалом к наблюдению В. Эберхарда (основанному на источниках другого типа) о том, что «более старые тексты делают акцент на преступлениях против божеств гораздо больший, чем тексты недавнего времени, а также заняты буддийскими религиозными представлениями, в то время как сравнительно поздние тексты подчеркивают основные этические концепции конфуцианства, касающиеся главным образом отношений между людьми. Таким образом, процент общественных грехов в текстах недавнего времени выше, чем в старых текстах» [50, с. 61].

⁹³ Ср.: Бессмертная Цицзе ради любви к человеку спустилась с неба на землю. Когда отец увел ее обратно в Небесный дворец, она велела оленю передать ее мужу, чтобы он посеял гаолян. «А когда гаолян созреет, не снимай его весь, оставь на поле один самый толстый стебель. За ночь он вырастет до самых облаков. По этому стеблю доберешься до Небесного дворца и встретишься с Цицзе» [13, с. 129].— Мотив широко распространен в сказочных традициях.

⁹⁴ Здесь значимо само название, в котором соединены «силы света» (живые) *ян* и «силы тьмы» (мертвые) *инь*.

5. Подводное царство.

Иногда «иной» мир лежит в горизонтальной плоскости, занимая среднее место на трехчленной вертикальной оси (Пу Сунлин, «Владычица озера Сиху»; Юань Мэй, № 5, 28, 115; Цзи Юнь, № 219 и др.). «Открытость», «разомкнутость», «незаполненность» (в терминах Ю. М. Лотмана) пространства «иногo» мира, видимо, в какой-то мере связана с тем, что в большинстве случаев это пространство изображается как связанное с «природой», а не с городской цивилизацией: это относится к небу (которому нет границ), к горам, острову, морю, к «иному» миру, помещаемому в горах или в пустыне («... она стояла одна среди песчаной пустыни. Вокруг нее были белые травы и желтые облака, и не было видно им ни конца, ни края»,— Цзи Юнь, № 219; «Мы шли по необъятно широким желтым пескам и белым травам, не встречая ни души»,— Юань Мэй, № 5; «В том месте, где я оказался, небо было желтым и солнце там не светило. Повсюду куда ни взглянешь, сыпучие пески, так что ноги не касаются земли. И ни людей, ни жилища не видно»,— Юань Мэй, № 28)⁹⁵.

«Иной» мир, лежащий на горизонтали, отделен от «нашего» мира «границей», в качестве которой (как и в фольклоре других народов) выступает река или море. Интересно, что в сказке Юань Мэя «Моег в реке зародыши» фигурируют две мифологические границы (причем, одна из них имеет название): «Проходя мимо заставы Гуймэнь („Бесовские ворота“.— О. Ф.), он увидел впереди каменную стелу с надписью „Граница миров инь и ян“ (т. е. мира мертвых и мира живых.— О. Ф.). Подойдя к основанию стелы, Дин долго глядел на нее и незаметно для себя оказался за пределами этого мира... Дорогу преграждала большая река...»⁹⁶ [32, с. 178]. Граница миров *инь* и *ян* упоминается и в подробно рассмотренном нами рассказе Юань Мэя «Стела государя Юя поглощает змей». В рассказе Юань Мэя № 28 — «Дворец на краю земли» река — граница не только между миром людей и «иным» миром, но и буквально между жизнью и смертью: сброшенный пастухами, принадлежащими «иному» миру, в реку герой рассказа умирает, наглотавшись воды; оживает он у себя дома, вернувшись из «путешествия в иной мир» (которое происходило во сне) и извергнув из себя воду.

⁹⁵ Ю. М. Лотман отмечает, что «бытовое пространство» заполнено «вещами с резко выделенным признаком материальности», в то время как волшебное пространство заполнено «непредметами» (природные и астральные явления), см. [15, с. 18]. В приводимых нами примерах описания «иногo» мира подчеркнуты признаки «незаполненности» и «непредметности», «открытости» пространства.

⁹⁶ Ср.: Фея — дух пиона живет на высокой горе. Чтобы попасть к ней, влюбленный юноша должен перебраться через поток Водяных чудовищ [13, с. 103]. Влюбившийся в красавицу с картины юноша отправился на ее поиски. Перед ним — река «широкая с севера на юг течет. Глубины такой, что сколько ни смотри, дна не увидишь» [13, с. 123].

«Этот» мир представлен в наших сборниках Китае, который распадается на: Китай как единое государственное целое; провинцию; уезд или город; деревню; дом; комнату; храм⁹⁷; келью.

Китай противопоставлен не только «иному» миру, населенному сверхъестественными существами, но и «чужому» миру, тоже расположенному на горизонтальной плоскости⁹⁸. «Чужой» мир включает в себя вымышленные страны и страны, реально существующие, но изображаемые гротескно («варварская периферия» — в терминах А. С. Мартынова)⁹⁹.

Китай как единое целое, репрезентирующее «организованность», «упорядоченность» и «цивилизацию», противопоставленные «неорганизованности», «хаотичности», «дикости» стран, принадлежащих «чужому» миру, фигурирует в тех произведениях, где актуальным элементом пространства является именно «чужой» мир («Страна якшей» и «Морской торг ракшей» Пу Сунлина; «Иноземные страны», «Страна без дверей» Юань Мэя и др.).

Вымышленные страны, обычно расположенные за морем или за океаном («граница»), населены «полулюдьми»; реально существующие «чужие» страны населены «варварами», с дикими обычаями или извращенными привычками. В этом противопоставлении Китая — «своего» мира — «чужому» реализуется лежащая в основе китайской модели мира традиционная оппозиция: Китай (*хуа* — цивилизация) — весь остальной мир (*у* — «варвары»), определявшая на протяжении многих веков внешнюю политику страны. Здесь действует та концепция культуры, которую Ю. М. Лотман определил следующим образом: «Своя культура» рассматривается как единственная. Ей противостоит «некультура» других коллективов... При этом «своя» культура противопоставляется «чужой» именно по признаку «организованность ↔ неорганизованность» [14а, с. 460].

«Чужая» земля, «чужая» культура описываются как хаотические, неупорядоченные настолько, что им может быть несвойственна даже целостность организма. Отсюда многочисленные описания уродов и, в частности, человекозверей, как в средневековых географиях; таковы люди с собачьими головами, встречающиеся, на-

⁹⁷ Примечательна вертикальная ориентация храма, функционально предназначенного для общения людей со сверхъестественными силами (обитателями «иного» мира).

⁹⁸ Ср.: «... горизонтальная система антропоцентрична и строится прежде всего на противопоставлении обитаемой людьми средней части земли (ср. Китай — „Срединная империя“.— О. Ф.) ...тому, что находится... в сфере враждебной и культурно не освоенной» [20, с. 40].

⁹⁹ Таким образом, мы имеем дело с двумя типами пространства: с «реальным» топографическим пространством (Китай и реально существующие «чужие» страны) и с «фантастическим» пространством («иной» мир и вымышленные страны).

пример, в европейском «Романе об Александре»¹⁰⁰, таковы и жители Страны большеухих, которым одно ухо служит ночью подстилкой, другое — одеялом (Юань Мэй, № 870), или жители другой вымышленной Юань Мэем страны, которые погружаются в зимнюю спячку, «как пресмыкающиеся, не пьют, не едят, не произносят ни слова» [32, с. 373], таковы и чудовищно уродливые жители Страны ракшей («Морской торг ракшей» Пу Сунлина), изображенной как мир перевернутых ценностей¹⁰¹. Жители вымышленной Юань Мэем Страны «Наказанных Небом» — «толстые, маленькне и безголовые. Глазами им служили соски, сверкавшие при движении, а ртом служил пупок; они подносили пищу к пупку, втягивали ее и ели»; увидев, что у случайно попавшего на их остров китайца есть голова, «они очень удивились и целой толпой сбежались поглядеть на него. Высунули из пупков языки длиной более трех *цуней* и наперебой кинулись лизать Цяньгуана» [32, с. 350], — т. е. они ведут себя как людоеды или как звери.

«Хаотичность», «неупорядоченность» «чужой» культуры может описываться и в терминах ее «нелепости», «непристойности», распушенности нравов. Именно так описывает Юань Мэй «чужие» (реально существующие) страны, приписывая народам этих стран совершенно несвойственные им обычаи и привычки. Так, в заметке № 585 («Сиамцы жепятся на ослицах») сообщается, что ни одна сиамская девушка не выйдет замуж за юношу, который до брака с ней не состоял в «брачных отношениях» с ослицей; заметка начинается словами: «Нравы у сиамцев очень распушенные» [32, с. 312]. В заметке № 407 («Жители Страны красноволосых») Юань Мэй приписывает европейцам весьма странные сексуальные привычки [32, с. 268].

Противопоставление «чужой» культуры «своей» связано также с оппозицией «природа—культура» (в терминах Леви-Стросса): в заметке Юань Мэя № 620 утверждается, что «большинство жителей Цейлона ходят голыми. У тех же, кто надевает платье, кожа и мясо обязательно начинают гнить» [32, с. 319]. Одежда здесь является внешним знаком «культуры», и как таковая она просто противопоказана «диким» жителям «чужой» («варварской») страны.

Жители вымышленной Пу Сунлином Страны якшей обитают в

¹⁰⁰ Это, с одной стороны, связано с представлением о «варварах» как о животных, «не вполне людях», а с другой — с «хаотичностью» чужих культур, с их неокончательной созданностью (ср. в некоторых философско-мифологических системах античности представления о кентаврах и подобных существах, как о первых неудачных опытах Творения).

¹⁰¹ В Стране ракшей ценят не образованность, не культуру, не сущность человека, а его внешность (т. е. видимость); причем уроды здесь считаются красавцами, — чем уродливее человек, тем выше его ранг. Дети, рождающиеся похожими на обычных людей, считаются «чужими», приносящими опасность, и родители бросают их, обрекая на голодную смерть.

пещерах и питаются сырым мясом. Случайно попавший в эту страну китайский торговец (подобно «культурному герою» мифа) завоевывает симпатию туземцев тем, что учит их разведению огня и приготовлению жареной оленины [37, т. 1, с. 348—353]. Здесь оппозиция «своя—чужая культура» реализуется в виде противопоставления «сырое—вареное» (как части оппозиции «природа—культура») ¹⁰² [64, с. 142—143].

Понять, почему Пу Сунли и Юань Мэй изображают нравы и обычаи «чужих» народов как нелепые, иррациональные, подчас просто непристойные, помогают работы А. С. Мартынова, посвященные разработанной им концепции «Китай—варвары» (*хуа—у*), в особенности его статья 1972 г., в которой он, в частности, пишет: «Если политическая власть китайского императора рассматривается как универсальное и мироустроительное влияние, то, естественно, все, что оказывается вне его сферы, по ту сторону политических рубежей, находится тем самым за пределами всех этических норм... те, кто населял внешние земли, людьми в собственном смысле этого слова не считались. Считалось, что „варвар“— это „человек лицом, [но] зверь сердцем [умом]“, зверь „по природе своей“» ¹⁰³ [15, с. 78].

В связи с этим соображением А. С. Мартынова стоит остановиться на заметке Юань Мэя № 622, где речь идет о владыке княжества Тьямпа (в Аннаме), который «пил вино с человеческой желчью и мылся им» ¹⁰⁴, ради чего его подданные убивали «ничего не подозревавших прохожих» и вырезали у них желчный пузырь. После тридцати лет правления княжеством его владыка оставил трон своим племянникам, а сам ушел в горы, «стал соблюдать пост», раскаиваясь в том, что «правил страной, не следуя Пути Истины» (т. е. пути китайских государей-мудрецов) [32, с. 319]. Эта заметка демонстрирует не только традиционное представление мира, как единства, разделенного на Китай и «варваров», но и представление о благотворном влиянии китайских государственных установлений на «варваров» («мироустроительные функции» — в терминах А. С. Мартынова). В этой связи следует упомянуть и о вымышленной Юань Мэем «Стране без дверей»,

¹⁰² К. Леви-Стросс пишет, что приготовление пищи (на огне) означает переход от «природы» к «культуре» [64, с. 164—165].

¹⁰³ Для нас очень существенно, что цитируемое А. С. Мартыновым высказывание о звериной природе «варваров», взятое из официальных документов, сходно с приравниванием «варваров» к «пресмыкающимся», верям, ледоходам в произведениях Юань Мэя, что свидетельствует об устойчивости традиционной официальной идеологии.

¹⁰⁴ По старинным китайским поверьям, человек съевший печень врага, становится очень смелым. Выражение «большая печень» символизирует храбрость. В записках Ма Хуаня (XV в.) «Инья шэнлань цзяочжоу» («Достопримечательности на берегах океана») упоминается о том, что в Тьямпе князь «требует в подарок человеческие желчные пузыри и совершает омовение в желчи» [цит. по: 4, с. 41].

жители которой ощущают культурное превосходство Китая: «китайцев они очень уважают за то, что те знают правила поведения (ли)» [32, с. 262].

Характерно, что в заметках Юань Мэя, содержащих сведения этнографического характера, достоверными оказываются те, которые касаются народностей, живущих на территории Китая (т. е. на «своей» земле — в «центре цивилизации»), фантастическими и невероятными оказываются сведения, сообщаемые о «чужих» народностях. В этом смысле очень показательны заметки № 591—593, описывающие обычаи народности ли: «В Яйчжоу, что в провинции Гуандун, половина населения относится к народности ли; существует разделение на ли-варваров и ли-цивилизованных. Ли-варвары живут на горе Учжишань и не приемлют культуру совершенномудрых правителей. Ли-цивилизованные с почтением относятся к властям и, когда приезжают чиновники (китайские.— Ю. Ф.), ползают перед ними на коленях». Примечательно, что колдуны, принадлежащие к ли-варварам, «околдовать могут только людей народности ли, а китайцам не могут причинить вред» [32, с. 313]. В следующей заметке идет речь о системе торговых сделок, оказывающейся гораздо более примитивной, чем у китайцев. В последней заметке описаны странные и дикие брачные обычаи и брачный обряд [32, с. 313—314].

Что касается временных представлений, реализуемых в наших сборниках, то наряду с «историческим», «открытым» временем существует время «замкнутое» (в терминах Д. С. Лихачева), причем, последнее иногда оказывается более актуальным, чем первое. Так, в рассказе Юань Мэя № 241 — «Небо, каким оно было во времена Паньгу» — фигурирует и «реальное время» (1691 г.) и «незапамятные времена»: когда обрушилась гора Тяньтайшань, в песке обнаружили гроб, сделанный из «не тонущего в мире теней дерева», которое росло «еще до сотворения мира». Захороненный в этом гробу человек ожил, открыл глаза, поглядел на небо и спросил: «— Что это там синее-синее? — Это небо! — ответили ему. — Когда я только появился на свет, небо не было таким высоким, — удивился он...» [32, с. 221].

Рассказ ориентирован на далекое прошлое, актуальным является «мифологическое» время — до сотворения мира из тела первопредка Паньгу¹⁰⁵.

Совмещение «исторического» и «мифологического» времени мы

¹⁰⁵ Любопытно совпадение рассказа Юань Мэя с приводимым Леви-Строссом мифом: «В давние времена тенетехара (Tenetehara) не имели огня. Мясо жарили на солнце, которое в то время было ближе к земле». Леви-Стросс приводит этот миф, как эксплицитно говорящий о том, что мясо (которое клали на камень, подставляя его лучам солнца) «было знаком близости неба к земле и солнца к людям» [64, с. 289]. Вообще, представление о том, что «раньше» небо было ближе к земле, широко распространено и связано с креационным мифом, согласно которому земля и небо были нераздельны (Творение и состояло в их разделении).

обнаруживаем и в тех рассказах, где подчеркнуто иное, чем в «нашем» мире, протекание времени в «том» мире. Так, например, студент, проведший в горах менее суток, вернувшись домой, узнает, что прошло сто лет (Пу Сунлин, «Цзя Фэнчжи»). Последовавший за нищим на небо Гао считает, что пробыл там совсем недолго, но оказывается, что его не было дома три года (Пу Сунлин, «Нищий-бессмертный»). Человек, поднявшийся на гору Тяньшань и пробывший там, как ему казалось, всего полдня, по возвращении домой узнает, что он отсутствовал несколько лет (Юань Мэй, № 588)¹⁰⁶. И наоборот, во сне человек проживает целую жизнь в несколько десятков лет (Пу Сунлин, «Пока варилась каша»)¹⁰⁷.

Наличие подобных рассказов и приведенного выше рассказа Юань Мэя, как и рассказов, где актуально пространственное противопоставление «своего» и «чужого» мира, показывает, что существуют «реальное» пространство—время и «мифологическое» пространство с «мифологическим» же (или сказочным) временем, либо отделенные от «реальных», либо взаимодействующие с ними.

Неоднократное использование в наших сборниках оппозиции «свой—чужой» мир, постоянное функционирование одних и тех же частей «этого» и «иного» мира создает ощущение той «однородности» художественного пространства, которое С. Ю. Неклюдов выделяет как существенный признак пространственной организации повествовательного фольклора. В этой связи для нас весьма актуальным является и его вывод о том, что «однородность пространства ... оборачивается зеркальной симметричностью: устройство своего и чужого миров ... в принципе остается одинаковым» [22, с. 184].

Во многих произведениях наших сборников «иной» мир, мир сверхъестественных сил представлен как своего рода копия социального устройства мира людей. «Мир духов рассматривается как организованная и упорядоченная сфера, чьи обитатели имеют свои особые функции и обязанности, так же как люди» [56, с. 186]¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Ср.: «...на земле час проходит, а в пещере день ночью сменяется» [13, с. 89]. Рыбак и его жена совсем недолго пробыли в «ином» мире, но на земле «не век, не два минуло» [13, с. 192]. В «Жизнеописании Дунфан Шо» есть эпизод, где на вопрос приемной матери, где он бродил целый год, Дунфан Шо отвечает, что утром вышел и в полдень вернулся, побывав на море Пурпурных глин (т. е. в «ином» мире) [14, с. 44]. Тот же мотив мы находим в японской сказке «Чудесный кувшинчик» [8, с. 67—68]. Широко распространен он и в некитайской буддийской традиции — среди тибетцев, монголов, бурят [см. 24а, с. 55—57].

¹⁰⁷ В. Богораз приводит ряд примеров подобного «сжатия» и «расширения» времени в мировом фольклоре [44].

¹⁰⁸ Ср.: «Мир духов является точной копией Китайской империи. В аду есть свои провинции, области и районы, свои императоры, свои чиновники всех рангов, свои канцелярии, несколько сот тысяч своих служащих, стражей, гонимых, всадников на лошадях, сыщиков и палачей, соответствующие во всех деталях ки-

Л. С. Васильев пишет: «... густая сеть *чэн-хуанов* и *туди-шэней*, выступающих в качестве локальных божеств-управителей... была в мире сверхъестественных сил как бы зеркальным отражением того порядка, который существовал... в конфуцианской бюрократической империи» [5, с. 388, 391]. Представитель земной власти мог покарать божество, «манкировавшее своими обязанностями», например, уничтожив изображение или статую бога-покровителя местности, не пославшего дождь во время длительной засухи, которую он, «несмотря на многократные просьбы и жертвы, не предотвратил» [5, с. 8]¹⁰⁹.

В сборнике Юань Мэя мы находим целый ряд рассказов, в которых люди указывают богам и духам на их ошибки и просчеты. Так, в рассказе № 324 жители деревни разрушают храм духа, не выполнявшего своих функций (он не уберег от морового поветрия людей, приносивших ему жертвы); в рассказе № 142 крестьянин пишет «молитвенное и жертвенное обращение к богу грома», упрекая бога в том, что тот по ошибке убил его пятнадцатилетнего сына и (бог грома исправляет свою ошибку, воскрешая мальчика). В рассказе № 809 мудрый сановник разоблачает духа кумирни, который, получая от населения жертвоприношения, не дал дождя во время длительной засухи. В рассказе № 64 ученый пишет донесение богу-покровителю местности, жалуясь на бога земли, который хитростью выманил у него жертвоприношение, настав на него наваждение. В № 55 человек упрекает бога грома, собиравшегося помочь бандиту потому, что тот приносил ему жертвы¹¹⁰.

тайским чиновникам» [45, с. 358]. См. также [5, с. 391 и др.; 43, с. 63]. В новелле танского писателя Ню Сэнжу говорится: «Разве не по велению Неба охраняют все божества установленный порядок, подобно удельным князьям, получившим от Сына Неба власть, дабы способствовать твердости законов в Поднебесной?» [7, с. 239]. В «Записках о пионовом фонаре» (из сб. Цюй Ю «Новые рассказы у горящего светильника») читаем: «Затем-то на девяти небесах и учредили чиновников, дабы казнить тех, кто напускает мару. Того ради в десяти преисподних установили суды для наказания за зло, дабы не миновали кары беспротипные тени умерших и злые горные духи, духи деревьев, скал и речных потоков за лукавые обманы, а якши и демоны не посмели предаваться злодейству» [14, с. 99].

¹⁰⁹ В Эберхард приводит рассказ о стеле, стоявшей в храме бога-покровителя маленького городка Цзиньюнь (провинция Чжэцзян): во времена Тан в Цзиньюне была длительная засуха; несмотря на многочисленные жертвоприношения, дождя все не было. Тогда сановник Ли сказал: «Если ты не дашь завтра дождя, я уничтожу твой храм». После этого дождь пошел, но обращение Ли к богу-покровителю города было выгравировано на стеле, чтобы напоминать богу о его обязанностях. В примечании к тексту рассказа Эберхард отмечает, что своевременное ниспослание дождя входило в обязанности бога-покровителя местности. Чиновники, действующие как представители императора, имели право напоминать божествам об их обязанностях [53, с. 28 и 257, примеч. 18].

¹¹⁰ Здесь отчетливо отражается уже упоминавшийся нами утилитарный подход к сверхъестественным силам: бандит приносит жертвы богу грома не из благодарности, а в надежде на «взаимость». Недаром в наших сборниках много рассказов, иллюстрирующих положение о том, что сверхъестественные силы награждают людей, оказавших им услугу.

Мы видим, что функции представителей пантеона не ограничивались контролем за поступками людей и вынесением соответствующих «приговоров», многие из представителей пантеона имели свои «обязанности», ведая определенными «департаментами» общественной жизни.

Исследователь китайской религии Ян, в работе которого [72] дается функциональная классификация главных храмов Китая — «согласно природе богов в каждом храме», выделяет следующие функции божеств: обеспечение благополучия общественных институтов (семьи, общины, государства), поддержание нравственного порядка в обществе (храмовые культы, включавшие и небесные божества и власти ада, награждающие за добро и карающие за зло), экономические функции (боги и духи-покровители сельского хозяйства, искусств и ремесел, торговли, экономического процветания), обеспечение здоровья и общественного благополучия (боги и духи, изгоняющие бесов и духов болезней).

Сходство «иного» мира с «нашим» не только сущностное, но и внешнее: «иной» мир походит на «наш» не только своим бюрократическим устройством и социальной иерархией, не только тем, что и в нем есть свои шантажисты и взяточники, свои любители «темных сделок»¹¹¹, но и своими зданиями, своей обстановкой («декорациями») ¹¹².

¹¹¹ В рассказе Юань Мэя № 685 дух мертвого жалуется на то, что ему приходится плохо в загробном мире без денег, — ведь «и люди и бесы гонятся за деньгами»; слуга Громовой палаты шантажом вымогает себе жертвоприношения (№ 184); посланцы Царства мертвых берут взятки (№ 188); дух берет взятки (№ 486); писцы и посыльные Царства мертвых в рассказах Цзи Юня (№№ 68, 924) совершают ошибки. Бесы-посыльные требуют большую взятку с человека, за которым они пришли, чтобы они его отпустили (Пу Сунлинь, «Лю Цюань» [37, т. 3, с. 1650]); взятки берут не только мелкие служащие Царства мертвых, но и боги: в новелле Пу Сунлиня «Колдовство хэшана» [17, с. 119] «главный правитель того света» продает ученые степени; в Царстве мертвых тоже можно купить должность (Пу Сунлинь, «Гунсунь Ся» [37, т. 3, с. 1660—1663]); бог-покровитель города принуждает девушку стать его наложницей, за отказ заключает ее в тюрьму и подвергает пыткам (Пу Сунлинь, «Бесовка Сяо Се» [17, с. 264—276]). Нагляднее же всего сходство загробного мира с миром живых показано Пу Сунлинем в повести «Си Фаншин», герой которой, отправившийся в Царство мертвых отомстить за отца (которого замучили пытками подкупленные его врагом тюремщики Царства мертвых), проходит все инстанции, повторяющие систему земной бюрократии, но всюду получает отказ на свою жалобу; в каждой инстанции его ругают, бьют, подвергают пыткам. И сам владыка ада, и его подданные — взяточники, мучающие души ни в чем не повинных людей. Только родственник небесного императора Эрлен помогает Си Фаншину спасти отца и выносит приговор, касающийся всех причастных к его делу. Приговор этот применен параллельно между иерархией сверхъестественных сил и земных властей (владыка подземного царства, боги уезда, служители-бесы, тюремные надзиратели, бесы-посыльные). Подробно см. [24, с. 227—229].

¹¹² Герой рассказа Пу Сунлиня «Пьяница» видит Царство мертвых: «Дома, улицы, торговые ряды — все здесь было как и у людей. За высокой оградой из колючек находилась, по-видимому, тюрьма. Напротив нее в кабачке царило оживление, туда входило немало посетителей» [24, с. 235]. Попавший в «иной» мир

Мы не останавливались здесь на проблеме универсальности или специфичности традиционных представлений китайцев; хотелось бы только отметить, что, кроме общих для мирового «фольклорного фонда» мотивов, выделенных нами в других работах, универсальными (или — во всяком случае — широко распространенными) оказываются не только некоторые пространственно-временные представления — один из самых устойчивых параметров восприятия человеком окружающего его мира (в первую очередь, оппозиция «свой—чужой», обращающая коннотациями этического и политического характера¹¹³, представление о пограничной зоне между «этим» и «тем» миром, представление об ином протекании времени в «том» мире), но и социальные представления об устройстве «сакрального» мира, обнаруживающем значительное сходство с общественным устройством мира людей¹¹⁴, этические представления¹¹⁵, некоторые религиозные верования¹¹⁶.

Мы надеемся, что проведенное нами на разных уровнях и в разных параметрах сопоставление поздних текстов (конца XVII—

герой другого рассказа Пу Сунлина («Правитель») видит «величественные ворота, по обе стороны которых выстроились шеренги стражников в черном. Все было так сурово и торжественно, точно перед императорским присутствием» [24, с. 167]. У Цзи Юня прибытие человека в Царство мертвых напоминает обстановку на аудиенции у земного императора (№ 10, 80). У Юань Мэя в Царстве мертвых «городские стены и здания точь-в-точь походили на те, что в мире людей» [32, с. 119]. Человек, попавший в «иной» мир, видит «смутные очертания дворца. Черепица его была покрыта желтой глазурью, словно в нем жил император. Подойдя ближе я увидел двух людей в парадных сапогах, шапках и халатах, стоявших перед дворцом, словно актеры в мире живых, исполнявшие роли Гао Лиши и Ту Гуаня» [32, с. 140]. Ср.: «Небо называется Тянь, но персонафицированное Небо называется Шан-ди — это верховное божество, живущее в Небесном дворце, как земной император Китая, со своими министрами и сановниками, окруженное духами и душами умерших людей» [57, с. 160].

¹¹³ Так, например, положение о том, что «в той или иной модели мира категория пространства сложно слита с теми или иными представлениями, существующими в нашей картине мира как отдельные и противоположные», Ю. М. Лотман иллюстрирует примером наличия «в средневековом понятии „Русской земли“ признаков не только территориально-географического, но и религиозно-этического характера, дифференциального признака святости, противопоставленного в „чужих землях“ греховности одних и иному иерархическому положению на лестнице святости других» [15, с. 6]. Ср.: мир лапландцев противопоставляется миру «не-лапландцев» и «отношение лапландцев к соседям часто негативное» [66, с. 330, 337].

¹¹⁴ Например, в фольклоре Лапландии сверхъестественные существа устраивают «дворцовые аудиенции с писцами и книгами» [66, с. 333].

¹¹⁵ См., например, составленный Тубахом указатель средневековых нравоучительных рассказов [69], включающий более 5400 примеров, найденных составителем в 37 коллекциях средневековых религиозных рассказов о наградах за доброе поведение и наказаниях за грехи.

¹¹⁶ Например, древние норвежцы верили в то, что связь между телом и душой не прекращается со смертью человека. Мертвые способны являться во сне и причинять вред людям в реальной жизни. Растения имеют духов и т. п. [68, с. 364, 365].

XVIII вв.) с более ранними, способствует выявлению устойчивости некоторых традиционных идеологических представлений китайцев.

1. Алексеев В. М. В старом Китае. М., 1958.
2. Алексеев В. М. Китайская народная картина. М., 1966.
3. Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. Предисловие, перевод, коммент. Л. Д. Позднеевой. М., 1967.
4. Боровская Н. Е. Ло Мао-дэн. Плавание Чжэн Хэ по Индийскому океану (канд. дис.). М., 1970.
5. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции Китая. М., 1970.
6. Воскресенский Д. Н. Буддийская концепция в китайской прозе и проблема художественности произведения.—«Вестник Московского университета. Востоковедение 2». М., 1975.
7. Гуляка и волшебник.— Танские новеллы. М., 1970.
8. Десять вечеров. Японские народные сказки. М., 1965.
9. Завойко К. В. Костромских лесах по Ветлуге реке.— Этнографический сборник. Кострома, 1917.
10. Иванов Вяч. Вс. К балто-славяно-кавказским параллелям.— Балканский лингвистический сборник. М., 1977.
11. Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
12. Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские моделирующие семантические системы. М., 1965.
13. Китайские народные сказки. Пер. Б. Л. Рифтина. М., 1972.
14. Классическая проза Дальнего Востока. М., 1975.
- 14а. Лотман Ю. М. О метаязыке типологических описаний культуры.— Труды по знаковым системам. 4. Тарту, 1969.
15. Лотман Ю. М. Проблема художественного пространства в прозе Гоголя.— Труды по русской и славянской филологии. Тартуский университет. II. Литературоведение. Тарту, 1968.
16. Лотман Ю. М. Тема карт и карточной игры в русской литературе начала XIX в.— Труды по знаковым системам. 7. Тарту, 1975.
17. Ляо Чжай. Монахи-волшебники. Пер. с кит. В. М. Алексеева. М.— Пг., 1923.
18. Мартынов А. С. Представления о природе и мироустроительных функциях власти китайских императоров в официальной традиции.— «Народы Азии и Африки». 1972. № 5.
19. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976.
20. Мелетинский Е. М. Скандинавская мифология как система.— Труды по знаковым системам. 7. Тарту, 1975.
21. Неклюдов С. Ю. Душа убиваемая и мстящая.— Труды по знаковым системам. 7. Тарту, 1975.
22. Неклюдов С. Ю. Статические и динамические начала в пространственно-временной организации повествовательного фольклора.— Типологические исследования по фольклору. М., 1975.
23. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.
24. Пу Сунлин. Новеллы. Пер. с кит. П. Устина и А. Файнгара. М., 1961.
- 24а. Рассказ о волшебстве. Пер. с монг. Б. Владимирцова.— Восток. Кн. 2. М.— Пг., 1923.
25. Ригведа. Избранные гимны. Пер., коммент. и вступительная статья Т. Я. Елизаренковой. М., 1972.
26. Рифтин Б. Л. Герои и сюжеты китайских народных сказок.— Китайские народные сказки. М., 1972.
27. Уэда Акинари. Луна в тумане. М., 1961.
28. Цзи Юнь. Заметки из хижины Великое в малом. Пер. с кит., предисловие, коммент. и приложения О. Л. Фишман. М., 1974.

29. Широкогоров С. М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. Владивосток, 1919.
30. Шицзин. Пер. с кит. А. Стукина.
31. Штернберг Л. Я. Материалы по изучению гяляцкого языка и фольклора. СПб., 1908.
- 31а. Эберхард В. Китайские праздники. М., 1977.
32. Юань Мэй. Новые [записи] Ци Се, или О чем не говорил Конфуций. Пер. с кит., предисловие, коммент. и приложения О. Л. Фишман. М., 1977.
33. Гань Бао. Соу шэнь цзи (Записки о поисках духов). Шанхай, 1957.
34. Гу цзинь гушу цзичэн. Шанхай, 1934.
35. Дуань Чэнши. Юян цацзу (Юанские записки о всякой всячине).—«Цуншу цзичэн». Т. 276. Шанхай, 1937.
36. Лю Фу. Цин со гао и (Высокие суждения у зеленых дворцовых ворот). Шанхай, 1958.
37. Пу Сунлин. Ляо Чжай чжи-и (Странные истории Ляо Чжая). Т. 1—3. Шанхай, 1962.
38. Сун ши (История династии Сун). Шанхай, 1936 («Сы бу бэй яо». Т. 81).
39. Тай-пин гуанцзи (Обширные записи годов Тай-пин). Т. 1—5. Пекин, 1959.
40. Хань, Вэй, Лючао сяоо сюань (Избранные рассказы Хань, Вэй и Шести династий). Шанхай, 1955.
41. Ци Юнь. Юэвэй цаотан бици (Заметки из хижины Великое в малом). Т. 1—3. Шанхай, 1923.
42. Юань Мэй. Синь Ци Се (Новые записи Ци Се), или Цзы бу юй (О чем не говорил Конфуций).—Суйюань сань ши ба чжун (Полное собрание сочинений Юань Мэя). [б. м.], 1892.
43. Balazs E. Political Theory and Administrative Reality in Traditional China. L., 1965.
44. Bogoraz. Ideas of Space and Time in the Conceptions of Primitive Religion.—«American Anthropologist». Vol. 27. 1925, № 2, April—June.
45. Bose H. C., du. Dragon, Image, Demon. L., 1886.
46. Day C. B. Chinese Peasants Cults. Shanghai, 1970.
47. Dien A. E. The *Yüan-hun Chih* (Accounts of Ghosts with Grievances). A Sixth-Century Collection of Stories.—Wen-lin. Studies in the Chinese Humanities. Maddison. Milwaukee—London, 1968.
48. Eberhard W. A Study of Ghosts Stories from Taiwan and San-Francisco.—«Asian Folklore Studies». Vol. 30. Tokyo, 1971, № 2.
49. Eberhard W. Chinese Fables and Parables. A Catalogue. Taipei, 1971.
50. Eberhard W. Guilt and Sin in Traditional China. Berkeley—Los Angeles, 1967.
51. Eberhard W. Moral and Social Values of the Chinese. Collected Essays. Taipei, 1971.
52. Eberhard W. On Some Chinese Terms of Abuse.—«Asian Folklore Studies». Vol. 27, 1. Tokyo, 1968.
53. Eberhard W. Studies on Chinese Folklore and Related Essays. Bloomington, 1970.
54. Eder M. Reality in Japanese Folktales.—«Asian Folklore Studies». Vol. 28, 1, 1969.
55. Elliot A. J. Chinese Spirit-Medium Cults in Singapor. L., 1965.
56. Erkes E. The God of Death in Ancient China.—«T'oung Pao». Vol. 35. 1939, Livr. 1—3.
57. Forke A. The World Conception of the Chinese. L., 1925.
58. Fujino Iwatomo. Chinese Soul-inviting Songs and Firefly Catching Songs.—«Acta Asiatica». № 19. The Toho Gakkai. Tokyo, 1970.
59. Graham D. C. Folk Religion in Southwest China. Wash., 1961.
60. Groot J. M. de. Religious System of China. Leide, 1907. Vol. 5, b. 2.
61. Hori Ichiro. Japanese Folk-Beliefs.—«American Anthropologist». Vol. 61, № 2, June, 1959.

62. Ho Ting-jui. East Asian Themes in Folktales of the Formosan Aborigenes.— «Asian Folklore Studies». Vol. 23, № 2, 1964.
63. Hsü F. L. K. Under the Ancestors's Shadow. Stanford, California, 1971.
64. Lévi - Strauss C. The Raw and the Cooked. N. Y., 1970.
65. Lévi - Strauss C. The Savage Mind. Chicago, 1962.
66. Nesheim A. J. K. Qvigstad (1853—1957) — Leading Folklorists of the North. Ed. by Dag. Srömbäck. Oslo, 1971.
67. Shryock T. K. The Origin and Development of the State Cult of Confucius. N. Y., 1966.
68. Tilhagen C.-H. Ingjald Reichborn-Kjennerund (1865—1949). Leading Folklorists of the North.
69. Tubach F. C. Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales.— «Folklore Fellows Communications», № 204. Helsinki, 1969.
70. Van Gulik R. H. Sexual Life in Ancient China. Leiden, 1961.
71. Williams E. T. Some Popular Religious Literature of the Chinese.— «Journal of the North China Branch of the Asiatic Society». N. S., Vol. 33, 1899—1900.
72. Yang C. K. Religion in Chinese Society. Berkeley—Los Angeles, 1961.