



St.Petersbourg Centre for Oriental Studies

Центр "Петербургское Востоковедение"

聖彼得堡東方學中心

**ПЕТЕРБУРГСКОЕ
ВОСТОКОВЕДЕНИЕ**

聖彼得堡東方學通報

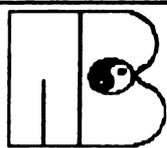
**St.Petersburg Journal
of Oriental Studies**

выпуск 2

volume 2

**Центр
"Петербургское Востоковедение"**

**Санкт-Петербург
1992**



St.Petersbourg Centre for Oriental Studies

Центр "Петербургское Востоковедение"

聖彼得堡東方學中心

ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

聖彼得堡東方學通報

St.Petersburg Journal
of Oriental Studies

выпуск 2

volume 2

Центр

"Петербургское Востоковедение"

и

Издательско-Коммерческая Фирма

"В о д о л е й"

Санкт-Петербург

1992

Г 81 (03)

**Альманах "Петербургское Востоковедение"
выпуск второй**

научное издание

Альманах издается по мере накопления материала, но не реже двух раз в год. Материалы публикуются в предоставленном авторами виде и подвергаются исключительно техническому редактированию.

**И.Алимов - главный редактор
С.Сухачев - ответственный редактор
О.Трофимова - технический редактор
Д.Ильин - выпускающий редактор**

**М.Родионов - соредактор по этнографии
S.West - соредактор по литературе (США)
R.Ames - соредактор по философии (США)**

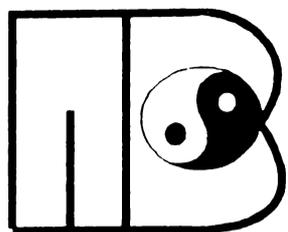
Набор выполнен Н.Гуровой

**Настоящий выпуск выходит в свет при содействии
издательско-коммерческой фирмы "Водолей".**

© Центр "Петербургское Востоковедение", 1992

All rights reserved

ISBN 5-87852-009-5



Центр "Петербургское Востоковедение" St.Petersburg Centre for Oriental Studies

Центр "Петербургское Востоковедение" - независимая некоммерческая организация, образованная в феврале 1992 года. Центр создан для поддержания и развития российской востоковедной науки с акцентом на ее петербургскую школу. Главной задачей Центра является книгоиздание по востоковедной тематике. Постоянное издание Центра - международный альманах "Петербургское Востоковедение", выходящий несколько раз в год. Центр готов к сотрудничеству в различных областях науки и культуры.

Адрес: 199034, Россия, Санкт-Петербург, Университетская наб.,3
Тел.: (7-812) 218 43 77, факс.: (7-812) 218 08 11

St.Petersburg Centre for Oriental Studies is an independent non-profit organization formed in February, 1992. The Centre was created to support and develop the Russian oriental studies with an accent on the Petersburg school. The main goal of the Centre is publishing activities on the orientanism. The International St.-Petersburg Journal of Oriental Studies issued at least two times a year is the regular edition of the Centre. St.-Petersburg Centre for Oriental Studies is ready to cooperate in any spheres of science and culture. For further information please contact us.

Address: 3 Universitetskaya nab., St.Petersburg, Russia, 199034
Tel.: (7-812) 218 43 77, fax.: (7-812) 218 08 11



Настоящий выпуск издан на средства,
любезно предоставленные
This issue is kindly sponsored by

AVJSTA

Т о и з и

7 Khalturin Str.,
190000 St. Petersburg
Russia

tel: (812) 275 53 55, 66 35
fax: (812) 275 34 88



"Петербургское Востоковедение"

вып.2

С о д е р ж а н и е

Статьи и переводы

М.А.Родионов

Любовная касыда Салаха ал-Ку^сайти (Хадрамаут)

10

В.М.Рыбаков

Иерархия внебрачных связей по законам периода Тан

20

В.Н.Горегляд

Сюжеты, связанные с нарушением запретов, в японских мифах

53

Светлой памяти Ольги Лазаревны Фишман

Л.Н.Меньшиков. О.Л.Фишман: исследователь, переводчик, педагог

В.Н.Горегляд. О.Л.Фишман: несколько воспоминаний

70

В.Н.Горегляд

"Повесть о великом мире" в историческом контексте

88

"Повесть о великом мире"

пер.В.Н.Горегляда

92

И.А.Алимов

О сборнике Лю Фу "Высокие суждения у дворцовых ворот"

125

Лю Фу "Высокие суждения у дворцовых ворот"

пер.фрагментов И.А.Алимова

153

И.В.Мельникова

"Записки ретивого сердца и трезвой головы" как энциклопедия
личности

219

Уэда Акинари

"Записки ретивого сердца и трезвой головы"

пер.фрагментов И.В.Мельниковой

234

Даосизм и конфуцианство: лики традиций

Е.А.Торчинов

Даосизм и алхимия в традиционном Китае

272

М.Е.Кравцова

"Жизнеописание Сына Неба Му". Вопросы и проблемы

354

Miscellanea

385

C o n t e n t s

Articles and Translations

M.A.Rodionov

Qasida of love by Salah al-Qu^cayti (Hadramawt)

10

V.M.Rybakov

The hierarchy of illicit sexual intercourses
under the T'ang Law

20

V.N.Goreglyad

Topics on the infringement of prohibitions
in Japanese myths

53

In memory of Dr.O.Fishman

L.N.Menshikov.O.L.Fishman:researcher,translator,teacher.

V.N.Goreglyad.O.L.Fishman:some memoirs.

70

V.N.Goreglyad

"Chronicle of Great Peace" in the historical context

92

Chronicle of Great Peace

Tr.of fragm.by V.N.Goreglyad

125

I.A.Alimov

On Liu Fu's collection "Lofty Judgements Near the Palace Gates"

125

Liu Fu.Lofty Judgements Near the Palace Gates

Tr.of.fragm.by I.A.Alimov

153

I.V.Melnikhova.

"The Notes of Urdent Heart and Sober Heat" as Encyclopedia of a Person
- Ueda Akinary.Tandai Shashin roku

219

Ueda Akinary.The Notes of Urdent Heart and Sober Heat

Tr.of fragm.by I.V.Melnikhova

234

Taoism and Confucianism:facets of tradition

E.A.Torchinov

Taoism and Alchemy in Traditional China

272

M.E.Kravtsova

"The Biography of Mu Emperor".Some issues and moot points

354

Miscellanea

385

Любовная касыда Салаха ал-Ку^сайти (Хадрамаут)

М.А.Родионов

Музей антропологии и этнографии им.Петра Великого
(Санкт-Петербург)

Поэзия Хадрамаута (Южная Аравия) изучалась по большей части из прагматических соображений. Иностранные исследователи видели в ней пособие для усвоения диалекта или материал для этнографических штудий, анализа властных отношений и природы социальных конфликтов¹. Местные собиратели публиковали диваны избранных поэтов и тематические сборники, которые должны были иллюстрировать определенные этапы истории края и развития общественного сознания². Не удивительно, что поэзия социальная, племенная и ритуальная заслонила собой жанр "чистой" лирики.

Кавычки при определении жанра поставлены сознательно. Стивен Кэйтон, американский этнограф-стиховед, занимающийся племенной поэзией Северного Йемена, справедливо заметил, что в Йемене стихи всегда сочиняются по определенному поводу и с определенной целью³, а это, на принятый в нашей культуре взгляд, не очень сочетается с чистой поэзией. Тем не менее лирика Хадрамаута чиста; в ней нет игривости, лукавства и сластолюбия; она серьезна, осторожна в выражениях и непомерна в чувствах. Ее эстетическая ценность несомненна.

В стране сословной чести не принято давать волю языку: за вольное слово или стих можно поплатиться жизнью. Произведения ^сАбд ас-Самада Ба Касира, известнейшего лирика Хадрамаута, жившего в XVI в. и писавшего на литературном языке, и сложенные на диалекте строки, принадлежавшие мастеру музыкально-поэтической импровизации "дан" Мاستуру Хамаде (1897-1975)⁴, -

Любовная касыда Салаха ал-Ку^сайти

почти все лучшие образцы хадрабийской любовной лирики целомудренны и романтичны. "О, если бы она постучалась в мою дверь!" - мечтают влюбленные. Конечно, эта нормативная возвышенность компенсируется потайными скабрёзными виршами, бытующими в Хадрамауте, но подобная отрасль стихотворства маргинальна, презренна и не принята в хорошем обществе.

Для Хадрамаута традиционно представление о женщине как источнике опасности, ибо она по природе чувственна, слабовольна и необычайно прелестна. Хранителем семейной и общественной морали выступает только мужчина. Вот как это формулирует легендарный поэт Хадрамаута Бу ^сАмир:

1. *Сказал Бу ^сАмир, возвышенный душой: не хожу к соседу,*
2. *не хожу к жене друга и не предаю доверия у скромного.*
3. *Клянусь Аллахом и снова клянусь Аллахом,*
клянусь Господом Трона и тем,
кто поселился в ал-Баки^с,
4. *Поистине она домогалась меня, а я медлил,*
как медлит испытывающий боль.
5. *Если [чужая] жена согласна,*
то мужчина должен не соглашаться.

Это стихотворение с арабской транскрипцией и комментарием опубликовано мною ранее⁵. Сосед из ст.1 - это человек, находящийся под покровительством племени (раби^с). Ст.3: поселившийся в ал-Баки^с (прозвище Медины) - Мухаммад.

Женщины прошлого были еще опасней. Основатель ал-Машхада, заповедного анклава на севере вади Дау^сан, сайид ^сАли б.Хасан б.^сАбдаллах ал-^сАттас (1710-1758) так представлял себе жительниц давным-давно разрушенного древнего города Райбун близ ал-Машхада:

И сколько красавиц милых, чье изящество явно;
их глаза убивают смотрящего и он к вечеру заболевает;

Любовная касыда Салаха ал-Ку^сайти

*их аромат - мускус и камфора, распространяющие
благоухание.*

И еще:

*И белянки, которых скрыло сердце в глубине зданий,
красивые по приметам, подобных им не сыскать,
труднодоступные;
сколько влюбленных пропали и отчаялись!⁶*

Перейдем теперь к публикуемой ниже лирической касыде. По сообщению передатчика, поэта Бубешра из деревни Ганимат Бин ^сАкил⁷, ее автором является йафиит из султанского рода Салах б.Мухаммад ал-Ку^сайти, известный как ас-Са^сиди, из города ал-Катн. Предмет его любви - Умм ^сАли, жившая в деревне Хурайхар (вади Дау^сан к юго-западу от ал-Хаджарйана), из рода бин ^суджран племени бин махфуз, находящегося в родстве с киндитами ас-сай^сар. От их брака родился султан ал-Катна ^сАли б.Салах ал-Ку^сайти, получивший прозвание "султан-патриот".

Он поддержал движение (1924-1945) Бин ^сАбдат, владельцев ал-Гурфы, против султанов Сейуна и Мукаллы, а также британской администрации. ^сАли б.Салах заключил 18 раджаба 1359/23 августа 1940 г. соглашение с Бин ^сАбдат о сотрудничестве в экономической и военно-политической сферах. Купцы из ал-Катна (особенно ^сАбдаллах ^сАбид Ба Матраф) сорвали экономическую блокаду ал-Гурфы, племена ал-хумум восстановили на время караванный путь из Гайл Бин Йумайн до ворот мятежного города. За все это султан ал-Катна после того, как англо-султанские войска взяли ал-Гурфу, находился под домашним арестом в своем дворце 27 мая 1945 года до смерти 1 июня 1948 г.⁸ Катнский дворец "султана-патриота" и сегодня показывают как главную местную достопримечательность.

Касыда, вероятно, сложена его отцом в самом начале XX в., до рождения сына; хотя поэт называет себя "отец ^сАли" в ст.38, но это скорее всего принятое в арабских странах обращение по

Любовная касыда Салаха ал-Ку^сайти

будущему текнониму. Так, еще не обзаведшегося детьми молодого мужа или даже холостого юношу называют по имени будущего ребенка - отец имярек.

Любовная касыда Салаха б.Мухаммада, как мне кажется, принадлежит к лучшим образцам этого жанра. Стихи легкие, хорошо запоминающиеся, сравнения энергичны, чувства пылки, что простительно, ибо обращены они к будущей жене. Благочестивый зачин (ст.1-4), традиционный для местных касыд, не изолирован, как часто бывает, от основного текста, но связан с ним образом молнии, бьющей по вершинам (ст.23, ср.со ст.17), и Бога, уравнивающего всякую вещь (ст.25-26).

Несколько комментариев к касыде. Ст.9: дом ал-Мукмила среди домов шайха - квартал в ал-Катне. Ст.10: ас-Са^сиди - сам автор касыды. Ст.12, 15, 21-23, 29, 39, 41 - поэт обращается к любимой в мужском роде, что характерно для высокой лирики Хадрамаута. Ст.16: бусайла - местный кустарник, его высушенные и измельченные листья применяют для мытья волос, это придает им дополнительный блеск и запах. Ст.17: месяц, восходящий между висками, - брови. Ст.43: упомянутый здесь ад-Духайри - оружейный мастер, пользовавшийся дурной репутацией.

Картина разрушительного паводка в зачине касыды также не случайна, т.к. первая встреча с любимой подобна стихийному бедствию: кости влюбленного стонулись с места, ноги онемели (ст.7-8), он пленен, пора писать завещание, ибо смерть неотвратима (ст.30-31). Облик красавицы вызывает у поэта преимущественно военные ассоциации: нос - точеный кинжал (19-20), глаза и груди убивают (ст.21, 31), лодыжки подобны сверкающим мушкам ружья (мушки золотили, чтобы лучше целиться в темноте) (ст.39), а вся стать ее - фитильное ружье Бу Хайт, отнимающее жизнь, грозное звуком выстрела и полетом пули (ст.41-42).

В заключении касыды (ст.43-50) восхваление красавицы переходит в поношение дурнушек (ладхат), т.е. фахр, как и положено, переходит в хиджа. В вину дурнушкам вменяется страшный для хадрабийской женщины порок - неумеренность в еде, когда обжора подбирает руками всю муку из чужих плетеных

Любовная касыда Салаха ал-Ку^сайти

блюд (мн.ч. - махамил) (ст.47-50). В последних двух стихах касыды (ст.51-52) традиционно поминается Пророк. Судя по обращению (йа ахл ас-самар), касыда читалась на вечерних собраниях, где, попивая кофе, шарих (напиток из кофейной шелухи с имбирем) или чай, люди слушали стихи и песни.

Перевод:

Любовная касыда к матери ^сАли б.Салаха, из девушек рода ^суджран, что в деревне Хурайхар. Салах [б. Мухаммад ал-Ку^сайти ас-Са^сиди] встретил ее до своей женитьбы на ней и сочинил ей следующие стихи:

1. Я начал именем Бога,
который в благе Своем уравнил
2. рабам Своим всякую вещь с легкостью.
3. Если б не Он, молния не была бы по вершинам;
4. час - и земля обрадуется потокам.
5. Когда пришел я на рынок, то встретил
6. внезапно - кобылицу ускользящую, горделивую.
7. Сокрушились мои кости, с места стронулись,
8. онемела нога, будто на ней путы.
9. Южнее домов шайха, дома ал-Мукмила,
10. был поражен ас-Са^сиди, воскликнув
"нет Бога, кроме Аллаха!"
11. Стал, где стоял,
и стал возглашать: "О, забывающие [Бога]!"
12. Если бы он [=она] знал их [=его],
то откликнулся бы.
13. Владелец черных [досл. эфиопских]
волос за спиной, непокорных,
14. до пояса загибающихся, с завитками на концах.
15. Он [=она] питает их розовой водой
и отменной амброй
16. и даже бусайлей, истолченной и просеянной.
17. Месяц, что между висками, восходит,

Любовная касыда Салаха ал-Ку^сайти

18. исполнив в точности двенадцатую ночь.
19. Прямой нос - кинжал старый, отменный,
20. которым можно подобрать
разбросанные зерна, точеный.
21. Глаза у него [= нее],
как драгоценные камни, убивают.
22. О люди! О, кто его друг, им убитый?
23. А улыбка его - молния, бьющая по вершинам.
24. От вас зависит, о люди любви [= возлюбленная]
освободить его [= поэта].
25. Слава Господу миров, уравнивающему.
26. Он уравнил зубы, как цепь.
27. Шея - на ней золото найдено.
28. Серьги - мы исторгнем из них звук.
29. Выпуклости его [= ее] груди
не прекращают взывать.
30. От них не найдено никакого лекарства.
31. Кто их видел, пишет завещание,
[ибо] они убивают,
32. Подобны потокам, вращающимся вкруговую.
33. Этот стан через кольцо проходит без труда.
34. За месяц не съедает и восьмой части
[положенной] еды.
35. Ягодицы - корабль, из Адена прибывший;
36. люди в портах приветствуют его прибытие.
37. Между бедрами, клянусь Пророком,
не буду говорить [об этом],
38. пусть даст Аллах отцу ^сАли терпения.
39. Лодыжки у него [= нее]
подобны [ружейным] мушкам сверкающим.
40. О, если бы на них надеть ножные браслеты!
41. А стать его [= ее] - фитильное ружье,
что не задержит [жизнь];
42. звук выстрела и полет пули - все враждебно.
43. Не похоже на изделие ад-Духайри, плюющееся;

Любовная касыда Салаха ал-Ку^сайти

44. если много стреляло - разламывается вдоль.
45. О, сколько таких дурнушек
выводили меня из себя!
46. Есть люди [досл. арабы],
чья красота отвратительна.
47. Наказывает их Господь обжорством неразумным.
48. Такой пожирает чужую муку - пусть он заболит!
49. Из всех плетеных блюд все приберет,
50. а когда оближет руку свою,
то словно он ее помыл.
51. И заканчиваю стихи свои,
поминая Мухаммада, посланника [Аллаха],
52. и все вы, о люди, [собравшиеся на] вечеринку,
помолитесь за Него.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Библиографию см.: Родионов М.А. Традиционная культура Западного Хадрамаута (по письменным и полевым источникам) /Рук.докторской дисс./. Л., 1991, с.13-21. Публикации поэтических образцов см.: Указ. соч.с.221-250, 264-279. См.также: Родионов М.А. Поэт в системе властных отношений: полевой материал из Хадрамаута (Йемен) //В печати, с.1-30.
2. Указ.соч., с.26-27, 218-221.
3. Caton S. "Peaks of Yemen I summon": Poetry as Cultural Practice in a North Yemeni Tribe. University of California, 1990, p.39-40.
4. Ас-Саббан, Мухаммад. ^сАбд ас-Самад Ба Касир, ша^сир Хадрамаут фи-л-карн ал-^сашир ал-хиджри. Ал-Мукалла, 1979; Ибн Насир, Йуслим. Аш^сар мин ал-вади ли Мастур Хамади. Сейун, 1983.
5. Родионов М.А. Поэтическое слово: материалы из Западного Хадрамаута // Проблемы арабской культуры. М., 1987, с.85,91; он же. Традиционная культура... с.221-223, 264. В настоящей статье дается другая трактовка ст.2.
6. Родионов М.А. Традиционная культура... с.227 (касыда 1, ст.27-29), 229-233 (касыда 11, ст.31-33), 274-275, 276.
7. О нем см.: Родионов М.А. Поэтическое слово... с.82; он же. Традиционная культура... с.247-248. Благодарю своего йеменского коллегу ^сАбд ал-^сАзиза Бин ^сАкила за помощь, которую он всегда оказывал мне в занятиях поэтическим наследием Хадрамаута вообще и наследием Бубешра в частности.
8. Да'уд, Мухаммад. Харака Ибн ^сАбдат фи Гурфа ли-Хадрамаут, 1924-1945// Ан-Надва ал-^силмийа ат-та'рихийа хаул ал-мукавама аш-ша^сбиййа фи Хадрамаут, 1900-1963. Ал-Мукалла, 1989, с.1-66.

- ١- أُبَدِيت بِاللَّهِ لِي بِخَيْرِهِ يَعْدِلُ
- ٢- عَلَى عَمِيدِهِ كُلُّ شَيْءٍ بِسِرْوَلِهِ
- ٣- لَوْلَا هـ مَا لَبَّاقَ سِرٌّ مَتَقَلِّ
- ٤- سَاعَهُ ، وَبَقَعَا مَرَعِشَهُ فِي سِيُولِهِ
- ٥- أَنْذَرْتِ لَمَّا السُّوقِ وَأُنِّيَّ مَقْبَلِ
- ٦- بَأُنِّيَّ بِمَهْرِهِ مِرْزَلَقَهُ ، مَسْخُولِهِ
- ٧- خَلَّتْ عِظَامِي ، فِي مَقَائِي تَرَقَّلِ
- ٨- الرَّجُلُ يَبْسُتُ كَأَنزَا مَقْتُولِهِ
- ٩- بَحْرِي دِيَارِ الشَّيْخِ ، دَارِ الْمَلِكِ
- ١٠- خَلَّا السَّعِيدِي ، يَدْرِجُ التَّرْلُولِهِ
- ١١- مَا قَامَ مِنْ بَقَعَتِهِ ، قَامَ يَغْفَلِ
- ١٢- يَارِ يَتُّهُمُ بِالْمَعْرِفَةِ ، لَفِيُوا لَهُ
- ١٣- رَاعِي حَبِيشِي ، فَوْقَ مَتْنِهِ مَغْفَلِ
- ١٤- فَوْقَ الْحَزَامَةِ مَلْتَوِي مَحْلُولِهِ
- ١٥- يَغْذَاهُ بِالْمَاءِ وَرَدِ ، وَعَنْبَرِ يَبْدَلِ
- ١٦- حَتَّى الصَّبِيلِ دَقْرَهَا مَنخُولِهِ
- ١٧- الشَّرُّ لِي بَيْنَ الشَّرِّ مَتَقَلِّ
- ١٨- لَيْلَةُ تِنَعُشَرِ كَامِلِهِ ، مَعْدُودِهِ

- ١٩- الخشم قصبيه دويله تبدك
- ٢٠- تُلقى برحاب الحرب ، مصقوله
- ٢١- أعيان به ، مثل الجواهر تَقْتُل
- ٢٢- يأناس ، يامن صاحبه مقتوله
- ٢٣- ومبسمه بارق سرى متقل
- ٢٤- وعندم ، ياهل الروى قَلُوا له
- ٢٥- سبحان رب العالمين يحدك
- ٢٦- عدك ضروسه ، كأنرا تسيوله
- ٢٧- العنق لي فيه الذهب متحصّل
- ٢٨- أقرام ملقي بون شلشوله
- ٢٩- ألعاب في صدره يبات يغفل
- ٣٠- من حقرن ماشي دواء لحقوا له
- ٣١- من شافرن يلبب ومهاته يقتل
- ٣٢- مثل الطعاب مدرجه ، مفتوله
- ٣٣- الخصر في الخلقه عبر ، مايفضل
- ٣٤- في الشرر مايوكل ثمن مآلوله
- ٣٥- العجز مرلب من عند متوصل
- ٣٦- أهل النار مرجين بوجوهله
- ٣٧- بين الشناجل ، والنبي مااستهزل
- ٣٨- الله يجمّل لجوعاي مكروله

- ٣٩ - سيقان به مثل الشنافة تهرل
 ٤٠ - وايشى عاد لاهو معترب . تجوله
 ٤١ - وقامته بوخي لي ما يهرل
 ٤٢ - قرحه ، وندخه كلاً مزعوله
 ٤٣ - ماهو لاهو شغل الدهيري يتفعل
 ٤٤ - لآثر ضربه ، قصر من حوله
 ٤٥ - يآلم من لهدات أنا باتول
 ٤٦ - بعض العرب شو خلقته جرعوله
 ٤٧ - يبلاه ربك بالخنور ما يعقل
 ٤٨ - يو كل ضحين الناس ، له مفلوله
 ٤٩ - بين المحامل دوبه الآ يحتل
 ٥٠ - وأن مص يده ، كأننا مفلوله
 ٥١ - وأختم بيوتي بالرسول محمد
 ٥٢ - و كلكم ياهل السمر هلوا له

« قصيدة عشق في أم عاي بن ملاح القويلى ، وهي من بنات آل عمران
 من قرية « خرخر » . وقد قابلها ملاح قبل زواجه بها ، والقى
 فيها الأبيات السابقة . »

ИЕРАРХИЯ ВНЕБРАЧНЫХ СВЯЗЕЙ ПО ЗАКОНАМ ПЕРИОДА ТАН

В.М.Рыбаков

Институт Востоковедения
(Санкт-Петербург)

Как вполне, по-видимому, справедливо отмечал в своей монографии Л.Бежин, "... для мужчины было важнее сохранить себя таким, каков он есть, не утратить себя, не понести ущерба... Жертвовать же собой предписывалось существам более низкого порядка - слугам и женщинам..."¹. Действительно, китайскому мужчине надлежало побольше думать о благе государства, об уходе за покойными предками - и поменьше о женщинах.

А чтобы о женщинах не думать - нужно их иметь. Другого способа просто нет.

В традиционном Китае, несмотря на отмеченные В.Эберхардом многочисленные запретные дни², с этим было, в общем, неплохо. Продолжению рода и полноценному отпращиванию других парных семейных обязанностей и ритуалов способствовала любимая и любящая супруга. Росту у мужчин сексуальной озабоченности, нездоровой похотливости и супружеских измен по мере сил препятствовали законные наложницы - число их лимитировалось только возможностями семьянина одеть их, накормить и обеспечить косметикой. К услугам натур широких, поэтических или просто высокотемпераментных были "цветочки" из веселых кварталов; плати, и наутро душа готова для серьезных переживаний об уехавшем друге, о бренности бытия, о судьбах

¹ Л.Е.Бежин. Под знаком "ветра и потока". М.,1982, С.123-124.

² W.Eberhard. Guilt and Sin in Traditional China. Berkeley and Los Angeles, 1967, p.77-78.

страны или, в конце концов, о правильной циркуляции инь и ян в мироздании. Наконец, не возбранялось осчастливить какую-либо из своих рабынь, если они у тебя есть; ну, а если рабов и рабынь у тебя нет, так и о благе государства ты ничего толкового не придумаешь, все справедливо...

Но вот все остальное - это уже все-таки разврат. То есть - аморалка. То есть уголовщина.

Из текста статей танского кодекса "Тан люй шу и" (657 г.), посвященных этому деликатному вопросу, отчетливо видно, однако, что единого понятия защиты законных сексуальных отношений не существовало - точно так же, например, как не существовало единого понятия защиты чести и достоинства личности, физической неприкосновенности и т.д.³ Поскольку мораль была сильнейшим образом иерархизирована, аморальность тоже подвергалась этой операции.

Традиционное китайское право постоянно пользовалось несколькими основными способами разбивки людей по иерархическим уровням друг относительно друга. Способы эти были теснейшим образом увязаны между собой. Первый и базовый - иерархизация семьи, в миниатюре представлявшей собою модель всего общества. Основополагающей, осевой внутрисемейной связью являлась строго вертикальная связь "отец-сын", или, точнее, прямая линия родства от мужчин старших поколений к мужчинам поколений младших.

Выведенная за пределы семьи в направлении вверх эта связь своим уже чисто социальным продолжением упиралась в зенит социума - в императора, а затем уходила еще дальше, к той единственной инстанции, которой, в свою очередь, подчинялся император - к Небу⁴. Преступления, так или иначе нарушавшие нормальное функционирование этой моральной оси семьи, давали максимальные и минимальные экстремумы мер наказания,

³ Подробнее см., например: В.М.Рыбаков. Понятие личности в танском праве. "Народы Азии и Африки", 1984, N 5.

⁴ В.М.Рыбаков. Правовые привилегии и понятие "тени" - В кн.: Общество и государство в Китае. М., 1981

наибольшее количество отклонений от ординарных (принятых обычно) санкций в большую сторону (если преступление совершалось снизу вверх) или в меньшую сторону (если преступление совершалось сверху вниз). Например, донос сына на отца наказывался удавлением; донос отца на сына не наказывался вообще⁵.

Основной, если можно так сказать, диагональной связью внутри семьи была связь "старший-младший" ("цзуньчжан" - "бэйю"). Первый термин обозначал родственников старших поколений плюс родственников того же поколения, что и субъект, но старше его возрастом, второй - родственников младших поколений плюс родственников поколения субъекта, но младше него. Старший и младшие дробились на подгруппы по срокам траура, который должен был бы носить субъект по тому или иному родственнику в случае его смерти. Чем более близкую и уважаемую позицию занимал в семье родственник относительно субъекта, тем дольше длился траур. Чем более долгим был траур, тем сильнее связь между субъектом и его родственником приближалась к вертикали. Причем, опять-таки, при криминальном нарушении связи, если совершалось оно снизу вверх, наказание предусматривалось более суровое, и наоборот; чем дальше отклонялась связь от вертикали, тем более отношения между родственниками расценивались как отношения между посторонними людьми, и следовательно, криминальные нарушения связи начинали наказываться, как если бы субъект и объект преступления были чужими. Близость родства утяжеляла наказание, если преступление совершал младший против старшего, но она же уменьшала наказание относительно ординара, если преступление совершалось против младшего старшим.

Второе деление - чисто социальное и, если можно так выразиться, самое обобщенное, дающее иным синологам возможность определять формационную принадлежность традиционного

⁵ "Тан люй шу и" ("Танский кодекс с разъяснениями и комментариями"), ст.345-347.

китайского общества. Это деление населения страны на лично свободных ("лян жэнь", т.е. дословно - "добрый люд") и лично зависимых ("цзянь жэнь" - "низкий люд"). В первую группу входили лично свободные простолюдины, чиновничество, знать. Во вторую - разбитые на подгруппы в зависимости от тех или иных функциональных и статусных оттенков лично несвободные: от наиболее пораженных в правах рабов ("нуби") до сравнительно привилегированных, по многим правовым параметрам приближающихся к "лянжэнь" музыкантов Палаты императорских жертвоприношений ("тайчанъиньшэн жэнь")⁶. Естественно, что любое преступление, совершенное лично зависимым против лично свободного, наказывалось тяжелее, чем то же самое преступление, совершенное лично свободным против лично свободного; в обратных ситуациях эффект уменьшения наказания относительно ординара тоже возникал достаточно часто. Особенно аморальным и поэтому наказываемым с резким утяжелением считалось любое криминальное действие, совершенное частным лично зависимым против своих хозяев (связь была изоморфна связи "отец-сын") и их родственников ("младший-старший").

Слой лично свободных так же был неоднороден, и право интересовалось здесь, в первую очередь, не столько статусными, сколько функциональными различиями, то есть прямыми связями субординации "начальник-подчиненный", тоже изоморфными внутрисемейным связям "старший-младший". Спектр субординативных связей был весьма широк: "начальник административной единицы - человек, проживающий в данной административной единице" - "начальник учреждения - служащий этого учреждения", "начальник войскового формирования - боец этого формирования" и т.д. Преступления, совершаемые снизу вверх в этих ситуациях, как легко понять, наказывались тяжелее, чем те же самые преступления, совершаемые на социальных горизонталях. Однако обратный эффект, присущий

⁶ Подробнее см., напр.: Е.И.Кычанов. Проблемы сословно-классового анализа общества Тан (VII-X вв.). - В.кн.: Социальные организации в Китае. М., 1981.

внутрисемейным и, зачастую общесоциальным ситуациям, действовал здесь далеко не всегда. Стремясь оградить подчиненных от произвола начальства, право вводило понятие сферы административной ответственности ("цзяньшоу"). Если чиновник совершал какие-то преступления по отношению к лицам, находящимся в сфере его административной ответственности (например, по отношению к члену семьи своего подчиненного, или по отношению к просто так или иначе подведомственным), наказание ему утяжелялось по сравнению с ординаром.

Ординарные же, эталонные для данных преступных актов наказания, которые затем, в зависимости от конкретной ситуации, следовало увеличивать или уменьшать, предусматривались для преступлений, субъект и объект которых не находились ни в каких иерархических отношениях друг с другом - ни по семейным, ни по общесоциальным, ни по субординативным критериям.

Легко заметить, что все три критерия формирования иерархии, дополняя друг друга и зачастую переплетаясь, наложили сильнейший отпечаток на законы, трактующие о незаконных сексуальных отношениях. Однако в силу того, что отношения полов в гораздо большей степени, чем многие другие отношения в обществе, подчинялись чисто духовным моральным установкам, в первую очередь - отражающим различные, ни для чего более не существенные оттенки иерархии отношений внутри семьи, трактовка сексуальных нарушений значительно осложнялась по сравнению с элементарной, грубой трактовкой преступлений, связанных, например, с хищениями.

В начале, как всегда при рассмотрении какого-либо качественно своеобразного вопроса, был сформулирован ординар, то есть разобраны ситуации "фань" - такие, при которых лица, замешанные в совершении преступных действий (если бы речь шла о нанесении побоев или краже, можно было бы говорить о субъекте и объекте преступления, о преступнике и жертве - но тут предмет слишком специфичный, чтобы выражаться столь однозначно), не находятся друг с другом в иерархических отношениях. Другими словами, речь ведется о ситуациях, когда вектор преступления

направлен по социальным горизонталям или линиям, близким к ним.

Однако уже здесь подход неизбежно оказывается комплексным. Во-первых, в него вторгается обобщенная социальность - отсутствие родственных или субординативных связей не исключало деления общества на лично свободных и лично зависимых. Во-вторых, в него вторгается обобщенная моральность - разделение на уровни того ущерба, который наносит осуществившийся незаконный акт третьим лицам.

Действительно, чем вредны для общества такого рода "преступления"? Ведь, строго говоря, уже для того только, чтобы назвать их "преступлениями", нужно мыслить в рамках довольно специфической системы ценностей. Прежде всего, такая система требует впитанного буквально с молоком матери ощущения того, что аморальное есть антигосударственное - поскольку право есть продукт сознательной деятельности государства, и, коль скоро право закрепило за малопривлекательными с чисто этической точки зрения поступками статус уголовно наказуемых деяний, значит, государство считает эти поступки опасными для себя. С другой стороны - она же требует не меньшей убежденности в том, что социальные структуры в том их виде, в каком они санкционированы государством, являются максимально этичными, буквально-таки воплощающими моральность в социальности. Тогда, во-первых, моральный ущерб сразу становится ущербом социальным, а, во-вторых, аморальность неприглядного поступка сразу становится тем выше, чем сильнее он нарушает устойчивый порядок отношений между представителями групп, находящихся на разных ступенях социальной лестницы. Тогда моральные обязанности членов семьи по отношению друг к другу сразу становятся обязанностями социальными, качественно равноценными обязанностям представителей одной социальной группы по отношению к другой.

Криминальное соитие двоих было криминальным потому, что оно нарушало обязанности этих двоих или, в особенности, кого-то одного из них, по отношению как к обществу, так и к

конкретным третьим лицам. Главной обязанностью перед обществом было поддержание его структуры в неизменности, то есть функционирование в том качестве, какое соответствовало социальному статусу - другими словами, сохранение правовой приоритетности одного статуса по отношению к другому. Главной обязанностью перед семьей было опять-таки поддержание ее структуры в неизменности, то есть функционирование в том качестве, какое соответствовало статусу в семье - другими словами, сохранение приоритетности одного члена семьи по отношению к другому. Больше или меньшее искажение социальной структуры, происходившее, когда добровольное соитие двоих на какой-то момент как бы уравнивало их друг с другом, обуславливало большую или меньшую криминальность встречи (а социальная структура искажалась тем сильнее, чем более поражен был в правах инициатор встречи относительно того, кто дал на нее согласие, и тем слабее, чем большими социальными преимуществами относительного своего партнера инициатор обладал). Больше или меньшее искажение семейной структуры, происходившее, когда добровольное соитие двоих уравнивало любого из них с теми, чьи сексуальные права на них были законными, когда посторонний семье человек на какой-то момент как бы вырывал своего партнера из сети его семейных обязанностей, так же обуславливало большую или меньшую криминальность встречи (а структура семьи искажалась тем сильнее, чем более ответственные внутрисемейные обязанности переставали существовать для забывшегося "преступника", чем более высокого, по масштабам семьи, сексуального внимания он оказался недостойным).

Поэтому, даже задавая ординар, право не могло ограничиться одной ситуацией. На равных в число отягчающих обстоятельств входили такие, казалось бы, далекие друг от друга факторы, как принадлежность мужчины к слою лично зависимых и наличие у решившейся на встречу женщины мужа. Если же и тот, и другой факторы осложняли ситуацию одновременно, это давало двойное увеличение тяжести наказания для обоих партнеров.

Особый оттенок в любую из ситуаций вносил факт применения насилия. Какие бы позиции друг относительно друга не занимали партнеры по грешной встрече, обоюдное согласие между ними ставило их на одну доску; насилие инициатора по отношению к жертве (вот теперь - действительно жертве!) делало более виновным и единственно виновным инициатора, которого теперь и мы, и кто угодно мог бы действительно назвать преступником. Но факт насилия не исключал учета иерархических моментов; он накладывался на них, модифицируя каждую из ситуаций, которые должны были предварительно выясняться на следствии так же, как и при обоюдном согласии партнеров.

Вводимый статьей 410 кодекса самый ординарный, так сказать, ординар равнялся 1,5 годам каторги. Такому наказанию подлежали партнеры по развратной связи, если они не были связаны отношениями родственной, статуциональной или какой-либо иной иерархии, если поступок женщины не ущемлял чьих-либо законных прав на нее и если инициатор не прибегал к насилию, а добился своего любовно.

Однако при наличии у женщины мужа ситуация уже менялась, становясь более криминальной, что приводило, в случае обоюдного согласия партнеров, к утяжелению наказания для обоих до двух лет каторги, то есть на 1 степень. Если же инициатором интимной встречи был лично несвободный мужчина, принадлежащий к относительно привилегированным слоям лично зависимых, а объектом его вожделений был, как сказано в тексте, "лично свободный человек", это дополнительно усугубляло положение; при отсутствии мужа у лично свободной женщины наказания обоим партнерам увеличивались до двух лет каторги, а при наличии - до двух с половиной лет.

С другой стороны, если инициатором был лично свободный мужчина, а партнером его - женщина из слоя лично зависимых, фактор сохранения статуциональных приоритетов начинал действовать в обратном направлении и облегчал участь обоих членов скоропалительного союза, у лично свободного - поддерживая его авторитет, у лично зависимой - поддерживая ее

дисциплинированность. Тщательные законодатели Тан учитывали даже неоднородность лично зависимых. Если объектом "преступления" была женщина из более высоких слоев "цзянь жэнь", партнеры наказывались сотней ударов тяжелыми палками; если же из низшего слоя, из слоя казенных или частных рабов и рабынь - уже 90 ударами. Чрезвычайно интересно то, что кодекс, как о само собой разумеющейся вещи, походя, мимоходом отмечает некриминальность соития лично свободного человека с принадлежащими его семье лично зависимыми женщинами "кэньюй" и женами "буцьюй". Даже факт наличия у лично зависимой женщины мужа тут ничего не менял. Вектор преступления был ориентирован здесь строго вниз по социальной вертикали (не только в силу общесоциальной ущемленности, но и в силу личной принадлежности). Из этого следует, что вовлечение в развратные сношения собственной рабыни - существа, статационально еще более низкого, чем "кэньюй" или жена "буцьюй" - тем более не являлось криминалом. Об этом даже упоминать не стоило.

А вот о чем упоминается - так это о том, что наказание уменьшается на целых три степени (с полутора лет каторги до девяноста ударов тяжелыми палками), если оба партнера принадлежат к рабской прослойке. И это тоже вполне понятно. Какая у рабов мораль? Какие у них обязанности перед обществом? Чрезвычайно характерно, что танское право руководствовалось не грубой концепцией ужесточения любых наказаний в случае их применения к низшим социальным слоям, как можно было бы ожидать от права так называемого средневековья, а строго, всерьез учитывало принятые в обществе общефилософские доктрины даже там, где они неожиданно начинали подразумевать послабление для тех, кто, вообще говоря, должен был содержаться в "ежовых рукавицах". Коль скоро тела при слиянии воедино преступников не ломали социальных перегородок, прижавших их к социальному дну - пусть себе резвятся, что с них взять. Ведь они - почти "звери и птицы"...

Таким образом, на связях, расположенных на социальной горизонтали или недалеко от нее, возможны были следующие

криминальные любовные варианты: встреча равных лично свободных или лично зависимых высших категорий); встреча равных при наличии мужа; встреча неравных, когда вектор направлен слабо диагонально вверх (лично зависимый одной из высших категорий с лично свободной; этот вариант также дробился в зависимости от наличия или отсутствия мужа); встреча неравных, когда вектор направлен слабо диагонально вниз (лично свободный с чужой лично зависимой одной из высших категорий); встреча неравных, когда вектор выражено направлен диагонально вниз (лично свободный с чужой рабыней). Качания вектора преступления близ горизонтали и варианты состояния пассивного партнера (наличие или отсутствие мужа) давали уже достаточно широкий спектр наказаний фактически одного и того же преступного действия.

Насилие могло быть применено мужчиной во всех этих ситуациях. Факт насилия модифицировал предусмотренное для каждой из них наказание в одинаковой степени. Жертва однозначно оказывалась невиновной, следовательно, наказанию не подлежала. Насильник однозначно оказывался более виновным, чем если бы грешил с согласия жертвы, причем в любом из вариантов прирост его виновности оценивался одинаково - в 1 степень шкалы наказаний. Санкции, предусмотренные для каждого из пяти вариантов, осуществленных по согласию, в случае насилия утяжелялись на 1 степень.

Но насилие, в свою очередь, тоже могло иметь варианты. Оно могло быть сравнительно бережным, если это слово вообще применимо здесь, и оно могло быть безжалостным и бесчеловечным настолько, что жертве, помимо морального ущерба, наносился и ущерб чисто физический, причем достаточно серьезный. Если это имело место, следовало справиться, как данный физический ущерб наказывался в случае, если его наносили в обычной (то есть между посторонними равными людьми) драке. Например, согласно статье 302, если вследствие побоев человек плевал кровью, избивший наказывался 100 ударами тяжелыми палками. Согласно статье 303, если выбит зуб или сломан палец -

виновник наказывался 1 годом каторги, если выбиты два зуба - 1,5 годами каторги, если выбит глаз - 3 годами, если переломаны все 10 пальцев на руках - ссылкой на 3000 ли. Если подобные тяжкие телесные повреждения были нанесены при обычном изнасиловании, следовало увеличить наказание, полагающееся за данное повреждение, нанесенное в обычной драке, на 1 степень, и затем посмотреть, что тяжелее: наказание, предписанное за данное изнасилование как таковое, или наказание, увеличенное относительно полагающегося за данное повреждение, нанесенное в драке. В приговоре фиксировалось то из них, которое оказывалось тяжелее другого.

Если изнасилование с нанесением тяжкого телесного повреждения совершалось при иерархическом неравенстве преступника и жертвы (в ту и в другую стороны), следовало справиться, как наказывается нанесение данного повреждения в драке при том же раскладе статусов, и затем проделать операцию, аналогичную вышеописанной.

Статья 414 продолжает рассмотрение криминальных сексуальных контактов в ситуациях, когда направленный снизу вверх вектор преступления все ближе сдвигается к социальной вертикали. Здесь субъектами контакта являются только лично зависимые различных категорий, а обобщенная социальность (разделение на лично свободных и лично зависимых) начинает дополняться конкретной субординативной связью "лично свободный владелец - принадлежащий ему лично зависимый". Последняя, в свою очередь, усложняется тем, что лично зависимый, обязанный с особым пиететом относиться к своему хозяину, в силу этого обязан был с особым пиететом относиться и к родственным связям хозяина, то есть почти строго вертикально над ним находились и родственники владельца. В необозримом государстве для подчиненного члена одной из ячеек общества вычленялась микро модель этого государства со своим зенитом (хозяева) и со своим горизонтом, сформулированным еще в статье 410 (раб с рабыней - 90 ударов тяжелыми палками).

Если казенный или частный раб, находившийся, как мы уже отмечали, на социальной лестнице ниже фигурировавших ранее "буцой", "цзаху" или "гуаньху", вступал в развратные сношения с лично свободной женщиной, с семьей которой он не был связан отношениями непосредственного подчинения, он наказывался 2,5 годами каторги, то есть еще на 1 степень тяжелее, чем в аналогичной ситуации наказывался, например, "буцой". Если в этой относительно нейтральной (то есть отягощенной только статучинальной разницей между субъектом и объектом, но не субординативной их связью) раб прибегал к насилию, он наказывался уже ссылкой, то есть наказание увеличивалось резко, чем у "буцой". В тексте сказано именно "ссылкой", без уточнения расстояния, поскольку, согласно статье 47, лично зависимые "гуаньху", "буцой", "нуби" (рабы и рабыни), совершившие наказуемые ссылкой преступления, реально в ссылку не отправлялись, а наказывались так называемым "восполняющим битьем тяжелыми палками" ("цзя чжан"), причем все разновидности ссылки восполнялись одинаково: 200 ударами. Если же насилие сопровождалось нанесением тяжкого телесного повреждения, раб подлежал удавлению. Наличие или отсутствие у лично свободной женщины мужа здесь также влияло на тяжесть наказания, но формулировка, вводящая разграничение, в данном случае довольно неопределенна и, возможно, что-то остается непонятным. Наличие мужа приравнивалось к нанесению тяжкого телесного повреждения при изнасиловании, то есть раб, вступивший с замужней свободной женщиной в развратные сношения по обоюдному согласию, подлежал удавлению - настолько серьезным оценивался ущерб, нанесенный им мужу. Но, вообще говоря, согласно статье 415, при обоюдном согласии женщина, если относительно нее нет специальных предписаний, наказывалась так же, как и ее партнер. Здесь специальных предписаний нет - значит, удавление? Как-то слишком сурово... Но, с другой стороны, если вдуматься: при живом-то муже да с рабом... Кошмар!

Если же насилие, пусть даже без травмирования, было применено реально, согласно той же статье 415, женщина никоим образом не подлежала наказанию.

Совсем чудовищной была ситуация, когда надругательство над приоритетом общесоциальным усугублялось надругательством над приоритетом субординативным. Как мы помним, хозяин, вступивший в развратные сношения со своей лично зависимой (своей "кэнью", женой своего "буцой" или, тем паче, со своей рабыней), ответственности не нес и наказанию не подлежал. Вектор преступления был направлен строго вниз. Если же "буцой" или раб (определенные различия в их статусе здесь не значили ничего) ухитрялся соблазнить жену своего хозяина или кого-либо из ближайших родственниц хозяев (близости "ци" или жену родственника близости "ци") он наказывался удавлением, а в случае применения насилия - даже обезглавливанием. Женщинам, по согласию уступившим чудовищным вожделениям снизу, наказание гуманно снижалось на 1 степень, то есть до ссылки на 3000 ли (возможно, кстати, что это же предписание распространялось и на предыдущую ситуацию - когда наличие мужа приравнивалось к тяжкому телесному повреждению; тогда все встает на свои места).

Если вектор преступления несколько отклонялся от строгой вертикали, и партнерами раба или "буцой" отказывались менее близкие родственницы хозяев (от "дагун" до "сыма" плюс жены родственников от "дагун" до "сыма"), виновник наказывался ссылкой, так же как и по согласию уступившая ему женщина - причем ей полагалась самая легкая из ссылок, на 2000 ли; преступнику же, как мы помним, реально выпадало "восполняющее битье". Если же имело место изнасилование - сексуальный Спартак такого рода наказывался уже не обезглавливанием, а всего лишь удавлением: как известно, оно было более легким наказанием (ибо тело не расчленялось, следовательно, на том свете не грозили лишние хлопоты, да и непочтительности к родителям, давшим ему тело, казнимый не проявлял).

Когда же объектами вовлечения - насильственного или по согласию - оказывались наложницы соответствующих лиц (от

хозяина до его родственников близости "сыма"), вектор преступления отклонялся от вертикали еще сильнее. Здесь опять, как и в случае с рабом и рабыней, предусматривалось не ужесточение (вполне оправданное в системе нашей социальной этики: раз наложница, значит, более бесправна, а коли так, голубушка, соблюдай себя строже!), а послабление. В любой из вышеприведенных ситуаций наказание преступнику уменьшалось относительно предусмотренного для аналогичной ситуации с женой на 1 степень. Если встреча происходила по согласию, то и наложница по сравнению с женой наказывалась на 1 степень легче в любой из ситуаций.

Уже из этих двух статей видно, если посмотреть на скачки строгости наказаний, что общесоциальная иерархия по значимости (а наказания и есть численные характеристики той или иной значимости) была менее важной, чем иерархия прямая, конкретная. Последнюю с учетом того, что частные рабы и, особенно, "буцой", иногда рассматривались как самые младшие члены семьи, можно уже назвать внутрисемейной.

Когда же речь заходила о сексуальных нарушениях действительной внутрисемейной иерархии - тут и в прямом, и в переносном смысле закон не знал снисхождений.

В прямом - потому что, как мы видим из статьи 6, большинство сексуальных контактов между родственниками рассматривалось как одно из Десяти Зол, то есть преступлений, наказания за которые не отменялись никакими амнистиями, не могли быть прощены, уменьшены, погашены привилегиями или откупом.

В переносном - потому что, согласно статье 411, человек, вступивший в развратные сношения с родственницей даже самой далекой категории - "сыма" - наказывался уже 3 годами каторги, то есть тяжелее, чем раб, вступивший в развратные сношения с незамужней свободной женщиной, с которой он субординативно не был связан. Здесь не обязательно имело место "кровосмешение", как иногда переводят термин "нэй луань" - о каком реальном кровосмешении могла идти речь при контакте с дочерью от первого

брака своей нынешней жены или, тем более, с наложницей отца! Это был именно хаос внутри семьи, вопиющее нарушение ранжира. Как и во всех подобных случаях, при согласии женщина наказывалась также, 3 годами каторги, а в случае насилия - не подлежала ответственности, тогда как насильник наказывался уже ссылкой на 2000 ли; в случае, если насилие привело к нанесению тяжкого телесного повреждения, преступник подлежал удавлению. Если речь шла не о женах, а о наложницах соответствующих родственников - наказание при согласии уменьшалось обоим на 1 степень, при насилии - на 1 же степень уменьшалось насильнику, но, естественно, от более высокой отметки. Так получалось, что человек, без травмирования изнасиловавший наложницу родственника близости "сыма", наказывался, как если бы он согрешил по согласию с женой того же самого родственника. Вот здесь наложницам могло стать обидно.

Ближе к зениту - жарче. Дотошные до занудности танские юристы, умудрившиеся даже столь пикантную тематику изложить так, что одолевает зевота и в глазах рябит от цифр, постарались предусмотреть даже самые маловероятные ситуации, если они имели отношение к священной внутрисемейной вертикали. Статья 412 описывает последнее перед строгой вертикалью деление внутрисемейной шкалы, причем характерно, что при криминальных сексуальных контактах такого рода приоритет "цзуньчжан" над "бэйю" по тяжести наказания не соблюдался.

Человек, вступивший в развратные сношения по согласию с женщиной, ближайшей к прямой линии "родители-дети", начиная от таких вариантов, как жена брата собственного деда или сестра собственного деда, и кончая женами собственных братьев и даже женами собственных племянников, в равной степени наказывался ссылкой на 2000 ли (как и его партнерша), а при насилии - удавлением, даже если насилие не привело к тяжким телесным повреждениям. Единственно, в чем выражался приоритет старших поколений над младшими - то, что запрет уходил на 2 поколения вверх от субъекта и только на 1 поколение вниз. Данной правовой защите подлежали родственники поколения деда, поколения отца,

поколения субъекта и поколения сына, хотя, рассуждая здраво, попытка соблазнить родственницу поколения внука выглядит, казалось бы, более вероятной, нежели попытка соблазнить родственницу поколения деда. Но, возможно, мы опять чего-то не понимаем. Возможно, для жителя Тан в сексуальном контакте с, например, женой старшего брата деда (коль скоро она еще жива) таился некий особый преступный, но и сладостный привкус: шутка сказать, на миг уравниваться в правах с досточтимым предком! Возможно, это был куда более сильный стимул, нежели юная привлекательность, например, жены внучатого племянника и, следовательно, чтобы парировать его, надлежало пригрозить более суровым наказанием? Кто знает...

Если же речь заходила о криминальных контактах с женщинами, расположенными вверх и вниз от субъекта на прямой линии его рода, даже не делалось разграничение между интимной встречей по обоюдному согласию и изнасилованием - хотя при такой трактовке не вполне понятно, как следовало обходиться с подвергшейся изнасилованию родственницей. Хочется верить, что она, как обычно, не подлежала ответственности - но в соответствующей статье (статья 413) о применении насилия и, тем более, о нанесении телесных повреждений вообще не упоминается. Наказание сразу максимальное - удушение. Причем приоритет по числу поколений здесь не отдается ни старшим, ни младшим - и вверх, и вниз от субъекта максимальная интенсивность правовой защиты распространялась на 4 поколения вверх и на 4 поколения вниз. Зато во всех четырех старших поколениях (от прапрадеда до отца) связи с имеющими детей наложницами по защищенности приравнивались к связям с женами, и только не имеющие детей наложницы наказывались (как и во всех предыдущих случаях), наравне со своими соблазнителями, на 1 степень легче, то есть ссылкой на 3000 ли. Кроме того, здесь, на строгой вертикали, впервые правовой защите подлежали связи между предками и принадлежащими семье рабынями, которым тот или иной прямой предок оказал внимание; причем привело это внимание к рождению рабыней ребенка или нет - значения не имело. Контакт с

осчастливленной рабыней наказывался на 1 степень легче, чем контакт с не имеющей детей наложницей, то есть на 2 степени легче чем, например, контакт с сестрой отца, с собственной сестрой или с женой внука.

Существовали еще ячейки, помимо семьи, и основными из них были те, которые выделялись по административному признаку. Здесь разговор тоже был весьма коротким и конкретным. Право по многим параметрам, настолько тщательно, насколько это получалось, ограничивало возможности должностных лиц использовать свои полномочия в корыстных целях. Ужесточались наказания за имущественные преступления в сфере административной ответственности, за различные махинации со вверенным или хотя бы подведомственным имуществом, запрещалось брать наложниц среди подведомственных людей (подозревалось, что это могло быть взяткой) и т.д. Вступление в развратные сношения с лично свободной женщиной, которая как-либо зависела от чиновника (муж ли ее или отец служили под его началом, жила ли она в управляемой им административной единице, находился ли ее близкий родственник под следствием, которое данный чиновник осуществлял, или сидел в тюрьме, которой данный чиновник заведовал), наказывалось на 1 степень тяжелее, чем аналогичное вступление в ординарной ситуации. Это значит, что в качестве отягчающего обстоятельства, факт административной зависимости приравнивался к факту насилия. Как и ординарный насильник, полномочный или заведующий чиновник за соблазнение не имеющей мужа женщины наказывался 2 годами каторги, имеющей мужа - 2,5 годами (правда, женщина здесь от ответственности не освобождалась, и наказывалась, как за обычные сношения по согласию). Насилие же увеличивало для чиновника и тот, и другой вариант наказания еще на 1 степень.

Предусматривались и чисто моральные отягчающие обстоятельства. Первым и главным среди них были траур по отцу, матери или мужу.

Вообще говоря, в такое время законодательно запрещались многие действия, например, ношение нетраурной одежды,

музицирование и т.д. За зачатие ребенка (не с кем-нибудь, а с собственной женой!) в период траура по отцу или матери чиновник подлежал отстранению от служебных обязанностей по крайней мере на год и понижался в ранге. Все поступки, направленные на достижение тех или иных удовольствий, рассматривались как сыновняя непочтительность и поэтому являлись криминальными. Безусловно, вступление в развратные сношения доставляло преступникам по крайней мере не меньше удовольствия, чем, скажем, слушание музыки.

Поэтому даже при любовном согласии и даже при отсутствии субординативных связей наказания партнеров могли различаться по тяжести. Дело зависело еще и от совсем далеких от грубой социальности моментов.

Если мужчина - чиновник или нет - вступал в развратные сношения в период траура по отцу или матери, наказание ему увеличивалось на 2 степени по сравнению с ординаром (нет нужды повторять, что на 2 степени увеличивалось в каждой из возможных ситуаций то наказание, которое ординарно этой ситуации соответствовало: при отсутствии мужа, при наличии мужа, с насилием, с телесным повреждением, с рабыней). Женщина наказывалась ординарно. Если мужчина вступал в сношения по согласию с женщиной, находящейся в состоянии траура по отцу, матери или мужу (вне зависимости от того, была ли она женой или наложницей покойного), мужчина наказывался ординарно, а женщина - на 2 степени тяжелее ординара.

Аналогичное ужесточение действовало в ситуации, когда в соблазн впадали монахи или монахини, поскольку, взяв когда-то на себя определенные обязательства и нарушив их теперь, они морально оказывались куда более виновны, чем обычные люди - ровно столь же виновны, сколь и люди, находящиеся в состоянии траура по родителям.

И еще одна деталь. Криминальный интимный контакт настолько ставился танскими законодателями на одну доску с действительными преступлениями (типа грабежа или подделки печатей, например), что требовал, как и многие другие коллективно

совершаемые преступления, введения понятия соучастия. Правда, в силу определенной специфики данного типа преступлений, соучастник назывался не "соучастником" - "цун" (дословно: "следовавший за /главарем/"). В данном случае за главарем было бы трудно "следовать" - да и назывался бы "следовавший" несколько иначе. Но не в букве термина дело, а в духе его. "Соучастник" есть человек, способствовавший совершению преступления. Если человек - беглец, его соучастник называется укрывателем. Если человек - соблазнитель, его соучастник называется сводником. И соучастник как таковой (статья 42), и укрыватель (статья 468), и сводник, обеспечивший условия для интимной встречи (статья 415), равно наказывались на 1 степень легче, чем основной преступник.

Но в последнем случае ситуация осложнялась тем, что преступников, если не применялось насилие, было двое, и их наказания, в зависимости от их моральных обязательств по отношению к окружающему миру, могли быть, как мы видели, различными. Если один из партнеров пребывал в трауре или был монахом либо монахиней, разница в наказаниях способна была достигнуть 2 степеней - 1,5 года каторги у одного и 2,5 года каторги у другого. Двум вредам, двум нарушениям порядка помог совершиться соучастник, и признавался виновным он в способствовании наиболее тяжелому из двух. Наказание ему отсчитывалось от того, которое было наиболее тяжелым из возможных. Здесь возникала уникальная ситуация: соучастник мог получить более тяжелое наказание, чем соблазнивший, например, монахиню "главарь". Насквозь иерархизированный как в целом, так и во всех своих ячейках традиционный китайский социум не мог ограничиться простым зачислением аморальных сексуальных контактов (речь не об изнасилованиях, разумеется) в ранг уголовных преступлений. Этого было не то что мало - это просто не могло прийти тогда в голову, это была явная нелепость и, строго говоря, несправедливость: кто бы и в какой бы ситуации не совершил сей преступный акт, вина всегда одна, и наказание всегда одно.

Так не может быть. Ведь люди различны, их отношения друг с другом различны, различно и их положение в обществе. Все это надо было учесть, отразить и защитить, любой ценой защитить морально-социальные приоритеты, которые в течение столь долгого времени и столь успешно выполняли роль факторов, мирно поддерживавших сложную вертикальную структуру китайского общества.

Приложение

Статья 6. ДЕСЯТЬ ЗОЛ

...Десятое называется внутренним хаосом ("нэй луань")¹.

Комментарий: В "Цзо чжуань" сказано: "У женщины есть семья, у мужчины есть опочивальня. И он, и она не оскверняют их. Отклонение от этого /поведения/ означает хаос. Если ведут себя, как звери и птицы², так что в семье появляются любовники ("нэнь-инь"), каноны морали ("ли цзин") приходят в хаос. Поэтому называется Внутренним хаосом.

Разъяснение: имеется в виду вступление в развратные сношения ("цзянь")³ с родственниками близости "сяогун" и ближе,

Комментарий: Под вступлением в развратные сношения с родственниками близости "сяогун" и ближе имеется в виду, что мужчина вступает в развратные сношения с женщиной, по которой, согласно "ли", он носил бы траур "сяогун". Если женщина по мужчине носила бы траур "сяогун", а мужчина, в свою очередь, носил бы по ней траур "сыма", это не является /Внутренним хаосом/. Имеются в виду /отношения/ такого рода, как /отношения/ внуки по материнской линии с дедом по материнской линии, или дочери сестры с братом матери.

Разъяснение: а также с наложницами отца или деда по мужской линии, в том числе по согласию ("хэ").

Комментарий: Имеет или не имеет детей наложница отца или деда по мужской линии - все равно. Наложницы "ин" также имеются в виду⁵. В том числе по согласию - имеется в виду, что женщина с мужчиной вступает в развратные сношения по обоюдному согласию ("хэ цзянь"). Оба подпадают под /действие статьи о/ Внутреннем хаосе. Если после того, как подверглась насильственному вовлечению в развратные сношения ("цянь цзянь"), вслед за этим соглашается позволить - это рассматривается так же⁶.

Статья 410. ВСТУПЛЕНИЕ В РАЗВРАТНЫЕ СНОШЕНИЯ НАКАЗЫВАЕТСЯ 1,5 ГОДАМИ КАТОРГИ

Всякий, кто вступил в развратные сношения, наказывается 1,5 годами каторги. При наличии мужа⁷ - 2 годами каторги. "Буцью", "цзаху" или "гуаньху"⁸, вступивший в развратные сношения с лично свободным человеком ("лян жэнь"), соответственно каждому данному случаю наказывается на 1 степень тяжелее⁹. За вступление же в развратные сношения с казенной или частной рабыней - 90 ударов тяжелыми палками. (Раб, вступивший в развратные сношения с рабыней, наказывается так же).

Комментарий: При вступлении в развратные сношения по согласию ("хэ цзянь") и мужчина, и женщина наказываются 1,5 годами каторги. При наличии мужа - 2 годами каторги. Является женщина женой или наложницей - безразлично¹⁰.

Если "буцью", "цзаху" или "гуаньху" вступил в развратные сношения с лично свободным человеком, оба получают наказания, увеличенные на 1 степень : по сравнению с наказанием, /полагающимся/ за развратные сношения между лично свободными людьми.

Если же лично свободный человек вступил в развратные сношения с казенной или частной рабыней, он наказывается 90 ударами тяжелыми палками.

Разъяснение: Раб, вступивший в развратные сношения с рабыней, также наказывается 90 ударами тяжелыми палками.

Вступление в развратные сношения с женой принадлежащего другому человеку ("та жэнь") "буцью", с женщиной из "цзаху" или "гуаньху" наказывается 100 ударами тяжелыми палками. Прибегнувшему к насилию ("цяньчжэ") соответственно каждому данному случаю наказание увеличивается на 1 степень. При нанесении тяжкого телесного повреждения ("чжэшан") соответственно каждому данному случаю наказание увеличивается на 1 степень по сравнению с наказанием, /полагающимся/ за нанесение /данного/ телесного повреждения в драке.

Комментарий: Вступление в развратные сношения с женой принадлежащего другому человеку "буцью" - ясно /при этом/, что за вступление в развратные сношения с женой "буцью" своей семьи, а также с "кэнюй" /своей семьи/ ответственность не возлагается ("бу цзо") - равно как вступление в развратные сношения с женщиной из "цзаху" или "гуаньху" наказывается 100 ударами тяжелыми палками. Прибегнувшему к насилию соответственно каждому данному случаю наказание увеличивается на 1 степень. Начиная со вступления в развратные сношения с лично свободным человеком и ниже, прибегнувшему к насилию соответственно каждому данному случаю наказание увеличивается на 1 степень¹¹. При нанесении тяжкого телесного повреждения - имеется в виду выбить зуб, сломать палец и тяжелее - соответственно каждому данному случаю наказание увеличивается на 1 степень по сравнению с наказанием, /полагающимся/ за нанесение /данного/ тяжкого телесного повреждения в драке. Имеется в виду, что в случаях с лично свободными людьми /наказание/ повышается от высоты /наказаний за/ обычную драку ("фаньдоу")¹², а в случаях с "гуаньху", "цзаху", женами принадлежащих другим людям "буцью", казенными или частными рабами и рабынями соответственно каждому данному случаю /наказание/ повышается от высоты наказаний, /полагающихся/ за соответствующие драки¹³. С /наказанием, предписанным/ за насильственное вовлечение в

развратные сношения, получается два /возможных/ наказания. При вынесении приговора следуют наиболее тяжелому из них¹⁴.

Статья 411. ВСТУПЛЕНИЕ В РАЗВРАТНЫЕ СНОШЕНИЯ С РОДСТВЕННИКАМИ БЛИЗОСТИ "СЫМА" И ИХ ЖЕНАМИ

Всякий, кто вступил в развратные сношения с /кем-либо из /родственниц близости "сыма" или ближе, или же с женой /кого-либо из/ родственников близости "сыма" или ближе, равно как с дочерью /своей нынешней/ жены от /ее/ предыдущего мужа, или со /своей/ старшей или младшей сестрой, /с которой/ мать одна, а отцы различны, наказывается 3 годами каторги. Прибегнувший к насилию -ссылкой на 2000 ли. Нанесший тяжкое телесное повреждение - удушением. В случаях с наложницами наказание уменьшается на 1 степень. (В остальных статьях вступление в развратные сношения с наложницами рассматривается так же).

Комментарий: Вступление в развратные сношения с /кем-либо из/ родственниц близости "сыма" или ближе - имеются в виду внутренние и внешние ("нэй вай")¹⁵ родственницы, по которым носится/какой-либо/ траур, а также с женой /кого-либо из/ родственников близости "сыма" или ближе - также имеются в виду жены тех, по кому носится /какой-либо/ траур, равно как с дочерью /своей нынешней/ жены от /ее/ предыдущего мужа - имеется в виду /дочь/, рожденная женой в ее предыдущей семье - наказывается во всех этих случаях 3 годами каторги. Прибегнувший к насилию наказывается ссылкой на 2000 ли. Если вследствие насильственного вовлечения в развратные сношения нанесено тяжкое телесное повреждение - наказывается удушением. Получаемые наказания весьма тяжелы, поэтому /в ситуациях/ с наложницами /наказания/ уменьшаются на 1 степень. Имеется в виду, что уменьшаются на 1 степень по сравнению с наказаниями, /предусмотренными для ситуаций/ с женами. Что касается наложниц "ин", /в ситуациях с ними/ наказания такие же, как и в /в ситуациях с/ наложницами "це".

Разъяснение: В остальных статьях вступление в развратные сношения с наложницами рассматривается так же. Имеется в виду, что в остальных статьях, /где речь идет о развратных сношениях/ с родственниками, по которым носится какой-либо из 5 видов траура, или с /кем-либо из/ родственников хозяина ("чжу") близости "сыма" или ближе, и где прямо указываются наказания за развратные сношения, но не означено наказаний для /ситуаций с/ наложницами, всегда согласно данной статье уменьшают на 1 степень наказания, предусмотренные для /ситуаций/ с женами. В тех случаях, когда раб или "буцой" вступил в развратные сношения с наложницей хозяина или наложницей /кого-либо из/ родственников хозяина близости "ци", также следуют норме уголовного права ("ли") об уменьшении наказания на 1 степень.

Статья 412. ВСТУПЛЕНИЕ В РАЗВРАТНЫЕ СНОШЕНИЯ С ЖЕНОЙ БРАТА ДЕДА ПО МУЖСКОЙ ЛИНИИ ИЛИ С СЕСТРОЙ ДЕДА ПО МУЖСКОЙ ЛИНИИ

Всякий, кто вступил в развратные сношения с женой /кого-либо из/ старших или младших братьев деда по мужской линии или с /кем-либо из/ старших или младших сестер деда по мужской линии ("цунцзу цзуму гу"), с женой /кого-либо из/ двоюродных старших или младших братьев отца или с /кем-либо из/ двоюродных старших или младших сестер отца ("цунцзу бошу му гу"), с /кем-либо из/ двоюродных старших или младших сестер ("цунфу цзымэй"), с /кем-либо из/ старших или младших братьев, с женой /кого-либо из/ сыновей старших или младших братьев, наказывается ссылкой на 2000 ли. Прибегнувший к насилию - удушением.

Комментарий: ...Вступивший с /кем-либо/ из всех них в развратные сношения наказывается ссылкой на 2000 ли. Прибегнувший к насилию наказывается удушением¹⁶.

Статья 413. ВСТУПЛЕНИЕ В РАЗВРАТНЫЕ СНОШЕНИЯ С НАЛОЖНИЦАМИ ОТЦА ИЛИ ДЕДА ПО МУЖСКОЙ ЛИНИИ

Всякий, кто вступил в развратные сношения с /кем-либо из/ наложниц отца или деда по мужской линии (имеется в виду - с уже имеющей от отца или деда по мужской линии детей), с женой /кого-либо из/ старших или младших братьев отца, с /кем-либо из/ старших или младших сестер отца, с /кем-либо из/ старших или младших сестер, с женой /кого-либо из/ сыновей или внуков по мужской линии, с дочерью /кого-либо из/ старших или младших братьев, наказывается удушением. При вступлении в развратные сношения с рабыней, осчастливленной отцом или дедом по мужской линии, наказание уменьшается на 2 степени.

Комментарий: При вступлении в развратные сношения наложницы прадеда по мужской линии и прапрадеда по мужской линии рассматриваются так же, как наложницы отца или деда по мужской линии.

Разъяснение: Имеется в виду - с уже имеющей от отца или деда по мужской линии детей. В тех случаях, когда детей нет, согласно вышеприведенному тексту (о ситуациях с наложницами) наказание уменьшается на 1 степень.

Вступивший в развратные сношения с женой /кого-либо из/ старших или младших братьев отца, с /кем-либо из/ старших или младших сестер отца, с /кем-либо из/ старших или младших сестер, с женой /кого-либо из/ сыновей или внуков по мужской линии - жены правнуков по мужской линии и праправнуков по мужской линии рассматриваются так же, с дочерью /кого-либо из/ старших или младших братьев наказывается удушением.

При вступлении же в развратные сношения с рабыней, осчастливленной отцом или дедом по мужской линии, наказание уменьшается на 2 степени, /так что/должно наказывать 3 годами каторги. Нет разницы, имела /рабыня/ детей /от отца или деда по мужской линии/ или не имела. Получаемое наказание в обоих случаях одинаково.

Вопрос: Наложница отца или деда по мужской линии уже имела детей. Отец или дед по мужской линии скончался, и

/наложница/ сменила семью, /выйдя за/ другого человека. А сын или внук по мужской линии /скончавшегося/¹⁷ вступил с нею в развратные сношения. Рассматривается это так же, как обычное¹⁸ вступление в развратные сношения, или нет?

Ответ: Высокое или низкое положение женщины устанавливается в связи с ее мужем. Сын или внук по мужской линии, согласно нормам поведения ("ли"), не подчинен никаким правилам траура по наложнице деда по мужской линии или отца. Если отец или дед по мужской линии скончался, и /наложница/ повторно вышла замуж за другого человека, а сын или внук по мужской линии /скончавшегося/ вступил с нею в развратные сношения, обоснованным будет рассматривать это по закону об обычном вступлении в развратные сношения. Для тех, кто прежде были женами или наложницами кого-либо из родственников близости "таньмянь"¹⁹ и повторно вышли замуж, уголовные установления ("люй") предписывают наказания особо. Что же касается вступления в развратные сношения по согласию, увеличения наказания уголовными установлениями не предусматриваются.

Статья 414. ВСТУПЛЕНИЕ РАБОВ В РАЗВРАТНЫЕ СНОШЕНИЯ С ЛИЧНО СВОБОДНЫМИ ЛЮДЬМИ

Всякий раб, который вступил в развратные сношения с лично свободным человеком, наказывается 2,5 годами каторги. Прибегнувший к насилью - ссылкой. Нанесший тяжкое телесное повреждение - удавлением.

Комментарий: Раб, вступивший в развратные сношения с женщиной из лично свободных людей ("лян жэнь фунюй"), наказывается 2,5 годами каторги. Прибегнувший к насилью наказывается ссылкой. Нанесший тяжкое телесное повреждение наказывается удавлением. Если есть муж, это рассматривается как нанесение тяжкого телесного повреждения. Имеется в виду, что причиной тяжкого телесного повреждения послужило вовлечение в развратные сношения.

В тех случаях, когда "буцой" или раб вступил в развратные сношения с /кем-либо из/ хозяев ("цзянь чжу"), или с /кем-либо из/ родственниц хозяев близости "ци" ("чжу чжи ци цинь"), равно как с женой /кого-либо из/ родственников хозяев близости "ци" ("ци цинь чжи це"), он наказывается удавлением. Женщине наказание уменьшается на 1 степень. Прибегнувший к насилию наказывается обезглавливанием. Если же /он/ вступил в развратные сношения с /кем-либо из/ родственниц хозяев близости "сыма" и ближе ("чжу чжи сыма ишан цинь") или с женой /кого-либо из/ родственников хозяев близости "сыма" и ближе ("сыма ишан цинь чжи це"), то наказывается ссылкой. Прибегнувший к насилию наказывается удавлением.

Комментарий: В тех случаях, когда "буцой" или раб вступил в развратные сношения с /кем-либо из/ хозяев или вступил в развратные сношения с /кем-либо из/ родственниц хозяев близости "ци", равно как с женой /кого-либо из/ родственников хозяев близости "ци", "буцой" или раб должен быть наказан удавлением. Женщине²⁰ наказание уменьшается на 1 степень. Прибегнувший к насилию наказывается обезглавливанием. Имеется в виду, что раб и т.д. ("ну дэн") должны быть обезглавлены, а женщина не подлежит ответственности ("фунюй бу цзо").

Если же вступил в развратные сношения с /кем-либо из/ родственников хозяев близости "сыма" и ближе, или с женой /кого-либо из/ родственников хозяев близости "сыма" и ближе, то наказывается ссылкой. Прибегнувшие к насилию раб и т.д. наказываются удавлением.

Если вступил в развратные сношения с наложницей, то, начиная от хозяина и ниже ("цзы чжу ися") на основании вышеприведенной нормы уголовного права во всех случаях уменьшают наказание на 1 степень по сравнению с /ситуацией с/ женами.

Если же сын наложницы является главой семьи, его мать не отличается /по положению относительно раба и т.д./ от сына. Даже если получила развод - все равно.

Статья 415. ВСТУПЛЕНИЕ В РАЗВРАТНЫЕ СНОШЕНИЯ ПО СОГЛАСИЮ, КОГДА ДЛЯ ЖЕНЩИНЫ НАКАЗАНИЕ НЕ ОЗНАЧЕНО

Всякий раз, когда /рассматривается/ вступление в развратные сношения по согласию, причем в соответствующей статье ("бэньтяо") наказание для женщины не означено ("у фунюй цзуймин"), /она наказывается/ так же, как мужчина. В случаях насилия женщина не подлежит ответственности. Сводник, обеспечивший встречу для совершения развратного акта ("мэй хэ цзяньтун"), получает наказание, уменьшенное на 1 степень по сравнению с наказанием /полагающимся/ за вступление в развратные сношения. (Если наказания не одинаковы, следуют уменьшению тяжелого).

Комментарий: Вступление в развратные сношения по согласию - имеется в виду, что согласны обе стороны. Если в соответствующей статье наказание для женщины не означено, /она наказывается/ также, как мужчина. Имеются в виду /ситуации/ такого рода: согласно вышеприведенной статье, раб, который вступил в развратные сношения с лично свободным человеком, наказывается 2,5 годами каторги, и, коль скоро это было вступление в развратные сношения по согласию, наказание для женщины не устанавливается, значит, женщина, принадлежащая к лично свободным людям, также наказывается 2,5 годами каторги. Всегда /в ситуациях такого рода/ наказывается так же, как мужчина.

В случаях насилия женщина не подлежит ответственности. Имеется в виду, что, согласно вышеприведенной статье /"буцьюй" или раб/, который вступил в развратные сношения с /кем-либо из/ родственниц хозяев близости "ци" и прибег к насилию, наказывается обезглавливанием. Поскольку для женщины наказание не означено, такая женщина не подлежит ответственности. Коль скоро есть /факт/ насильственного вовлечения в развратные сношения, женщина ни в коем случае не подлежит ответственности.

Человек, сведший и обеспечивший встречу для совершения развратного акта, получает наказание, уменьшенное на 1 степень по сравнению с наказанием, /полагающимся/ за вступление в развратные сношения. Допустим /ситуацию/ такого рода: если вступившие в развратные сношения по согласию наказываются 1,5 годами каторги, тогда сведший для встречи наказывается 1 годом каторги.

Разъяснение. Если наказания не одинаковы, следуют уменьшению тяжелого. Допустим, имеется мирянин, сведенный для встречи и вступивший в развратные сношения с даосской монахиней. Мужчина наказывается 1,5 годами каторги. Даосская монахиня наказывается 2,5 годами каторги. /В ситуациях/ такого рода сводник, обеспечивший встречу для совершения развратного акта, наказывается 2 годами каторги. Это и есть: следуют уменьшению тяжелого.

Статья 416. ВСТУПЛЕНИЕ В РАЗВРАТНЫЕ СНОШЕНИЯ ПОЛНОМОЧНЫХ ИЛИ ЗАВЕДУЮЩИХ ЧИНОВНИКОВ В СФЕРЕ ИХ АДМИНИСТРАТИВНОЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ

Всякий полномочный или заведующий чиновник ("цзянь чжу"), который вступил в развратные сношения в сфере своей административной ответственности (имеется в виду - с лично свободным человеком), получает наказание, увеличенное на 1 степень по сравнению с наказанием, /полагающимся/ за вступление в развратные сношения. Если же в состоянии траура по отцу, матери или мужу, равно как если в развратные сношения вступили даосский монах или даосская монахиня, во всех этих случаях наказание увеличивается еще на 1 степень. Женщине наказание определяется как за обычное вступление в развратные сношения.

Комментарий: Человек, который является полномочным или заведующим чиновником и в сфере своей административной ответственности ("цзяньшоу нэй") вступил в развратные сношения с лично свободным человеком, получает наказание, увеличенное на 1 степень по сравнению с наказанием, /полагающимся/ за обычное

вступление в развратные сношения. В разъяснении сказано: имеется ввиду с лично свободным человеком. Если вступил в развратные сношения с не имеющей мужа женщиной, наказывается 2 годами каторги, если вступил в развратные сношения с имеющей мужа женщиной - 2,5 годами каторги.

Если же в состоянии траура по отцу или матери - мужчины и женщины одинаково, или траура по мужу - жены и наложницы одинаково, равно как если в развратные сношения вступили даосский монах или даосская монахиня, буддийский монах или буддийская монахиня, во всех этих случаях наказание увеличивается еще на 1 степень по сравнению с наказанием, /полагающимся/ за вступление в развратные сношения полномочных или заведующих чиновников, то есть увеличивается на 2 степени по сравнению с наказанием, /полагающимся/ за обычное вступление в развратные сношения. Поэтому сказано: во всех этих случаях наказание увеличивается еще на 1 степень.

Допустим, имеется полномочный или заведующий чиновник, равно как даосский или буддийский монах, или еще какой-нибудь мужчина, находящийся в состоянии траура по отцу или матери, который вступил в развратные сношения. /В таких случаях/ женщинам наказание определяется как за обычное вступление в развратные сношения. Если же девушка ("нью") в состоянии траура по отцу или матери, женщина в состоянии траура по мужу, или даосская либо буддийская монахиня вступила в развратные сношения, все они получают наказание, увеличенное на 2 степени по сравнению с наказанием, /полагающимся за/ вступление в развратные сношения, а мужчинам наказание определяется как за обычное вступление в развратные сношения.

В тех случаях, когда есть старшинство и младшинство ("цзуньсэй"), знатность и низость ("гуй цзянь"), соответственно каждому данному случаю увеличивают наказание, следуя надлежащему закону.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Перевод статьи 6 см. тж.: The Tang Code, vol.I, General Principles. Translated with an Introduction by Wallace Johnson. Princeton, New-Jersey, p.82-83. Этот раздел - Десятое из Зол - У.Джонсон называет просто "incest", но в сноске дает и точный перевод китайского термина "нэй луань".

2. Знаменитая цитата из "Ли цзи", много раз повторяемая на разные лады в китайских источниках для характеристики аморального, животного поведения.

3. Этот термин неверно было бы переводить как "блуд", "незаконная связь" и т.д., поскольку он мог обозначать и единичную интимную встречу, тогда как "связь" и пр. намекают на некое постоянство отношений; длительность же интимной связи никак не влияла на тяжесть наказания. Во-вторых, следует иметь в виду, что данный термин в определенной степени указывал на преимущественную активность одного из партнеров - мужчины, естественно, поскольку "цзянь" - это не "соблазнил", а именно... как бы это сказать помягче... Конструкции типа "А цзянь Б" соблазнительно даже переводить как "А вовлек в развратные сношения Б", тем более, что та же конструкция, с добавлением одного лишь иероглифа "цянь", применялась и для обозначения изнасилований: "А цяньцзянь Б" - "А насильственно вовлек в развратные сношения Б". Но это не всегда удобно, так как подобный перевод подчеркивает слишком однозначно активность одной из сторон скорее в поведенческом, а не в чисто физическом смысле. Вовлечь в развратные сношения, то есть, в сущности, соблазнить, могла и женщина, но об этом и речи не было. А вот учинить "цзянь", судя ко контекстам употребления термина, мог только мужчина - и именно об этом шла речь в статьях кодекса, приведенных выше.

4. Для обозначения степеней родственной близости кодекс использует главным образом 4 степени траура: "ци" (1 год), "дагун" (9 месяцев), "сяогун" (5 месяцев) и "сыма" (3 месяца). Когда упоминаются единым блоком 5 степеней траура, имеется в виду еще и трехлетний траур "чжаньцуй", носившийся по самым близким - по отцу, матери, мужу. Подробнее см., напр.: Кычанов Е.И. Основы средневекового китайского права. М., 1986, с.72.

5. Наложницы лиц, имевших пятый ранг и выше, назывались "ин", наложницы прочих, имевших и не имевших ранги лично свободных лиц, - "це". Но "це" могло обозначать и наложниц вообще, в отличие от жен - "ци", поэтому, если речь идет не о наложницах того или иного разряда специально, "це" переводится просто как "наложницы".

6. Включение перечисленных действий в Десять Зол имело существенные последствия. Оно отнюдь не означало, что все включенные в длинный перечень действия наказываются смертной казнью - дело было в другом. Предусмотренные конкретными статьями в глубине кодекса меры наказания, если преступление относилось к Десяти злам, не отменялись никакими амнистиями и не уменьшались никакими привилегиями, они реализовывались обязательно полностью и безо всяких изменений.

7. Из фраз подобного типа отнюдь не следует, что женщина признавалась всегда абсолютно пассивной стороной. То, что она могла сама добиваться соития, не интересовало право. Важно было, в каком социальном направлении произведен чисто физиологический акт "цзянь" - а уж затем выяснялось, производился он по согласию или нет. Наличие же мужа у женщины увеличивало наказание и для

осуществителя "цзянь", и для той, которая этому осуществлению не препятствовала. Спектр же не-препятствования был весьма широк: можно самой броситься на шею первому встречному, а можно, похныкав в меру, палец о палец не ударить для защиты домашнего очага от скверны.

8. Категории лично зависимых людей.

9. То есть если лично свободная женщина не замужем - 2 годами каторги, если замужем - 2,5 годами каторги.

10. Имеется в виду, что и жена, и наложница в равной степени считались замужними женщинами и, следовательно, правило об увеличении наказания при наличии мужа равно распространялось и на случаи с женами, и на случаи с наложницами.

11. То есть при отсутствии у женщины мужа наказание оказывается равным 2 годам каторги, при наличии мужа - 2,5 годам каторги, если к насилию прибег "буцью", "цзаху" или "гуаньху", при отсутствии мужа у лично свободной женщины - 2,5 годам каторги, при наличии - 3 годам каторги; если объектом насилия лично свободного была рабыня - 100 ударам тяжелыми палками, если жена принадлежащего другому человеку "буцью" или женщина из "цзаху" или "гуаньху" - 1 году каторги. Это и означает чрезвычайно часто встречающееся в кодексе выражение "соответственно каждому данному случаю" ("кэ").

12. "Обычный" ("фань") значит, что конфликтующие стороны не находятся друг с другом ни в каких иерархических отношениях.

13. Подробному разбору драк, нанесения побоев и избиений посвящено едва ли не две трети раздела "Доусун" - "Столкновения и тяжбы". Вначале вводится градация обычных драк по тяжести, главным образом в соответствии с тем, какие орудия применялись в драке и какие последствия драка имела для здоровья потерпевшего. Затем уточняются наказания за драки и избиения людей, находящихся на разных ступенях внутрисемейной, сословной или должностной иерархии.

14. Согласно статье 45, это была обычная практика: если преступление подходило под несколько различных предписаний кодекса (отражающих, например, разные аспекты или стадии преступления), которые давали различные варианты наказаний, эти наказания не суммировались, а просто выбиралось наиболее суровое из возможных.

15. То есть соответственно по мужской линии и по женской.

16. В основном тексте статьи даются указательные термины родства, приведенные нами в транскрипции, а в комментарии они разъясняются через описательные. Поскольку в переводе статьи мы сразу прибегли к описательным терминам, в переводе комментария, чтобы избежать длинного повтора, сделан пропуск.

17. Естественно, имеется в виду, что, будучи сыном или внуком скончавшегося, субъект не является сыном или внуком данной наложницы. Его самого, или его отца, рожала иная женщина - жена или другая наложница скончавшегося.

18. Вот еще случай употребления термина "фань", указывающего на посторонность друг друга объекта и субъекта преступления.

19. "Таньянь" - легчайший, редко упоминаемый траур. Согласно статье 183, он носился по таким родственникам, как братья прапрадеда по мужской линии, двоюродные братья прадеда по мужской линии, троюродные братья деда по мужской линии, четвероюродные братья отца, пятиюродные собственные братья.

четвероюродные племянники, троюродные внучатые племянники по мужской линии и т.д.

20. Отсутствие числа и рода в подобных случаях играет над переводчиком особенно злую шутку. Имеется ли в виду под "чжу" только жена хозяина, или все его ближайшие родственницы - мать, дочь, наложница? Имеются ли в виду под "цинъ" только родственницы, или - что дает право предположить равнонаказуемость незаконных гетеросексуальных и гомосексуальных контактов - и родственников тоже? От такого предположения, в общем-то, практически не подкрепляемого текстом, просто захватывает дух. Контексты, похоже, не допускают подобного толкования. В противном случае все, приведенное здесь, пришлось бы понимать совершенно иначе.

21. В правовой литературе была разработана целая система обозначения категорий чиновничества в зависимости от широты и длительности полномочий. Наиболее общими понятиями были: полномочные ("цзяньлинъ") и заведующие ("чжушоу") чиновники. Под полномочными понимались осуществляющие общее руководство чем-либо; имеющие что-либо подведомственное, а не только непосредственно подчиненное. Под заведующими - те, кто ведал исключительно каким-то вверенным делом или объектом - амбаром, тюрьмой, управляющие вспомогательным персоналом какого-либо учреждения.

СЮЖЕТЫ, СВЯЗАННЫЕ С НАРУШЕНИЕМ ЗАПРЕТОВ, В ЯПОНСКИХ МИФАХ

В.Н.Горегляд

Институт Востоковедения
(Санкт-Петербург)

Мифы, включающие мотив о нарушении запретов, интересны и в типологическом плане, и из-за возможности проследить генезис некоторых элементов этих мифов. Рассмотрим четыре из распространенных в древней Японии сюжетов. Все они относятся к историям о супружеских парах. При этом в трех случаях нарушителем запрета представлен мужчина и в одном - женщина.

Мотив запрета играет в архаичном фольклоре сюжетобразующую роль. "Запрет в фольклоре, - отмечал В.Я.Пропп, - всегда нарушается. Иначе не было бы сюжета. Запрет и нарушение - парная функция" /Пропп, 1984, с.179/.

Первый такой сюжет содержится в мифе о божественных супругах Идзанами и Идзанаги. Самозародившись из первоначального хаоса последней из семи пар существ, божественные супруги (они же - брат и сестра) приступили к акту творения. В конце этого акта богиня Идзанами породила Кагуцути, бога огня, опалившего ей лоно, отчего богиня умерла и удалилась под землю, в страну Тьмы. Вне себя от горя Идзанаги рассек Кагуцути мечом и устремился за ней вслед; чтобы вернуть супругу в верхний мир.

- Господин мой и супруг, - встретила его вопросом Идзанами, - почему пришел ты так поздно? Я уже вкусила пищу Еминокунни - Страны Тьмы! - и попросила не смотреть на нее, пока она отдохнет.

Богиня наложила запрет, который Идзанаги нарушает, и в свете факела из зуба своего гребня видит полуразложившийся труп возлюбленной, на котором кишат личинки. Ужасное зрелище заставило Идзанаги отпрянуть, а Идзанами, обнаружившая, что ее запрет нарушен, разгневалась и отправила вдогонку ему страховидных женщин Страны Тьмы (или страны Желтого Источника) - восьмерых, что по древнеяпонскому счету означало бесчисленное множество.

Погоня с преодолением многочисленных препятствий продолжалась, покуда Идзанаги выбежал из подземного мира через Ровный Холм Желтого Источника, перегородив который, отделил мир живых от мира мертвых. Стоя по разные стороны преграды, супруги обменялись ритуальными обещаниями. "Милый мой господин и супруг, - произнесла богиня Идзанами, - раз ты говоришь так, я стану предавать смерти людей из той страны, которой ты управляешь, - по тысяче человек в день". На это беглец ответил: "Возлюбленная моя младшая сестра, раз ты говоришь так, я стану давать рождение пятнадцати сотням человек в день!"

Если не считать сюжета о спасении от погони и о помощниках, очень распространенного в мировом фольклоре, в этой части мифа обращает на себя внимание не только описание запрета и его нарушения (по-видимому, здесь мы имеем дело с оригинальным наполнением распространенной модели, означающим не столько саму разлуку, сколько разрушение надежды избежать ее), но и первое упоминание о Стране Желтого источника, как о подземном мире, куда стремятся души усопших, и описание диалога демиургов о победе рождений над смертями.

Потусторонний мир в японских мифах обозначается по-разному: Нижняя Страна, Страна Тьмы, Страна Корней и т.д. Страной Желтого Источника его называли в Китае, в зоне лессовых отложений. Оттуда термин попал в японский мироустроительный миф. Диалог демиургов вызывает у исследователей параллели с соответствующими сюжетами в мифах народов Новой Зеландии и островов южной части Тихого океана /Асакура, 1971, с.57; 458/.

Другой сюжет, связанный с нарушением запрета, входит в миф о Хикохоходэми-но-микото, который был дедом первого императора Японии, Дзимму-тэнно. Здесь рассказывается о том, как Хикохохо-дэми-но-микото (Хоори-но-микото или Ямасатибико, Удачливый в горах) был занят охотой, а его старший брат, Хосусори-но-микото (Ходэри-но-микото или Умисатибико, Удачливый на море) - рыболовством. Однажды Хоори-но-микото попросил старшего брата на время обменяться снастями, забросил его рыболовный крючок в море - и упустил. Ходэри-но-микото рассердился на младшего брата и потребовал найти потерю.

В поисках утонувшего крючка Хоори-но-микото испытал много приключений, пока перед ним открылась дорога в пучине моря, которая и привела его ко дворцу морского царя.

Хоори-но-микото женился на дочери морского царя, принцессе Тоётама-химэ, и прожил с нею три года. Потом Хоори-но-микото стала снедать тоска по дому и он рассказал историю своих злоключений морскому царю. Пропавший крючок был обнаружен в горле рыбы тай. Взяв этот крючок и подарок морского царя - две заговоренные яшмы, Хоори-но-микото сел на спину крокодилу и возвратился на берег. Дома он вернул крючок старшему брату, но по наущению морского царя начал при помощи волшебных драгоценностей то заливагь водой, то иссушать поля Ходэри-но-микото, так что за три года не только совершенно разорил его, но в конце концов заставил служить себе.

Принцесса Тоётама-химэ, обнаружившая, что скоро ей придет время рожать, тоже отправилась к берегу вслед за своим мужем. Там она встретила с Хоори-но-микото, соорудила себе на берегу моря домик роженицы (в древней Японии роды, как и смерть, считались нечистыми, поэтому для роженицы сооружался специальный домик, в который посторонним входить было нельзя) и скрылась в нем, строго предупредив мужа, чтобы тот не подглядывал за нею.

Хоори-но-микото нарушил запрет и увидел, что в момент родов его супруга приняла свой натуральный вид - обернулась огромным крокодилом. Нарушение запрета заканчивается

разлукой: пристыженная Тоётама-химэ кинулась к морю и навеки скрылась в его глубинах.

История о братьях, один из которых был Удачлив в горах (на охоте), а другой Удачлив на море (в рыболовстве), имеет богатую литературу, в которой анализируется в разных аспектах. Интерпретации советских ученых (Конрад, Пинус) трактуют этот миф как персонифицированное изложение социальной или межплеменной розни, привязывают его к реальным географическим районам на территории Японских островов и, казалось бы, говорят в пользу автохтонного его происхождения; данные же, приводимые другой группой ученых, заставляют рассматривать этот сюжет с заметно отличных позиций. "Этот мотив, - утверждает проф.Кониси, - широко распространен посредством передачи от обеих сторон северной части Тихого океана. Но легенду, которая более всего приближается к истории о Хоори-но-микото, мы находим на Индонезийских островах Палау, Кей и Целебес" /Кониси, 1984, с.180/.

В легенде с острова Целебес (Сулавеси) "Поиски рыболовного крючка" повествуется о двух приятелях, богатом и бедном. Однажды бедняк, удрученный своей долей, глубоко задумался, как бы ему разбогатеть по примеру своего приятеля. И в конце концов решил он каждый день ходить к морю и ловить там на крючок рыбу, ибо понял, что охота в горах и собирание моллюсков на морском берегу не приносит ему ничего кроме нужды. Но у него не было рыболовного крючка, и бедняк попросил его взаймы у богатого приятеля. К несчастью, чужой крючок проглотила большая рыба, которая и скрылась с ним в пучине моря. Богач, к которому неудачник пришел просить прощения, не простил его и велел возвратить потерю. Пришлось бедняку опуститься на морское дно. Король той страны, что находится на дне моря, пронзил, как оказалось, крючком себе горло и страдал от невыносимой боли. Бедняк помог ему и возвратился домой не только с крючком, но и наградой - побегом бананового дерева, приносящего золотые плоды. Этот побег он посадил возле родника, а крючок возвратил владельцу.

Однажды, когда жена богача пошла к роднику, бедняк при помощи браслета, который он получил от солнца, вызвал грозу. Чтобы укрыться от дождя, женщина сорвала банановый лист и воспользовалась им вместо зонтика. Вскоре, когда ее муж захотел снова прикрепить этот лист к ветке, бедняк с помощью своего браслета устроил засуху, и лист засох. В конце концов, чтобы возместить бедняку убыток, вся семья богача поступила к нему в услужение /Масуда, 1970, с.164-165/.

Таким образом, сходство с японским сюжетом включает здесь и мотив волшебного предмета (две драгоценности+браслет), при помощи которого герой насыплет на протагониста то дождь, то засуху (самые сильные стихийные явления для земледельческой культуры) и тем подчиняет его себе. По мнению Мацумура Такэо индонезийский сюжет был привнесен в Ямато, вероятнее всего, племенами хаято и ама¹. Тотемистический мотив превращения жены в русалку, в водное животное широко распространен в архаичном фольклоре народов Европы, Кореи, Китая, Юго-Восточной Азии /Асакура, 1971, с.336/. В японском варианте он оформлен в рассказ о "запретной комнате". Общую схему мотива запрета в мифе о двух братьях можно представить так:

1. Мужчина со сверхъестественными качествами вступает в брак с некоей женщиной.
2. Брак состоится при условии, что муж никогда не будет заглядывать в личную комнату жены.
3. В этой запретной комнате жена оборачивается животным.
4. Из-за того, что муж нарушает запрет, жена покидает его /Кониси, 1984, с.180/.

Считается, что окончательное оформление мифа о Хоори-номикото в Японии можно датировать седьмым веком н.э. /там же/. При этом связь этого мифа с сюжетом о рыбаке Урасима, несмотря

¹ Хаято и ама - племена, очевидно, полинезийского происхождения, проживавшие в южной части Японских островов. Захоронения Хаято в префектуре Ямато содержат много крупных рыболовных крючков из железа /Итико, 1979, т.1, с.83-84/.

на явно даосскую направленность последнего, не вызывает сомнений.

В 14-й книге "Анналов Японии" /Нихон секи, 720 г./, посвященной правлению 21-го "императора" /по хронологии, принятой в этом памятнике, - 457-479 гг. н.э./ упоминается сын рыбака Урасима из местности Мидзуноэ в провинции Тамба, который во время рыбной ловли поймал в море большую черепаха. Черепаха обернулась молодой женщиной, рыбак воспыал к ней страстью, женился на ней, и они вместе отправились далеко в море, достигли острова Хорай (кит.Пэнлай), где повстречались с бессмертными. В середине VIII века тот же сюжет в поэтической форме зафиксирован в IX книге антологии "Манъёсю" /накаута N 1740, каэсиута N 1741/, он же встречается в "Продолжении Анналов Японии" /Секу Нихонги, VIII в./ и в фудоки (естественно-географических описаниях) провинции Танго. В средние века был распространен в новеллах, пьесах и в авторской литературе.

В полном варианте сюжет об Урасима включает мотив нарушения запрета. Рыбак, прожив с женою (ее имя - Камэ-химэ, Дева-Черепаха) в стране бессмертных три года, затосковал по родным местам и отправился навестить их. В дорогу жена дала ему шкатулку, строго-настрого наказав не открывать ее. Когда Урасима прибыл к себе в Мидзуноэ, он был удивлен, не обнаружив там ни родственников своих, ни знакомых, ни даже известных ему построек. Оказалось, что за три года, проведенных им в краю бессмертных, на земле прошло триста лет, и все, кого он знал когда-то в родных местах, давно умерли. В отчаянии Урасима приподнял крышку заветной шкатулки, оттуда вышло белое облако, от чего молодой рыбак вмиг покрылся сединой, сделался дряхлым стариком и умер.

Таким образом, в японской мифологии можно назвать по крайней мере три сюжета, в которых женщина накладывает запрет, а мужчина нарушает его: об Идзанаги и Идзанами, о Хоори-номикото и Тоётама-химэ, об Урасима и Камэхимэ. Нельзя не заметить, что первые два случая связаны с синтоистскими представлениями о скверне (запрет на осквернение грязью смерти.

и грязью рождения, органичный для японского мирознания), а третий явно выпадает из этого ряда. Здесь нарушение запрета связано с изменением хода времени, т.е. понятием не синтоистским, а даосским прежде всего. И здесь, несмотря на внешнюю похожесть сюжетов о Хоори и об Урасима, во многих деталях второго из них проступают свои особенности - обилие даосских элементов: остров-гора Хорай; сэннины (сяни, даосские бессмертные), разница в течении времени между миром бессмертных и реальным миром.

Крупнейший знаток средневековых китайских рукописей в Японии профессор Кавагути Хисао находит некоторые сходные мотивы в историях о Хоори-но-Микото и рыбаке Урасима² с одной стороны и китайской легенде о верной Мэн Цзян-ньюй - с другой. Героиня китайской легенды обнаружила, что ее супруг, отправленный на работы по сооружению Великой стены, умер возле нее, и его кости смешались с костями множества безымянных строителей. Мэн Цзян-ньюй укусила себе палец, кровь из пальца подтекла под стену и оживила прах ее мужа. Этот сюжет зафиксирован среди текстов простонародной литературы бяньвэнь в китайских рукописях из пещер Дуньхуана (коллекция Парижской Национальной библиотеки) и в рукописном сборнике из японского буддийского монастыря Стимпукудзи в г.Нагоя (список 746 г.). Как образец китайской простонародной литературы легенда о Мэн Цзян-ньюй была опубликована в Шанхае в сборнике, изданном в 1955 г. В целом, по мнению японского ученого, она бытует более двух с половиной тысяч лет.

Профессор Кавагути высказывает мнение, что следы ее сходства с историями о Хоори-но-микото и о рыбаке Урасима обязаны своим появлением деятельности японских интеллектуалов раннего периода /Кавагути, 1970, с.13-22/. Многие специалисты

² Кавагути Хисао указывает следующие элементы сюжета, общие для этих двух историй: 1. На дереве прячется незнакомый юноша; 2. Фигура юноши отражается в воде; 3. Дочь хозяина дома, увидев этого юношу, влюбляется в него; 4. Хозяин разрешает брак своей дочери с незнакомцем; 5. Юноша вскоре возвращается домой; 6. Девушка, скучая по юноше, следует за ним.

указывают даже на личность возможного посредника, перенесшего сюжет о рыбаке Урасима на японскую почву: это Иёбэ-но Умакаи-но-мурадзи /658?-792?/, бывший губернатор провинции Тамба, участник составления кодекса законов Тайхо Рицурё, знаток китайской литературы и культуры /Кониси, 1984, с.419; Като, 1979, т.1, с.60/.

Как на существенную деталь в истории об Урасима указывают на разницу в течении времени в двух мирах - сказочном и реальном. В Японии издавна была известна китайская легенда о Лю Чэне и Юань Чжи, которые отправились однажды на гору Тяньтай набрать целебных трав, но по дороге заблудились и встретили двух девушек, которые и привели их "на родину сяней". Герои прожили среди бессмертных полгода в радости и удовольствиях, а когда возвратились домой, то обнаружили, что за время их отсутствия минуло десять поколений.

Исследуя генезис собственно легенды об Урасима, многие ученые указывают и на место зарождения аналогичных сюжетов в Китае - район к югу от реки Янцзы. Если до сих пор мы называли иноземные сюжеты, напоминаящие, скажем, легенду об Урасима или о Хоори (как индийская легенда о Пуруравасе и Урваши, см.[Мифы, 1975, с.40-43]) по типу или включающие общий с ними элемент, то к югу от Янцзы зафиксирован прямой прототип японской легенды.

Один рыбак, - говорится в китайской легенде, - возле озера Дунтинху (провинция Хунань) оказал однажды помощь молодой женщине. Эта женщина обернулась драконом (по китайским представлениям - существом мудрым и добрым) и привела рыбака во дворец дракона. Там рыбак женился на этой женщине, но потом стосковался по матери и возвратился в верхний мир. При расставании жена-драконша вручила рыбаку коробочку и сказала: Когда захочешь увидеть меня, повернись к коробочке и назови меня по имени. Но никогда не открывай ее". После того как рыбак прибыл в родные места, он обнаружил, что все там изменилось до неузнаваемости, и на родине не осталось ни одного человека из тех, кого он знал. Оказалось, что каждый день, проведенный им во

дворце дракона, равнялся пятнадцати земным годам. В расстройстве рыбак поднял крышку коробочки (нарушение запрета), из нее наружу вышел белый дым, и молодой рыбак мгновенно превратился в седовласого старца.

Именно детальное совпадение этого сюжета с легендой об Урасима дает основание профессору Кониси Дзинъити заключить, что из Китая в Японию легенда с озера Дунтинху попала благодаря письменной, а не устной форме, и что в японской среде рецепторами ее первоначально выступили интеллектуалы, от которых эта легенда и получила устное распространение среди японцев /Кониси, 1984, с.419-420/. Против этого предположения возразить трудно, как трудно возразить и против конкретной личности, предположительно введшей легенду в японский обиход, - Иёбэ-но-мурадзи. Но можно допустить, что это не был единственный путь проникновения сюжета о рыбаке в древний японский фольклор: он вполне мог быть распространен среди ранних китайских иммигрантов, селившихся компактными группами возле культурных и политических центров древней Японии. В данном случае мы можем констатировать только тот факт, что мотив запрета и его нарушения появлялся в архаичном японском фольклоре и на типологическом уровне, и на фоне ареальных бродячих сюжетов, и благодаря прямому заимствованию.

Обратимся к мотиву запрета, не затронутому в русскоязычной японоведческой литературе.

В "Хитати фудоки" содержится несколько сюжетов о схождении небесных богов³ на вершины гор. Характер этих историй свидетельствует об их оригинальном и очень древнем происхождении, а не о заимствовании из других источников. Так, в описание уезда Кудзи включена такая легенда:

"Большую гору восточнее (села Сацу) называют Кабирэнотака-минэ. (На ней) обитало небесное божество по имени

³ Японская мифология различает две линии богов - небесных и земных. Предположительно, одна восходит к циклу Ямато, другая - Идзумо.

Татихая. Его другое имя - Хаяфувакэ. Это божество спустилось с неба и жило в Мацудзава на широкой развилке сосны. Месть этого божества была жестокой. Например, если кто-либо из людей ходил по большой или малой нужде, оборотясь в сторону божества, то его сразу постигали несчастья, и он заболел. Люди, жившие поблизости, сильно страдали из-за этого и обратились к царскому двору, излагая обстоятельства (своего) положения. Царь послал (туда) Катаокано-омурадзи. Катаока, почтительно помолившись божеству, обратился к нему с (такой) мольбой: "(Я опасюсь, что), находясь здесь, ты видишь, как окрестные крестьяне утром и вечером творят грязные дела, и естественно, (что тебе здесь) не следует находиться. Пожалуйста, переселись отсюда и живи в чистом месте на высокой горе". Божество услышало это мольбу и поднялось на пик Кабирэ" /Древние фудоки, 1969, с.57/.

Налицо завуалированное нарушение табу: крестьяне нарушают запрет, не зная о его существовании. Дурные последствия нарушения снимаются устранением коллизии, предполагающей запрет. Божество здесь не персонифицировано, как в приведенных ранее сюжетах, где по характеру тотемных животных (черепаша, крокодил) можно косвенно судить об изначальных условиях жизни носителей мифа и древнейших его внешних связях. В некоторых японских мифах дочь морского царя оказывается непонятным образом связанной с миром звезд (очевидно, в основе этой связи лежит забытый к моменту письменной фиксации миф). Небо и водную стихию объединяет еще одно тотемное животное - змей (вариант - червь). Ключевым элементом сюжета - сокрытие (запрет видеть) его действительной сущности и обнаружение ее (нарушение запрета).

В "Хидзэн фудоки" записан миф о горе Хирэфури: "...Через пять дней после того, как Отохихимэко рассталась с Садэхико, появился один человек. Каждую ночь он приходил и спал с этой женщиной, а когда наступал рассвет, он быстро уходил. Внешностью он был похож на Садэхико. Женщине это показалось подозрительным, и она решила выяснить. Потихоньку она

прицепила (длинную) нитку за полу его одежды, и когда она пошла за этой ниткой, то вышла к озеру, что было на вершине горы.

(На горе) она увидела спящего змея. Тело его было человеческим и лежало на дне озера, а голова была змеиной и лежала на берегу озера. Неожиданно змей превратился в человека и возговорил: "О, это ты, Отохимэноко из (деревни) Синохара. Спускайся в мой дом, чтобы я мог еще ночь провести с тобой.

(Услышав это), ее служанка побежала домой и рассказала все родным. Когда же родные прибежали на вершину горы и посмотрели, то там не оказалось ни змея, ни Отохихимэко. Тогда они взглянули на дно озера и увидели там тело человека. Это был труп Отохихимэко..." /Древние Фудоки, 1969, с.138/. Похожий сюжет, связанный с горой Крэфуси, записан и в "Хитати Фудоки" /Древние фудоки, 1969, с.53-54/.

Истоки похожего на первый из этих двух сюжетов, связанного с распространенным в Японии культом горы Мива, изложены в сводах VIII в. "Записи о делах древности" (Кодзики, 712 г.) и "Анналы Японии", поэтической антологии "Собрание мириад листьев" (Манъёсю) и некоторых других источниках. Бог Окунинуси-но-микото изо всех сил трудился над объединением страны и ее обустройством, когда скоропостижно скончался его сподвижник Сукунахикона-но-микото. Переживая из-за этого, Окунинуси увидел на поверхности моря у провинции Идзумо странное сияние и услышал голос: "Мог ли ты без меня умиротворить эту землю?" Окунинуси удивился и в свою очередь спросил: "А кто ты такой?" "Я дух счастья, дух таинственный", - отвечал голос, который, как обнаружилось, принадлежал Омононуси, великому богу горы Миваяма, расположенной на востоке провинции Ямато (совр. уезд Сики префектуры Нара).

Один из мифов, связанный с богом Омононуси-но-ками, изложен в 1-й книге "Нихонги" (правление 11-го императора Японии, Судзин). На 13-м году правления Судзина, в 89 г. до н.э. (по датировке "Нихонги"), женой этого бога стала Ямато-Тотохи-Момосо-химэ. Но этот бог приходил к молодой жене только по ночам и никогда не показывался ей на глаза при дневном свете.

Когда она высказала своему божественному супругу желание любоваться его красотой в светлое время суток, он признал ее желание резонным и пообещал на следующее утро войти в ее шкатулку для гребней и остаться там. Наутро в шкатулке обнаружилась небольшая змея, но длине и толщине напоминающая шнурок для одежды. Женщина испуганно вскрикнула, отчего бог устыдился и, тотчас же обернувшись человеком, сказал ей: "Ты не удержалась и заставила меня испытать стыд. Теперь я заставлю тебя устыдиться!", после чего поднялся на гору Миморо (Миваяма).

В отчаянии Ямато-Тотохи-Момосо-химэ с размаху села на палочки для еды, пронзила ими себя и умерла. Могилу для ее праха днем сооружали люди, а по ночам - боги.

В "Кодзики" содержится похожий миф о том, как к прекрасной принцессе Икутамаери-химэ каждую ночь приходил отменной красоты мужчина. Вскоре принцесса забеременела и, обеспокоенная тем, что ее родители еще не знают, кто ее любимый, однажды тайком от него воткнула в подол его одежды иголку с длинной ниткой и наутро за той ниткой пошла. Нитка, пройдя сквозь замочную скважину, привела принцессу дальше и привела к синтоистскому святилищу на горе Миваяма. Тогда она поняла, что ее возлюбленный - это бог Мива, а сын ее - это сын бога горы Мива. Эту гору нарекли Мива (Три Кольца), потому что на катушке принцессы в то памятное утро оставались неразмотанными три кольца нити.

Таким образом, в первом случае мы встречаемся с вариантом запрета, напоминающем сюжет с Урасима и его шкатулкой, но относящемуся не к открыванию шкатулки, а реакции на ее содержимое (вспомним Зверя Лесного Чудо морское в "Аленьком цветочке" Аксакова). Во втором случае запрет завуалирован и заменен тайным действием героини, но результат этого действия тот же, что и при нарушении запрета. Оба сюжета можно трактовать, как варианты испытания героини.

Эти коллизии имеют явные тотемистические истоки и когда-то напомнили профессору Хисамацу Сэнъити один айнский и один корейский сюжет.

Айнская легенда рассказывает, что когда-то давным-давно жили муж с женой. Детей у них не было. Однажды муж заболел и умер. Но вскоре люди стали говорить, что у женщины муж есть, что он, возможно, приходит к ней из могилы. По ее же словам, как-то раз перед нею действительно появился некий человек в черном. Обратившись к женщине, он молвил: "Я появился в облике человека, но на самом деле я бог, держащий на себе гору (т.е. медведь). Муж у тебя недавно умер, ты скучаешь в одиночестве, мне жаль тебя - дам тебе ребенка. Когда этот ребенок станет взрослым, он будет знаменитым рассказчиком". Говорят, что так оно и было. Потомки той женщины считали медведя своим предком /Хисамацу, 1962, с.125/.

Тот же ученый отмечает сходный с японским корейский сюжет, записанный в "Самгук юса" (XIII в.). Русский перевод этой записи приведен в книге А.Ф.Троцевич "Корейская средневековая повесть".

"Некогда в северном селении области Кванджу жил один богатый человек. Он имел единственную дочь, красивую обликом. (Однажды она) говорит отцу: "Каждый день какой-то мужчина в красном платье приходит ко мне в постель и живет со мной как с женой". Отец сказал: "А ты приколи к его одежде иглу с длинной нитью". Она так и сделала. На следующий день нашли нитку под северной оградой, а игла (была воткнута) в туловище большого земляного червя" /Троцевич, 1975, с.113/.

Проф.Сасаки упоминает еще, что в "Самгук юса" этот рассказ заканчивается замечанием о том, что от связи оборотня с дочерью богача родился мальчик, который впоследствии стал королем - деталь тоже весьма знаменательная /Хисамацу, 1962, с.125/.

Почти всякий миф даже в кратком изложении очень информативен и дает выходы на протокультуру. Так, сюжеты со змеем (червяком), кроме интересующего нас в данном контексте мотива, связанного с нарушением запрета, и тотемистической направленности, включает еще по крайней мере одну особенность, отражающую культовый аспект раннеземледельческой культуры. Специалисты-мифологи отмечают, что, по старинным

представлениям, в тело змеи облачается гром. Бог грома, в соответствии с древнеяпонскими верованиями, это маленький ребенок в облике змеи. Источники этого представления зашифрованы в иероглифической письменности: иероглиф, обозначающий понятие "гром", включает в себя сочетание (по вертикали) знаков "дождь" и "рисовое поле". Древние считали, что бог грома, обрета форму змеи, падает с неба в нижний мир и оплодотворяет рисовые колосья /Андзу и Умэда, 1976, с.597/.

Во всех рассмотренных здесь сюжетах можно обозначить и типологическую связь (с айнской, например, легендой) и некоторые непосредственные заимствования (элемент "иголка/нитка-подол"), а также ареальные представления, частью зашифрованные в письменном знаке (сравнительно поздние заимствования из Китая), частью скрытые в дописьменной протокультуре (цепочка "змей(червь)=муж=бог=родоначальник"). Если, по примеру проф.Кониси, представить сюжет о Миваяма в виде схемы, опустив менее полные его варианты, она примет такой вид:

1. Женщина вступает в связь с незнакомым мужчиной.
2. Мужчина скрывает от избранницы свой истинный облик.
3. Женщина тайно выслеживает его, он оказывается змеем.
4. Разоблаченный оборотень навсегда покидает героиню.

Такая схема лишней раз подтверждает, что сюжет о боге горы Мива является разновидностью сюжета о нарушении запрета. Во всех приведенных сюжетах активная роль в браке принадлежит божеству (животному), роль нарушителя запрета отводится человеку.

Разницу в двух типах сюжетов можно видеть в том, что в одних из них человек - мужчина, в других - женщина, в одних действие протекает без акцента на время суток, в других - с упором на деление характера действия в зависимости от темного или светлого времени суток (отсюда - вариант толкования образа змея или червя как вредителя, оправдывающий сюжетный ход с прокалыванием его иглой или разрубанием мечом) /Хисамацу, 1962, с.126-127/. Последние смыкаются с сюжетами о духах

растений и предметов, зафиксированными во многих древних и средневековых памятниках (включая литературу сэцува и новеллы отогидзоси), где духи действуют как обособленно, без участия людей, так и вместе с людьми. Но подавляющее их большинство не включает мотив нарушения запрета, хотя для многих из них характерен мотив испытания героя (чаще героини) и для всех - мотив скрытных поступков. Четкую границу между первыми и вторыми провести нельзя.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андзу и Умэда, 1976 - Андзу Мотохико, Умэда Есихико /состав./ Синто дзитэн (Словарь синто), Токио, 1976.
2. Асакура, 1971 - Асакура Харихико, Иногути Акицугу, Окано Хирохико, Мацумаэ Такэси. Синва дэнсэцу дзитэн (Словарь мифов и легенд), Токио, 1971.
3. Древние фудоки, 1969 - Древние фудоки (Хитати, Харима, Бунго, Ходзэн). Перевод, предисловие и комментарий К.А.Попова, сер.: "Памятники письменности Востока", XXVIII, М., 1969.
4. Итико, 1979 - Итико Тэйдзи (ред.), Нихон бунгаку си (История японской литературы), т.1, Токио, 1979.
5. Кавагути, 1970 - Кавагути Хисао. Тонко сомон-то нихон бунгаку (Дуньхуанская простонародная литература и японская литература) - сб.: "Нихон синва" (Японские мифы), Токио, 1970.
6. Като, 1979 - Като Сюити. Нихон бунгаку си дзэсэцу (Очерк истории японской литературы), т.1, Токио, 1979.
7. Кониси, 1984 - Konishi Jin'ichi. A History of Japanese Literature. Vol.1: The Archaic and Ancient Ages, Princeton, 1984.
8. Масуда, 1970 - Масуда Кацуми. Умисати Ямасати (Удачливый на море, Удачливый в горах) - сб.: "Нихон синва" (Японские мифы), Токио, 1970.
9. Мифы, 1975 - Мифы древней Индии, М., 1975.
10. Пропп, 1984 - Пропп В.Я. Русская сказка, Л., 1984.
11. Троцевич, 1975 - Троцевич А.Ф. Средневековая корейская повесть. М., 1975.
12. Хисамацу, 1962 - Хисамацу Сэнъити. Синва, Дэнсэцу, Сэцува бунгаку (Литература мифов, легенд, преданий), Токио, 1962.

С в е т л о й п а м я т и

Ольги Лазаревны Фишман



Ольга Лазаревна Фишман

Исследователь, переводчик, педагог (1919-1986)

Л.Н.Меньшиков

**Институт Востоковедения
(Санкт-Петербург)**

Ольга Лазаревна Фишман многие годы была для ленинградских китаеведов образцом трудолюбия, исследовательских устремлений и доброжелательства. Крупный советский китаевед, доктор филологических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения АН СССР, она была человеком яркого таланта, огромной трудоспособности и эрудиции, большого общественного темперамента, искренним и неравнодушным.

О.Л.Фишман родилась в Одессе 19 июня 1919 г. Она считала себя одесситкой (в семье у нее живы были одесские традиции), но одесской жительницей она не стала: в 1924 г. ее семья переехала в Ленинград, и с городом на Неве связана вся ее сознательная жизнь. Неоспоримо важную роль в ее формировании сыграл ее отец, Л.И.Фишман, известный в Ленинграде юрист, любитель и знаток книги и литературы, прежде всего русской. В 1937 г. она поступила на Восточный факультет Ленинградского Университета, где обучалась на кафедре китайской филологии, возглавлявшейся академиком В.М.Алексеевым. Курс обучения она завершила досрочно, за четыре года вместо полагавшихся пяти, и в 1941 г., перед самым началом Отечественной войны, получила диплом об окончании университета. Вскоре началась война, и она уже ассистентом кафедры выехала вместе с университетом в эвакуацию в Саратов в самом начале 1942 г. Активная общественница, она в трудные годы проявила себя способным организатором и в 1942 г. вступила в Коммунистическую партию. За это время, когда всем справедливо представлялась главным делом помощь фронту, Ольга

Лазаревна находит возможность и для научной работы. Тогда ее впервые увлекла тема культурных взаимоотношений Китая и Европы и особенно восприятия Китая в Европе. С этой проблемой, подсказанной В.М.Алексеевым, была связана ее кандидатская диссертация "Ли Бо в европейской науке", выполненная под его руководством. Во время эвакуации, когда В.М.Алексеев находился в Боровом, в Казахстане (ныне Кокчетавская область), одном из мест пребывания учреждений Академии Наук в военное время, консультации проводились по постоянной непрерывавшейся переписке.

После возвращения из эвакуации О.Л.Фишман стала постоянным помощником В.М.Алексеева и близким другом его семьи. Войной и блокадой были унесены многие ученики В.М.Алексеева: К.К.Флуг, К.А.Разумовский, В.Н.Казин, Ю.В.Бунаков, Л.Н.Рудов. Другие исчезли ранее, в 30-е годы, став жертвами сталинских репрессий: Ю.К.Щуцкий, Б.А.Васильев, Н.А.Невский, А.А.Штукин, П.Е.Скачков. Ни известный экономист В.М.Штейн, ставший учеником академика в области китайской философии, ни О.Л.Фишман, не могли, конечно, в полной мере заполнить образовавшийся вакуум, но их появление в окружении В.М.Алексеева, несомненно, поддержало его в последнее десятилетие его жизни.

В 1946 г. состоялась защита кандидатской диссертации О.Л.Фишман. Оппонентами были Г.Ф.Смыкалов и Л.З.Эйдлин, была по тогдашним обычаям сочинена эпиграмма, намекавшая на старческую неторопливость первого и любовь к фигурным выражениям второго: "Один был слишком медлен, другой был слишком Эйдлин", - и Ольга Лазаревна стала старшим преподавателем кафедры китайской филологии, ее секретарем и наиболее активным помощником ее главы. В.М.Алексеев был человеком нестандартным и поэтому нередко вступал в противоречие с указаниями университетской администрации. Выйдя из себя, он часто обращался к тогдашнему декану Восточного факультета В.М.Штейну с просьбой "пойти к ректору и объяснить ему, что он в китаеведении ничего не понимает".

В.М.Штейн выполнял это поручение, облачив его в самую дипломатическую форму. Но если под рукой оказывалась Ольга Лазаревна, она в точности повторяла сказанное академиком, после чего декану приходилось сглаживать образовавшиеся острые углы, и он даже просил ее в таких случаях сначала послушать его совета.

В Университете на китайской кафедре полностью развернулся педагогический талант Ольги Лазаревны. Среди учившихся у нее, кроме автора этих строк, были такие известные ученые, как покойный В.В.Петров, Е.А.Серебряков, С.Е.Яхонтов, Р.Ф.Итс. Стремительно войдя в аудиторию, она в первые же мгновения завладевала вниманием слушателей, и это внимание от лекции к лекции не ослабевало. В ее обязанности входил, кроме общей для всех преподавателей обязанности чтения со студентами китайских текстов, спецкурс "Словари, справочники, библиография", параллельный "Введению в китайскую филологию", читавшемуся самим главой кафедры. В.М.Алексеев полагал, что главным в преподавании в университете должно быть прививание студентам навыков научной работы. В своем теоретическом "Введении" он давал общие установки для китаеведческой работы, рассказывал об организации труда китаеведа, роли китайского текста и иностранных языков в работе синоведа, раскрывал способы прочтения и усвоения произведений китайской литературы в ее наиболее сложных вариантах, делясь во всех случаях своим многолетним опытом ученого. Одним из важнейших методов в обучении он считал свободное владение справочными пособиями, точное знание, какие сведения можно извлечь из них. Много лет свои критические оценки справочников В.М.Алексеев фиксировал в своде, который назвал "Рабочей библиографией китаиста". Практический курс который вела О.Л.Фишман, как раз и основывался на рекомендациях В.М.Алексеева в его библиографии, которой Ольга Лазаревна была тогда чуть ли не единственным читателем (эта работа не издана по сей день). В параллельных курсах В.М.Алексеев и его ученица составляли блистательный дуэт, где первую скрипку играл, конечно, сам академик, но где отпечатавалась также незаурядная личность О.Л.Фишман.

Одновременно Ольга Лазаревна была взята на полставки в Институт востоковедения АН СССР в качестве одного из авторов-расписчиков картотеки Большого китайско-русского словаря, грандиозного китаеведческого предприятия, начатого еще в середине 30-х годов по инициативе и под руководством В.М.Алексеева, стоявшего во главе Китайского кабинета института. Словарь не был окончен, но его обширные картотеки были в полной мере использованы при составлении "Китайско-русского словаря" под ред. проф. И.М.Ошанина (1952, переиздания в 1955 и 1959 гг.) и "Большого китайско-русского словаря" в четырех томах под той же редакцией (1983-1984).

Педагогическая деятельность О.Л.Фишман продолжалась недолго. В 1949 г., незадолго до конца первого семестра, она не пришла на занятия. Встретив ее в коридоре факультета, мы спросили, когда будет следующее занятие, и получили ответ: "Никогда. Я уволена". Наше недоумение было парировано ее словами: "У меня арестован муж". По тем временам мало кто сомневался, что это - вполне достаточное основание не только для увольнения из высшего учебного заведения и отстранения от преподавания.

Конец сороковых годов был временем борьбы против "космополитизма, объективизма, академизма". Академизмом тогда называли приверженность к строгим филологическим методам исследования, сочетаемую со склонностью к изучению прошедших периодов в истории человеческого общества. Объективизмом нарекли научные выводы, в которых ученый старался следовать тому, что говорили ему факты, отказываясь от утверждений, которые из известных ему фактов не проистекали. Но наиболее универсальным было обвинение в космополитизме, что звучало как отсутствие патриотизма, преклонение перед Западом и т.п. При этом под огонь попадали - хотя и не исключительно, но в большинстве - ученые с нерусскими фамилиями, чаще всего евреи (представители "некоренных национальностей"). В Ленинградском университете происходили шумные дискуссии с обсуждением и беспощадным осуждением трудов корифея дореволюционной

филологической науки А.Н.Веселовского (статую его тогда убрали из университетского коридора) с перенесением критического огня на учеников его В.М.Жирмунского, Г.А.Гуковского и других. На Восточном факультете был снят с поста декана и арестован В.М.Штейн. Его место занял Г.В.Ефимов, возглавивший на факультете кампанию против всех перечисленных смертных грехов и их носителей. Восточная специфика этой борьбы заключалась в том, что востоковеды обвинялись в панисламизме, панарабизме, паниранизме и прочих "пан-измах". Многие преподаватели были изгнаны с факультета. Были закрыты почти все отделения, на которых изучался Древний Восток и мертвые языки, кафедры маньчжуристики, гебраистики перестали существовать, другие кафедры были резко ограничены в преподавании древних языков, древней и средневековой истории. Академиков И.Ю.Крачковского, В.М.Алексеева критиковали на собраниях и в стенной печати, закрывали их курсы, как "безыдейные" (еще одно ходовое словечко того времени), проповедующие феодальную идеологию - не было таких эпитетов, которые не были бы применены к представителям науки классического типа. Мне помнится, как на заседание кафедры китайской филологии пришел декан Г.В.Ефимов и с пафосом говорил о "лавочке", которую развел на кафедре академик В.М.Алексеев. На студенческих собраниях декан объявлял: "Хватит вам заниматься лунь-юями" ("Лунь юй" - собрание бесед Конфуция и его учеников) или сообщал о вреде, который нанес факультету "космополит Штейн".

В этой обстановке на О.Л.Фишман обрушивался двойной удар: она была в добрых отношениях не только с В.М.Алексеевым, но и с В.М.Штейном, и с В.М.Жирмунским, и со многими другими представителями отвергаемой академической науки. Ее муж А.Г.Левинтон, крупный германист, был одним из лучших учеников В.М.Жирмунского. После арестов ее мужа и декана ей было предъявлено обвинение, что она не перевоспитала ни того, ни другого. Встал вопрос о ее пребывании в партии. Не спасло и то, что "по поручению партийной организации" (предупредив В.М.Алексеева о невозможности для нее в ее положении отказаться

от этого поручения) она прочла на собрании факультета доклад об ошибках академика; не помогло и то, что она (едва ли не первая в советском китаеведении) опубликовала серию статей о новейшей китайской литературе 30-40-х гг., хотя другим это ставилось в особую заслугу: ходячим было утверждение, что старые китаеведы (и прежде всего акад.В.М.Алексеев и его школа) новым Китаем не интересовались, современную китайскую литературу не считали достойной изучения - это несмотря на то, что сам глава школы еще в начале 20-х годов в журнале "Восток" не раз обращался к новейшим течениям китайской литературы, а его ученики: Б.А.Васильев, В.В.Петров, Л.З.Эйдлин, О.Л.Фишман занимались этой литературой специально, посвящая ей статьи и монографии. Все это во внимание принято не было, и О.Л.Фишман была исключена из партии и изгнана из Университета, равно как и из Института востоковедения.

Несколько лет она добывала хлеб себе и своему малолетнему сыну (будущему известному фольклористу Г.А.Левинтону) подстрочниками для поэтов, переводивших китайскую поэзию, классическую и новую. Среди пользовавшихся ее подстрочниками были А.И.Гитович, В.С.Шефнер, С.В.Ботвинник и другие. Другим источником существования были переводы технической документации с китайского и на китайский. Так, я помогал ей в оформлении и переписке китайского текста паспортов железнодорожных вагонов завода им.Егорова, предназначенных для Китая. Иногда ей удавалось напечатать отдельные статьи и рецензии.

Несмотря на столь трудные обстоятельства, Ольга Лазаревна не оставляла научной работы: ее оставили без зарплаты, но не смогли запретить заниматься наукой. В 1955 г. ей удалось напечатать (в академической серии "Литературные памятники") сборник "Танские новеллы", в котором впервые на русском языке была дана систематическая подборка китайской классической новеллы IX-X вв., снабженная исследованием и комментарием. Наряду с этим в различных сборниках печатаются ее переводы китайских авторов XX века: У Цзу-сяна, Чжао Шу-ли, Сяо Пина,

Тянь Ханя, Цао Юя и др. Но главный ее труд в этом направлении - перевод и исследование рассказов Лу Синя (сборник которых также предназначался для "Литературных памятников") - в свет не вышел, остался в корректурах. Кто-то вовремя проявил бдительность. Тем не менее, некоторые из ее переводов Лу Синя вошли как в четырехтомное собрание сочинений Лу Синя на русском языке (1954), так и в более поздние сборники рассказов писателя.

Но баснословные времена прошли, наступила "хрущевская оттепель". Вернулись из мест заключения В.М.Штейн и А.Г.Левинтон, появились некоторые китаеведы, исчезнувшие в 30-40-е гг. (В.А.Вельгус, П.Е.Скачков, А.Г.Шпринцин, А.А.Штукин). Другим, не возвратившимся - Ю.К.Щуцкому, Б.А.Васильеву, Н.А.Невскому - было возвращено доброе имя, их труды были изданы - в той мере, в какой их удалось сохранить. Не состоялась попытка Г.В.Ефимова лишить О.Л.Фишман кандидатской степени: в университетских архивах не оказалось текста диссертации, а пока ее разыскивали, настали другие времена. Ольга Лазаревна была восстановлена в партии. Однако к педагогической работе в Университете ей вернуться не удалось. Лица, активно содействовавшие ее удалению с факультета, были по-прежнему в большой силе.

Тем временем происходили важные перемены в Институте востоковедения АН СССР. После критических кампаний конца 40-х - начала 50-х годов Институт востоковедения был переведен в Москву, в Ленинграде же остался лишь сектор восточных рукописей, правда, при нем остались и крупные ученые - В.М.Алексеев, И.Ю.Крачковский, А.П.Баранников, В.В.Струве. После XX съезда КПСС, на котором А.И.Микояном был поднят вопрос о развития востоковедения - науки, изучающей пробудившиеся и освободившиеся от колониального гнета страны и народы ("а Институт востоковедения спит!"), востоковедческая наука получила новый импульс (и большое количество штатных единиц). Сектор восточных рукописей был преобразован в Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР во главе с академиком И.А.Орбели. Новый заведующий начал весьма

деятельно собирать в отделении востоковедов, как молодых, кончавших Восточный факультет, так и более старших, по тем или иным причинам не работавших в востоковедении. Среди других в 1958 г. в Ленинградское отделение была принята О.Л.Фишман. С этого времени начинается новый, самый плодотворный период ее научной деятельности. Включилась она и в общественную жизнь Отделения, была секретарем партийной организации, председателем месткома, главой литературоведческого объединения - это последнее сыграло немалую роль в подготовке молодых литературоведов-востоковедов. Она вместе с Е.А.Серебряковым и Б.Б.Вахтиным организует конференцию "Жанры и стили литератур Дальнего Востока" (вскоре конференция стала всесоюзной, руководство ею перешло к Л.З.Эйдлину, и конференции было дано новое название: "Теоретические проблемы литератур Дальнего Востока", что, может быть, и звучало более солидно, но зато менее выразительно). Членом оргкомитета конференции Ольга Лазаревна оставалась до конца своих дней, и ее активный характер много способствовал успеху ее сессий.

С 1958 г. начинают одна за другой выходить в свет работы О.Л.Фишман, принесшие ей известность не только в СССР, но и за рубежом. Часть этих работ была ею выполнена в прежний тяжелый период ее жизни. Первой вышла небольшая брошюра "Ли Бо. Жизнь и творчество" (1958), потом появились популярные очерки шедевров китайской классической литературы и серия блестящих кратких характеристик китайских великих поэтов, включенные в книгу для школы "Страна Хань" (1958). Ранее, еще в 1956 г. была напечатана статья "Изречения Ли Шань-иня", впервые введшая в науку афоризмы известного поэта Ли Шань-иня (IX в.). Большим успехом нужно считать появление в "Литературных памятниках" перевода романа Ли Жу-чжэня (1763?-1830?) "Цветы в зеркале" (1959). Этот один из сложнейших по структуре и содержанию романов китайской литературы переводился коллективом авторов (В.А.Вельгус, Г.О.Монзелер, И.Э.Циперович, О.Л.Фишман) под редакцией проф.В.С.Колоколова. Весьма затейливая ткань романа казалась часто совершенно непере译имой. Ольге Лазаревне

достались главы наиболее головоломные. В части из них описывались литературные поэтические игры героев романа, причем по сравнению с ними наши буриме и акrostихи кажутся детскими игрушками. Переводчица находила неожиданные и впечатляющие приемы передачи этих сложностей на русском языке. На основании переводческих достижений О.Л.Фишман была принята в Союз писателей по секции переводчиков, причем при обсуждении сделанного О.Л.Фишман доклада тогдашний глава секции переводчиков Е.Г.Эткинд особо отмечал виртуозность переводов, звучащих, по его выражению, "странно и удивительно". Став в 1960 году членом Союза писателей, Ольга Лазаревна и там вела активную организационную деятельность, неоднократно избиралась в правление секции Ленинградского отделения Союза.

В "Цветах в зеркале" Ольге Лазаревне была также поручена литературоведческая исследовательская часть. В обширном послесловии (как это принято в "Литературных памятниках") автор увлекательно и оригинально сумела представить и эпоху, и жизнь сочинителя, и самую ткань произведения. Эта статья выглядит и сегодня одной из лучших в научном творчестве О.Л.Фишман. Не считая себя способной к поэтическому переводу, Ольга Лазаревна продолжала выполнять подстрочники для крупнейшего среди профессиональных поэтов переводчика китайской поэзии А.И.Гитовича, отдавшего переводам десять лет своей творческой жизни. О.Л.Фишман связывала с семьей Гитовича тесная дружба, и после смерти поэта в 1966 г. она приложила немало усилий для подготовки к печати нескольких посмертных сборников его стихов.

В своих последующих трудах Ольга Лазаревна стала ориентироваться на то направление востоковедения, которое возглавил академик Н.И.Конрад. Еще в начале своего научного пути она проявила интерес к связям Востока и Запада, была склонна к восточно-западным параллелям. Теория Н.И.Конрада о параллельном развитии Запада и Востока, в котором Восток проходил те же этапы, что и Запад (античность, средневековье, Возрождение, Просвещение) показалась Ольге Лазаревне весьма привлекательной. Ее книга "Китайский сатирический роман эпохи

"Просвещения" (1965), ставшая в 1966 г. ее докторской диссертацией (на защите которой выступали оппонентами сам Н.И.Конрад, а также крупнейшие знатоки китайской литературы Л.З.Эйдлин и Л.Д.Позднеева), - явилась наиболее заметной данью в русле исследований, намеченных Николаем Иосифовичем. Книга была посвящена, в первую очередь, сатирическому роману У Цзин-цзы (1701-1754) "Неофициальная история конфуцианцев". "Обосновавшись" в XVIII веке, Ольга Лазаревна сочла необходимым продолжить исследования литературы этого времени, выбрав для своих дальнейших изысканий трех мастеров китайской короткой новеллы Цзи Юня (1724-1805), Юань Мэя (1716-1797) и Пу Сун-лина (1640-1715).

Исследования этих трех авторов вернули О.Л.Фишман к темам, намеченным и частично выполненным первым учителем ее - акад.В.М.Алексеевым. Дело в том, что Пу Сун-лин (известный больше под псевдонимом Ляо Чжай), его жизнь и творчество, были объектом многолетнего внимания Василия Михайловича. Кроме серии статей, посвященных этому знаменитому в Китае автору, В.М.Алексеев опубликовал четыре сборника переводов его новелл: "Лисьи чары" (1922), "Монахи-волшебники" (1923), "Странные истории" (1928) и "Рассказы о людях необычайных" (1937). Совершенство этих переводов таково, что все попытки повторить или дополнить русское собрание новелл Пу Сун-лина кончались неудачей: рядом с переводами В.М.Алексеева все другие выглядели бледно и невыразительно.

Ольга Лазаревна не ставила своей задачей повторить сделанное В.М.Алексеевым или превзойти его. Но она избрала предметом своего исследования двух современников Пу Сун-лина, причем, по примеру учителя, она выполнила переводы наиболее представительных в истории китайской новеллы произведений обоих авторов и снабдила эти переводы обширными исследовательскими статьями, впервые в европейской филологии столь подробно повествующими о жизни и творчестве этих писателей. Первым вышел в свет сборник Цзи Юня "Заметки из хижины Большое в Малом" (1974). В научном оформлении перевода

книги Цзи Юня О.Л.Фишман проявила новаторство: она снабдила сборник указателем сюжетов с расчетом на последующее включение сюжетов китайских новелл в сводный указатель сюжетов мировой литературы и фольклора. Такая операция с китайскими сюжетами была проведена впервые. Книга сразу была замечена, и в 1976 г. по представлению французского академика П.Демьевиля удостоена премии Станислава Жюльена Академии надписей и изящной словесности при Французском Институте (как именуется официально Французская Академия Наук). Эта весьма почетная премия была основана более 120 лет тому назад крупнейшим тогда французским синологом С.Жюльеном и с тех пор ежегодно присуждается за лучшие труды в области китайской филологии. Впервые Ленинградскому отделению Института востоковедения она была присуждена в 1964 г. за серию публикаций китайских материалов из Дуньхуана (IV-XI вв.); О.Л.Фишман оказалась вторым у нас ее лауреатом. Сборник Юань Мэя "Новые записи Ци Се или "О чем не говорил Конфуций" вышел в свет в 1977 г. Книга была построена по тому же образцу, что и книга о Цзи Юне, и также была снабжена указателем сюжетов.

После окончания исследований о Цзи Юне и Юань Мэе О.Л.Фишман обратилась, наконец, к третьему новеллисту, труды о котором акад.В.М.Алексеева послужили отправной точкой ее работ по китайской новелле XVIII в., - к Пу Сун-лину. Теперь у нее было что сказать и о Пу Сун-лине сверх сказанного В.М.Алексеевым, ибо он не проводил сравнения творчества новелл трех авторов. Результатом была итоговая книга "Три китайских новеллиста XVII-XVIII вв.: Пу Сун-лин, Цзи Юнь, Юань Мэй" (1980). Это была последняя монография, опубликованная ею при жизни. Один за другим О.Л.Фишман постигли два тяжелых удара: смерть отца и смерть мужа. Она стала часто болеть, проявляла уже меньшую общественную активность и все силы стала отдавать научной работе, насколько позволяло ей здоровье. За одним, впрочем, исключением. В начале 60-х годов в Ленинградском отделении происходили бурные дискуссии, в которых О.Л.Фишман играла весьма заметную роль. Если сказать кратко, суть дискуссии

состояла в том, сумеем ли мы силами ленинградских востоковедов написать историю культур народов Востока? Были скептики - в их числе автор этих строк - и оптимисты, одним из которых была Ольга Лазаревна. В итоге всеобъемлющей истории культур Востока не получилось, но на этом пути были весьма ощутимые результаты. Выразились они в создании серии "Культуры народов Востока. Материалы и исследования". Ольга Лазаревна с самого начала стала ответственным секретарем серии (возглавляется серия Ю.А.Петросяном). Здесь еще раз проявились и ее организаторский талант и ее энтузиазм, научный и общественный. Только в последние два-три года ее жизни она отказалась от этой должности, оставшись членом редколлегии.

Научная работа, которую упорно, несмотря на болезни, продолжала Ольга Лазаревна, была посвящена той теме, с которой она когда-то начинала свою научную жизнь: Китай и Европа. Она задумала большую двухчастную монографию под этим названием, причем одна из частей должна была называться "Китай в Европе", а вторая - "Европа в Китае". Материал был собран, книга вчерне написана и обсуждена на секторе. Все выступавшие отмечали уникальность написанного, важность труда для изучения проблемы Восток-Запад и многие несомненные достоинства новой книги. Были и замечания, часто требующие дополнительного привлечения ряда материалов. Автор хотела замечания учесть, но не успела сделать это в полной мере и не успела "причесать" книгу, как это требуется для издания.

Ольга Лазаревна была весьма сердечным человеком в отношениях с окружающими - все равно старшего, среднего или младшего поколения. Она никогда не жалела своих сил, если знала, что сделанное будет на пользу другим. Она активно участвовала в подготовке к печати сочинений В.М.Алексеева, стала одним из основных организаторов и подготовителей избранных трудов Н.И.Конрада (в нескольких томах), она же приводила в порядок бумаги безвременно скончавшегося Б.Б.Вахтина, много сделала для издания поэтического наследия А.И.Гитовича. Мимо ее внимания не проходила ни одна работа дальневосточников, она для всех

находила и одобряющие слова, и слова благожелательной критики. Хотелось бы, чтобы представители молодого поколения, которым она уделяла столько внимания при жизни, нашли время для приведения ею написанного в такой вид, чтобы издательство приняло книгу в печать.

О.Л.ФИШМАН. НЕСКОЛЬКО ВОСПОМИНАНИЙ

В.Н.Горегляд

Институт Востоковедения
(Санкт-Петербург)

С конца 1956 года Ленинградское отделение (теперь - Санкт-Петербургский филиал) Института востоковедения АН СССР стало быстро пополняться новыми сотрудниками. Большинство их только что сошло со студенческой или аспирантской скамьи на восточном факультете Университета, но были среди вновь принятых и востоковеды постарше - из тех, кто раньше подвергся репрессиям и теперь вернулся к научной работе, из близких родственников бывших репрессированных. Их тоже когда-то лишали работы.

В Отделении расширялся штат, формировались научные кабинеты: Арабский, Дальневосточный, Индийский, Иранский. В Дальневосточный кабинет и зачислили Ольгу Лазаревну в 1958 году. Многие (главным образом, китаисты) знали ее лично, еще по Университету, другие - заочно, по печатным работам. Так или иначе, придя в новый коллектив, Ольга Лазаревна не переживала период адаптации, а мгновенно окунулась в научную, организационную и общественную жизнь, буквально бурлившую в Отделении. Энергии в новой сотруднице Дальневосточного кабинета хватало через край.

Среди литературоведов тогда шли активные поиски новых методов и направлений работы. За долгие годы до этого в зубах навязли формулировки вульгарно-социологического толка: "Герой произведения является типичным представителем...", "Автор хотел сказать...", "Яркое выражение вековых чаяний народа", не требующие ни профессионализма, ни сколько-нибудь заметного напряжения интеллекта.

Среди востоковедов зародился своего рода комплекс неполноценности. Простого знания источников многим казалось недостаточно. Представлялось, что истина скрывается в работах то ли компаративистов, то ли структуралистов, совсем недавно почти недоступных, даже (как последние) одиозных. Литературоведы жадно набрасывались на труды А.Н.Веселовского, В.Я.Проппа, К.Леви-Стросса, на филфаке университета слушали лекции проф.Д.С.Лихачева, в институтских коридорах спорили о культуроведческих построениях акад.Н.И.Конрада, активно выискивая аргументы за и против концепции восточного ренессанса (Ольга Лазаревна принадлежала к горячим ее сторонникам).

В конце 1950-х - начале 1960-х гг. О.Л.Фишман активно включилась в охватившую Институт деятельность по организации семинаров и лекций ведущих специалистов из разных областей гуманитарных знаний, делая упор на нетрадиционные у нас течения. Она же стала горячим участником обсуждения этих лекций, возглавила в Отделении литературоведческую секцию.

Никакую работу Ольга Лазаревна не могла выполнять вполсилы. Она и к людям относилась либо хорошо, либо плохо, но никак не равнодушно. Конечно, это не всегда помогало ей в жизни.

Лекции о теории литературы, по эстетике, теории культуры, структуралистике большинству ее коллег сослужили добрую службу в повышении профессионального уровня, помогая находить новые подходы к исследованию литературных процессов. Сама О.Л.Фишман устраивала в Институте вечера новых переводов с выступлениями рецензентов и вручением призов, распространяла всевозможные опросные листы и анкеты с самыми неожиданными вопросами, вроде: "Кто такой Лафкадио Херн?" или "Сколько часов в сутки Вы работаете?"

Такая не вполне упорядоченная, на первый взгляд, деятельность помогла Ольге Лазаревне обрисовать контуры обширной задачи: во главе группы сотрудников (главным образом, молодых) она включилась в работу по составлению проспекта обобщающего труда (скептики, считавшие, что наша востоковедная

наука не готова еще для такой работы, именовали его не иначе, как "кирпич") по истории культуры Востока. Окутанная клубами дыма (она была единственной сотрудницей, которой позволялось курить на любых заседаниях), Ольга Лазаревна увлеченно обсуждала на семинарах специально созданной группы культуроведческие проблемы. Только благодаря ее удивительному кругозору и неукротимой энергии литературоведческая секция Отделения заинтересованно ставила на своих заседаниях самые животрепещущие и новаторские по самому подходу проблемы изучения восточных литератур. Ее энтузиазма с избытком хватало и на участие в организации "Алексеевских чтений", переросших в "Конференции по теоретическим проблемам литератур Дальнего Востока", и на почти ежевечерние игры в Институте в настольный теннис.

Несмотря на многие недуги, особенно сильно мучившие ее в последние годы, и небогатырское сложение, Ольга Лазаревна дала мне все основания написать однажды, что энергии в ней достаточно, чтобы освещать город средних размеров.

Сама великолепный стилист, О.Л.Фишман тонко чувствовала стиль в чужих исследованиях и переводах, отличалась острой наблюдательностью и отлично владела навыками быстрого чтения. Если на заседании кабинета (а потом - сектора) предстояло обсудить готовую монографию на 20 авторских листов, она могла взять ее для прочтения сегодня, а послезавтра вернуть с самыми подробными и дельными замечаниями по стилю и содержанию этой монографии, приводя в изумление людей, недостаточно ее знающих, быстротой прочтения в сочетании с глубиной и подробностью предложенных соображений.

Очень показательным было ее отношение к мнениям коллег при обсуждении собственных работ. Любые их соображения и замечания она тщательно записывала, чтобы после заседания всесторонне обдумать и, если нужно, - обсудить с их авторами. Опыт и квалификация коллеги при этом роли не играли: рациональное зерно Ольга Лазаревна старалась увидеть в каждом

отзыве. Такое качество - уважительное отношение к мнению любого специалиста - одно из важных свойств настоящего ученого.

Внимание к любым замечаниям распространялось и на ее деятельность в Союзе писателей, деятельным членом которого по секции переводчиков она оставалась много лет.

В 1980-е годы, прежде, чем недуги сковали ее всерьез, О.Л.Фишман много работала над рукописями недавно умерших коллег. Работая с нею в одном помещении, нам доводилось быть очевидцами того, с какой тщательностью она готовила библиографические сноски к неизданным трудам Н.И.Конрада, а некоторое время спустя разбирала архив Б.В.Вахтина. И с тем, и с другим О.Л.Фишман была очень дружна многие годы и ценила общение с ними, при том, что первый по многим параметрам являлся ее наставником, а второй - учеником.

Удивления достойно количество обязанностей, которыми нагружали Ольгу Лазаревну буквально все - от личных знакомых до дирекции и общественных организаций. Молодым соискателям, которыми первое время Институт изобиловал, она нередко помогала готовиться к сдаче домашнего чтения по английскому языку. Позднее она заведовала Китайским кабинетом (после образования секторов - Китайской группой), руководила курсовыми работами студентов и диссертационными аспирантов, входила в разные редколлегии, комиссии, комитеты и бюро, составляла научные программы, готовила встречи со специалистами из других учреждений и т.п. Последним, и, пожалуй, самым ответственным ее общественным поручением были обязанности ответственного секретаря редколлегии академической серии "Культура народов Востока". Принципы серии, подбор интересных авторов и тем серьезно заботили О.Л.Фишман. В 1975 г. вышла в свет первая книга этой серии (Е.И.Кычанов, Л.С.Савицкий. Люди и боги страны снегов), установившая ее серьезный научный уровень в сочетании с увлекательным изложением сложных проблем тибетской культуры. Подобные характеристики послужили ориентиром для многих последующих изданий этой серии.

Последнюю крупную работу Ольги Лазаревны, посвященную проблемам восприятия Китая европейцами, начиная от античной древности и до нового времени, обсуждали у нее дома, в квартире в Басковом переулке. Хозяйка была нездорова, в Институт ей приехать было уже трудно, и сотрудники разместились кто где вокруг большого стола, на диване, в кресле возле окна... Обсуждение было деловым, как всегда, заинтересованным, детальным, - и участникам его не приходило в голову, что автору уже не хватит ни здоровья, ни времени, чтобы как следует обдумать его и довести это капитальное исследование до печатного станка.

Ее похоронили в Комарово, где она часто отдыхала в Литфондовском Доме творчества. В институтском кабинете, в котором Ольга Лазаревна работала двадцать с лишним лет, возле ее старинного письменного стола на стене висит любительский фотопортрет. Ольга Лазаревна, залитая солнцем, смотрит с него прямо, с легкой дружеской улыбкой.

"ПОВЕСТЬ О ВЕЛИКОМ МИРЕ" В ИСТОРИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ

В.Н.Горегляд

Институт Востоковедения
(Санкт-Петербург)

В XVI в. Японию сотрясали междоусобные войны. В начале века, при номинальной власти императоров, почитавшихся как прямые потомки богини Солнца Аматэрасу Омиками, фактически страной управляли сиккэны из рода Ходзэ. Те когда-то присвоили ее у своих родственников по женской линии, "полководцев" (сёгунов) Минамото (реальная власть Минамото существовала на протяжении жизней трех поколений, от деда до внука), что в свою очередь в ожесточенных сражениях конца XII в. свергли представителей другого могучего феодального дома Тайра, которые распоряжались своей властью недолго и сумасбродно.

В области культуры победа Минамото знаменовала перенос центра тяжести от вкусов изнеженной придворной аристократии к пристрастиям дружинников поместных феодалов (самураев); в литературе - появление нового жанра - "воинских повествований" (гунки или сэнки), феодального японского эпоса.

Возникновение его не согласуется с привычными для европейских литератур стандартами: гунки не привели к появлению в литературе авторской прозы. Расцвет жанров повести, дневников и эссе, даже крупноформатного романа произошел в предыдущую эпоху, когда авторитеты в области культуры ориентировались на иные, чем в гунки, художественные, эстетические и этические категории.

Утвердив свою верховную власть, сёгуны учредили собственную столицу (бакуфу, "полевую ставку") подальше от старой императорской столицы Киото, на берегу Тихого океана, в г.Камакура, окруженном их родовыми владениями. За это

столичные жители стали пренебрежительно именовать их дружинников "восточными варварами".

Формально сёгуны считались верноподданными государей и от императорского двора получали чины и мандаты на власть. На деле передача им таких мандатов была актом чисто церемониальным, поскольку сами императоры часто были малолетними детьми, находились целиком под надзором сёгунов и не в состоянии были противиться их воле. Верные воинские дружины, жесткий налоговый контроль над поместьями (не обладающими соответствующим иммунитетом), собственная, отдельная от придворной, юрисдикция надежно обеспечивали господство сёгунов Минамото, а затем и сиккэнов Ходзё над политической, экономической и воинской жизнью Японии.

Войны дома Минамото с домом Тайра и его победа в этих войнах изобиловали драматическими ситуациями - личными и общественными трагедиями, возвышением одних и гибелью других в поразительно короткие сроки. Это давало богатый материал для устных сказаний, исполнявшихся под аккомпанемент струнных инструментов бива бродячими слепыми сказителями бива-хоси. Отдельные сюжеты со временем объединились в более масштабные сказания, каждое в нескольких редакциях, неизбежных из-за устного бытования. Сказания первого цикла образовали "Сказание о годах Хогэн", "Сказание о годах Хэйдзи", "Повесть о доме Тайра" и "Записки о взлете и падении Минамото и Тайра". В разных монастырских скрипториях бытовавшие в устном виде повествования с их специфически-сказительской формульной техникой щедро дополнялись нравоучительными вставками с описанием прецедентов, притч и т.д.

Засилие самурайства пробуждало в обществе буддийское представление о Конце Закона (маппо), знаменующем всеобщее падение нравов, а среди придворной аристократии - тоску по былому, выраженную в лозунге "Назад к Энги и Тэнряку", т.е. к X-му веку, представлявшемуся ей золотым веком.

К концу XIII в., с ослаблением власти сиккэнов Ходзё, в Японии окрепла еще одна мощная сила - воинские формирования

крупных буддийских монастырей. Постепенное отмирание надельной системы землевладения сопровождалось адекватным усилением поместного. Некоторые категории поместных земель (ранговые, пожалованные за заслуги, вновь разработанные, храмовые) по существовавшим еще от предыдущей эпохи законам освобождались от правительственного налогообложения. Они также пользовались иммунитетом от въезда в их пределы с инспекционными целями представителей властей. В таких поместьях были актуальными также проблемы охраны их земель и ирригационных систем от посторонних посягательств. Для защиты владений от нападения соседей и обеспечения налогового иммунитета монастыри обзаводились собственными воинскими формированиями. Появление "монахов-воинов" вызывалось экономическими нуждами и совершенно противоречило буддийским доктринам. Со временем они стали использоваться даже для решения политических вопросов, посылаться за пределы храмовых владений.

Настоятели крупнейших буддийских храмов назначались императорами из представителей родовой аристократии. Нередко это были принцы крови, имевшие возможность подчинить выступления "монахов-воинов" интересам двора. Противостояние императоров и сиккэнов, обострившееся к исходу 1-й четверти XIV века, со стороны Киото отождествлялось с императором Годайго (на престоле в 1319-1338 гг.). После нескольких неудачных выступлений стоявшие на его стороне силы развязали войну, свергли режим Ходзё, но вызвали к жизни новых противников, Асикага, основавших 2-й сёгунат. Асикага Такаудзи, бывший сторонник Годайго, в 1336 г. противопоставил прежнему суверену нового императора, возведя на трон Тохито, 9-го сына императора Гофусими (с Годайго у него был общий прадед) под именем император Коме. Война продолжалась до 1392 г. Ее подготовка и ход стали сюжетом нового памятника воинского эпоса, "Повести о великом мире" (Тайхэйки).

В этой повести в роли сюжетобразующей идеи на первый план вышла конфуцианская концепция долга как основы

вселенской гармонии. Прежде всего в ней разрабатывалась проблема взаимных обязанностей господина и слуги. Впоследствии она стала основной в воспитании подрастающих поколений.

В дневнике средневекового специалиста по генеалогии, государственного чиновника высокого ранга (дослужился до поста Левого министра при Северном дворе) Тоин Кинсада (1340-1399 гг.) автором "Тайхэйки" назван буддийский монах Кодзима-хоси. Мирское его имя не названо. В науке выдвигались разные версии, кем был этот человек. Ясно одно: распространенный в наше время текст памятника за несколько столетий устного бытования и переписывания каллиграфами заметно отделился от автографа.

В текст повести вкраплено 62 одних только китайских легенд, из них половина - из "Исторических записок" Сыма Цяня. Исторических и легендарных персонажей китайского происхождения (считая эпизодические) в "Повести о великом мире" встречается около 350.

Создана "Повесть" после 1370 г., но раньше 1392. Разные соображения высказывают относительно названия произведения: памятник, описывающий одну из самых затяжных войн в японской истории называют "Повестью о великом мире". Может быть, мы имеем дело с табуированием слова "война"? Тогда почему оно касается только названия всего памятника и не распространяется на названия отдельных глав?

Предлагаемый перевод первых восьми глав сделан по изданию "Серии классической литературы" (Нихон котэн бунгаку тайкэй) издательства Иванами (1964 год).

ПОВЕСТЬ О ВЕЛИКОМ МИРЕ

КНИГА ПЕРВАЯ

ВСТУПЛЕНИЕ

Я, невежа, выбрал втайне перемены, что случились от древности до наших дней, и узрел причины спокойствия и опасностей.

Покрывать собою все, ничего не оставляя, - это добродетель неба. Мудрый государь, будучи воплощением его, оберегает государство. Нести на себе все, ничего не выбрасывая, - это удел земли. Верноподданные, будучи подобием ее, охраняют богов земли и злаков¹.

Ежели недостает той добродетели, - не удержать государю своего ранга, хоть и обладает он им. Тот, кого называли Цзе из династии Ся, бежал в Наньчао, а Чжоу из династии Инь был разбит в Муе².

Ежели уклоняются от того удела, - недолговечна сила подданных, хоть и обладают они ею. Некогда слышали, как Чжаогао был наказан в Сяньяне, а Лу-шань убит в Фэнсяне³.

Поэтому прежние мудрецы, проявив осмотрительность, смогли оставить законы на грядущее. О, последующие поколения! Оглядываясь назад, не пренебрегайте предостережениями прошлого!

1. ОБ АВГУСТЕЙШЕМ ПРАВЛЕНИИ ИМПЕРАТОРА ГОДАЙГО И О ПРОЦВЕТАНИИ ВОИНОВ

И вот, в августейшее царствование императора Годайго¹, девяносто пятого государя со времен Цзимму-тэнно², который был первым из императоров-людей нашей страны, жил воин по имени Тайра-но Такатоки³, владетель Сагами⁴. В те времена он нарушил добродетели в отношении господина, потерял свою почтительность подданного. С тех пор сильно разбушевались Четыре моря⁵ и не успокаиваются ни на один день. Вот уже сорок с лишним лет боевые костры затмевают собою небо, а бранные кличи приводят в движение землю. Ни один человек не может достигнуть долголетия. Десяткам тысяч негде обрести покой.

Ежели доискиваться начала тех бед, - оно не от какого-то одного вредоносного утра или вечера.

Когда в годы Гэнряку⁶ вельможный Еритомо⁷, великий Полководец Правой стороны из Камакура, удостоился признания заслуг тем, что разгромил дом Тайра, он, по щедрости высочайшей воли экс-императора Госиракава⁸, стал нести службу Всеобщего ревнителя порядка Шестидесяти шести провинций⁹. С тех пор воины впервые определили для провинций охранителей¹⁰ и учредили для поместий управляющих. Старший сын того Еримото, главалевой гвардии Ериизэ, и второй сын, Правый министр князь Санэтомомо, - оба, один за другим, завладели титулом Сэйи-сёгуна, Полководца- покорителя варваров. Их нарекли Сёгунами трех поколений.

Однако же вельможный Ериизэ был сражен Санэтомомо¹¹, а Санэтомомо сражен был сыном Ериизэ, ревностным Наставником в созерцании Кутё¹², так что три поколения, отец и дети, сошли на нет за сорок два года.

А после того, Еситоки¹³, бывший владетель Муцу, сын Тайра-но Токимаса¹⁴, владетеля Тотоми, бывшего тестем вельможного Еритомо, по праву забрал в Поднебесной власть и вознамерился могущество свое мало-помалу распространить на Четыре моря.

Тогдашним государем, отрекшимся от престола, был экс-император Готоба¹⁵. Опечаленный думой о том, что ежели всесилие воинов станет потрясать страну снизу, то наверху быть отмененными законам двора, - решил он повергнуть Еситоки.

Тут наступила смута годов Сёкю¹⁶. Поднебесная ни на миг не обретала спокойствие. Наконец боевые знамена коснулись солнца, и грянула битва при Удзи и Сэта¹⁷. Еще не закончился день, как правительственные войска неожиданно потерпели в этой битве поражение, и тогда экс-императора Готоба сослали в провинцию Оки¹⁸, а Еситоки зажал, наконец, в своей длани все Восемь сторон¹⁹.

Начиная с него, правители в течение семи поколений один за другим выходили из воинского рода: владетель Мусаси - Ясутоки²⁰, помощник главы Ведомства дворцовых строений - Токиудзи²¹, владетель Мусами - Цунэтоки²², владетель Сагами - Токиёри²³, глава Левых монарших конюшен - Токимунэ²⁴ и владетель Сагами - Садатоки²⁵. Но, хотя и говорят, что добродетелей у них доставало, чтобы утешать бедный люд, а величие свое они простерли надо всем народом, - чинами они не поднимались выше четвертого ранга²⁶.

Живя в скромности, они дарили милосердие; порицая себя, соблюдали правила вежливости. И благодаря этому, - хоть и высоки они были, но не опасны, хоть и полны властью, но не через край.

Начиная с годов Сёкю, из числа принцев и регентов один человек благородной крови, обладающий талантом управления миром и приведения в спокойствие народа, стал высочайшим волеизъявлением направляться в Камакура²⁷ и назначаться там

Полководцем-покорителем варваров, а все воины стали совершать перед ним церемонию поклонения.

В 3-м году той же эры в столицу впервые назначили двух членов одного рода²⁸, и они стали называться двумя Рокухара²⁹. Им надлежало управлять западными провинциями и обеспечивать охрану столицы. Кроме того, начиная с 1-го года эры Эйнин³⁰, послали губернатора на Тиндзэй³¹, решать на Кюсю дела управления и укреплять оборону от вторжения чужеземцев. Таким образом, ни в целой Поднебесной места, где бы не следовали их предписаниям, не осталось, ни за пределами Четырех морей человека, который бы не повиновался их могуществу, тоже не стало.

Раз уж есть такой обычай, чтобы утреннее солнце похищало блеск у оставшихся звезд, хоть оно и не держит против них зла, - то, когда в поместьях усиливается управитель, там слабеет господин; когда в провинциях становится весомее защита, там делается незаметнее императорский чиновник, - и это неминуемо, хотя воины и не желают наносить оскорбления придворной знати. По этой причине императорский двор год от года приходил в упадок, а воинское сословие день ото дня процветало.

Вот потому-то высочайшая воля государей одного поколения за другим неизменно обращалась к мысли о том, как бы уничтожить восточных варваров³², - в старину, чтобы удовлетворить стремления императоров времен Сёкю, а ныне от печальных размышлений о падении всевластия установлений двора. Однако, либо малы были для этого силы, либо время к тому еще не подходило. Между тем, наступила пора правления потомка Токимаса в девятом колене - время прежнего владельца Сагами, монаха в миру Такатоки Сокана из рода Тайра³³, и тут проявились опасные признаки необходимости улучшить повеления небу и земле.

Когда посмотришь на нынешнего правителя пристально, сравнивая его с древними, то видишь, что Такатоки, крайне легкомысленный в своих поступках, не обращает внимания на людские насмешки; что не соблюдая правильного пути в

управлении подданными, он не думает о горестях народа; что днем и ночью находя удовольствие лишь в собственных прихотях, он позорит предков, лежащих в земле; что забавляясь с утра до вечера вещами диковинными, он стремится при жизни достигнуть гибели рода своего.

Скоро кончилась радость Вэйского И-гуна, заставлявшего катать журавлей³⁴, горевал и Циньский Ли Сы, что мечтал поохотиться с собаками³⁵, ныне Такатоки стремится к тому же. Кто видел это, хмурил брови, кто слышал, - поджимал губы.

Императором в ту пору был Годайго-тэнно, второй сын экс-императора Гоуда³⁶, рожденный из августейшего чрева Даттэнмоньин³⁷. В возрасте тридцати одного года он, по желанию владельца Сагами³⁸, взошел на августейший престол. Во время своего правления он был во дворце тверд в принципах трех уз и шести добродетелей³⁹ и следовал пути Чжоу-гуна⁴⁰ и Конфуция, а вне дворца не пренебрегал делами управления тьмой дел и сотней служб⁴¹, но подражал образцам времен Энги и Тэнряку⁴², поэтому Четыре моря радовались, глядя на него, а весь народ, вернувшись на стезю добродетели, наслаждался.

Во всех учениях он поднимал то, что находилось в упадке, хвалил всякое благое дело, и потому именно теперь храмы и святилища, созерцание и монашеская дисциплина⁴³ стали процветать, а великие таланты Ясного и Тайного⁴⁴ и конфуцианского учений - все прониклись надеждой. И не было человека, который бы не гордился теми переменами и не восхвалял бы те добродетели, произнося: "Поистине, священный властитель, дарованный небом, - это мудрый государь на земле".

2. ОБ ОТМЕНЕ ЗАСТАВ

Эти заставы Четырех границ и Семи дорог¹ были устроены для того, чтобы извещать о строгих ограничениях в государстве и предупреждать происшествия тех времен. Однако теперь, под тем

предлогом, что из-за исключительного права на пошлины заставы приносят вред торговым связям и доставляют хлопоты при перевозках годовой подати, они были закрыты совсем и повсюду, кроме Оцу и Кудзуха².

Кроме того, летом 1-го года Гэнко³ великая засуха иссушила землю. За пределами столичных провинций⁴ в окружности ста ри⁵ не осталось зеленого ростка, а была только голая красная земля. Умершие от голода заполнили кладбища, голодные валились на землю. В том году один то⁶ проса покупали за триста монет.

Слыша издалека о голоде в Поднебесной, государь был опечален мыслями о том, что собственные его добродетели неуютны небу. "Если у меня нет добродетелей, - подумал он, - небо должно винить в этом одного меня. Что за преступление совершила чернь, если она ввергнута в такие страдания?!" И его величество перестал вкушать свой утренний рис, повелев отдавать его людям, доведенным до крайности голоданием.

Но, считая, что и это еще не может облегчить страдания народа, он призвал к себе главу Ведомства дознаний и повелел ему взять под наблюдение всех тогдашних богачей, которые накапливали рис, чтобы удвоить свои прибыли, распорядился соорудить временные постройки в районе Нидзё⁷, где надсмотрщики сами давали бы разрешения, устанавливали цену и распоряжались продавать тот рис. Таким способом все торговцы получили прибыли, а всякий человек уподобился тому, кто имеет девятилетние запасы.

Когда случалось, что люди подавали жалобы, император, полагая, что положение народа неведомо знати, сам изволил выходить в Архивное ведомство, тут же выслушивать и выяснять жалобы и устанавливал правоту или неправоту, так что быстро прекратились тяжбы Юй и Жуй⁸, розги сгнили, а в барабан увещевания ударять стало некому⁹.

Поистине, это правление принесло порядок государству и ускокоение народу; если же смотреть на него с точки зрения

мудрости государя, ее можно назвать талантом прославиться в поколениях, следуя за мудрецами. Одно лишь наводит грусть: высочайшая воля его немного напоминала то, как Цинский Хуань осуществлял управление¹⁰ и как Чуский человек потерял лук¹¹. Это означает, что, хоть и объединил он вначале Вселенную, но просвещенное его правление не продолжалось и трех лет.

3. ОБ ИЗБРАНИИ ИМПЕРАТРИЦЫ, А ТАКЖЕ О ПРИДВОРНОЙ ДАМЕ, ГОСПОЖЕ САММИ

На третий день восьмой луны 2-го года Бумпо¹ дочь Первого министра Сайондзи второго, князя Санэканэ², посвящена была в ранг императрицы и введена во дворец Кокидэн³. Тем самым уже пятое царствование женщины из этого дома назначались служить государю, из-за того, что еще с годов Сёкю⁴ все поколения владетелей Сагами питали почтение к дому Сайондзи, - поэтому-то своим процветанием этот дом поражал уши и глаза Поднебесной. Не думал ли государь угодить желаниям Канто⁵, особенно когда издавал высочайший указ об избрании императрицы?

Ей было дважды по восемь лет, когда она вошла в покои Яшмового дворца, чтобы прислуживать перед дверьми с золотыми петухами⁶. И весь ее облик - украшение из молодых персиков, наводящих грусть о весне, плакучая ива под ветром, - был таким, что Мао Цян и Си Ши стыдились бы за свои лица, а Цзян Шу и Цин Цинь закрыли бы свои зеркала⁷. Поэтому и государь в мыслях своих решил, наверное, что она равных себе не имеет.

Однако же тоньше лепестка государева милость: ей всю жизнь пришлось понапрасну ждать, чтобы ее приблизили к яшмовому его лицу. Укрывшись в глубине дворца, она вздыхала о том, что никак не меркнет весенний день, и погружалась в печаль оттого, что длинна осенняя ночь.

Когда никого не оставалось в расписанных золотом покоях, она думала о том, как справедливо писал некогда Бо Лэ-тянь⁸, что

"тень от света единственного фонаря на стене, стук дождя в окно во тьме, пронизанной свистом ветра", когда исчезнет уже аромат в сосуде для возжигания благовоний, - все это вызывает слезы, и что

Человеком рождаясь, женщиной не родись.
Для нее от другого зависят всю жизнь
И страдания, и наслажденья...

В ту же пору увидел однажды государь дочь Кинкадо, среднего ранга полководца Ано⁹, ту женщину, что прозывалась придворною дамой, госпожой Самми, которая прислуживала августейшей из Внутренних покоев¹⁰, - и выделил ее из всех остальных. И тогда будто бы цвет лица потеряли те, что белились и румянились в Шести павильонах, ибо любовью трех тысяч красавиц завладела она одна.

Никто, ни три госпожи, ни девять принцесс, ни двадцать семь наложниц, ни восемьдесят одна придворная дама¹¹, взятые вместе, ни красавицы из задних павильонов¹² и певицы из Приказа наслаждений, - не могли обратить к себе милость августейшего сердца Сына неба.

И только одна, которая была само очарование и истинная женственность, не только часто творила добро, но умело и умно предугадывая волю императора, боролась со своими причудами, и потому, коли ехала она, - на весеннее ли гулянье под цветами сакуры или на осеннее празднество при полной луне, - то была рядом с государевым паланкином, а когда совершался высочайший выезд, - место ей отводилось особо.

С тех пор перестал государь по утрам заниматься делами управления.

Неожиданно вышел высочайший эдикт о наречении императрицы, и люди стали почитать ее первой среди государевых жен. Все поражались, видя, как ее род впервые преисполнился великолепия. Жители Поднебесной тех времен не ценили рождение сына и дорожили рождением дочери.

И повсюду, вплоть до постановлений личного государева совета и распоряжений по незначительным нарушениям, если только говорилось, что замолвила слово та, что наречена императрицей, - даже высшие вельможи раздавали награды без заслуг, а судьи определяли, что причины для наказания нет, хоть она и была.

В "Гуань Цзюй"¹³ поэт так воспевал добродетели государыни: "Развлекаясь, она не излишествует, печалась, не сокрушается". Как бы там ни было, я полагаю, что от той поры и наступили раздоры из-за красавицы, которые наносят вред и замкам, и державам, - вот что достойно всяческого сожаления.

4. О НАСЛЕДНИКЕ ПРЕСТОЛА

Поскольку и кроме государыни-первой супруги было у государя очень много жен, кои, совершая превращение кузнечика¹, могли бы гордиться высочайшей милостью, - принцы изволили рождаться один за другим, и число их уже достигло шестнадцати.

Первым среди них был принц Сонрё, появившийся из августейшего чрева Тамэко, что посмертно получила 3-й ранг младшего разряда и была дочерью вельможного Тамэе, старшего советника наследного принца - Левого министра. Воспитателем и наставником Сонрё стал князь Садафуса, министр двора Есида. С достижением возраста стремления к наукам² ему было позволено совершенствоваться в шести видах поэтического искусства. Итак, утоляя жажду из чистых струй реки Томиноо, ступая по древним следам на горе Асака³, заставлял он сжиматься свое сердце от свиста ветра и от любования луной.

Из того же августейшего чрева появился и второй принц. Еще со времен детской прически агэмаки принял он духовный сан в монастыре Удивительного Закона - Мёхоин, и там его наставляли в учении Шакья-Муни. Но и он, в свободное от постижения трех тайн йогов⁴ время, изволил забавляться, испытывая судьбу на поприще стихосложения, а потому и в знании древности мог не стыдиться

Высокого первоначавника⁵, и по изяществу своих стихотворений превосходил Дзитин-касё⁶.

Третий принц был из августейшего чрева госпожи 3-го ранга, вельможной Мимбу. Еще с младенчества он показал себя мудрым и проникательным, поэтому именно на этом принце остановил государь свой выбор для передачи августейшего трона. Однако еще со времен правления экс-императора Госага было установлено, что на царствование следует избирать попеременно государей из Дайкакудзи и Дзимёин⁷, и поэтому на этот раз наследного принца следовало выдвигать со стороны августейших особ из Дзимёин.

Все дела в Поднебесной, большие и малые, вершились обычно по усмотрению Канто и не зависели от высочайшей воли, поэтому, совершив церемонию перемены детского платья⁸, принц ушел в монастырь Насимото и стал учеником принца Дзётина⁹. В мире не было другого человека, равного ему в мудрой способности слыша об одной вещи, усваивать десять, и потому ветер с Цзицин оведал его ароматом цветов неожиданного озарения всеобъемлющей истиной, а струи Яшмового источника вливали в него лунный свет неделимости трех истин¹⁰.

По этой причине весь монастырь, сложив благоговейно ладони, радовался, и служители девяти храмов, склонив головы, уповали: "При этом лишь настоятеле должны наступить времена, когда вновь разожгут готовый погаснуть светильник Закона и станут получать готовые прекратиться благодетельные веления Закона."

Из того же августейшего чрева вышел и четвертый принц. Он стал учеником и последователем принца 2-го ранга из храма Священной защиты, Сёгоин, и тогда начал черпать воду Закона из струй Трех Колодцев¹¹ и ожидать рассвета Майтрейи, чтобы стать буддой¹².

И еще: избирая принцев и монархов, заботясь о бамбуковом саде и перечном дворике¹³, люди думали, что поистине наступила

пора восстанавливать самодержавную власть и укреплять вечные основы благополучия трона.

5. О ТОМ, КАК ГОСПОЖА ИЗ ВНУТРЕННИХ ПОКОЕВ МОЛИЛАСЬ О РОЖДЕНИИ РЕБЕНКА И ОБ ОБМАННОМ ЗАТВОРНИЧЕСТВЕ ТОСИМОТО

Приблизительно с весны 2-го года Гэнко¹ госпожа из Внутренних покоев стала обращаться к почитаемым наставникам и к великим наставникам из храмов и с гор, вознося моления о том, чтобы зачать, и просила свершить разнообразные обряды Великого закона и Тайного закона.

Двое из них, высокоумный Энкан из храма Хоссёдзи² и праведный наставник Монкан из Оно³, получив особый императорский указ, возвели в Золотых вратах⁴ алтарь, и, приблизившись к яшмовой особе госпожи, с неусыпным усердием возносили моления.

Обряды Глаза Будды, Золотого колеса и Пяти алтарей, обряды Пятикратного чтения каждого знака "Фазаньей сутры", Сжигающего пламени Семи будд-исцелителей и Очищения, превращающего в мужчину, обряды Сокровищницы пяти видов Великого недеяния, шести Каннон, Шести знаков к реке обращенных, и Царственной матери Кали, Восьми знаков Манчжуши с Продлевающим жизнь всеобщей мудрости и Златокрепким отроком свершались над нею; воскурения от благовоний гома заполняли дворцовый сад, а звон колокольчиков отражался в боковом павильоне⁵. И видно было, что какой бы злой демон-дух ненависти не находился здесь, - ему трудно стало бы чинить помехи.

И хотя проводила госпожа вот так день за днем, добавляя новые и новые благоприятствующие тому обряды, и исчерпала до конца чистую истину молений, - наступил уже и третий год Гэнко, а родов у нее все не было и не было. И только потом, когда принялись устанавливать подробности дела, оказалось, что под

предлогом приближения родов у госпожи из Внутренних покоев такого рода обряды Тайного закона совершались с целью умалить зло, идущее от Канто.

И поскольку такое важнейшее дело стало предметом желания государя, у него появилось искушение спросить также и о возражениях его министров. Однако же при встречах его величество не изволил ни о чем говорить ни со старыми министрами, дальновидными и мудрейшими, ни со своими приближенными, опасаясь, что ежели дело это достигнет ушей многих, то может случиться, что молва донесет его и до слуха воинских домов.

Он встретился и поговорил только с Сукэтомо - советником среднего ранга из Хино, с чиновником Распорядительного ведомства, младшим толкователем законов Правой стороны Тосимото, с Такасукэ - советником среднего ранга из Сидзё, со старшим советником, главой Законодательного ведомства - Мороката и с Нарисукэ, советником Имперского совета из дома Хэй, стремясь привлечь нужных для дела ратников. Немногие отозвались тогда на государевы установления. Это чиновники резиденции экс-императора Нисигори, Асукэ-но Дзиро Сигэнари и воины-монахи Южной столицы и Северного пика⁶.

Этот Тосимото, унаследовав от многих поколений своих предков занятие конфуцианством, достиг непревзойденной учености, а посему, призванный служить на высоких постах, он возвысился до чина Помоста орхидей⁷ и был направлен ведать придворными бумагами. Как раз в то время дел у него было такое изобилие, что времени для разработки планов не оставалось совсем, поэтому Тосимото решил, приняв на некоторое время затворничество, разработать план того, как поднять ратников.

Вот тут-то и случилось, что монахи-воины из Горных ворот и из Екава⁸ обратились ко двору с челобитной; развернув ту челобитную, Тосимото прочел ее вслух, однако при чтении допустил ошибку и слово Рёгонъин прочел как Мангонъин⁹. Услышав это, сидевшие вокруг вельможи переглянулись и, всплеснув руками, рассмеялись:

- А если взять знак "со", "совместно", - так его хоть по левой части, хоть по правой, - все равно надо читать "моку"!¹⁰

От великого стыда Тосимото залился краской и вышел.

После того случая, объявив, что от позора он принимает затворничество, Тосимото на полгода оставил службу и, приняв облик монаха-странника, отправился по провинциям Ямато и Кавати, высматривая места, где бы можно было выстроить замки и укрепления, и пошел по восточным и западным провинциям, выведывая местные нравы и положение жителей.

6. О ДРУЖЕСКОЙ ПИРУШКЕ И О ТОМ, КАК ГЭНЪЭ БЕСЕДОВАЛ О ЛИТЕРАТУРЕ

Итак, были в провинции Мино два жителя и звали их Токи Хоки- но Дзюро Ерисада и Тадзими Сиродзиро Кунинага. Оба они, как потомки рода Сэйва Гэндзи¹, пользовались славой доблестных воинов, поэтому вельможный Сукэтомо, хорошенько разузнав их родословную, близко с ними сошелся, и дружеские их отношения уже не были слабыми. Однако в такие важные дела без разбору людей не посвящают, и подумав о том, что бы такое предпринять еще, Сукэтомо устроил им дружескую пирушку, дабы еще лучше испытать их сердца. Среди людей, собравшихся здесь, были старший советник, глава Законодательного ведомства, Мороката, Такасукэ - советник среднего ранга из Сидзё, главалевой гвардии охраны дворцовых ворот Тоин Санзё, чиновник Распорядительного ведомства, младший толкователь законов Правой стороны Тосимото, монах в миру, чиновник 3-го ранга Датэ Юга, Гэнки-хогэн из храма Сёгоин², Асукэ-но Дзиро Сигэнари, Тадзими Сиродзиро Кунинага и другие.

Зрелище пира этой компании поражало зрение и слух, уши и глаза. Порядок подношения чарки не говорил о благородстве или худородности гостей; мужчины сняли свои головные уборы и распустили волосы на макушке; монахи, не надев своих облачений, сидели в белых нижних одеяниях; более двадцати женщин лет по

семнадцати-восемнадцати, изящные лицом и станом, с особенно чистой кожей, одетые лишь в тонкие одинарные одежды, угощали присутствующих сакэ, и снежно-белая их кожа, проглядывающая сквозь ткань, ничуть не отличалась от цветов лотоса, только что выглянувших из вод пруда Тайи³.

Доставлены были все редкие кушанья с гор и из морей, приятное на вкус вино было обильным, как в источнике; все веселились, играли, танцевали и пели. А между тем, не было у них другой задачи, кроме той, чтобы наметить, как можно умертвить Восточного варвара⁴.

Подумав, что если их компания будет всегда собираться без особенного предлога, то со стороны это вызовет, пожалуй, подозрения, участники ее решили предлогом избрать беседы о литературе, и для этого пригласили книжника по имени Гэньэ-хоин⁵, который слыл в те времена человеком несравненного таланта и учености, попросив его провести с ними беседы о "Литературном сборнике Чан-ли"⁶.

В том сборнике есть длинное стихотворение под названием "Чан-ли направляется в Чаочжоу". Когда дошли до этого стихотворения, слушатели прекратили беседы о "Литературном сборнике Чан-ли", сказав:

- Это все нехорошие книги. Вот "У-цзы", "Сунь-цзы", "Шесть секретов", "Три тактики"⁷ - это как раз те сочинения, которые нам нужны.

Тот, кого звали Хань Чан-ли, стал известен на закате эпохи Тан⁸, и был человеком блестящего литературного таланта. Стихи его равняют плечи с творениями Ду Цзы-мэй⁹ и Ли Тай-бо¹⁰, а проза превосходит все, что было написано в эпохи Хань, Вэй, Цин и Сун¹¹. У Чан-ли был племянник по имени Хянь Сян. Он ни письма не любил, ни со стихами не соприкасался, а изучая лишь искусство даосов¹², занятием своим сделал незанятость, а делом - недеяние.

Однажды Чан-ли, обращаясь к Хань Сяну, сказал:

- Живя между землей и небом, ты блуждаешь в стороне от человеколюбия. Это - постыдное для благородного мужа, но ставшее главным для подлого человека занятие. Вот отчего я всегда так глубоко печалюсь из-за тебя.

И когда он прочел это свое нравоучение, Хань Сян крайне насмешливо ответил ему:

- Человеколюбие вышло оттуда, где был отвергнут Великий путь¹³; ученость достигла расцвета тогда, когда появилось Великое недеяние. Я наслаждаюсь в границах недеяния, просветляюсь по ту сторону добра и зла. А коли так, - я оттаскиваю Истинного главу за локоть, прячу в горшке небо и землю, похищаю мастерство сотворения, вздымаю горы и реки внутри мандарина¹⁴. И наоборот, печалюсь я только о вас - тех, кто довольствуется объедками от стола древних мудрецов, о том, что впустую тратите вы свою жизнь по мелочам.

Тогда вновь заговорил Чан-ли:

- Я не верю твоим словам. Выходит, теперь ты можешь похитить мастерство сотворения?! - спросил он.

Ничего не отвечая, Хань Сян ударом опрокинул стоявший перед ним изумрудный поднос, тут же сгреб осколки в кучу, и вдруг обнаружилась прелестная яшмовая ветка с цветами пиона. Пораженный Чан-ли взглянул на нее и увидел стихотворную строфу, золотом начертанную между цветами:

"Облака лежат на горном пике Цинь.
Где мой дом?
Снег в объятых держит Ланьгуань, -
Не пройти коню".

В изумлении читал это Чан-ли, преисполненный грусти, перечитывал снова и снова, но изящество и глубина той фразы была лишь в ее построении, и трудно было понять ее цель и заключение. А когда он взял ветку в руки и пожелал рассмотреть ее, она вдруг исчезла.

"Повесть о великом мире"

Именно с тех пор и стало известно людям в Поднебесной, что Хань Сян постиг искусство магов-отшельников.

Некоторое время спустя Чан-ли был вынужден отправиться в Чаочжоу, обвиненный в том, что порвав с Законом Будды, он подал государю петицию, призывавшую почитать учение Конфуция. Смеркалось, лошадь упрямылась, а дорога впереди была еще далека. Когда изгнанник обернулся, чтобы посмотреть в сторону далекой родины своей, на горном пике Цинь лежали облака, и поэту не угадать было мест, откуда он прибыл. Опечаленный, захотел он взобраться на обрыв высотой в десять тысяч цзинов¹⁵, но Ланьгуань завалило снегом, так что не было даже дороги, чтобы пройти вперед. И когда, потеряв надежду сделать хотя бы шаг вперед или назад, он повернул голову, рядом внезапно оказался неизвестно откуда взявшийся Хань Сян.

Обрадовавшись, Чан-ли сошел с коня и, взяв Хань Сяна за рукав, промолвил сквозь слезы:

- Той, начертанной среди яшмовых цветов фразой, что показал ты мне в прошлом году, ты заранее поведал мне о горестях ссылки. Теперь ты опять пришел сюда. Но предначертанное мне я уже знаю: в конце концов, отторженный от людей, я умру от горя, назад мне не вернуться. Другой встречи у нас не будет, теперь настает наша вечная разлука. О, какие страдания терплю я!

С теми словами, в продолжение прежней строфы он сложил стихотворение из восьми строк и отдал его Хань Сяну:

Поутру к Небесам Девятистворным¹⁶

с петицией я обратился,

А к вечеру был сослан в Чаоянь, за восемь тысяч ли.

Деянья мудрого и светлого владыки желая зла лишить,

Увы, в упадке и гниении оставшиеся годы обречен скорбеть!

Облака лежат на горном пике Цинь, но где мой дом?

Снег держит Ланьгуань в объятьях, и не пройти коню.

Я знаю, ты пришел издалека, и должен сердце ты иметь,

На душно-смрадных берегах реки

мои собрать ты хочешь кости.

Хань Сян положил бумагу со стихами себе в рукав, и разминулись они с Чан-ли, стеною; один пошел на восток, другой - на запад.

Ах, как верно это сказано: "При дураках сны не рассказывай". Глупы же были люди, слушавшие те беседы, когда они претили им!

7. О НАРУШЕНИИ ЕРИКАДЗУ ВЕРНОСТИ

Один из группы заговорщиков, Приближенный излевой гвардии, чиновник Распорядительного ведомства Токи Ерикадзу был женат на дочери управляющего Рокухара, офицералевой гвардии охраны дворцовых ворот Сайто Таро Тосиюки. Он очень ее любил и все задумывался о том, что ежели в мире произойдут раздоры и ему придется участвовать в сражениях, то вряд ли отыщется один шанс из тысячи, чтобы он не погиб.

Мысль о разлуке заранее повергала его в уныние, и однажды ночью, проснувшись, он поведал жене:

- И то, что останавливаемся мы на ночлег под сенью одного дерева, и то, что черпаем из одного потока¹, - все это глубоко связано со множеством прежних наших жизней, тем более, что уже больше трех лет мы неразлучны друг с другом. Сколь сильны неусыпные мои о тебе помыслы, отражается на моем лице, и ты, видимо, замечаешь это время от времени. Так вот, - среди людей распространено непостоянство. Но раз при встрече с тобой мы согласились на это, - если теперь ты услышишь, что плоть моя перестала существовать, то и после того, как не станет меня, сохрани, пожалуйста, свое сердце верной жены и вымаливай для меня счастье в будущем мире. Ежели мы когда-то возвратимся в мир людей, то снова продолжим наш уговор стать супругами; если же родимся в Чистой земле², то непременно станем ждать того, чтобы поделить пополам место на чашечке одного лотоса...

Так, не называя причины, твердил он ей и обливался слезами.

Пораженная этими словами, жена выслушала его и, горько рыдая, спросила:

- Отчего они, эти странные твои речи?! В этом мире, где не ведаешь даже, о чем можно уговариваться на завтра, ты взываешь к моим чувствам, чтобы я не забыла наш уговор до грядущего мира! Это что-то не то, и я не верю, что дело так просто.

Вконец потеряв присутствие духа, муж признался ей:

- Оттого это, что я получил приказ императора. А когда тебя просит государь, то нет способа отказать ему; когда же примкнешь к мятежу августейшего, трудно рассчитывать на один шанс из тысячи на то, чтобы сохранить свою жизнь. Горечь приближающейся разлуки так сильна, что становится жалко, и я решил поведать тебе обо всем заранее. Но страшись, чтобы ни один человек не узнал об этом!

И он наказал ей крепче сжать губы.

Но, поскольку у его жены душа была труслива, то встав поутру, женщина глубоко об этом деле задумалась и решила, что если государев августейший мятеж не удастся, то и мужей, к нему примкнувших, безвременно убьют; если же, напротив, погубят воинские дома, то надобно, чтобы остался в живых хотя бы кто-то один из ее родственников. А если дело обстоит так, то, рассказав обо всем отцу своему Тосиюки, она сделает Приближенного излевой гвардии нарушителем верности³. "Как бы это и делу помочь, и родственникам посодействовать", - подумала она и, спешно побежав к отцу, по секрету рассказала ему о том деле все, как оно было.

Сайто очень испугался и немедленно вызвал к себе Приближенного излевой гвардии.

- Я услышал нечто поразительное. Правда ли все это?! Тот, кто в нашем мире замышляет такое, должен быть не кем иным, как человеком, который, обхватив камень, ныряет в омут. Если потечет из чужого рта⁴, то казнить могут всех, включая и нас с тобой, поэтому Тосиюки хочет срочно рассказать главе Рокухара все, что ты поведал ему, и вместе с тобой избежать этого наказания. Что ты об этом думаешь? - спросил он Ерикадзу.

Но отчего же должен был поразить этот вопрос того, чье сердце позволило женщине узнать о таком великом деле?! Он сказал так:

- Я стал соумышленником в этом деле по подстрекательству моего однофамильца Ерисада и Тадзими Сиродзиро. Так или иначе, вы только предложите, как облегчить здесь мою вину!

Еще не рассвело, когда Сайто спешно отправился в Рокухара и досконально изложил все подробности дела. И тут же, не теряя времени впустую, в Камакура послали верхового гонца; воинов, что находились в столице и за пределами города, скликали в Рокухара и всех прибывших сразу же отмечали.

В это время в провинции Сэтцу, в местности под названием Кудзуха⁵, тамошние низшие дружинники ослушались наместника и начали сражение. К управляющему теми местами, чтобы по распоряжению Рокухара навести порядок в конторе поместья, срочно вызвали сторожей-сигнальчиков от сорока восьми костров⁶, а также бывших в столице воинов, и о причине вызова было объявлено. Это задумали для того, чтобы участники мятежа не разбежались. Ни Токи, ни Тадзими и мысли не допускали о грозящей им опасности, а находились каждый у себя дома, готовясь утром выступить в Кудзуха.

И вот, как стало рассветать, в 19-й день 9-ой луны 1-го года Гэнтоку⁷, в час Зайца⁸, тучи и мгла войск поскакали в сторону Кудзуха. Помощниклевой гвардии охраны дворцовых ворот Когуси Сабуро Нориюки и Ямамото Куро Токицуна, которым вручены были знамена с гербом Ходзё, получили звание полководцев ударных сил; они вышли к реке возле Шестой линии - Рокудзё⁹, разделили три тысячи своих всадников на две части и приблизились к резиденции Тадзими в Такакура на дороге Нисики-но-кодзи и к резиденции Токи Дзюро на углу улицы Хорикава и Третьей линии - Сандзё.

Токицуна, позаботившись, чтобы такой важный противник не сбежал каким-нибудь способом, нарочно оставил главные свои силы у реки на Третьей линии, а сам один скрытно поехал к

резиденции Токи в сопровождении только двух пеших воинов с алебардами. Перед воротами он сошел с коня, внезапно вошел внутрь через малые ворота и, глянув в сторону средних ворот, увидел людей, которых принял за ночную стражу. Это, бросив себе в изголовья доспехи, большие и малые мечи, с громким храпом спали воины.

Обойдя заднюю стену конюшни, он посмотрел, нет ли где скрытых проходов, - позади был сплошной земляной вал и дороги нигде, кроме как через ворота, не было. Успокоившись на том, он с шумом отворил дверь в малую гостиную.

Токи Дзюро, кажется, только что встал: он зачесывал вверх волосы на висках и связывал их на макушке, но внезапно увидев Ямамото Куро, вскричал: "Узнали!!!" - и, схватив стоявший на подставке большой меч, ударом ноги пробил бывшую рядом с ним перегородку, выпрыгнул в большую гостиную, и, чтобы не вонзить свой меч в потолок, нанес противнику боковой, "чистящий" удар.

Токицуна нарочно намеревался выманить противника на широкий двор и, как только тот допустит оплошность, - пленить его живым. От "чистящих" ударов он отступал, от "бросков в воду" - косых ударов сверху - отскакивал, и никто в тот поединок не вмешивался. Когда же с возвышения глянул Токицуна назад, то стоявшая в засаде великая сила в две с лишним тысячи всадников ворвалась в ограду через вторые ворота и огласила воздух дружным кличем.

Долго сражался Токи Дзюро и стал уже очень опасаться, как бы не взяли его живым. Тогда он бегом вернулся в свою спальню, располосовал себе живот крест-накрест и рухнул головою на север. Молодые его приверженцы, спавшие во внутренних помещениях, каждый по-своему приняли смерть в бою и не было среди них ни одного, кто бы обратился в бегство. Воины Ямамото Куро взяли их головы, насадили на острия своих мечей и поскакали оттуда в Рокухара.

К резиденции Тадзими двинулось три с лишним тысячи всадников¹⁰ во главе с помощником главылевой гвардии охраны дворцовых ворот Когуси Сабуро Нориюки. Тадзими всю ночь

напролет пил сакэ и теперь лежал пьяный, не ведая, где начало и где конец, как вдруг его разбудил дружный крик.

- Что это значит?! - встревожился он.

Сотрапезником его, лежавшим теперь с ним рядом, была привычная ко всему женщина. Она схватила кольчугу, что служила им изголовьем, заставила Тадзими надеть ее, крепко перепоясала его наружным поясом, а потом подняла людей, спавших здесь же. Огасавара Магороку, разбуженный этой гулящей женщиной, взяв один лишь большой меч, выбежал через средние ворота и когда протер глаза и окинул взглядом все четыре стороны, то увидел над земляным валом знамя, а на нем - герб Ходзё, колесо телеги. Войдя в дом, Магороку крикнул:

- От Рокухара сюда направлен ударный отряд. Я думаю, что нынешний государев мятеж уже раскрыт. Быстрее хватайте мечи и рубитесь, покуда выдержат рукояти мечей, а потом - полосуйте себе животы!

Тут он набросил на свои плечи панцирь и, держа в руках колчан на двадцать четыре гнезда и лук, обвитый глициниями, взбежал на сторожевую башню над воротами, вложил в тетиву стрелу, не поместившуюся в колчан, и настезь раздвинул у бойницы ставни.

- О, как много здесь силы! Понимают ведь, как мы искусны в бою! Ну, так как же зовут того, кто назначен в этом отряде предводителем? Взгляните, как он получит от меня стрелу, когда приблизится!

С теми словами Магороку до отказа натянул тетиву и пустил стрелу длиною в двенадцать ладоней и три пальца. Блеснув наконечником, стрела пронзила от лобной части до самого назатыльника шлем молодого дружинника Кано-но Симодзукэ-но-дзэндзи, Кину-дзукури-но Сукэфуса, проезжавшего прямо перед башней, и он кубарем полетел с коня. Положив такое начало, Магороку выпустил целый поток стрел, куда только ему хотелось - в рукава кольчуг, в набедренники, не говоря уже о касках шлемов, и двадцать четыре воина, стоявшие у него на виду, упали, сраженные стрелами. И тогда, вынув из колчана последнюю оставшуюся там

стрелу, Магороку швырнул вдруг колчан к подножью сторожевой башни и со словами: "А эту стрелу я должен оставить, чтобы охранять себе путь по преисподней!" - заткнул ее за пояс и вскричал громким голосом:

- Смотрите сюда и расскажите людям, как японский храбрец, к мятежу примкнувший, кончает с собой!

После этого он вложил себе в рот острие меча, бросился вниз головой с башни и погиб, пронзенный насквозь. Тем временем, под началом Тадзими во двор выскочили двадцать с лишним крепко закованных в латы молодых его соратников и встали у деревянного засова ворот, поджидая противников.

Хотя и говорилось, что наступающие были подобны тучам и мгле, однако, когда с безумной мыслью умереть люди, решившие погибнуть в схватке, прочно затворились, тогда и таких, кто захотел бы врезаться в их гущу, не отыскалось. И тут-то четыре человека - Ито Хиродзиро-отец, сын его, младший и старший его братья пробрались через небольшое отверстие, проломанное в створке ворот, внутрь двора. Но, хоть и воинственны были их помыслы, - когда они пробрались в стан поджидавших их противников, то до рукопашной даже и не дошло: все они были расстреляны поблизости от ворот. Когда нападающие увидели это, среди них не нашлось никого, кто бы хоть чуть-чуть приблизился к воротам. Тогда защитники изнутри распахнули створки ворот и встали, громкими голосами стыдя их:

- Вы, о которых мы слышали, будто это ударный отряд! Какими же грязными трусами вы себя показали! Ну, живо, входите сюда! Мы принесем вам в подарок наши головы!

Нападающие было нещадно осмеяны противниками. Тогда головной их отряд из пятисот с лишним всадников сошел с коней и в пешем строю с воплями ворвался во двор.

Воины, которые заперлись там, твердо решили, что не побегут ни в коем случае, поэтому ни одна их нога никуда не должна отступить. Двадцать с лишним человек ринулось в гущу великой той силы, не оглядываясь по сторонам, врезалось в нее и закружилось в ней. Пятисот с лишним нападающих из передового

отряда всюду, где бы они ни стояли, попали под удары их мечей и бурей отхлынули из ворот наружу. Однако, поскольку нападающих была великая сила, то когда отхлынул передовой отряд, во двор с воплем ворвался второй отряд. Едва он ворвался, - его прогнали, едва прогнали, - ворвался снова, и так сражались противники до того, что от мечей отскакивал огонь, начиная с часа дракона и кончая часом лошади¹⁰.

И настолько силен был отряд воинов у главных ворот, что Сасаки-хоган обошелся с подчиненными ему тысячью с лишним человек замок с тыла и ворвался в него со стороны дороги Нисикино-кодзи, разломав дома простолюдинов. "Теперь уже все", - подумал Тадзими. Но тут двадцать два человека, стоявшие в ряд у средних ворот, пронзили друг друга мечами и пали, будто брошенные гадательные палочки. А как раз в это время атакующий отряд карателей взломал ворота, врезался в строй воинов, что бились возле задних ворот, и, забрав с собою головы защитников замка, поскакал в Рокухара. Всего четыре часа длилось сражение, а когда посчитали раненых и мертвых, оказалось их двести семьдесят три человека.

8. О ТОМ, КАК СУКЭТОМО И ТОСИМОТО ОТПРАВИЛИСЬ В КАНТО И ОБ АВГУСТЕЙШЕМ ПОСЛАНИИ

После того, как Токи и Тадзими были разбиты, постепенно стал выявляться замысел августейшего мятежа государева и поэтому в столицу прибыли два человека - чиновники с Востока¹, офицерылевой гвардии охраны дворцовых ворот Нагасаки Сиро Ясумицу и Нандзё Дзиро Мунэнао. В 10-й день 5-й луны они вызвали к себе Сукэтомо и Тосимото.

"Когда был разбит Токи, - подумали они, - живым не захватили ни одного пленника, и не от кого было получить признание, значит, вряд ли обнаружилось наше участие в деле".

Пренебрегши робкими просьбами домашних, они не готовились к тому заранее, поэтому их жены и дети теперь разбежались на восток и на запад, и не было у них места, где можно было бы укрыться. Сокровища их были рассыпаны по большим дорогам и стали пылью под копытами коней.

Вельможный тот Сукэтомо принадлежал к роду Хино, по должности он был главою Ведомства дознаний, а чином дослужился до советника, потому что государь августейшей своей милостью выделял его среди других людей и род его достиг процветания. Придворный Тосимото вышел из семьи тонких знатоков конфуцианского учения и достиг вершин желанных великих деяний, так что и те, кто равен был ему чином, стремились к пыли от тучных его коней, да и высшие подхватывали остатки остывшего вина из его бокала.

Как верно это сказано: "Вероломством достигший богатства и почестей сам подобен плывущему облаку"! Ведь это - прекрасные слова Конфуция, они записаны в "Беседах и суждениях"², - так может ли быть иначе?! Когда кончается радость, увиденная во сне, - тут же приходит горе. И никто из видевших его или о нем слышавших не ведал о том законе, что достигший расцвета не избегнет падения, - и рукав, увлажненный слезами, не мог отжать досуха.

В ту же луну, в день 27-й, двое чиновников с Востока, сопровождая Сукэтомо и Тосимото, прибыли в Камакура. Поскольку люди эти были видными руководителями мятежа, они думали, что сразу же будут казнены, но поскольку оба они являлись приближенными императорского двора и выделялись талантами и ученостью, правители, страшась мирской хулы и августейшего государева гнева, не довели дела даже до того, чтобы распорядиться о пытках, а лишь заключили их в караульное помещение, уподобив обыкновенным заключенным.

7-й день 7-й луны³. В эту ночь две звезды, Волопас и Ткачиха, пересекают сорочий мост. Это - ночь, когда проясняется то, что человек лелеял на сердце весь год, поэтому, по обычаям

придворных, этой ночью вывешивают на бамбуковых шестах "нитки желаний", перед двориками рядами раскладывают добрые плоды и так проводят Ночь молений о мастерстве. Но, несмотря на этот обычай, на этот раз не было ни поэтов, слагающих китайские стихи и японские песни, ни музыкантов, играющих на бива⁴ и флейтах, потому что настала в мире пора беспорядков.

Время от времени луноподобные вельможи и гости облаков⁵, стоявшие в ночной страже дворца, хмурили брови и склоняли лица, оттого что наступило время, когда душа угасала и печень стыла при мысли о том, кого еще затронут беспричинные те смуты, что царят в мире.

Когда спустилась глубокая ночь, государь позвал: "Кто здесь?!" - и стражник, откликнувшись: "Это я, советник Есида-но Фуюфуса", - предстал перед августейшим. Высочайший властитель повелел ему приблизиться и молвил так:

- После того, как арестовали Сукэтомо и Тосимото, Восточный ветер⁶ еще не успокоился, и находиться в столице очень опасно. В беспокойство приходит опять наше сердце при мысли о том, какие еще распоряжения отдадут они сверх прежних. И отчего это нет такого плана, чтобы сразу утопить восточных варваров? - спросил августейший, и Фуюфуса благоговейно отвечивал:

- Я не слышал, чтобы Сукэтомо и Тосимото признались, и потому считаю, что военные правители не отдадут более никакого распоряжения. Однако же неуместной была бы и небрежность августейшего, потому что в последнее время поступки восточных варваров изобилуют примерами безрассудства. Ах, если бы теперь же, послав лист бумаги с августейшими уверениями, унять гнев монаха в миру - владельца Сагами!

Высочайший властитель подумал, видимо, что это действительно так. Он изволил промолвить:

- В таком случае, Фуюфуса, скорее пиши!

И тогда советник сочинил в высочайшем присутствии черновик письма и представил его взору императора. Государь смотрел на него некоторое время, и на то послание часто закапали

августейшие его слезы. Он вытер их рукавом, и тогда уже среди верных его подданных, что находились в высочайшем присутствии, не осталось ни одного, кто не залился бы слезами горести.

Потом, избрав государевым посланцем старшего советника, вельможного Мадэнокодзи Нобуфуса, отправили это августейшее послание в Канто.

Когда, получив императорское послание через посредство Аита-но Дзёносукэ, монах в миру - владетель Сагами приготовился уже развернуть и прочесть его, монах в миру Никайдо-но Доун из провинции Дэва, настоятельно предостерегая владетеля, почтительно промолвил:

- Не было еще ни в других странах, ни в нашем отечестве такого случая, чтобы Сын Неба направлял свое послание прямо военному правителю. И надобно остерегаться посторонних глаз, ежели станете читать его с небрежением! Не следует ли вам, не раскрывая шкатулку с бумагою, просто распорядиться вернуть ее императорскому посланнику?

Он повторял это снова и снова, и тогда монах в миру - владетель Сагами заметил ему:

- Ну, что здесь может быть страшного? - и велел офицерулевой гвардии охраны дворцовых ворот Сайто Таро Тосиюки прочесть послание.

И вот, когда Тосиюки читал то место, где было сказано: "Мудрейшее сердце государя не ведает лжи, чему порукою - светлый взор небес", - голова у него вдруг закружилась, кровь хлынула из носу, и он вышел, не кончив читать. С этого дня в нижней части горла стал у него вырастать нехороший нарыв, семь дней он плевал кровью и, наконец, умер. Не было ни одного человека, который бы, услышав об этом, не трепетал от страха, думая: "Хоть и говорят, что время наше достигло низости падения, а поведение людей пало в грязь и пламя, но когда отличны обычаи государя и подданных, высокородных и подлых, видимо, приходит кара будд и богов".

- Если тайный заговор Сукэтомо и Тосимото каким-нибудь образом происходит от высочайшей воли, то хоть и велел государь доставить сюда свое послание, оно не могло бы сотворить такую

кару. А высочайшего властителя надо переселить в дальние провинции, - обсудив это событие, решили поначалу воины. Однако, кроме того, что истинной казалась им цель, о которой доложил императорский посланник, вельможный Нобуфуса, также и то, что читавший государево послание Тосиюки неожиданно умер, истекая кровью, всем свернуло языки и закрыло рты. Да и монах в миру - владетель Сагами проникся, как будто, робостью перед волею неба и вернул назад то послание, на словах передав императору свой ответ:

- Дела августейшего управления миром поручены двору, и нельзя сказать, чтобы воины вмешивались в них.

Когда вельможный Нобуфуса, с этим возвратившись в столицу, почтительно доложил эти резоны, государево сердце впервые обрадовалось, а лица всех приближенных его приняли надлежащий цвет.

Немного погодя, с придворного Тосимото сняли подозрение в его виновности и он был прощен, а заслуживающая смерти вина вельможного Сукэтомо была снижена на одну ступень, и он принужден был отплыть в провинцию Садо.

КОММЕНТАРИЙ

Книга первая

Вступление

1. Боги земли и злаков - в переносном значении - государство.

2. Цзе - последний государь китайской династии Ся, бежал в 930 г. до н.э. в Наньчао, где и умер. Чжоу - государь династии Шан-Инь (2-е тысячелетие до н.э.), один из мифических тиранов древности, погиб от рук Чжоуского императора У-вана.

3. Чжао-гао - подданный Циньских государей, умертвивший двух императоров. В 210 г. до н.э. был убит (разорван телегами) по приказу внука первого из них. Лу-шань (Ань Лу-шань) - варвар по рождению, занимал несколько важных постов при Танском дворе, потом поднял мятеж, объявил себя императором, однако в 757 г. был убит.

"Повесть о великом мире"

Глава 1

1. Годайго (1319-1338) - не 95-й, а 96-й император Японии, организатор борьбы за возрождение императорской власти, независимой от засилия феодального дома Ходзё.

2. Дзимму-тэнно - мифический основатель императорской династии Японии, прямой потомок богини Солнца Аматаэрасу Омиками. На престол, согласно преданиям, вступил в 660 г. до н.э.

3. Тайра (Ходзё) - но Такатоки (1303-1333) - 9-й и последний сиккэн (канцлер, фактический глава государства) из рода Ходзё.

4. Сагами - название провинции. Владетель Сагами - один из титулов киккэнов Ходзё.

5. Четыре моря - образное обозначение Японии.

6. Годы Гэнряку (Гэнрэки) - 1184 г.

7. Еритомо - Минамото Еритомо (1147-1199), 1-й сёгун (военно-феодальный правитель Японии) династии Минамото.

8. Госиракава - 77-й император Японии (1156-1158). После отречения от престола продолжал держать в своих руках дела управления страной в течение правления трех императоров. Ум. в 1192 г.

9. Шестьдесят шесть провинций - в переносном смысле - Япония.

10. Охранители (сюго) - официальная должность, учрежденная для провинций сёгунским правительством.

11. Ериэ (1182-1204) и Санэтомо (1192-1219) - сыновья Минамото Еритомо и его преемники на посту сёгуна. Фактическая власть при них принадлежала их матери Масако, происходившей из рода Ходзё.

12. Кугё (1201-1219) - 2-й сын Ериэ. Младенцем был пострижен в буддийские монахи в один из камакурских храмов, здесь он заколол кинжалом своего дядю Санэтомо, когда тот посетил его храм для отправления благодарственной молитвы по случаю получения чина Правого министра.

13. Еситоки - Ходзё Еситоки (1163-1224), 2-й камакурский сиккэн, брат Масако, разделявший с нею неограниченную власть в стране.

14. Тайра (Ходзё)-но Токимаса (1138-1224), 2-й камакурский сиккэн, брат Масако, разделявший с нею неограниченную власть в стране.

15. Готоба - 82-й император Японии (1184-1198), внук Госиракава. Заступил на трон в возрасте 4-х лет.

16. Смута годов Сёкю - гражданская война 1221 г. (Сёкю-но ран), когда по призыву двух экс-императоров против засилья Ходзё выступили войска из провинций, объединившие несколько тысяч человек. Армия Ходзё разгромила их, и могущество сиккэнов продолжалось еще сто с лишним лет.

17. Удзи и Сэта - город и селение неподалеку от г. Киото, возле которых произошло решительное сражение армии Ходзё с мятежниками в 1221 г.

18. В провинции Оки (местность Амагори) сосланный экс- император прожил 18 лет.

19. Восемь сторон - иносказательно: Япония.

20. Ясутоки - Ходзё Ясутоки (1183-1242), 3-й камакурский сиккэн, сын Еситоки.

21. Токиудзи - сын Ходзё Ясутоки, 1203-1230. Вместе с отцом участвовал в подавлении смуты годов Сёкю.

Светлой памяти Ольги Лазаревны Фишман

22. Цунэтоки - Ходзё Цунэтоки (1224-1246), 4-й камакурский сиккэн, сын Токиудзи.

23. Токиёри - Ходзё Токиёри (1226-1263), 5-й камакурский сиккэн, 2-й сын Токиудзи.

24. Токимунэ - Ходзё Токимунэ. (1251-1284), 6-й камакурский сиккэн, унаследовавший этот пост от своего отца, Токиёри, в шестилетнем возрасте.

25. Садатоки - Ходзё Садатоки (1270-1311), 7-й камакурский сиккэн, сын Токимунэ.

26. Чинами они не поднимались выше четвертого ранга - имеются в виду придворные ранги, не отражающие фактической власти их обладателя.

27. Камакура - сёгунская столица Японии в XIII в.

28. Одна фамилия - род Ходзё.

29. Два Рокухара - высшие сёгунские чиновники из рода Ходзё, с 1221 г. назначавшиеся наместниками в северную и южную части Киото.

30. 1-й год эры эйнин - 1291 г.

31. Тиндзэй - о.Кюсю.

32. Восточные варвары - самураи.

33. Тайра-но Такатоки-сюдо Сокан - см. прим.3.

34. По преданию, И-гун, правитель княжества Вэй (VII в. до н.э.) очень любил журавлей и даже заставлял катать их в экипажах для знатных сановников. В 695 г. до н.э., когда на княжество напали северные варвары, воины отказались сражаться с ними, заявив: "Заставь воевать своих журавлей". И-гун потерпел поражение и был убит.

35. Министр государства Цинь Ли Сы (III в. до н.э.) из-за клеветнического доноса был приговорен к смерти. Перед казнью он сказал своему сыну, что с удовольствием поохотился бы с собаками на зайцев, но сделать это уже невозможно.

36. Гоуда (1267-1324) был императором Японии в 1275-1287 гг.

37. Даттэн-монъин - монашеское имя супруги Гоуда, Фудзивара Тадако.

38. Имеется в виду Ходзё-но Такатоки.

39. По конфуцианской морали узы, связывающие человека, - это отношения господина и вассала, отца и сына, мужа и жены, а добродетели, которым должен обладать человек, - это милосердие, справедливость, соблюдение церемоний (почтительность), мудрость и честность.

40. Чжоу-гун - младший брат 1-го императора династии Чжоу У-вана (1121-1115 гг. до н.э.), идеальный муж древности, известный заслугами перед династией и готовностью к самопожертвованию для процветания страны.

41. Дела управления тьмой дел и сотней служб - долг императора по управлению государством.

42. Энги и Тэнряку (901-922) и 947-956 гг. соответственно) - годы правления, японский "золотой век прошлого".

43. Храмы и молельни - буддийские храмы и синтоистские святилища. Дзэн и Рицу - учения буддийских сект Дзэнсю и Риссю, самоуглубление и монашеская дисциплина.

44. Ясное учение - учение буддийской школы Тэндай, тайное - учение школы Сингон.

"Повесть о великом мире"

Глава 2

1. Четыре заставы - по сторонам света, заставы Киото. Семь дорог расходились от семи ворот столицы.

2 Оцу и Кудзуха - город на берегу реки Едогава, 1-й - в провинции Оми, 2-й - в провинции Сэццу.

3. 1-й год Гэнко - 13231 г.

4. Столичные провинции - 5 провинций вокруг Киото, "по 500 ри на четыре стороны от замка", облагавшиеся повинностями в пользу двора.

5. Ри - мера длины, 3,93 км.

6. То - мера емкости, 18 л

7. Нидзё - название улицы и квартала в Киото.

8. Юй и Жуй - древние китайские царства, враждовавшие из-за территории.

9. В правление мифического китайского императора Яо (2357- 2258 гг. до н.э.), как утверждает традиция, за воротами дворца был выставлен барабан, в который мог ударить всякий, кто хотел высказать государю недовольство его поступками.

10. Традиция гласит, что Хуань-гун из династии Ци (479-501 гг. н.э.) управлял страной при помощи хитрости и военной силы, однако накормить подданных не мог.

11. По преданию, Гун-ван, государь княжества Чу (704-222 гг. до н.э.), однажды потерял свой лук. Один из его подданных собрался было искать пропажу, но Гун-ван запретил ему это. Конфуций, узнав об этом, высказал сожаление об этом.

Глава 3

1. 2-й год Бумпо - 1318 г.

2. Кико, дочь Фудзивара Санэканэ, Сайондзи - одна из ветвей дома Фудзивара.

3. Кокидэн - часть императорского дворца, отведенная императрицам, фрейлинам и их прислуге.

4. Сёкю - 1219-1222 гг.

5. Имеются в виду сиккэны Ходзё.

6. Прислуживать перед дверьми с золотыми петухами - быть фрейлиной императора.

7. Мао Цян, Си Ши, Цзян Шу и Цин Цинь - знаменитые китайский красавицы.

8. Бо Лэ-тянь - псевдоним знаменитого китайского поэта Бо Цзюй-и (772-846).

9. Кадоко, дочь придворного Фудзивара Киннака.

10. Августейшая из внутренних покоев - главная супруга императора.

11. Оборот чисто фигуральный, взят из жизни китайского императорского двора. В Японии реального содержания не имел.

12. В "Задних павильонах" размещалась женская прислуга.

13. "Гуань Цзюй" - название первой песни "Ши цзина" (китайской классической "Книги песен"), воспевающей, по преданию, супругу основателя династии Чжоу - Вэнь-вана (XII в. до н.э.).

Глава 4

1. Фигуральное выражение, обозначающее рождение детей.
2. Возраст стремления к наукам - 15 лет.
3. Утолять жажду из чистых струй реки Томиноо, ступать по древним следам на горе Асака - фигуральный оборот, обозначающий занятие поэзией.
4. Изучение трех тайн йогов - имеется в виду переход к состоянию будды путем достижения гармонии в самом себе.
5. Высокий первоначальник - основатель буддийской школы Тэндай, Дэнгедайси (767-822).
6. Дзитин-касё - буддийский священнослужитель, глава школы Тэндай, происходил из рода Фудзивара. Известный в свое время поэт и ученый-историк (1155-1225).
7. Дайкакудзи - храм буддийской школы Сингон в провинции Сага, к западу от Киото. В нем, после отречения от престола, жил император Камэяма (с 1276 г.) и Гоуда (с 1288 г.). Их потомки образовали "линию Дайкакудзи". Дзимёин - резиденция экс- императора Гофукакуса (с 1259) и его потомков (Фусими, Гофусими и др.), получивших наименование "линия Дзимин". Наличие этих двух линий в императорской династии сыграло большую роль в расколе Японии и в гражданской войне XIV в.
8. Церемония перемены детского платья на взрослое в ту эпоху совершалась, когда мальчику исполнялось 15-16 лет. На него надевали мужское платье, завязывали ему волосы пучком и т.д. В день этой церемонии мальчикам из знатных домов присваивали первый чин.
9. Дзётин - буддийский монах, правнук императора Дзюнтoku (1211-1221).
10. Цзицин - в Китае - один из центров школы Тяньтай (яп.Тэндай). Упомянут иносказательно: имеется в виду монастырь Энрякудзи, центр Тэндай. Яшмовый источник - ручей в Китае. На его берегах "мудрецы-наставники" Тяньтай в беседах постигали истину. Три истины - а) Законы суть ничто; б) Законы сущи и в) Законы не ничто и не сущи. Три эти истины, по буддийскому учению действительны лишь в их единстве и неделимости.
11. Три колодца - буддийский храм Санъидзи.
12. Майтрейя - будда грядущего мира, чье пришествие ожидается через 5 670 000 000 лет после вступления в нирвану будды Шакья Муни. Здесь имеется в виду воздаяние в очень отдаленном будущем.
13. Бамбуковый сад - в переносном смысле: потомки императора. Перечный дворик - супруга императора. Оба термина восходят к китайской литературной традиции.

Глава 5

1. 2-й год Гэнко - 1322 г., однако специалисты усматривают здесь ошибку, считая, что упомянутое поведение относится к 2-му году Каряку (1327 г.).
2. Хоссёдзи - буддийский храм в Киото. Энкан (1281-1356) - настоятель этого храма.
3. Оно - храм ветви Оно буддийской школы Сингон в Киото. Монкан жил в 1278-1357 гг.
4. Золотые врата - резиденция императора.

"Повесть о великом мире"

5. Обряды Глаза Будды, Золотого Колеса и пяти алтарей... - здесь перечислены буддийские обряды, призванные помочь благополучному зачатию.

6. Воины-монахи Южной столицы и Северного пика - монахи храма Кофукудзи в Нара и Энрякудзи на горе Хиэйдзан возле Киото.

7. Чин "Помост орхидей" соответствовал секретарю кабинета министров.

8. Екава - одна из трех частей монастыря Энрякудзи (другое название монастыря - "Горные ворота").

9. Рёгонъин - одна из пагод Екава. Иероглиф, который читается как "рё" включает в себя элемент, читаемый "Ман", однако этот элемент, вопреки мнению Тосимото, не является фонетиком.

10. Иероглиф с чтением "со" делится на две части - "дерево" и "глаз". Обе части в отдельности читаются "моку", однако ни одна из них не является фонетиком: написанные рядом они образуют знак с чтением "со".

Глава 6

1. Сэйва Гэндзи - ветвь рода Минамото (Гэндзи), восходящая к императору Сэйва (850-880). К этой ветви принадлежали первые сёгуны - Еритомо и другие.

2. Хогэн ("Око Закона") - буддийский духовный сан, следующий по восходящей за саном хоин ("Печать Закона").

3. Тайи - название пруда в саду при дворе китайского императора.

4. Восточный варвар - здесь: сиккэн Ходзё.

5. Гэньэ-хоин - буддийский священнослужитель высокого ранга, наставник императора Годайго. 1269-1350.

6. Чан-ли - псевдоним танского поэта Хань Юя (768-824).

7. "У-цзы" "Сунь-цзы" и др. - названия древнекитайских трактатов по воинскому искусству.

8. Закат эпохи Тан - IX в. н.э.

9. Ду Цзэ-мэй - второе имя знаменитого китайского поэта Ду Фу (712-770).

10. Ли Тай-бо (Ли Бо) - знаменитый китайский поэт (701-762).

11. Эпоха Хань началась в 206 г. до н.э., эпоха Сун закончилась в 479 г. н.э.

12. Искусство даосов - здесь: владение мастерством волшебных превращений, предвидения будущего и пр.

13. Великий путь - здесь: учение о недеянии (даосск.).

14. Приведены примеры владения искусством даосов-отшельников.

15. Цзин (кит. жэнь) - единица измерения высоты или глубины, около 2,5 м.

16. Небеса Девятистворные - императорский дворец, имевший девять ворот. Здесь - император.

Глава 7

1. Ночующие под одним деревом и черплющие воду из одного речного потока... Все связаны в предыдущей жизни - выражение, которое приписывается принцу Сётоку-тайси (522-621),

2. Чистая земля - Сукхавати, рай будды Амитабха.

3. Нарушить верность клятве заговорщикам в то же время означало продемонстрировать верность сиккэну.

Светлой памяти Ольги Лазаревны Фишман

4. Если потечет из чужого рта - если кто-нибудь проговорится.
5. Кудзуха - см.гл.2, прим.2.
6. Сорок восемь костров - в столице было расположено 48 военных постов, на которых по ночам зажигали сторожевые костры.
7. 1-й год Гэнтоку (1329) указан ошибочно. На самом деле описываемые события происходили в 1-м году Сетю (1324).
8. Час Зайца - время от 6 до 8 часов утра.
9. Киото был разделен прямыми проспектами и линиями (дзё), образующими кварталы с соответствующим номером.
10. Три с лишним тысячи всадников - в некоторых списках "Тайхэйки" указано число 2000 всадников, в других - 1000 всадников (что, по-видимому, вероятнее).
11. Час Лошади - время от полудня до 2 часов пополудни.

Глава 8

1. Чиновники с Востока - чиновники военно-феодального правительства из Камакура, состоящие на службе у сиккэна Ходзё.
2. "Беседы и суждения" - "Лунь юй", собрания бесед Конфуция с его учениками, каноническая книга конфуцианцев.
3. 7-й день 7-й луны - праздник Волопаса и Ткачихи (Танабата), т.е. Альтаира и Веги. По старинному китайскому поверью в этот день звезды Волопас и Ткачиха, плывя по небесной реке (Млечный путь), по разные ее стороны, единственный раз в году могут встретиться между собой, так как Небесные сороки, собравшись вместе и распластав крылья, образуют мост, по которому Ткачиха переходит на другой берег реки к своему возлюбленному. Считался праздником всех влюбленных. В Японии широко отмечался до последнего времени.
4. Бива - музыкальный инструмент. Разновидность лютни.
5. Луноподобные вельможи и гости облаков - традиционное обозначение хэйанских аристократов.
6. Восточный ветер - враждебность сёгунских властей.

Пер. с японского и комментарий В.Н.Горегляда

О СБОРНИКЕ ЛЮ ФУ "ВЫСОКИЕ СУЖДЕНИЯ У ДВОРЦОВЫХ ВОРОТ"

И.Алимов

Музей антропологии и этнографии им.Петра Великого
(Санкт-Петербург)

1

Среди многочисленных и разнообразных по форме и содержанию письменных памятников, которые щедро преподносит вниманию исследователя китайская культура, авторские сборники бицзи 筆記 занимают отдельное, особое место.

История их возникновения восходит к началу нашей эры и теснейшим образом связана с появлением и развитием сюжетной прозы сяошо 小說. Суммируя имеющиеся в нашем распоряжении свидетельства, отметим, что до Хань и при Хань (до 220 г.) под сяошо понимались некие краткие записи, для которых был характерен "вульгарный" язык изложения, а основное их содержание составляли самые различные события обыденной жизни, причем, отношение к этим записям было весьма пренебрежительным¹. К

¹ Как известно, впервые термин "сяошо" встречается у Чжуан-цзы, где под ним подразумеваются рассуждения о мелочных, сиюминутных предметах в противопоставлении речам о возвышенном и великом Дао (60, т.2, с.296). Еще Лу Синь обратил внимание на то, что у Чжуан-цзы "сяошо" употреблено совсем не в том смысле, в каком стало употребляться позже (49, с.15). У Бань Гу мы находим толкование, близкое по смыслу к представлениям о сюжетной прозе: "Направление сяошо, конечно, развилось из байгуань (специальные чиновники, разъезжавшие по стране с целью сбора сведений об умонастроениях среди народа и записывавшие то, о чем народ говорит - И.А.). Это то, что создавалось из разговоров на улицах и пересудов в переулках, слухов и сплетен" (53, т.6, с.1745). Однако, при явном противопоставлении великого возвышенного пути Дао благородных мужей, приличествующих Дао высоких рассуждений и - низменных, недостойных внимания слухов и сплетен, ходящих среди простолюдинов, признавалось, как кажется, что и в этих слухах и сплетнях есть полезное. Бань Гу, ссылаясь на Конфуция: "Конфуций говорил: "Даже на узенькой тропке есть вещи, достойные

сожалению, из упомянутых Бань Гу (32-92) в "Истории династии Хань" ("Хань шу") пятнадцати сборников сяошо до нас не дошел ни один, и судить более подробно об этом мы не можем.

Гораздо более обширны сведения о развитии сяошо в послеханьское время, в исторический период, известный под названием Наньбэйчао (Южные и Северные династии, 265-589). Это время характеризуется появлением множества произведений сяошо ("лючао сяошо", по терминологии, принятой в китайской филологической науке), изрядная часть которых ныне нам известна благодаря деятельности китайских ученых - текстологов и библиофилов, составивших множество антологий и сохранивших до наших дней отрывки из утерянных сборников.

Материалы названного периода показывают, сколь широкий смысл вкладывали в старом Китае в понятие "сяошо": "Древнейшие крестьянские мифы и легенды; короткие притчи и анекдоты, с помощью которых философы хотели придать окраску и убедительность своим учениям; просто разговоры "людей с улицы" (легенды и сказки); письменные собрания диковинок - такие как "Книга гор и морей" ("Шань хай цзин"); коллекции исторических анекдотов, сочиненные позднее в подражание этим древнейшим диковинам; совершенно романтические сочинения, авторские или в составе коллекций; собрания отдельных высказываний; даже отдельные произведения литературной критики - для всего этого применялось наименование "сяошо" (34, т.1, с.13). Традиционно прозу сяошо этого времени в плане содержания принято делить на две большие группы - "чжигуай сяошо" (志怪小説 об удивительном) и "иши сяошо" (軼事小説 о событиях, или "чжижэнь сяошо" 志人小説, о людях)². Однако с формальной стороны произведения этих двух

внимания" (там же). Хуань Тань (33 г. до н.э. - 39 г. н.э.): "А что до авторов сяошо, то они, собрав вульгарные низкие выражения, придают им вид рассуждений с выводами и таким образом у них получаются короткие записи, где бывают высказывания, вполне приемлемые для самоусовершенствования или при управлении домом..." (63, с.44)

² См.: "Большинство сяошо этого периода по содержанию можно отнести к одной из двух групп: одна - это "чжигуай сяошо", где собраны рассказы об удивительных вещах, связанных с духами и душами умерших; другая - "иши сяошо", где

групп принципиально не отличаются друг от друга: это скупые, короткие записи, фиксирующие определенный сюжет. Да и содержательное деление лючао сяошо на чжигуай и чжижэнь тоже весьма условно, границы этих групп достаточно расплывчаты, ибо "волшебный мир" (удивительное, потустороннее, сверхъестественное) воспринимался в старом Китае неотрывно от мира людей.

В танское время (VII-IX вв.) развитие прозы сяошо закономерно привело к появлению нового жанра - новеллы чуаньци 傳奇, для которой характерна акцентуализация определенных типов героев, более широкое использование выразительных средств языка (в том числе обилие описаний, диалогов), частое сочетание прозаического текста со стихами, развернутый сюжет³.

Промежуточной ступенью от лючао сяошо к новелле чуаньци принято считать некоторые дошедшие до нас раннетанские прозаические произведения, в том числе "Записки о древнем зеркале" 古鏡記 Ван Ду (585?-625?). Это не просто коллекция

собраны записи каких-либо происшествий или предания" (61, т.1, с.297). Чжэн Чжэнь-до делил сяошо этого периода на "хуа цзи тань" 滑稽談 или "сяо тань цзи" 笑談集, т.е. коллекции анекдотических смешных случаев, и сборники, в которых собраны записи удивительных слухов и событий (чжигуай), (62, т.1, с.223-224). Современный исследователь Тэн Юнь приводит более подробную тематическую классификацию: чжигуай сяошо, которые, в свою очередь, подразделяет на боу чжигуай 博物志怪, (о различных удивительных вещах), лиши чжигуай 歷史志怪 (об удивительных исторических событиях), гуйшэнь чжигуай 鬼神志怪 (о чудесах душ умерших и духов), последняя группа делится на собственно гуйшэнь чжигуай и баоин чжигуай 報應志怪 (о чудесах, связанных с загробным воздаянием); иши сяошо Тэн Юнь делит на собственно иши сяошо и сяохуацзи 笑話集 (собрания смешных историй), (51, с.3-4). Кстати, сочетание 志怪 впервые встречается также у Чжуан-цзы - в значении "записывать необычайное" (60, т.1, с.1).

³ Сам термин "чуаньци" - более позднего происхождения. В раннесунское время (до XII в.) под чуаньци понимали еще исключительно произведения из одноименного сборника танского Пэй Сина (IX в.). В сравнении с дотанской прозой в новелле чуаньци внимание автора сосредоточено на вполне определенном типе главного героя - это студент, готовящийся сдавать экзамены или сдающий экзамены на право занятия вакантной должности, молодой, только что получивший должность чиновник и т.п. и прекрасная дева, возлюбленная главного героя, часто обладающая волшебными свойствами.

отдельных эпизодов, собранных вместе, их объединяет общее действующее "лицо": древнее - и потому чудесное - зеркало. Ван Ду выступает и автором отдельных сяшо, и автором всего "жизнеописания" зеркала в целом, еще не произведения в новом жанре, но уже и не собрания разрозненных записей.

Чрезвычайно важным является то обстоятельство, что основной единицей бытования прозы сяшо еще до появления новеллы чуаньци стал сборник такого типа, где объединялись отдельные прозаические отрывки, записи сюжетов, не связанные друг с другом и, как правило, не озаглавленные⁴. Название получал сборник в целом и под полученным названием он становился известным и популярным, в ряде случаев его название даже использовалось как обозначение жанра. Например, появление книги Пэй Сина, озаглавленной "Чуань ци", вызвало целую волну подражаний, и слово, вынесенное в заглавие, стало мало-помалу новым жанровым обозначением. Другая немаловажная проблема, возникающая при изучении средневековых сборников, это проблема авторства. Сегодня мы считаем автором того человека, чьим именем подписан сборник. Необходимо учитывать, что личностное, т.е. авторское начало выражалось часто не в сочинении определенных произведений, но в принципе их подбора, компиляции. Автору было важно подобрать возможно большее количество тематически объединенных сюжетов или рассказов. Часть прямо заимствовалась из произведений предшественников, иногда в неизменном виде, иногда с частичными текстовыми изменениями, или с прибавлением оригинального резюме⁵.

⁴ Сборник, как главная форма бытования письменных произведений, характерен для средневековой письменной традиции, разумеется, не только Китая. Ср. у акад. А.С. Орлова: "Надо иметь в виду, что древнерусская книжность состояла преимущественно из сборников, небольших, так сказать энциклопедий, включавших в себя статьи, объединенные каким-либо отдельным жанром, или составленные бессистемно, как бы взамен целой библиотеки разных произведений" (21, с.46)

⁵ Так, например, уже ханьский Лю Сян (77?-6? гг. до н.э.), следуя конфуцианской традиции "Не создаю, а передаю то, что говорили до меня", составил, работая в императорском книгохранилище, ряд явно компилятивных сборников для

Средневековое творчество компилятивно, и что касается ранних сборников сюжетной прозы сяошо, то говорить здесь уместно в первую очередь об авторе-компиляторе, по-своему подбирающем материал, заимствованный из разных источников (частью оригинальный: вопрос в том, сколь велика оригинальная часть?) в состав сборника⁶.

2

Таким образом, с одной стороны, до эпохи Сун (960-1279) китайская сюжетная проза сяошо (тематически распадающаяся на чжигуай - об удивительном, и чжижэнь - о событиях), распространялась в форме авторских сборников, объединяющих в себе независимые, законченные произведения с определенными сюжетами. На примере таких дотанских сборников, как "Записки о поисках духов" 搜神記 Гань Бао (IV в.) для чжигуай сяошо и "Новые повествования нашего века" 世說新語 Лю И-цина (403-444) для чжижэнь сяошо видно, что в сборниках, относимых к чжигуай, собраны, главным образом, необычайные 異, удивительные 怪 истории о волшебстве и необычных существах (душах умерших 鬼, духах 神, оборотнях 妖 и пр.), а в сборниках чжижэнь сяошо собраны истории, которые мы сегодня по большей части назвали бы анекдотами⁷. Одновременно существовали сборники, объединявшие в себе исключительно новеллы чуаньци, в которых обе темы - удивительного и обыденного - выступают в единстве, и,

назидательного чтения при дворе, куда тематически подобрал истории, почерпнутые из книг предшественников. Многие из этих книг ныне утеряны, и их, фрагменты, кстати, сохранились лишь в сборниках, подписанных именем Лю Сяна.

⁶ Ср., например, с древнерусской письменной культурой, где писатель, по выражению акад.Д.С.Лихачева, творил, "не столько изобретая новое, сколько комбинируя старое" (18, с.108) и "переносы из произведения в другое образов, мыслей, отдельных кусков текста, создание новых произведений на новые сюжеты на основе предшествующих были постоянными" (19, с.264). См.также: (9).

⁷ Т.е. описания неких, необязательно смешных случаев (событий) с человеком (людьми), часто хорошо известным; описания происшествий, вырванных из общего контекста.

хотя в ранних чуаньци преобладает удивительное, танские новеллы, вовсе лишённые всякого волшебства - не редкость.⁸

С другой стороны, в танское время появились и получили распространение такие сборники, в которых проза сяошо (как чжигуай, так и чжижэнь) совмещалась с заметками, рассуждениями, а иногда и с новеллами чуаньци, т.е. стали появляться жанрово неоднородные сборники. Трудно сказать, когда и где конкретно впервые произошло такое совмещение. Новый тип сборников имел историческую направленность, авторы их прежде всего ставили задачу собрать воедино сведения о том или ином историческом событии или периоде, более или менее протяженном⁹. Характерное для китайского ученого-книжника стремление к возможно более полному охвату материала как раз и собирало вместе произведения разных жанров. Но одновременно стали появляться сборники несколько иного рода - в них внимание было сосредоточено либо на каком-то лице, группе лиц, либо на месте и на связанных с ним случаях, происшествиях, рассказах¹⁰. В

⁸ Тематическое деление на чжигуай и чжижэнь в чуаньци снимается постольку, поскольку в центре внимания автора чуаньци стоит не сюжет, как самоценность, а герой повествования; в этом смысле новеллы чуаньци стоят гораздо ближе к литературе в современном понимании слова.

⁹ Возьмем, к примеру, "Хвалебные речи о Суй и Тан" 隋唐嘉話, сына знаменитого историографа Лю Чжи-цзи (661-721), Лю Су (VIII в.), тоже служившего по исторической части. Сборник насчитывал в своем составе три цзюани, из которых дошло немногим более 160 отрывков, и был посвящен разным событиям от Цзинь до Тан (с 265 по 907 г.), но преимущественно суйским и танским. Edvards отмечает, что большинство историй из этого сборника выполнены в дотанском историческом стиле, но не являются исторически достоверными (34, т.1, с.74). "Дополнения к Истории государства" 國史補 или "Дополнения к Истории танского государства" 唐國史補 Ли Чжао (IX в.) дошли до наших дней в объеме 75 отрывков из 250. В этом сборнике содержатся во многом уникальные сведения, касающиеся событий при Тан от годов под девизом правления Кай-юань до Чан-цин (с 713 по 924 гг.). Сборник "Танские Новые повествования нашего века" 唐世說新語 Лю Су охватывает исторические события от начала правления династии Тан до годов под девизом Да-ли (т.е. до 779 г.), до нас дошло около тринадцати цзюаней. Этот сборник интересен еще и тем, что претендует на продолжение сочинения Лю И-цина.

¹⁰ Например, "Записки о /придворной/ школе актеров" 教坊記 Цуй Лин-цин (VIII в.), ничем, кроме этого сборника, не прославившегося. Сборник содержит

китайской филологической науке такие сборники принято называть "бицзи"¹¹: "сяошо появились при Хань, а бицзи - при Тан" (40, с.1). Сборники бицзи возникли в результате развития сюжетной прозы сяошо и объединения ее с философской и эссеистической прозой в сборники смешанного типа. Соединяя прозу различных форм - сюжетную и бессюжетную, авторы бицзи тем самым дали жизнь принципиально новой форме текста, не знающей, фактически, жанровых ограничений и справедливо названной О.Л.Фишман "наджанровой системой" (29, с.6). Эти сборники наряду с историческими фактами, описанием лиц и событий, имевших место в реальной жизни и подтверждающихся по другим источникам, включили в себя также рассказы о необычайном, соединив обыденное и волшебное¹².

Начало подлинного расцвета бицзи относится к эпохе Сун (960-1279), ко времени бурного подъема всей китайской культуры и в первую очередь - культуры письменной. Распространение ксилографии, изменение самой формы книги - от свитка к брошюровке в виде тетради, огромное увеличение книжной продукции сделали книгу доступной самым широким слоям

сведения об этой школе, ее устройстве, обычаях и нравах в годы под девизом Кай-юань, подробности о музыкальных инструментах и музыке. Книга дошла до нас полностью и представляет собой ценный памятник для изучения музыкальной культуры танского времени. В "Записях о северном предместье" 北里志 Сунь Ци (IX в.) говорится о жизни певичек в "веселом квартале" Чанъани - Пинкане и об их взаимоотношениях со служилым сословием; сборник дошел полностью. Основным содержанием сборника "Дружеские беседы в Юньси" 雲溪友議 Фань Шу (IX в.) являются истории, связанные с танскими поэтами и их стихами и пр. Все перечисленные сборники переизданы в последнее время.

¹¹ Впервые термин "бицзи" был употреблен в названии такого типа сборника в сочинении Сун Ци (998-1061) "Заметки господина Сун Цзин-вэня" 宋景文公筆記 (4)

¹² Впрочем, определенное разделение в части удивительного и обыденного до определенной степени сохранялось в танских бицзи, и часто - искусственным образом. Например, Ли Чжао в предисловии к своим "Дополнениям..." написал: "Рассказы о воздаянии, повествования о душах умерших и духах, описания предсказаний во сне, подробности, что называется, домашнего занавеса, я все отбросил, а оставил - описания подлинных событий, попыток постижения законов сущего, прояснение сомнительного, предостережения, описания нравов и обычаев. записи шуток и бесед" (40, с.1)

населения и гораздо более удобной в обращении. Стали более доступны знания и образование. В 1044 году правительственным указом школы были учреждены повсеместно в областных и уездных городах (30, с.133- 134).

Изменения произошли и в отношении к учености, и к знаниям, необходимым для сдачи экзаменов на право занятия вакантного чиновничьего поста; здесь стали предъявляться более высокие требования, что вызвало появление многочисленных изданий, соответствующих до известной степени европейским энциклопедиям (лэй шу) (40, с.147)¹³. Лэйшу представляли из себя систематически организованные подборки извлечений из различных сочинений самой широкой тематики¹⁴. Обратившись к такому изданию, читатель получал весь комплекс знаний, необходимых цитат по тому или иному понятию, вынесенному в заглавие раздела.

Общие тенденции не могли не коснуться и сборников бицзи. Кажется, каждый крупный сунский литератор и чиновник оставил после себя такой сборник¹⁵. Некоторые из них значительны по объему и потребовали от автора многого времени и усилий: в них царит строгая организация материала по разделам, интересовавшим автора; некоторые, маленькие и хаотические по

¹³ Решительные изменения в китайской культуре эпохи Сун лишней раз свидетельствуют о том, что книга является определяющей категорией культуры, и изменение типа книги знаменует собой грандиозные изменения и в общественном сознании. Ср.: "Появление пергаментного кодекса вместо папирусного свитка совпало с величайшей мировой революцией, сведшей со сцены классическую языческую античность и открывшей путь к новому миру..." (16, с.25)

¹⁴ Так, в начале правления династии Сун по императорскому приказу было предпринято составление и издание целого ряда подобных лэйшу - "Обширные записки годов Тай-пин" 太平廣記 в пятистах цзюанях, "Императорское обозрение годов Тай-пин" 太平御覽, тысяча цзюаней; "Пышные цветы садов литературы" 文苑英華, тысяча цзюаней.

¹⁵ Наиболее полный свод бицзи 筆記小說大觀 включает в себя более сорока сунских сборников; отбор их был весьма произволен, и многое осталось за рамками. Существующие пробелы частично позволяют восполнить две выходящие сейчас в КНР книжные серии 唐宋史料筆記叢刊 и 宋元筆記叢書, также далекие от полноты.

содержанию, производят впечатление черновой записной книжки ученого-литератора, сохранившей мысли, наблюдения, наброски, выписки и сведения, не вошедшие в другие сочинения. Но уже в ранних сунских бицзи заметна тенденция к энциклопедическому, а не узкотематическому охвату материала, и кажущаяся хаотичность, возможно, обманчива - такое впечатление возникает оттого, что мы не понимаем пока до конца принципы организации этих текстов.

Такое понимание может стать результатом комплексного изучения бицзи как особой формы авторского сборника в ее историческом развитии. Определение места бицзи в литературном процессе помогло бы правильно оценить и материал, извлекаемый из этих сборников, но пока проблема остается вне поля серьезных исследований; даже попытки дать определение бицзи встречаются крайне редко и не подкреплены должным количеством материала, не существует пока и общепринятой их классификации¹⁶. Лю Е-цю, автор единственного до сего времени исторического очерка бицзи, выражает до определенной степени общее расхожее мнение, предлагая делить сборники бицзи на "сяошо гуши бицзи" 小說故事筆記, т.е. содержащие главным образом фрагменты сюжетного характера, маленькие и короткие (именно эти сборники, по мнению Лю Е-цю, следует относить к бицзи сяошо¹⁷), "лиши

¹⁶ Число научных работ, посвященных бицзи, несоизмеримо мало по сравнению с числом дошедших до нас памятников. Китайские филологи изучают бицзи преимущественно текстологически. Первоочередная задача для них - критическое издание текстов, в котором присутствует необходимый текстологический комментарий, даны поправки и уточнения, устранены ошибки и неясности, решаются или уточняются проблемы авторства, времени создания текста и т.д. (см. отдельные работы такого типа: 50, 52 и др.). В русле традиционной китайской филологии предпринимаются попытки создания словарей бицзи или очерков истории бицзи (37,44). Особого упоминания заслуживает ряд статей Чжан Хуэя (57, 58, 59 и др.). Кстати сказать, бицзи позднего времени больше привлекают внимание исследователей - из отечественных работ см., например, труды О.Л.Фишман, внесшей существенный вклад в изучение цинских сборников (28, 29, 31, 33)

¹⁷ В китайской филологической науке существуют и свободно друг друга заменяют два термина - "бицзи" и "бицзи сяошо", которые большинство ученых отождествляет безо всяких объяснений. Редко можно встретить такое даже

совэнь бицзи" 歷史瑣聞筆記, т.е. сборники, содержащие исторические сведения неофициального характера, не вошедшие в официальные исторические сочинения либо дополняющие их; и "каоцзюй бяньчжэн бицзи" 考据辨証筆記, т.е. сборники, посвященные разного рода неточностям, ошибкам, трудным местам, словам, понятиям и их исправлению, уточнению, разъяснению (44, с.3). Следует помнить, что подобное деление крайне условно и касается исключительно содержания. Однако тот же Лю Е-цю пишет: "Я полагаю, что главной характеристической чертой бицзи в плане содержания будет "разнообразие" 雜: несвязанность тематическими рамками, записи того, что слышал сам; в плане формы - "свобода, несвязанность" 散: длинное и короткое, произвольность компоновки" (44, с.5). Таким образом, относя тот или иной сборник бицзи к одной из вышеназванных групп, мы имеем в виду, что в нем преобладают фрагменты какого-то определенного типа - сюжетные, исторические или "каоцзюй бяньчжэн", но - не более того¹⁸.

3

Сборник бицзи, о котором пойдет речь ниже, - "Высокие суждения у дворцовых ворот" (Цин со гао и" 青瑣高議) следует относить к первой группе - "сяошо гуши бицзи"¹⁹. Специально этот

замечание: "так называемые бицзи или бицзи сяошо - это традиционное понятие, разнообразное и по форме, и по содержание" (37, с.5)

¹⁸ Приведенная классификация бицзи далека от совершенства, но в данной работе мы ограничиваемся ею, оставив обозначенную проблему на будущее. Краткую характеристику некоторых сунских сборников бицзи см. в наших работах: (2, 4, 5, 6).

¹⁹ Б.Л.Рифтин предлагает другой перевод названия сборника - "Высокие суждения у зеленых дворцовых ворот" (25, с.30). См.также вариации К.И.Голыгиной - "Высокие суждения у зеленых ворот" (14, с.65) и "Суждения о нравственном у зеленых ворот" (24, с.11). Все эти переводы в равной степени отражают содержание названия, но, как мне кажется, в данном случае нет необходимости переводить 青 как "зеленый", ибо понятие 青瑣 с древности используется в переносном смысле для обозначения любых ворот, ведущих в дворцовые покои. Уже в "Истории династии Хань" есть упоминание о том, что ворота дворца

сборник в России не исследовался, а равно и - по имеющимся у меня сведениям - за рубежом²⁰. Между тем, он ценен как степенью сохранности, так и жанровым своеобразием: это единственный раннесунский сборник бицзи, содержащий в своем составе новеллы чуаньци, и именно из него Лу Синь почерпнул ряд новелл для своего знаменитого "Сборника новелл чуаньци эпох Тан и Сун" (42).

Об авторе - Лю Фу 劉斧 мы располагаем крайне скудными сведениями. Достоверно известно лишь его имя, точнее, известно имя, которым подписан сборник. Мы знаем, что человек с таким именем обладал ученой степенью сюэя, т.е. сдал экзамены на первом этапе конкурсного отбора на вакантную должность, и это позволяет предположить, что Лю Фу происходил из чиновничьей семьи и готовил себя к службе.

О времени жизни Лю Фу можно судить по встречающимся в сборнике датам. Самые ранние упоминания относятся к годам правления императора Жэнь-цзуна, т.е. с 1022 по 1063 г., а самые поздние - ко времени правления Чжэ-цзуна, т.е. с 1086 по 1101 г. Наиболее поздняя дата - 1077 г. (о датировке сборника см.: 36, 46, 47); в другом, дошедшем в отрывках, сочинении Лю Фу - "Известные рассказы о Ханьфу" 翰府名談, подавляющее число дат также приходится на период с 1045 по 1075 г. Кроме того, в тексте "Высоких суждений..." такие сунские сановники как Ван Ань-ши (1021-1086) и Сыма Гуан (1019-1086) названы посмертными

цюйянского хоу были покрыты лентой непрерывного резного узора, окрашенного в зеленый цвет (53, т.12, с.4025).

²⁰ Сборник Лю Фу описан И.Э.Циперович (36). Частью сборник был переведен на русский язык: Б.Л.Рифтин перевел "Чэнь Шу-вэнь" и "Записки о Сяо-лянь" (25, с.89-95; А.Рогачев - "Красный лист" и "Порхающую ласточку" (20, с.41-54). Более всех занималась сборником Лю Фу К.И.Голыгина, использовавшая отсюда 18 различных произведений, в том числе ряд крупных новелл чуаньци - "Записки о горе Лишань", "История Тань И-гэ", "Записки о девушке из Юэ" и др. в подготовленном ею сборнике переводов "Рассказы у светильника" (24). В предисловии к сборнику оговорено произвольное сокращение поэтических отрывков ("стихотворная избыточность текстов"). Это несущественно, важно другое: подчас К.И.Голыгина относит к новеллам чуаньци произведения, таковыми явно не являющиеся, и этот факт лишний раз подтверждает малоизученность жанров традиционной китайской сюжетной прозы.

именами (47, с.122-123). Разумно будет предположить, что Лю Фу жил в период между 1020 и 1100 г. или несколько позже, и сборник "Высокие суждения у дворцовых ворот" появился после 1086 г.²¹ .

Еще известно - из предисловия некоего Сунь Фу-шу к "Высоким суждениям..."²², что Лю Фу бывал в Ханчжоу и в столице тогдашнего Китая г.Кайфэн. Можно даже предположить, что Лю Фу провел в Кайфэне продолжительное время - это наиболее частое место действия рассказов его сборника. Кроме того, сам Лю Фу сообщает, что некий его родственник (по-видимому, старший) служил в свое время по тюремной части в области Тунчжоу (совр.провинция Сычуань), и Лю Фу бывал там вместе с ним²³.

²¹ Еще раз подчеркивает тот факт, что сборник Лю Фу появился никак не раньше 1070 г., наличие в "Высоких суждениях..." произведения с родовыми иероглифами 詩話 в названии - "Рассуждения о стихах известных господ" (47, с.46-50). Известно, что термин "шихуа" вошел в обращение после появления в 1071 г. первого произведения с этими иероглифами в названии - "Шихуа отшельника Лю-и" 六一詩話 Оуяна Сю (1007-1072). Поскольку у Лю Фу уже есть заимствования из шихуа Оуяна Сю, логично предположить, что "Высокие суждения..." появились еще позднее (подробнее о шихуа Оуяна Сю см.:8)

²² Предисловие подписано: "Дасюэши палаты Цзычжэндянь Сунь Фу-шу" 資政殿大學士孫副樞. Больше об авторе ничего не известно. Почетная должность дасюэши палаты Цзычжэндянь была учреждена в 1005 г. специально для Ван Цинь-жо (962-1025) и давалась, как правило, ушедшим на покой чиновникам, дабы отметить их заслуги. Очевидно, Сунь Фу-шу занимал пост в свите императора и был достаточно высокопоставленным чиновником. Вероятно также, что упоминающийся в "Высоких суждениях..." Сунь Цы-вэн 孫次翁 - второе имя Сунь Фу-шу. Совершенно непонятно, на чем основывается К.И.Гольгина, когда утверждает, что автором предисловия к "Высоким суждениям..." был Юэ Ши (24, с.12). Если в виду имеется сунский новеллист Юэ Ши, то он умер в 1007 году (о чем сама К.И.Гольгина пишет в своем "Предисловии" несколько ранее) и никак не мог написать предисловие к сборнику, законченному много лет спустя его смерти. Недоразумение, вероятно, основывается на том, что в тексте "Высоких суждений..." сразу после предисловия и выдержки из династийной истории есть пометка некоего Сян Юэ-ши 項藥師, датированная годом дин-хай. Что это был за человек, определить не удалось. По всей вероятности, именно он много позднее вставил в текст выдержку из "Истории династии Сун", но автором предисловия он, конечно, не был.

²³ Перевод К.И.Гольгиной "В годы Цзя-ю я исполнял должность писца в области Тунчжоу" (24, с.12) неточен, поскольку в китайском тексте сказано: 嘉祐年余侍親通州獄吏 (47, с.120), что, скорее, следует переводить как "В годы Цзя-ю (1056-1063) мой родственник был назначен в Тунчжоу тюремным смотрителем,

Первые краткие упоминания о сборнике "Высокие суждения у дворцовых ворот" мы находим в разделе "Сведения о литературе и искусстве" сунской династийной истории, где сказано, что Лю Фу является автором "Высоких суждений..." в двадцати цзюанях, а также "Собрания утерянного" 摭遺 в двадцати цзюанях и "Известных рассказов о Ханьфу" в двадцати пяти цзюанях /Сведения, 1957, с.125/. Два последних произведения до нас не дошли, сохранились лишь их скудные фрагменты, вошедшие в другие сборники и антологии²⁴.

В сунской библиографии "Заметки о чтении книг в канцелярии /начальника/ округа" 郡齋讀書志 Чао Гун-у (XII в.) сказано: "Высокие суждения у дворцовых ворот", восемнадцать цзюаней, имя составителя не указано, /книга/ содержит записи о разных событиях /времен/ нынешней династии, заметки и истории, написанные известными мужами, однако в книге сей выражения и мысли весьма вульгарны" (56, с.597). То же самое о стиле изложения сказано и в династийной истории.

В юаньское время (1279-1368) сборник "Высокие суждения у дворцовых ворот" вообще исчезает из поля зрения официальных библиографий и числится в лучшем случае в списках книг

и я отправился вместе с ним". В виду имеется, очевидно, отец Лю Фу, ибо в рассказе "Чэн Шуй" говорится: "Чэн Шуй и мой отец когда-то служили вместе", а выше сказано, что Чэн Шуй служил тюремным смотрителем в Чэньчжоу (47, с.163).

²⁴ К примеру, два фрагмента из "Известных рассказов о Ханьфу" вошли в анонимный сунский сборник "Новые рассказы у зеленого окна" 綠窗新話. По замечанию китайского ученого Чжоу И, которому принадлежат текстологические комментарии в современном издании данного текста, это - "Ван Сюань на горе Чжуго встречается с Си Цзы" и "Цянь-тао испытывает добродетель господина Коу" (55, с.27; 114-115). Аноним заимствовал несколько рассказов и из "Высоких суждений...", причем безо всяких изменений. Еще пять отрывков из "Известных рассказов..." - речь в них идет о стихах - дошли до нас в составе шихуа и изданы в составе "Избранных рассуждений о стихах в Китае различных эпох" (38, т.1, с.194-195). В предисловии к изданию "Высоких суждений..." 1958 года упоминается о пятнадцати отрывках из "Известных рассказов..." в 52-ой цзюани "Прозы по разделам" 類說 Цзэн Цзао (XII в.). Там же присутствует и 48 рассказов и новелл из "Высоких суждений...", и, что любопытно, ряд фрагментов, отсутствующих в издании 1958 г. Они были добавлены известным текстологом Чэн И-чжуном в издании 1983 года в качестве приложения (47, с.255-271).

недостающих. В середине правления династии Мин (1368-1644) книга вновь появляется, но - разрозненно, в виде трех отдельных частей. В такой форме сборник просуществовал до воцарения династии Цин (1644-1911), когда, наконец, вновь был сведен воедино, что сделал известный цинский текстолог и библиофил Хуан Пи-ле (1763-1825), оставивший свои послесловия 跋 в книге и подписавшийся одним из своих псевдонимов - Фу-вэн 復翁. Из записей Хуан Пи-ле, следующих после каждой из трех частей (они сохранены в современном издании), следует, что сборник "Высокие суждения..." долгое время распространялся в списках, причем один такой список был сделан по заказу самого Хуан Пи-ле (см.: 47, с.103, 198, 253).

Первая и вторая части были скопированы с экземпляра, принадлежавшего некоему Шэнь Вэнь-бяню 沈文辨, который также оставил свою запись. Было это в 1522 году. Хуан Пи-ле отредактировал полученный текст, закончив работу в десятых числах первого лунного месяца 1813 года. А летом 1814 года Хуан Пи-ле получил в подарок от друга еще один список второй части сборника. Неизвестный друг Хуана Пи-ле (его имя не названо) датировал даримый список - по качеству бумаги и туши - доминским временем. Хуану Пи-ле был знаком еще один доминский список, отличающийся от находящихся в его распоряжении и принадлежавший Чжан Жэнь-аню (XII в.). Третья же часть до Хуан Пи-ле принадлежала Ван Ши-чжэню, оставившему в ней свой автограф - запись, подписанную псевдонимом "Горный отшельник из Юйяна" 魚陽山人. Хуан Пи-ле утверждает, что список Вана относится к годам Чжэн-да (1506-1521). Сам же Ван Ши-чжэнь, кстати, отозвался о сборнике Лю Фу так: "Это - ростки "Новых рассказов у горящего светильника"²⁵ и выразил удивление, почему "Высокие суждения..." имеют такое

²⁵ Речь идет о сборнике новелл чуаньци минского автора Цюй Ю (XIV в.), чье творчество исследовала К.И.Голыгина (14), ей же принадлежит перевод текста сборника на русский язык (24, с.170- 294)

широкое распространение, несмотря на "вульгарность" содержания (47, с.253)²⁶.

Таким образом, к 1500 году в Китае были известны три части сборника "Высокие суждения у дворцовых ворот", причем в том виде, в каком мы их знаем сегодня. В сунское же время был известен и распространен вариант сборника из двух частей - по десять или около того цзюаней каждая, так как династийная история сообщает, что в нем - двадцать цзюаней, по Чао Гун-у - восемнадцать. Ныне мы имеем текст в двадцать семь цзюаней, основанный на цинских изданиях. Вполне вероятно, что известные в сунское время две части сборника были гораздо объемнее, нежели современные первая и вторая часть. Но текст их позднее был утерян или сильно испорчен, реконструирован и в процессе этого получил несколько инсе, отличное от первоначального, внутреннее деление на части и цзюани. Потом были обнаружены и объединены в третью часть - более короткую и производящую впечатление незавершенной - дополнительные фрагменты сунского текста. В пользу этого предложения говорит и тот факт, что отдельные фрагменты, оставшиеся за рамками известного нам текста "Высоких суждений..." продолжают обнаруживаться до самого последнего времени, чем и объясняется появление еще одной цзюани новейших реконструкций в издании 1983 года.

4

Рассмотрим кратко состав сборника. Как уже было сказано, "Высокие суждения..." состоят из трех частей: первые две включают в себя по десять цзюаней, третья - семь. Это 143 произведения в различных жанрах. На первую часть приходится сорок девять из них, на вторую - семьдесят два, на третью - двадцать три. Следует также учесть тридцать шесть отрывков, составивших приложение к основному корпусу (подсчеты по изданию 1983 года). В сборнике

²⁶ Ср. у Хуан Пи-ле: "старые книги рассказов трудно достать, а сборник "Высокие суждения у дворцовых ворот" - широко распространен" (47, с.253).

совмещены новеллы чуаньци, преобладающая по объему сюжетная проза сяошо дотанского образца - как об удивительном (чжигуай), так и событиях (иши), - бессюжетная проза (заметки и рассуждения), отдельные стихотворные произведения, рассуждения о стихах (шихуа).

Все включенные в сборник произведения имеют заголовки из разного числа иероглифов (как правило, из трех); а также подзаголовки из семи знаков, раскрывающие содержание²⁷.

Лю Фу был не только или не столько автором сборника, сколько его собирателем: целый ряд произведений, вошедших в основной корпус, принадлежит другим китайским авторам. Это некоторые рассказы и, главным образом, новеллы чуаньци, авторство которых нам известно из помет, следующих за заголовками. Всего таких произведений четырнадцать²⁸. Составители "Избранных новелл чуаньци сунских авторов" считают, что и некоторые другие новеллы также не принадлежат Лю Фу, правда, авторы их неизвестны - речь идет о "Записках о морях и горах суйского Янь-ди" и "Записках о красной змейке" (47, с.146-157 и 188-190; 48, с.46,120). Данное утверждение не подкреплено доказательствами, но оно в высшей степени показательно. То, что в тексте сборника "Высокие суждения... указаны далеко не все факты заимствования, очевидно. Изучение некоторых более ранних сборников бицзи - и не только бицзи - показывает, что Лю Фу не

²⁷ Еще Лу Синь обратил внимание на то, что Лю Фу был первым, кто ввел семисложные подзаголовки, и сделал предположение, что от них-то и пошли семисложные названия городских повестей хуабэнь (43, с.12)

²⁸ Это: "Популярная мелодия "Печаль небожителя" (47, с.27- 29) Доу Хун-юя, "Записки о красном листе" (с.51-53) Чжан Ши, "Записки о теплых ключах" (с.63-66) Цинь Чуня, "Записки о госпоже Сунь" (с.70-73) Цю Жуя, "Неофициальная биография Чжао Фэй-янь" (с.74-78) Цинь Чуня, "История учителя Си-и" (с.79-80) Пан Цзюэ, "Записки о Ван Ю-юй" (с.95-98) Лю Ши-иня, "Записки о расписной статуе Ван Янь-чжана" (с.99-100) Оуян Сю, "Сан Вэй-хань" (с.163-165) Цянь Си-бо, "Вэнь Вань" (с.166- 172) Цин Суй-цзы, "Послесловие к дошедшим сведениям о Гань- тан" (с.175-180) Цай Цзы-чуня, "История Тань И-гэ" (с.212- 217) Цинь Чуня, "Записки о Юэ-нян" (с.218-223), "Записки о Юн- чэне" (с.243-245) Ду Мо. О многих из вышеназванных авторов мы ничего не знаем, и это - единственные их произведения, дошедшие до наших дней.

однажды пользовался сочинениями других авторов без указания источника. Так, Лю Фу находил "свое" в сочинениях великого сунского литератора Оуян Сю и заимствовал то, что ему нравилось, по своему разумению сокращая чужой текст²⁹.

Немаловажным является и то обстоятельство, что около четверти всех произведений в "Высоких суждениях..." имеют резюме. Возможно, такими резюме (начинающимися со слов "Мое суждение таково" 議曰 или, реже 評曰) Лю Фу дополнял чужие произведения, и тогда, наличие подобного резюме служит показателем несобственного авторства Лю Фу.

Содержание сборника Лю Фу разнообразно. Выше было отмечено, что Лю Фу включил в свою книгу самые разные произведения: сюжетные и бессюжетные, прозаические и поэтические, рассказы об обыденном и сверхъестественном. Подобное смешение является своеобразным принципом организации текста: разные произведения объединялись вокруг той или иной темы, занимающей автора. Таких тем было несколько, в

²⁹ Ср.фрагмент из сборника бицзи Оуян Сю "Записи вернувшегося /в родные/ поля" и текст Лю Фу. У Оуян Сю сказано: "Когда император Тай-цзу (на троне с 960 по 976 г. - И.А.) впервые осчастливил посещением храм Сянгосы, он остановился перед статуей будды, возжег ароматные курения и спросил, должен ли кланяться. Сэнлу Цзань-нин (919-1001, руководил ведомством по делам буддийских монахов - Сэнлусы - И.А.) доложил: "Не надо кланяться". Император спросил, почему. "Будда настоящего не кланяется будде прошедшего!" - был ответ. Цзань-нин был монах в высшей степени знающий, обладал даром красноречия, и его слова, пусть несколько наигранные, точно совпали с мыслями Владыки, потому он слегка улыбнулся и согласно кивнул. С тех пор это стало правилом. До наших дней владыки, осчастливившая посещением Сянгосы, возжигают курения, но не кланяются. А сведущие люди называют это этикетом" (54, с.80-81). У Лю Фу: "Когда император Тай-цзу впервые осчастливил посещением храм Сянгосы, он остановился перед статуей будды, возжег курения и спросил, должен ли кланяться". Буддийский монах Цзань-нин отвечал: "Не должен кланяться". Император спросил, почему. "Будда настоящего не кланяется будде прошедшего!" - был ответ. Ответ точно совпал с мыслями Владыки, поэтому Владыка слегка улыбнулся и согласно кивнул. Поэтому это и стало правилом. До наших дней владыки, осчастливившая посещением Сянгосы, возжигают курения, но не кланяются. А сведущие люди зовут это этикетом" (47, с.119). Нельзя отрицать возможности, что данный пассаж восходит к общему неизвестному нам пока источнику, но вернее будет предполагать непосредственное заимствование, как и в случае с "Шихуа отшельника Лю-и" Оуян Сю (ср., например, 47а, с.269 и 47, с.87).

каждом сборнике бицзи мы без особого труда найдем их круг, соответствующий области интересов и взглядам книжника-собираателя. То же и в сборнике Лю Фу - сюжеты и мотивы здесь воспроизводятся в рамках интересующих его тем. Регулярная повторяемость сюжетов и мотивов, связанных с этими темами, не может не обратить на себя внимание исследователя, однако она не является ценной сама по себе - это типическая черта китайской письменной культуры, своего рода "литературный этикет", если мы возьмем известный термин Д.С.Лихачева более расширительно. Сюжеты и мотивы - с некоторыми вариациями - воспроизводятся до тех пор, пока не произойдет определенное смысловое насыщение понятия, ситуации. Поскольку сюжеты и мотивы известны, а круг их ограничен, важной становится не повторяемость их, а выбор, акцентуализация определенных моментов. Автор в своем творчестве отталкивается от уже известного, комментируя и уточняя его. Вряд ли поэтому можно рассматривать повторяемость сюжетов внутри одного сборника и в различных сборниках в качестве "основного конструирующего закона бицзи" (29, с.6), это, скорее, основной конструирующий закон сборника как типа средневековой книги. Конечно, сборники бицзи среди прочих выделяются - и именно большей степенью так называемой "авторской свободы", ибо они не ограничены ни жанрово, ни тематически. Подчеркну, что круг затрагиваемых в них тем может быть известен и по другим, предшествующим сборникам, для средневековой письменной традиции круг этот вообще достаточно узок, но то, на что обращается преимущественное внимание в данном, конкретном сборнике, будет характеризовать именно данного автора.

В сборнике "Высокие суждения у дворцовых ворот" можно выделить несколько главных тем, вокруг которых группируются сюжеты и мотивы, повторяющиеся в разных частях сборника. Эти темы часто связаны с главными действующими лицами.

1. *Благородный муж, конфуцианец-книжник.* В сборнике Лю Фу речь идет о двух видах таких героев и связанных с ними обстоятельствах: благородные мужи древности - для Лю Фу это время правления династии Тан и позже, и благородные мужи

современного Лю Фу сунского общества. Конфуцианец-книжник выступает в качестве главного действующего лица в подавляющем числе входящих в "Высокие суждения..." произведений, это, как правило, образец добродетели и поведения, его поступки Лю Фу приводит в качестве примера, на котором следует учиться. Благородные мужи древности - в первую очередь Хань Юй (768-824) и Лю Цзун-юань (773-819). Особое внимание Лю Фу привлекло известное происшествие с крокодилами, которых Хань Юй изгонял в Чаочжоу (совр.пров. Гуандун), Лю Фу, как истинный китайский книжник уточняет известные ему факты, касающиеся этого события и даже того, как крокодилы выглядели³⁰. Лю Фу считает Хань Юя образцовым чиновником, благодаря своим добродетелям управляющим мудро не только народом, но и тварями, и духами вверенной его попечению местности³¹. В качестве других образцов, достойных почитания, в сборнике Лю Фу - знаменитый лянский военачальник Ван Янь-чжан (863-923), текст для мемориальной стеллы которого, написанный Оуян Сю, Лю Фу привел в "Записках о расписной статуе Ван Янь-чжана" (47, с.99-100) и некоторые другие исторические лица.

Все же большинство благородных мужей в "Высоких суждениях" - принадлежит к сунской эпохе, это вполне конкретные чиновники, поэты, книжники, известные нам благодаря богатому наследию, дошедшему до наших дней, а также благодаря официальным биографиям из сунской династийной истории. Стихи их без труда можно найти в любой старой или современной

³⁰ В результате в "Высоких суждениях..." появилось описание крокодилов, у которых растут рога и которые из носа выбрасывают фонтаны воды, а из яиц, откладываемых этими крокодилами, вылупляются (притом регулярно) не только собственно маленькие крокодильчики, но и - черепахи (47, с.187)

³¹ Лю Фу находит аналог и среди сунских чиновников - это Чжан Юй (Гуай-яй, 946-1015), который, подобно Хань Юю, изгнал из пределов области, которой управлял, злобного и опасного тигра, причинявшего народу многие беды. Мораль Лю Фу: "Вот как свирепый тигр подчинился справедливому управлению! Но в древности прогоняли прочь не только тигров - и поэтому когда узнаешь о том, как Вэнь-гун (посмертное имя Хань Юя - И.А.) изгнал крокодила из реки Эси (Злобный Затон), то становится ясно, что все это - совсем не пустые слова! Да и в какую династию при просветленном правлении этого не было?!" (47, с.8)

китайской антологии. Это такие масштабные фигуры как Ли Фан (925-996), Чжан Юн (946- 1015), Коу Чжунь (961-1023), Оуян Сю, Мэй Яо-чэнь (1002-1060) и другие. Речь о них идет в произведениях, относящихся к чжижэнь сяошо, каждое из которых представляет собой определенный эпизод из их жизни, случай, когда проявляется какое-то из положительных качеств замечательной личности. Например, Ван Ань-ши (1021-1086) помогает деньгами женщине, вынужденной продавать себя в рабство (47, с.122); Хань Вэй (1017-1098) проявляет терпимость по отношению к чиновнику, разбившему случайно его любимые чаши для вина, не наказывает солдата, подпалившего по невнимательности ему бороду (47, с.125) и т.д. Лю Фу постоянно возвращается к образам благородных мужей и к их высоким добродетелям - верности государю, долгу, сыновней почтительности, гуманности, мудрости и т.д. В этом смысле сборник Лю Фу можно рассматривать как образец для назидательного чтения. Информация, сообщаемая в рассказах такого плана, особо ценна тем, что выражает мнение современника (современников? ведь нет полной уверенности в том, что все это написано Лю Фу).

В четвертой цзюани первой части сборника помещены также три новеллы чуаньци, посвященные благородным мужам, на государственной службе не состоящим и потому проявляющим свои добродетели иным образом - это безрассудные смельчаки, верные долгу и данному слову больше всего на свете: Ван Цзи, который учиняет самосуд над местным начальником-самодуром и его подчиненными; Сунь Ли, простой живодер (убойщик скота), помогающий другу справиться с обидчиком матери; неизвестный поборник справедливости, вступающийся за несправедливо обиженного (47, с.40-45)³².

³² Такие герои достаточно типичны уже для танских новелл чуаньци. Странствующие инкогнито мстители - как правило, все те же ученые-книжники, попавшие в особые обстоятельства, так что у них нет другого пути, кроме как мстить за свои обиды, а потом и за обиды прочих людей. Жестокость мстителей

2. *Благородная женщина.* Образы женщин в "Высоких суждениях..." достаточно традиционны. Это образы жен, верных супружескому долгу и не останавливающихся ради соблюдения его даже перед смертью - такова героиня рассказа "Чжэн Лу", покончившая с собой, чтобы спасти мужа; такова госпожа Сунь, отвечающая решительным отказом на домогательства молодого соседа, хотя сама питает к нему самые глубокие чувства (47, с.39, 70-73). Героини других рассказов - девушки из благородных домов, оказавшиеся в сложных, трагических обстоятельствах, но не забывшие долг, не опустившиеся, не потерявшие себя - Сунь Цзяо-нян (476 с.33-34), Ван Цюн-ну - о последней Лю Фу собрал, по-видимому, все доступные ему материалы, начиная от изложения ее трагической судьбы третьим лицом, ею самой и заканчивая стихами Ван Ань-го (1030-1076), где поэт воспекает девушку (47, с.35-37). Особое место в сборнике занимают образы певичек. Певичка, в противоположность девушке из порядочного дома, была доступнее в общении и продавала за деньги свое искусство музицирования, пения, слагания стихов, изящного прислуживания на пиру и, в конечном счете, искусство любви. Говорить о том, что все китайские певички того времени были высокоталантливы и образованы, конечно не приходится, но, судя по сборнику Лю Фу, ценили в них как раз таланты: китайский книжник искал общения с прекрасной незаурядной женщиной, и, несмотря на свое зависимое положение, популярные, прославленные талантами и красотой певички были в достаточной степени вольны в своем выборе, они могли и отказать даже в простой беседе нежелательному гостю, не говоря уже о чем-то большем, даже если он и платил бы баснословные деньги. Именно такие певички - добродетельные, изящные, образованные и выступают главными героинями в новеллах (фактически - жизнеописаниях) "Тань И-гэ" и "Вэнь Вань" (47, с.212-217, 166-173).

3. *Необыкновенные чувства (любовь).* К этой теме следует отнести в первую очередь подборку произведений, посвященных

вполне сопоставима с жестокостью их обидчиков, и поэтому описания свежееотрубленных частей тела и кровавых пиров в рассказах о них - не редкость.

широко известной истории любви танского императора Сюань-цзуна (на троне - 712-755 г.) и его наложницы Ян гуйфэй и связанному с этой царственной любовью мятежу Ань Лу-шаня: "Записки о горе Лишань", "Записки о теплых источниках", "История о чулках Гуйфэй", "Песнь о Мавэе" (47, с.57-68). Необыкновенные чувства испытывают и упоминавшиеся выше благородные женщины - Тань И-гэ, Вэнь Вань, госпожа Сунь, образец верности и преданности. Несколько отдельно стоят произведения, в которых описываются любовные взаимоотношения человека и существа необычайного - души умершей девушки или лисы-оборотня ("Весенняя прогулка по Западному пруду" (47, с.203-211); "Записки о Сяо-лянь" (с.128- 130); "Записки о Юэ-нян" (с.218-223) и др.)³³.

4. *Даосские (буддийские) наставники.* В этих произведениях речь идет и об их деяниях, и о качествах, необходимых для самоусовершенствования, достижения нравственной гармонии и святости. Рассказы о буддийских наставниках представляют из себя изложение ряда постулатов китайского простонародного буддизма, главным образом, в диалогах и поучениях, когда жаждущий знания или желающий устыдиться в незнании задает учителю Закона вопросы (часто каверзные), а учитель в ответах раскрывает суть того или иного аспекта учения. Лю Фу называет ряд буддийских наставников, достигших совершенства - учитель Чэн-мин, учитель Да-янь, учитель Цзы-цзай (47, с.240-243) и др. В приводимых диалогах наставники часто исправляют неправильные толкования высказываний Будды, осуждают некоторые обряды, распространившиеся в практике буддийских монахов из-за их невежества. В свою очередь даосские святые и подвижники в "Высоких суждениях..." - это либо святые, к сунскому времени уже канонизированные, такие как Люй Дун-бинь, Хань Сян-цзы и Хэ

³³ Тему лисы-оборотня нужно выделить особо, так как это глубоко своеобразный персонаж старокитайской прозы и китайских верований. Проблема места лисы-оборотня в традиционной китайской культуре заслуживает отдельного большого исследования. В сборнике же Лю Фу лисам уделено не так много внимания, что позволяет в данном случае ограничиться кратким примечанием. Общее представление о лисе-оборотне в сюжетной китайской прозе можно составить из работ: (1, с.295-309. 3; 7; 28; 35)

Сянь-гу, либо современные Лю Фу сунские сановники, благодаря исключительным качествам своим и прижизненным заслугам достигшие святости после окончания земной жизни и поставленные на различные посты в загробной иерархической лестнице управления.

Конечно, названные темы не были изобретением Лю Фу. Книжность старого Китая постоянно обращалась к ним. Не исчерпывают они и всего содержания сборника. Вновь подчеркну, что для нас в данном случае важна именно акцентуализация, принцип отбора, дающий представление об особенностях мировоззрения автора и современной ему эпохи.

5

Кажется, нет никакой необходимости доказывать, что представления о сверхъестественном занимают одно из главнейших мест в "картине мира" любого средневекового общества и являются неотъемлемой частью традиционного мировосприятия. Внимательный читатель, знакомый с творчеством Пу Сун-лина (1622-1715) по неоднократно переиздававшимся классическим переводам акад.В.М.Алексеева (из последних изданий см.: 22), уже заметил, что старая китайская проза просто пронизана необычайным. Интерес к сверхъестественному устойчив; пассажи, посвященные необыкновенным явлениям встречаются в самых что ни на есть обыкновенных повествованиях.

Как известно, Конфуций не говорил об удивительном (41, с.192), удивительное не свойственно великому Дао и рассуждениям о нем, поэтому сверхъестественное и волшебное стало принадлежностью вульгарных речей и сплетен - прозы сяошю. Для чжигуай сяошо необычайное и удивительное есть жанровая характеристика, не лишены удивительного и чжижэнь сяошо; буквальный же смысл названия новеллы - "чуаньци": "передаю удивительное". Именно здесь, в сюжетной прозе сяошо различных жанров, мы и находим богатейший материал для изучения

традиционных китайских представлений о волшебном мире, хорошим примером чего является сборник Лю Фу.

Представления о сверхъестественном в сборнике Лю Фу группируются преимущественно вокруг понятия "гуй", на котором следует остановиться подробнее:

5. *Душа умершего гуй.* Души умерших, их свойства, проявления в мире живых и способы взаимоотношений с живыми - все это издавна привлекало внимание авторов сяошо. Материал сяошо дает нам три типа явления души умершего в мире живых: в материальной форме (и тогда мы называем душу умершего оборотнем), во сне и в виде бестелесного фантома, соотносимого с привидением в европейской традиции³⁴. Сборник Лю Фу не дает, конечно, всей полноты информации о душах умерших, однако, содержит ряд немаловажных их характеристик. Одним из основных мотивов, широко представленных в сборнике, является возвращение души умершего, обеспокоенной состоянием своего захоронения. По китайским представлениям, душа находит успокоение, попадает благополучно в загробный мир и вновь рождается в новом облики только в том случае, когда тело, ей принадлежавшее, похоронено по всем правилам. Особенно важны место захоронения и наличие могилы. Поэтому в сяошо часты примеры, когда гуй приходит к человеку с просьбой позаботиться о его останках, причем, приходит не ко всякому, а только к тому, кто обладает совершенными моральными качествами, а значит, может понять важность дела, которое привело к нему душу умершего, и

³⁴ Ср. у В.Вундта: "...Ближайший и наиболее часто принимаемый привидением образ есть образ только что умершего, который видят ночной порой витающим либо над своей собственностью, либо над своей могилой..."; привидения бывают: "...духи несчастливцев, которые отягчены грехами и неутоленными желаниями, и потому не могут найти себе покоя в гробу, пока не достигнут заветной цели...", "дух может не находить себе покоя в могиле потому, что он озабочен судьбами своего рода (12, с.32-33). Те же мотивы руководят зачастую и китайским гуйем-привидением. Попытку разобрать основные мотивы, связанные с понятием "гуй", на материале антологии "Тай-пин гуан цзи" я предпринял в работе "Представления о душе умершего (гуй) по китайским письменным источникам до XII века - в кн.: Человек. Культура, философия. Вып.2. Острые грани духовности, Екатеринбург, 1992 г. (в печати).

отнестись к просьбе со всей ответственностью. У Лю Фу так поступает герой рассказа "Записки о погребенных костях" (47, с.11-12) Пэн Цзе, к которому является душа несправедливо погубленной девушки с просьбой перезахоронить ее останки. Любопытны также рассказы о сунском сановнике Фу Би (1004-1083), совершившем массовые захоронения умерших от стихийного бедствия и голода (с.12-13). Нельзя забывать и о жертвоприношениях - единственном "средстве существования" души недавно умершего (с.13-14) и т.д.

В том случае, если человек, к которому гуй приходит с просьбой позаботиться о захоронении, не оправдывает надежды умершего, или даже проявляет вероломство, обманывает, душа умершего мстит за обиду, как в рассказе "История Цзян Дао" из третьей части сборника Лю Фу, главный герой которого присваивает деньги души умершего полководца, данные ему для расходов по перезахоронению (с.231-233).

Другой мотив сборника - мотив воздаяния за дурные поступки. Прежде всего обращают на себя внимание три однотипных рассказа, в которых главный герой с корыстной целью обманывает девушку, а когда надобность в девушке пропадает - убивает ее или способствует ее смерти. Мораль Лю Фу: "Если нельзя безнаказанно присвоить состояние человека, так что говорить о том, чтобы тайно нанести вред его жизни?!", "Нельзя наносить обиду - ведь вот какво загробное возмездие! Прочитавшие должны остерегаться вести себя так! (47, с.140-145). Наряду с морализаторскими рассказами в "Высоких суждениях..." помещено несколько коротких заметок чисто буддийского характера, повествующих о воздаянии за принесении вреда живым существам, как умышленно, так и по профессиональной необходимости. Суровое возмездие настигает Юй Юаня, кормившего внутренностями зайцев своих охотничьих соколов и коновала Чэнь Гуя, хотя первый поступал так по собственной воле, а второй - по нужде, зарабатывая себе деньги на жизнь (47, с.145). Возмездие разнообразно: за причинение вреда обезьянам человек сам становится обезьяной (с.135). Однако, чаще всего преступника

настигает смерть, и в агонии он сам испытывает все те муки, что он причинял живым существам³⁵.

Еще один распространенный в "Высоких суждениях..." мотив - женитьба на волшебной деве, он реализуется с волшебными женами двух видов: душами умерших и лисами-оборотнями, о чем уже говорилось выше. Ярким примером взаимоотношений человека с душой умершей девушки может служить новелла чуаньци "Записки о Юэ-нян" (47, с.218-233). Главный герой новеллы Ян Шунь-юй пытается вступить в связь с прекрасной девушкой, в доме которой волею судеб он оказался ночью. Сначала девушка решительно противится, а потом, когда это все-таки происходит, старается всячески прервать любовные отношения. Телесное общение с душой умершего несет вред человеку вне зависимости от желания умершего, поскольку гуй - носитель темного начала - вольно или невольно забирает человеческую жизненную энергию, не имея возможности прекратить этот процесс. Жизни человека тем самым наносится непоправимый вред, что и для души умершего не проходит бесследно - в загробном управлении ее ждет суровое наказание.

В сборнике "Высокие суждения у дворцовых ворот" перед читателем предстает разнообразный и сложный волшебный мир, имеющий строгую иерархическую организацию. Мы находим здесь частичное описание обеих сфер иного мира - подземной (адской) и сферы небожителей. Картина ада дана в рассказе "Чэн Шуй" (47, с.136-138). Названы три адские отделения: ад, где поджаривают; ад, где варят; ад, где пилят. В подземном мире царит строгий порядок: бегают чиновники, отдаются приказы, работает канцелярия, смоделированная по образцу чиновничьего аппарата в мире людей. Вновь поступающая душа подвергается допросу, ее дело тщательно

³⁵ Впрочем, загробное возмездие не столь слепо, как может показаться. Из рассказа "Записки о Совершенном Человеке Цзы-фу" (47, с.14-15) мы узнаем, как Сунь Мян, будучи призван к ответу за смерть, застреленной им черепахи, не получил должного наказания из-то того, что совершил это преступление, находясь при исполнении служебных обязанностей - охране плотины, которую подрывала черепаха.

разбирают. Определяется мера вины и степень строгости наказания, после чего душа может получить перерождение. Какое-то число душ некоторое время находится вне состояния перерождения (эти души называются "неприкаянными") то ли по причине неправильного захоронения, то ли по решению загробного владыки. Возможны в загробном разбирательстве и откровенные ошибки, которые, как правило, все же исправляются.

Об иерархии святых можно получить представление из новеллы "Списки святых с горы Цюньюйфэн" (47, с.19-21), где приводится целый табель о рангах. Святые продвигаются вверх по иерархической лестнице, совершенствуя свое дао посредством временных погружений в мир людей, где в грешных соблазнах суетной жизни как в горниле закаляется нравственная чистота святого. Лю Фу пишет, что вельможи мира людей в большинстве своем - временные воплощения святых, и когда они умирают в мире людей, то и в горнем мире занимают соответствующее положение.

6

Таким образом, по своему содержанию и жанровому составу сборник Лю Фу представляет безусловный интерес для исследователя китайских бицзи. Обладая типическими чертами бицзи, он в то же время стоит особняком: только в этом сборнике - среди дошедших до наших дней сунских книг - мы находим большое количество крупных сюжетных произведений, а именно, новелл чуаньци. Получившаяся в результате авторского отбора "жанровая смесь" открывает возможности для изучения различных аспектов сунской культуры под разным углом зрения: в чжижэнь сяошо и бессюжетных заметках можно найти фактические подробности, касающиеся жизни крупных сунских сановников и книжников; сюжетные произведения в свою очередь позволяют судить об особенностях их мировоззрения и шире - о менталитете времени. "Высокие суждения..." - авторский сборник, но в изрядной части компилятивный, поэтому мы можем говорить о том, что в

нем отразились взгляды и пристрастия не одного Лю Фу (что выразилось в подборе материала), но - опосредованно - взгляды образованных слоев сунского общества на мир и место, принадлежащее в нем человеку.

Настоящая статья дает самую общую характеристику сборника Лю Фу, она призвана привлечь внимание как к "Высоким суждениям...", так и, что гораздо важнее, к бицзи, как к явлению письменной культуры старого Китая, таящему в себе огромные потенциальные возможности и для литературоведов, и для историков, и для этнографов³⁶.

³⁶ В свое время я подготовил полный перевод книги Лю Фу для издания в серии "Памятники письменности Востока". К сожалению, это издание не состоялось вовремя. Надобность в нем не отпала, но разного рода трудности, в том числе и экономического порядка, не позволят, по всей очевидности, в ближайшее время выпустить перевод в свет. Поэтому здесь я ограничиваюсь сокращенным вариантом исследовательской статьи к сборнику и некоторыми избранными переводами, учитывая появившиеся за это время переводы К.И.Голыгиной. Пользуясь случаем, хочу выразить искреннюю благодарность моим Учителям - О.Л.Фишман, увлекшей меня идеей изучения китайских бицзи и указавшей на этот сборник, Л.Н.Меньшикову, В.В.Петрову, а также всем тем, кто взял на себя труд прочесть рукопись и своими замечаниями способствовал ее улучшению.

Лю . Фу

"Высокие суждения у дворцовых ворот"

Предисловие

Испокон веков в мире существует обычное и необычайное. Обычное - это люди, а необычайное - души умерших, гуй. Так предопределено силами инь и ян, это непрменный закон всего сущего. Когда во времена древнего императора Яо разлились воды, все и вся претерпело бедствие, и лишь ничтожной части людей посчастливилось спастись и не стать добычей рыбам. Люди, души умерших, удивительные существа - всё перепуталось среди отмелей и островов. Тогда-то совершенномудрые изготовили треножки с изображениями нечисти, дабы люди береглись ее, а удивительных тварей совершенномудрые изгнали за пределы четырех морей, чтобы люди их не видели. Но некоторые из этих существ затаились в горах и в низинах. Разлетевшаяся пневма-ци превратилась в души умерших. Что тут необычайного? Совершенномудрые могли распознать души умерших и духов, а люди обыкновенные при виде их приходили в ужас. Поэтому совершенномудрые и не говорили о волшебном, беспокоясь, чтобы потомки не впали в омрачение.

Сюцай Лю Фу, будучи в Ханчжоу проездом из столицы, нанес мне визит. Суждения он высказывал ясные, достойные похвалы. Еще показал он несколько сотен удивительных историй, мне понравился его слог, и Лю попросил меня написать предисловие. Но эти произведения вполне достойны предисловия и более именитого человека, к чему поручать это мне и тем отдалять блестящую славу!

Разделяя помыслы Лю Фу, я с воодушевлением написал сто с лишним иероглифов, изложив, что хотел. Ведь даже на узенькой тропке есть вещи, достойные внимания, и только совершенномудрые не говорили об удивительном!

*Писал предисловие
дасюэши палаты Цзычжэндянь Сунь Фу-шу*

Записки о погребенных костях

(Господин Вэй хоронит брошенные кости)

В четвертый год под девизом правления Син-нин начальник отделения Пи отправился за назначением на службу. Он приехал в северную столицу и остановился в Управлении Экипажей. Внезапно господин занедужил и слег. Слуга стал готовить ему лекарственный отвар из трав, как вдруг из печки вырвались языки пламени, и треножник с лекарством опрокинулся. Увидев это, господин сильно испугался. Тут появилась какая-то девушка - по виду служанка - она, стелая и плача, пала ниц на каменные ступени террасы.

- Я из рода вашей жены, господин! - сказала она.

Пи выхватил меч и закричал:

- Ты еще что за нечисть?! Как смеешь являться в человеческом облике?!

Тогда девушка-служанка призналась:

- Я не из рода вашей жены, я хотела обмануть вас, думала, что так будет проще... Меня зовут Се Хун-лянь, когда-то я была наложницей, но мне не посчастливилось: хозяйка дома убила меня, а кости мои укрыла здесь, и я не могу получить перерождения! Вы, господин, оказались здесь проездом, и я решила непременно явиться к вам! Пожалуйста, подумайте, куда можно перевезти мои кости для захоронения!

Служанка замолчала, но Пи ничего ей не отвечал. Тогда она сделала так, что Пи мгновенно выздоровел и стал себя превосходно чувствовать.

На следующий день Пи явился к Вэй-гуну и рассказал ему об этом происшествии.

- Да, из-за того, что труп лежит где-то непохороненный, часто случаются удивительные вещи! - сказал господин и приказал чиновникам найти кости. Прошло несколько дней, но поиски результатов не дали.

Однажды вечером слуга Вэй-гуна увидел во сне женщину, которая сказала:

- Мои кости между кухней и умывальной!

Слуга тут же сообщил хозяину, и останки девушки действительно нашлись, не было только головы. Вэй-гун посетовал, что девушка умерла не своей смертью - потому-то и была столь поспешно зарыта. Вэй-гун обернул кости ватой и покрыл одеждой из расшитого шелка. Но хоронить было еще нельзя - отсутствовала голова.

Тут как раз к Вэй-гуну засвидетельствовать свое почтение явился совершавший инспекционную поездку военный чиновник из Эньчжоу, и Вэй-гун велел ему заночевать в управлении и ждать там знака. После полуночи, когда ярко светила луна, военный чиновник увидел безголовую женщину, которая танцевала во дворе. Наутро чиновник доложил об этом Вэй-гуну. Тот приказал искать, и во дворе был откопан череп. Вэй-гун выбрал благоприятный день, чтобы, как полагается, похоронить кости на равнине.

Однажды вечером чиновник из числа подчиненных Вэй-гуна по фамилии Ли (забыл его имя) во сне увидел женщину, прекрасную обликом и одетую в роскошные одежды. Женщина почтительно обратилась к Ли:

- Я - та, чьи останки Вэй-гун удостоил своей милостью и переместил в прекрасное место. Теперь я, наконец, обрела покойную обитель и могу получить перерождение! Но как умершая может отблагодарить господина по справедливости?! Я прошу вас высказать Вэй-гуну мою глубокую признательность!

- А почему ты сама не пойдешь поблагодарить его за это, а меня посылаешь? - спросил ее Ли. - Тебе не кажется, что это непочтительно?

- Как смею я быть непочтительной! - отвечала женщина. - Но ведь Вэй-гун - выдающийся человек нашего времени, он очень знатен и занимает высокий пост! Его жилище окружают стражники и солдаты, поэтому-то я и не осмеливаюсь предстать перед ним. Но - к счастью! - я могу просить вас оказать мне эту милость!

Ли на следующий день обо всем этом донес Вэй-гуну.

Небесный Государь Юй-юань

(Перерождение Небесного Государя с горы Лофушань)

Покойный первый министр господин Лю был родом из Цзичжоу. Господин направлялся в столицу на экзамены и по пути проезжал через городок Думучжэнь. Стояла ясная погода. Слева у дороги сидел какой-то старец.

- Я знаю, что вы, господин, направляетесь на экзамены. Что вы скажете, если я подарю вам пару параллельных строк? - обратился старец к Лю.

- Хотелось бы услышать! - радостно отвечал тот.

- Ныне, оседлав убогого осла, вы уезжаете, а завтра, воссев на богатого скакуна, возвратитесь!

Господину понравились эти строки.

- А откуда вам, почтенный, известно, что я добьюсь исполнения желаний?

- Вы будете обладать не только громкой славой и богатством, но еще сделаетесь очень знатны, вы ведь, господин, не кто иной, как Небесный Государь Юй-юань с горы Лофушань!

Господин Лю поблагодарил старца, и тот ушел.

Небесный Государь с горы Ваньшань

(Сюй Цзи встречает Небесного Государя, который изгоняет тигра)

Сюй Цзи и Сунь Жун - чиновники из города Хэяна, что в Мэнчжоу - путешествовали по судебным делам и по пути проезжали мимо западной вершины горы Ваньшань. Вдруг видят - покойный министр господин Пан. В даосской одежде идет он в сопровождении трех-четырех отроков. Цзи сказал Жуну:

- Да ведь это министр! Когда-то он управлял Хэяном, я тогда был мелким служащим в его управлении и часто с ним встречался!

- и Цзи потихоньку спросил сопровождавшего министра отрока:

- Ведь это министр Пан?

- Да, это он, - отвечал отрок.

- А что делает тут господин Пан?

- Он получил титул Небесного Государя горы Ванъушань и управляет этой местностью.

Тогда Цзи велел отроку доложить господину Пану его имя и фамилию и подошел с поклоном. Господин приветствовал Цзи легким кивком и заговорил с ним.

Вдруг появились два воина в латах, они тащили тигра. Цзи в ужасе отбежал в сторону. А воины бросили тигра перед Паном, и тигр замер, зажмурившись, словно преступник, убоявшийся справедливого гнева.

- Вчера этот тигр изранил дровосека такого-то, - доложил воин.

- Дровосек умер? - спросил Пан.

- Нет, жив.

Тогда господин Пан обернулся к отроку, тот достал из кошелья кисть и приготовился писать.

- Препроводить к духу местности для определения наказания, - продиктовал Пан, и воины уволокли тигра.

Цзи снова подошел и стал прощаться. Они с Жуном прошли шагов, может, сто, оглянулись на то место, где только что был Пан, но там лишь клубилась бирюзовая дымка да играла радуга, а господин - пропал.

Записки о Цы-юне

(Оказавшись во сне в огромном кувшине, обретает прозрение)

Фамилия старейшины Цы-юнь (Облако Милосердия) была Юань, а изначальное имя Дао, и происходил он из города Ичжоу. Семья Юаня была крайне бедна, и мать, чтобы добыть пропитание, плела циновки. Когда Юань Дао был еще мал, то сохранял соленый рис да мясо, что удавалось заработать, когда выпадал свободный день, шел в соседскую школу, где платил за учение этими своими запасами.

Так продолжалось долго, и учитель в награду за усердие Дао стал учить его всему, что знал сам. Изо дня в день упорно учился Дао и вскоре приобрел большие познания. Закончив учение, он направился на экзамены, одержал великую победу в провинции и получил возможность поехать в столицу, чтобы попробовать свои силы на экзаменах в столичном департаменте. Но там Дао неожиданно тяжело захворал и долго, совсем потеряв интерес к жизни, пролежал больной в гостинице. Средства его совсем уже иссякли, а когда Дао стало лучше, то списки выдержавших экзамены уже были обнародованы! Дао очень расстроился.

Близилось лето, и приятели насильно заставили Дао отправиться на прогулку по Западному пруду. Зеркально чисты озерные просторы, на тысячу чи длиной взмыл мост Ханьбицяо (Ледяной Лазури) радуге подобный, у воды лепились друг к другу просторные залы, сновали расписные лодки, собрались здесь ученые люди, и лились со всех сторон звуки флейт и несся грохот барабанов! Кругом было бесчисленное множество гуляющих!

Дао заплутал в толпе, потерял из виду приятелей и, оставшись один, принялся их искать. Спустя долгое время, он вдруг увидел стоящего на берегу буддийского монаха, который, будто старый знакомый, вытянул шею и неотрывно уставился на Дао. Дао приветствовал его поклоном.

- Вы выглядите таким слабым и изможденным, - обратился к нему монах. - Много ходили и ослабели!

- Давно уже я живу в столице. Болезнь на долгое время привязала меня к постели! - объяснил Дао.

- Мой ничтожный дом тут неподалеку. Позвольте ли, достоуважаемый, пригласить вас?

Дао и монах отправились вместе. Не отошли и ста шагов, как в северной стороне Дао увидел домик. Вошел в ворота, глядь - земляные ступени, бамбуковые колонны. Монах пригласил садиться.

- Я пока прилягу. А потом и вы отдохнете, - сказал он и направился к лежанке.

Дао по характеру был человек спокойный и очень любил чистоту. Смотрит - в доме всего три комнаты, и все три - совершенно пустые. Такое впечатление, что в доме не было даже и запаха дыма очага. Лишь только в средней комнате стоял кувшин, накрытый поломанной бамбуковой крышкой.

"Наверное, в этом кувшине хранится зерно!" - подумал Дао и попробовал было поднять крышку, а из-под крышки вдруг - сияние, точно ясная луна взошла среди ночи! Дао нагнулся, заглянул и видит - будто стоит он на краю высокой башни, а внизу снуют лошади и люди, совсем как в человеческом мире! Тут кто-то окликнул Дао по имени и фамилии, Дао отозвался и тут же очутился в кувшине. Он начисто забыл обо всем, что было до этого.

Первый министр, некто Ли Вэнь-го поселил Дао у себя как гостя. Ли был пленен талантами Дао и женил его на своей дочери. В том же году во время осенних экзаменов Вэнь-го представил имя Дао в экзаменационное управление. Дао блестяще выдержал экзамен, был призван ко двору и стал первым в Поднебесной. Сперва он был назначен на должность тунли в Южную столицу, но вскоре был отозван и пожалован титулом "кайфу и тун сань сы". А в то время Сын Неба как раз пошел карательным походом против северных варваров, и Дао подал доклад на высочайшее имя:

"По происхождению я - книжник, но мне посчастливилось вознестись в сферу совершенномудрых, я был удостоен жалования и давно уже пользуюсь привилегиями чиновника. У меня нет ни состояния, ни талантов, и я не могу достойно отблагодарить за милости. Поэтому, хотя рядом с Вашим Величеством есть великое множество полководцев, я осмелюсь высказать свое неразумное суждение, дабы послужить Вашему совершенномудрому правлению. Живущее неподалеку отродье будет бесчинствовать в пределах страны, и если укрепить рубежи, то должного порядка тем не наведешь, а родится лишь злоба и недовольство. Если же направить полководца с сотней тысяч воинов вглубь вражеской территории, то поставки зерна и фуража истощат казну, опустошат амбары. Будут, конечно, захвачены древние земли Дуньхуана и присоединены к великому государству. Но я, ваш подданный, читал книги древних и

глубоко познал совершенную истину: одержать военную победу над варварами все равно что ясной жемчужиной выстрелить в воробья. Хоть воробей и будет убит, но жемчужина-то бесследно пропадет! Захватив их земли, мы не сможем вспахать тамошние каменистые поля. Древние говорили, что война с варварами не является наилучшей политикой. Суждение вашего подданного нельзя назвать совершенным, но я наилучшей политикой полагаю умиротворение варваров преданностью Вашему Величеству. Похуже этого будет послать полководца оборонять границы; покорить варваров военной силой - это я почитаю средней политикой; связывание им рук браком - считаю политикой плохой, ну а уж о том, чтобы обмениваться с ними шелком да яшмой я вообще не веду речи! ... Хоть ваш подданный слишком глуп, говорит слишком смело, но в его обязанности входит подавать советы, поэтому он и осмелился сделать этот доклад".

Государю понравился доклад, он призвал Дао ко двору и сделал его министром. Смелые и прямые речи Дао расположили к нему и двор, и народ, пороки и зло пошли на убыль, в центре и на окраинах на Дао взирали с надеждой. Так неожиданно Дао был назначен на пост, что называется, к кормилу власти, и стал помогать установлению общей гармонии, за что в Поднебесной его прозвали "мудрый министр".

Но когда Сын Неба решил взять в жены дочь Ма Дэ, а императрице дал отставку, Дао стал осуждать Сына Неба:

- Если повелитель безо всякой причины прогоняет императрицу, то что будут говорить про повелителя в Поднебесной?

Придворные схватили императрицу Ма, ее избili плетьюми и сбросили вниз со ступеней дворца. Император пришел в страшный гнев и в тот же день велел сослать Дао в Цюнчжоу на должность сына. Приехав в Цюнчжоу, Дао со слезами сказал жене:

- Из человека в простом платье я дослужился до министра, и этого ведь было вполне достаточно! Но вот ныне я изгнан! Так съезжу, взгляну на родные места, отдохну от службы и проведу на покое остаток жизни!

- У меня есть один план, и если вы, господин, послушаетесь меня, то можно будет все вернуть назад! - отвечала жена.

- Что же это за план, который может все вернуть?

- Императорский евнух Дуань Чжун как раз сейчас находится в особом фаворе у государя. Вы, господин, поднесите ему тысячу золотом, и он непременно отблагодарит вас! - объяснила жена.

Дао приказал мальчику-слуге взять золото и драгоценности и поднести это все Дуаню. Дуань замолвил за Дао слово перед государем, и Дао получил возможность вернуться в столицу и поселился как простой человек в частном доме.

А тут как раз в цензorate стали рассуждать о том, как Дао предан государю, и Дао снова назначили министром.

Император с большими силами собрался в поход против Ляо. Дао снова подал осуждающий доклад трону, речи его были очень прямые.

- Ведь недавно еще вы были на юге, где кругом поднимаются от болот ядовитые испарения, там мы частенько садились рядом и плакали, мечтая только лишь увидеть родину да перевезти кости свои на родные поля, но тогда и этого не смогли бы сделать! А ныне - вы снова служите двору. Зачем же вы снова рискуете вызвать совершенномудрый гнев?! Опять хотите, что называется, трогать чешую дракона и нажать себе тем самым новую беду?! - говорила Дао жена.

- Я уже для себя все решил. К чему же так много слов? - отвечал Дао...

Император разгневался, сместил Дао с поста министра, и тот снова лишился службы.

Императорский дядюшка Вэйский ван был в то время в дружеских отношениях с Дуань Чжуном и частенько бывал у Дао. Когда Ван Мэн совершил измену, Дао подал доклад, что называется, в золотую башню. Он писал:

"Хоть я и смещен с поста министра и ношу в душе обиду на императорский двор, но снова дам совет о бунте Вана".

Император впал в неистовый гнев и повелел отрубить Дао голову. Прощаясь с женой, Дао сказал:

- Обращаясь мыслями к прошлому, я вспоминаю, как когда-то удил рыбу в водах Цзиньшуя, шутил и смеялся на берегу реки! Но ничего вернуть нельзя!

И вот явился сначала палач с мечом в руке, а за ним погребальная колесница. Любопытные стояли стеною. Дух Дао воспрянул высоко, он сел на подушку и ни разу не оглянулся назад. И когда острие меча коснулось шеи Дао, он вдруг увидел, что стоят рядом с кувшином!

Оглянулся, а монах только-только протирает глаза и встает. Дао внезапно будто прозрел и, просветленный, посмотрел по сторонам.

- Так мудрец очищает свое сердце, желая обуздать страсти и обеспечить возвращение назад к своей истинной сущности! - сказал монах Дао. Дао стал кланяться ему и отвечал:

- Я понял: богатство и знатность, бедность и нищета - это все от судьбы, и этим наделяет нас Небо. А вот жизненная сила души вложена в брненное тело, и я буду, внимая Небесам, воспитывать свой дух!

- Верно! - отвечал монах и повел Дао к воротам. Дао вышел, сделал несколько шагов, оглянулся - а монах и дом его пропали!

На следующий день Дао покинул столицу и поехал на запад. Добравшись до Ичжоу, Дао обрил голову, облачился в черные одежды и поселился в храме Дацысы - Великой Милости. Добродетели Дао были высоки, он так истово занимался очищением, что община почитала его первым среди всех. Вскоре люди пригласили Дао, как говорится, подняться в зал, и Дао стал излагать учение о чудесных вратах дхармы, истолковывать совершенномудрые мысли. Слушать его собиралось великое множество народу. Носил же Дао всего лишь один халат без подкладки, еды съедал одну чашку. Он проповедовал семьдесят лет, и его последователи, как говорится, клубились тучами.

Когда первый министр Чжап Юн управлял Ичжоу, он, прознав о добродетели учителя, пришел к нему с визитом. Учитель восседал на высокой лежанке для созерцания, покойно сложив руки.

Увидев, что Дао не торопится его приветствовать, господин изменился в лице от гнева и спросил:

- А смыслите ли вы, учитель, что-нибудь в учении чань?

- Конечно, - был ответ. Учитель поднял трость, ударил ею по старому ласточкиному гнезду и сказал:

- Ударишь по нему, и завтра ничего не будет, но следуя учению, пройдешь через путы и узы!

Господин Чжан очень долго обдумывал сказанное, потом ушел, поняв, что учитель - человек необыкновенный.

В другой раз господин Чжан нанес визит Дао вместе с даосом с Цзиньшуйя по имени Ян Сюй. Сюй тоже решил испытать остроту ума Дао. Перевалило за полдень и мимо зала прошел человек, несущий на плече связку хвороста.

- А как вы собираетесь использовать эти облезлые колючки?- спросил Сюй.

- Починю стену храма, чтобы уберечься от разбойников и злодеев! - был ответ. Господин Чжан громко рассмеялся и с тех пор считал для себя полезным поддерживать с учителем дружеские отношения. Как-то в другой день, когда учитель поднялся в зал, Чжан с областными чиновниками пришел его послушать. Когда же все прочие разошлись, господин с Дао сели, соприкасаясь коленями, и господин Чжан спросил:

- Как можно добраться до Западного неба?

- Переправляясь через поток, непременно надо пользоваться веслом, а, переходя через реку, надо обязательно перейти по мосту.

- А если нет моста, то как перейти?

- Если переправляешься через реку и нет моста, то тогда придется окунуться в воду.

- Но если нет моста, то можно ведь переправиться на лодке!

- Хоть в лодке и можно переплыть поток, но шагать по мосту куда безопаснее!

- Но ведь и мосты, бывает, ломаются.

- Ремонт лодки - дело частое, а мост ломается очень редко!

После этого господин Чжан и учитель сделались близкими приятелями.

Тунпань Нью Чжу спросил учителя:

- А есть ли рай и ад?

- Неужели возможно, чтоб не было, а верили, и было, а не верили?! - отвечал учитель. Чжан почитал эти слова за наисовершеннейшее высказывание. Как-то господин Чжан заболел, через месяц ему стало лучше, и он пригласил учителя за город, и там, чтобы доставить ему радость, сложил стихотворение и принес Дао в подарок:

"Вместе смотрим на ручьи и горы -

они прекрасны бесконечно.

Навстречу друг другу с приветливой улыбкой

по облакам ступаем.

Мы с вами знаем радости путь,

где праздность прибавляет силы

И радуемся, что в новом году

у нас нет еще седины в висках!

Не ищем пользы мы

в обманчивых пейзажах перед глазами,

А сами взращиваем истинные ростки

на почве душ своих.

Нам непременно надо знать

о дхармах и потомков процветаньи,

Чтоб на пиру прощальном вдруг раскрылся бы цветок..."

Однажды монах Хуэй-мин из храма Кайюаньсы сказал учителю:

- Хочу построить еще один зал Будды перед палатой Синьчжунгэ - Нового Колокола, и если вы, учитель, замолвите слово, то построить будет легко, и очень скоро зал будет готов.

- Я чужд мирского, почему же ты просишь меня об этом?!

- Так ведь сооружение палат Будды - это верный путь блага и добрых дел, почему же вы, учитель, говорите такое?

- А кто тебя просил об этом? Ты просто захотел! Конечно, ведь Будде нет нужды обращаться к тебе, так ты решил сам! Дворцы, где ныне пребывает Будда - высокие облачные палаты. Залы, сложенные из десяти тысяч стволов, вьющиеся с четырех

сторон галереи, непрерывно сменяющие друг друга башни и беседки, чешуей сверкающие десятки тысяч черепиц, - даже жилища князей и знати в мире людей не могут сравниться с этим! А тебе вполне достаточно места, занимаемого одной циновкой! Ныне в городах среди полыни и трав у некоторых людей нет даже такого клочка земли, чтобы, как говорится, воткнуть шило, потому многие рады и тростниковой хижине. А ты, видно, хочешь, чтобы все богатства Поднебесной были преподнесены тебе!

- Но ведь это простая благотворительность.

- А как ты получаешь эту благотворительность?! Ты изображаешь небесный высокий рай, чтобы вселить в людей надежду; ты выдумываешь подземный ад, чтобы запугать людей. Говоришь, что если они пожертвуют, то обретут счастье, а если не будут следовать долгу, то совершат преступление! Ведь ты вымогаешь эту благотворительность! Если случится так, как ты говоришь, тогда ладно, а если нет - за какое преступление ты наказываешь?

- Что же тогда Будда называл "радостным пожертвованием?"

- Я - буддийский монах, не пашу, не тку, и мне нечем заработать себе на хлеб. Но когда я из мрака вывожу к истинному пути тех, кто способен пожертвовать, они - в радости-дают мне одежду и овощи, и это как раз то, что называется "радостным пожертвованием". Это благотворительность, не требующая благодарности, не молящая о ниспослании счастья, это естественная благодарность!

- Тогда по вашим, учитель, словам получается, что мой Путь должен состоять в том, чтобы смотреть как рушатся дворцы Будды и не мешать?!

- Ты говоришь о внешнем, я же - о внутреннем! Когда-то Совершенномудрый проповедовал потомкам своим: обрить волосы на голове, носить грубую одежду, есть ровно столько, чтобы утолить голод, спать, чтоб утолить усталость, хранить в чистоте свою душу и так войти в пустоту и безмолвие нирваны! Ты же своими безмерными требованиями разоряешь народ. Сегодня тебе подавай для жилья великолепные хоромы, а для еды и питья - кушанья с

изысканными ароматами, ты заворачиваешь тело свое в прекрасные сверкающие шелка и парчу, ты желаешь себе богатства, не зная удержу! Неужели же таковы подлинныя намеренья Будды?! Ты канешь навечно во мраке ада и непременно сделаешься гнусным чертом! - и учитель стал ругать монаха. Хуэй-мин стал кланяться, а учитель вдобавок ударил его посохом, а потом спросил:

- Ну, понял ты?!

- О, сейчас я будто бы очнулся от опьянения! - отвечал Хуэй-мин, поклонился и ушел.

Среди монахов в Кайюаньсы был один, который, что называется, держал в огне палец. Он пришел к учителю, и тот сказал ему:

- Зачем же ты сам подвергаешь страданиям тело, данное тебе родителями?

- Выражение веры в Будду путем испытания пальца огнем делается вовсе не в расчете на высшую благодарность. Вы же, учитель, почему-то решительно отвергаете это, хотя об оном сказано в учении! - ответил монах.

- Когда Будда основал учение, он говорил об усечении тела: у человека исходно есть шесть злых чувств, и если возможно отрезать кусок от тела, так почему же нельзя избавиться таким же путем и от этих чувств? Это прекрасное иносказание! Издревле нам известен Будда Горящего Светильника, но то ведь - светильник горящего сердца! Светясь само собою, сердце может осветить то, что темно. Наш Будда очень мудр, очень милосерден, он обладает великим разумом! А ты - когда ты жжешь палец на огне, лицо твое становится серым, как у покойника, страдания твои неисчислимы, и Будда, видя тебя, испытывает грусть. Как же тебе достичь радости?! О, как ты глуп!

- Я раскаиваюсь! - сказал тогда монах и больше не жег своего пальца на огне.

Узнав обо всем этом, господин Чжан сказал об учителе:

- Да это живой Будда!

Совершая после полудня омовение, учитель вдруг ударил в барабан и созвал людей.

Лю Фу "Высокие суждения у дворцовых ворот"

- Я вскоре покину этот мир, попрощайтесь со мной! - и снова стал рассказывать им про врата нирваны. Еще он сложил прощальное стихотворение господину Чжану:

Из ничего пришел и уйду в ничто.
Путем одним и тем же в вечность я иду.
Коль вы народ возлюбите, то он полюбит вас,
Тем самым к благоденствию вы вступите на путь.
А если вы сумеете последовать за мной,
То, может, нам удастся встретиться не раз.

Тут учитель бросил кисть наземь, поджал ноги, поднял плечи и чинно уселся. После этого в молчании почил.

Господин Чжан прочитал его стихи, в печали выслушал сообщение о смерти учителя, лично осмотрел его тело и стал класть земные поклоны, не будучи в состоянии сдержать свою грусть. Потом господин на собственные деньги выстроил пагоду. И по сей день останки учителя пребывают там.

Мое мнение таково: Нынешние бонзы лишь силою соперничают друг с другом, наперегонки спешат к знатым и богатым воротам и боятся лишь одного - опоздать с поздравлениями в дни зимних и летних жертвоприношений, в праздники новолуния и полнолуния! А коли на дороге встретят нищего или голодного, то даже не оглянутся! Но вот взять жизнь учителя - разве не был он совершенномудрым человеком, не испытавшим стыда в сердце своем?

Жэнь Юань

(Человек в черном платке спасает Жэнь Юаня от побоев)

Второе имя Жэнь Юаня было Цзинь-шу, а сам он был родом из столицы. В юные годы, когда родственник Юаня занимал чиновничий пост в землях между реками Янцзы и Хуайхэ, Жэнь поехал вместе с ним. Жэнь немного учился искусству каллиграфии, и вообще был в высшей степени образованный и великодушный человек. Домашние рассчитывали, что он будет продолжать дело предков, но Жэнь, как говорится, закрыл двери своего дома - и все

тут. А к достижению славы и выгоды не проявлял никакого интереса.

В праздник фонарей, в первую луну второго года под девизом правления Си-нин Юань днем прогуливался по улицам. В это время улицы были переполнены паланкинами и всадниками, ученые мужи и прекрасные девы собирались вместе. Юань, будучи навеселе, нетвердо стоял на ногах и свалился, головою боднув при этом супругу какого-то важного господина.

Господин пришел в ярость и стал бить Юаня - все сильнее и сильнее, а Юань только защищал рукавом платья лицо и не произносил ни слова. Господин долго бил Юаня, и их окружили со всех сторон зеваки - множество зевак - как вдруг стоявший здесь же человек в черном платке не выдержал, внезапно ударил господина и повалил его наземь, после чего взял Юаня за руку и увел прочь. И никто не понял, почему он так поступил.

- Раньше мы с вами, господин, не были знакомы, - обратился Юань к спасителю. - И вот, я удостоился того, что вы вступились за меня!

Но незнакомец, даже не оглянувшись, ушел.

В другой день Юань снова встретил на дороге того человека в черном платке, пригласил его выпить вина, и они вместе отправились на постоялый двор. Сели за стол, тут Юань внимательно рассмотрел незнакомца - пугающие глаза, величественный дух, решительный и твердый, даже страшно! Они долго пили, и Юань с благодарностью сказал:

- Позавчера меня унижил глупец, и если бы не вы, храбрый человек долга, то кто пожелал бы помочь мне?

- Разве такой ничтожный повод стоит благодарности? - возразил незнакомец. - Послезавтра снова мы с вами здесь встретимся! - и после этого каждый пошел своей дорогой.

Пришел назначенный срок, и Юань направился на постоялый двор, а человек в черном платке уже там! Вместе пошли они в винную лавку. Они подняли чаши уже раз десять, как незнакомец сказал:

- Я тайный мститель. У меня была глубокая обида, и я скрывал ее несколько лет, а сегодня понемногу начал действовать, - тут он вынул из-за пояса черный кожаный мешок, а из мешка достал человеческую голову. Ножом обрезал с нее мясо, и половину протянул Юаню. Юань очень перепугался и не знал, что делать. А человек в черном платке принялся за свою часть и съел все без остатка. Потом снова предложил Юаню, но тот отказался. Тогда человек в черном платке рассмеялся, протянул руку, взял мясо из тарелки Юаня и съел его тоже. Потом взял череп и стал с легкостью строгать его коротким ножиком - словно трухлявое дерево! Бросил череп на землю.

- Я могу обучить вас одному искусству, но сможете ли вы изучить его? - сказал он.

- А что за искусство? - поинтересовался Юань.

- Я могу, - отвечал человек, - побрызгать снадобьем на железо и превратить его в золото, а, побрызгав на медь, - превратить в серебро!

- Здесь, за воротами кабачка, имение моих предков, в день мой доход - связка монет. В семье несколько человек - но в стужу все одеты в ватную одежду, в жару все одеты в полотно, а в весенние дни уже едят мясные блюда из свежей убоины! Да и сам я занимаю незаслуженное положение и все время боюсь навлечь на себя беду - так как же я посмею учиться такому! - отвечал Юань. - Надеюсь, вы, учитель, поймете меня!

- О, если вы понимаете веления Неба, то должны прожить очень долго! - в восхищении сказал человек в черном платке. С этими словами он достал пилюлю и сказал: - Примите это, никакая нечисть вам не будет страшна!

Юань запил пилюлю вином. Была уже поздняя ночь, и они расстались. Впоследствии Юань с тем человеком больше не встречался.

Рассуждения о стихах знаменитых господ

(Рассуждения о стихах знаменитых господ нынешней династии)

Министр Чжан Ши-сунь в годы правления под девизом Цинли подал Владыке прошение о даровании прощения и вскоре вернулся к верховной власти, а также получил разрешение поселиться в своем прежнем доме в столице.

Как-то однажды он поехал на прогулку за пределы столицы и взял с собой лишь двух слуг - один вел коня, а другой нес над Чжаном зонт. Когда же он возвращался в столицу, начальник городских ворот, увидев его зонт, вышел навстречу и осведомился о здоровье. Министр взял у него календарь и написал на нем такое четверостишие:

"Поехал горами полюбоваться я,
и назад возвращался.

В мягкой шапке, в легком шелку,
к императорской столице.

Начальник у врат вдруг приветствовал выезд мой.

Снова здесь я, у фениксова пруда!"

Начальник показал эти строки императору. Жэнь-цзуну понравился заключенный в них смысл, и он с особой щедростью одарил министра - сотней лянов серебра и сотней штук тонкого шелка, и чиновник, передававший подарки, сказал Чжану:

- Это вам на расходы во время прогулок по горам!

Двор и окраины славили министра.

Министру Люй И-цзяню ученый-конфуцианец Чжан Цю в один прекрасный день поднес стихи:

"Нынче в кухне нашей не из чего стряпать.

Дети плачут и рыдают, но пуст короб для еды!

И шепнула мать потихоньку сыну:

Сочинил отец стихи, поднесет их господину Люю".

Прочитав стихи, господин очень развеселился и подарил Чжану сто связок монет в награду, а еще приказал отвести его в

гостиницу для знатных чиновников и поселить там в полном достатке. Тридцать лет находился господин у кормила власти, он обогревал и защищал бедных и слабых, помогал ученым мужам, назначая их начальниками округов за пределами столицы или же в управления министров при дворе. Это был мудрый первый министр, при котором царило великое спокойствие! О, сколь прекрасно!

Когда покойный господин Фань Вэнь-чжэн управлял Юэ, умер один миньцао по имени Сунь Цю-чжун. Семья его была в большой нужде: осталось два малолетних сына и жена. Старшему сыну только-только исполнилось три года. Господин Фань пожертвовал семье Суня сто связок монет, другие чиновники области последовали его примеру, и так количество жертвований увеличилось в несколько раз. А господин купил лодку, выбрал одного старого чиновника и назначил заведовать ею, наказав:

- Когда будешь проезжать заставы, показывай мое стихотворение:

"Скользит по потоку громадному легкий паруса листок.

Он появляется в теплые дни, а с холодами уплывает.

Коль на заставе знать хотят фамилию владельца,

Скажу, что это лодка одинокой вдовы и сирот!"

Вот свидетельство того, как господин поддерживал сирот и бедных.

Когда покойный господин Хань Вэй-гун управлял Чжэньдином, у него был домашний учитель Пэн Чжи-фан, большой любитель вина. Этот Пэн постоянно лазал через стену в женские покои. Привратник доложил господину, но тот не стал учинять разбирательства. Так продолжалось долго. Однажды, сажая бамбук, господин сочинил стихотворение:

"Я старательно поливаю корни,

окучиваю деревце.

Не оставлю я строптивых веток,

из-за стены развратно торчащих!"

Учитель увидел эти стихи и пришел в большой восторг. Он прибавил к стихам еще строки:

"Как высоко хозяин добродетель чистую ценит!
Не оставляет строптивых веток,
так подарил бы мне тополек!"

Тогда господин специально отрядил в столицу чиновника с сотней связок монет, там была куплена рабыня и подарена учителю. И ко всем прочим ученым людям и гостям своим господин относился также!

Во времена танского Си-цзуна очень прославился своей эрудицией Юй Хуа-мао. Не имея средств, некоторое время он жил в доме у министра Ци Цая. Уезжая, Юй сложил стихотворение "Ласточка покидает гнездо":

"На старой крутой стене гнездо, осыпалась уже глина.
Ныне ласточке пора возвращаться
к родному милому дому.

Даже в громадных чертогах небесных
негде ей приютиться.

В двери чьего-то дома теперь она залетит?!"

Хозяин прочел, исполнился сострадания и оставил ученого и впредь жить у себя.

Отшельник Вэй из Шаочжоу был муж возвышенных устремлений. Министр Чжан Ши-сунь призвал его в столицу, но вскоре Вэй стал проситься домой, и министр на прощание сложил для него стихотворение:

"Одинокое вольное облако
прилетело в столицу Владыки.

А теперь возвращается,
осеннего ветра ждать не желая."

Все восхищались этими строками.

Записки о наставнике Люе

(Ученый-отшельник шлифует зеркало и пишет стихи)

Начальник отделения Цзя Ши-жун в годы под девизом правления Чжи-пин был назначен на должность тунпаня в Шаочжоу. Когда-то к нему попало древнее металлическое зеркало, размером очень большое, вещь необычайная. Очень дорожил им Цзя и давно уже хотел отшлифовать, да все не мог найти шлифовальщика.

- А поблизости здесь живет один ученый-отшельник по фамилии Хуэй, так он сам говорил, что искусен в шлифовке! - доложила свита. Цзя приказал привести его. Отшельник явился и уселся вольно, вид у него был весьма напыщенный. Цзя удивился такому поведению, но потом смирился с тем, что это человек особый, и вынул зеркало, чтобы показать ему.

- И такое зеркало можно отшлифовать! - сказал Хуэй. Тогда Цзя приказал приближенному принести серебряный кувшин с молодым вином - в дар отшельнику. Ученый, усевшись на ступеньках, осушил кувшин одним глотком. Затем достал из бамбукового короба, который был у него при себе, пилюлю и положил ее на зеркало.

- У меня мало снадобья, надо сходить домой и принести еще! - сказал он и ушел. Долго не возвращался. Цзя послал людей выяснить, где тот живет. Оказалось - в храме Тайпинсы - Великого Спокойствия. На воротах было стихотворение:

"В руке держали вы зеленую змею,
Она на небо вознеслась средь бела дня!
В пещере - персики бессмертия,
прекрасна вечная весна!

Вам надо знать: из-за предела дымки радужной я гость,
А вовсе не шлифую в этом бренном мире зеркала! "

Цзя, увидав стихи, ахнул в изумлении. А пилюля, лежавшая на зеркале, исчезла и только от того места, где она лежала, исходило сияние - словно осенний ледок растаял на холодном нефрите! Все прочее было как прежде. Цзя хранил это зеркало бережно, как

драгоценность, и очень сожалел, что ему не удалось еще раз увидеть отшельника. Фамилия у учителя была Хуэй - это для того, чтобы скрыть свои следы, чтоб люди не узнали. В иероглифе же "хуэй" - два "рта", а два "рта" значит "люй".

Продолжение

(Святой старец Люй пишет "Весну в Циньских садах")

Цзуй Чжун, человек обширнейших познаний, стал цзиньши. Весною он отправился вниз по Бяньшюю на восток. Вскоре достиг Хубэя. Путешествуя по Юэяну, он решил нанести визит старинному своему приятелю, начальнику отделения Ли (в то время Ли управлял этим округом).

Только приехав и еще не успев явиться к Ли, Чжун остановился на ночь на постоялом дворе и услышал, как приехавший до него путник напевает в зале "Весну в Циньских садах". В зале был еще человек в заплатанных туфлях - он очень долго слушал, а потом обернулся к Чжуну и спросил:

- Что это за ария? Звуки ее столь чисты и прекрасны!

- Это новая столичная ария! - отвечал Чжун.

- Я грамоте не знаю, не могли бы вы за меня записать одно стихотворение, я его сочинил на эту мелодию!

Чжун изумился - ведь глаза и брови незнакомца были изящны и прекрасны! - достал бумагу и кисть, и приготовился писать. А человек, совсем немного подумав, тут же напел мелодию, одновременно подбирая слова, будто давно уже были готовы. Вдумавшись в их смысл, Чжун нашел его глубоким и совершенным. И в восхищении пригласил незнакомца выпить с ним вина.

- Что-то я устал сегодня, не хочу пить! - был ответ. Тогда Чжун попрощался и сказал:

- Мы с вами живем по соседству, завтра увидимся! - потом схватил человека за руку и добавил:

- А не скажете ли мне свою фамилию? Про имя-то я не осмеливаюсь и спрашивать!

Лю Фу "Высокие суждения у дворцовых ворот"

- Я родился в устье реки, вырос у горного прохода, сам я - гость из охраняемого ущелья, а имени и фамилии не знаю! - отвечал тот и добавил:

- Пойду спать. А как солнце встанет, тогда и поговорим! - ушел и закрыл дверь.

Ближе к вечеру Чжун попал на прием к начальнику округа Ли и рассказал ему про этот случай, показав стихи.

- Это удалившийся от людей человек высоких душевных качеств! - сказал начальник и приказал посыльному позвать того. Солдат пошел, постучал в дверь и объявил волю начальника округа.

- Вы подождите, а я сейчас. Вот оденусь и выйду! - слышался ответ. Долго никто не появлялся, и солдат снова постучал в дверь. Изнутри снова откликнулись, но голос шел как будто уже издалека. Солдат снова окликнул, и услышал еще более далекий ответ. Вновь крикнул - уже вообще ничего не было слышно! Тут солдат толкнул дверь и вошел, но никого не увидел, лишь на стене различил знаки. Солдат переписал иероглифы и доложил обо всем Ли. Вот что это было за стихотворение:

"Хоть уже в утробе плод и созрел давно,
Но в торговых я рядах, теща сердце, жил.
Голодранец-книжник мне разомкнул уста,
И теперь сокроюсь я среди белых туч."

Ли и Чжун сожалели, что бессмертный порвал связи с суетным миром, и это помешало им встретиться с ним.

- Я спросил его имя и фамилию, и он ответил, что родился в устье реки, а вырос у горного прохода, теперь же - гость из охраняемого ущелья, - рассказывал Чжун. - Что бы это значило?

Ли погрузился в раздумья и вскоре сказал:

- Я понял! "Родился в устье реки, вырос у горного прохода" -- здесь два "рта", значит, иероглиф "Люй". А "гость из охраняемого ущелья" - "дун", "гость" же означает "бинь". Теперь ясны имя и фамилия святого.

Ли с Чжуном снова вздохнули в досаде. А сочиненное святым старцем стихотворение называется "Весна в Циньских садах".

Чэн Шуй

(Во сне попадает в загробное судилище
и дает показания по делу)

Чэн Шуй - второе имя его Цянь-дао - был из города Чаньи в Таньчжоу. Семья у него была очень бедная, и чтоб прокормить ее, Шуй целыми днями работал. А в свободное время ходил в школу учиться. Прослышав про это, люди из высших слоев общества прониклись глубоким сочувствием к устремлениям Шуя, а не чуждые чувства долга жертвовали ему рис и шелк, чтобы облегчить тяготы жизни, и благодаря этому Шуй мог продолжать учение.

В годы под девизом правления Цин-ли Шуй самым первым выдержал экзамены в Таньчжоу и был назначен тюремным смотрителем в Чэньчжоу. Потом его отозвали для отбора на другую должность. Шуй нашел пристанище для семьи в южных переулках у реки Суйхэ.

Как-то однажды вечером ему вдруг стало очень плохо. Шуй ничего не осознавал вокруг, его всего с ног до головы трясло как в лихорадке, и дыханье было слабое: как волосок тонкий. В таком состоянии он пролежал три дня, а потом поднялся и глубоко вздохнул. Домашние окружили его и, плача, спрашивали:

- Что это с тобою?!

- Посмотрите в моей шкатулке, там ли визитная карточка юйбу Вана, который когда-то управлял нашей областью! - испуганно попросил Шуй. Поискали в ящичке, но карточка пропала. Шуй тогда сказал:

- Да, охраняющие ворота ада чиновники очень сильно могут напугать человека! Когда я заболел, вдруг увидел: чиновник в синем платье держит в руках книгу. Чиновник сказал: "Вас вызывает начальник области!"

Мы вышли через деревянные ворота и прошли пятьдесят-семьдесят ли. Тут вдруг сгустились сумерки, и подул сильный ветер. Кругом не стало слышно ни кур, ни собак. Прошли еще сто ли и подошли к реке. Я очень устал и присел отдохнуть под старым деревом. Потом посмотрел вверх - и увидел один голый ствол!

Здесь же, рядом с деревом, сидели друг перед другом два чиновника. Я их спросил:

- Это дерево высотой в сто чи и больше, наверное, шестидесяти обхватов толщиной, на вид очень могучее, почему же на нем совсем нет зеленых листьев?

- Множество преступников отдыхает под ним, да жжет дерево пламя преисподней - потому-то листья и опали! - ответил один из чиновников. Тут я понял, что умер, и, безутешно рыдая, взмолился:

- Я исполнял свою службу честно и бесхитростно, решая дела, проявлял серьезность, в моем сердце не было обмана - за какое же преступление я умер?! Моя семья очень бедна, обрела сейчас временное скромное пристанище в столице - и если я сейчас умру, то родственникам не на кого будет опереться! - продолжал я голосить. Чиновник сказал:

- Я сам из Чанша, а тут стал посыльным - и очень недоволен! Но мы с вами соседи, к тому же здесь есть еще мой земляк - яюань Ху. Я вас к нему отведу, вы попросите, и он уж точно вас защитит!

Мы куда-то пошли, и чиновник провел меня мимо какого-то водоема к присутственному месту. Прошли ворота и две галереи с высокими крышами. Чиновник увлек меня под галерею и сказал:

- Подождите немного здесь, а я доложу господину Ху.

Прошло много времени и вдруг появился Ху Мао из города Цайлин, что в Хэнчжоу, с которым меня связывала давняя дружба. Мы очень обрадовались встрече, и Ху сказал:

- У вас, должно быть, серьезное преступление, потому что эти два чиновника - из управления по расследованию важных дел.

Я испугался. Ху сказал:

- Вы идите! Я уже послал чиновника доложить, - и прибавил: - В аду вовсе не просто скрыть свои преступления и злодеяния. Поэтому, когда вы предстанете перед владыкой, говорите ему о своем деле все напрямик, остерегайтесь что-либо скрыть!

Тут вдруг я вошел в большие ворота. Какой-то человек сидел в зале. Чиновник сказал:

- Это Владыка!

Я пал ниц на каменные ступени, а Владыка молвил:

- Когда ты управлял уездом Чэньсянь, то убил пятьдесят быков, а быки, меж тем, не щадя своих сил, трудились, чтобы прокормить людей. Быки не совершали преступления, за которое их было должно казнить. Ты обязан вернуть им жизнь, чтоб они могли получить перерождение!

- Не я казнил их! - отвечал я. - А правитель области Ван Чжэнь, который усмирять варваров мань. Надо было накормить войска.

- А какие у тебя есть доказательства? - спросил Владыка.

- В моем доме находится письмо, собственноручно написанное Чжэном.

- Как найти эту бумагу?

- Она в моей шкатулке.

Владыка приказал чиновнику сходить и принести бумагу. Чиновник скоро вернулся. Владыка кликнул чиновника и приказал немедля доставить Ван Чжэня. Ван появился на дворе. Владыка бросил бумагу к ступеням и спросил:

- Неужели это написано вашей рукой?

- Эту бумагу действительно писал я, но подчиняясь приказу: когда в предгорьях было сражение с мань, военный чиновник Ху Ли-бинь приказал мне собрать быков, мы посоветались и решили угостить солдат.

Владыка приказал увести его, и сказал мне:

- Я призвал вас быть свидетелем по делу, но срок вашей жизни еще не истек, так что можете поторопиться с возвращением!

Я вышел за ворота и увидел Мао, захотел побеседовать с ним перед долгой разлукой.

- Все-таки здесь я имею некоторую власть! - сказал Мао.

- Да, сегодня мне посчастливилось получить продление жизни!.. Я много слышал про ад, так можно ли мне взглянуть на него? - попросил я.

- Мне нетрудно показать вам ад, но, боюсь, пользы для вас в этом не будет!

Но я очень настаивал на своем желании. Тогда Мао кликнул чиновника, дал ему вверительную бирку и сказал:

- Быстро возвращайтесь! - а мне наказал: - Не отставайте от чиновника! Если только потеряетесь - вам не выйти из ада!

Вместе с чиновником я дошел до высокой стены. На стене сам собою рос дикий колючий терновник, острый как нож, такой густой, что и змея не проползет! В стене были невысокие, но весьма толстые ворота. Чиновник постучал в них, и изнутри его окликнули:

- Преступники?

- Нет, у меня бирка яюаня! - отвечал чиновник.

Тут ворота отворились, и показался черт с красными волосами, короткими руками, грудь и спина его были покрыты железным панцирем.

- Личный друг яюаня хочет осмотреть ад. Уходи-ка побыстрее, а то он тебя увидит и перепугается! - поспешно сказал ему чиновник. Черт скрылся, и мы вошли в ад. Слева и справа были высокие строения. У них - тысячи лежанок. Под лежанками мерцали огоньки - то совсем погаснут, то снова разгораются. На лежанках сидели и лежали люди, стонали, громко кричали. Тела у них были обгорелыми, причем до такой степени, что разобрать, где мужчина, а где женщина, было невозможно. Я зигзагами пробирался меж ними и разглядывал. Потом чиновник поторопил меня выйти оттуда. Снова мы подошли к какому-то месту, и чиновник мне сказал:

- Это ад, где пилят.

Перед большими домами находилось бесчисленное множество людей, их тела были пронзены остриями, и сотни, тысячи змей ползали среди этих преступников и задевали эти острия хвостами или же хватали их пастью. Люди вопили так, что их криков нельзя было вынести. Чиновник снова поторопил меня выйти, сказав:

- А дальше - ад кипятка и огня. Людям к нему приближаться нельзя!

Я посмотрел вперед и увидел вздымающиеся по временам высоко вверх языки бушующего пламени, и услышал неистовые крики многих десятков тысяч людей. От всего этого я почувствовал

стеснение в груди и боль в сердце. Чиновник вывел меня из ада, и тут у меня из носа и горла потекла кровь. Потом мы прошли через нагромождение каких-то развалин, из которых торчала человеческая рука.

- А это кто? - спросил я.

- Это циньский генерал Бай Ци. Пребывает здесь за злодеяния.

- Но ведь Бай Ци умер тысячу лет назад, неужели он все еще здесь?!

- Некогда он казнил четыреста тысяч пленных, и нет преступления больше, чем это! А эти нагромождения - человеческие кости. Ветер, дождь и огонь довели их до такого состояния. Еще через тысячу лет развалины обретут свой первоначальный вид, и Ци полностью появится над землю. И только еще через тысячу лет он сможет переродиться, но не человеком! - и чиновник добавил: - А теперь быстренько возвращайтесь и меня не задерживайте!

Вместе с чиновником я пошел обратно. Вскоре у дороги показались дворцовые палаты.

- Что это? - поинтересовался я.

- Храм Сянгосы, - отвечал чиновник. Я удивился, а чиновник, приняв торжественный вид, отвесил глубокий поклон в сторону дворца, после чего пошел дальше.

- Почему вы так сделали? - спросил я.

- Потому что там, - указал чиновник на храм, - священные статуи.

Мы поднялись на мост у храма. Пошли по южному берегу Бяньшуй на восток. Только сделали несколько шагов, как чиновник рукою толкнул меня в Бяньшуй - тут я и очнулся!

Шуй кончил жизнь на посту начальника уезда Хуанган в Чичжоу, и ныне там живет его сын.

Мое же мнение таково: Чэн Шуй когда-то служил вместе с моим покойным отцом и проживал в столице. Они были соседями. Потому-то я и знаю все эти подробности. Шуй своими глазами видел, как решаются дела в подземном судилище. Ведь Ци казнил

чжаоских пленных - от этого действительно сердце холодеет! - но вот как воздалось ему за это в загробном судилище! Так как же можно творить плохие дела?!

Записки о красной змейке

(Ли Бо-шэн спасает змейку и сдает экзамены)

Ли Юань жил при великой Сун, второе имя его было Бо-шэн, а сам он был из Гуаньчэна, что в Чжэчжоу. В годы под девизом правления Цин-ли его отец был назначен чиновником в уезд Цяньтан, и Юань поехал вместе с ним.

В праздник зимнего полнолуния Юань отправился сдавать экзамены и на лодке доплыл до Уцзяна.

Юань одиноко прогуливался пешком по берегу, как вдруг увидел маленькую змейку - длиной не более чи, с багряной чешуей, узорчатый брюшком, медного цвета спинкой и пурпурным хвостом! Издали она прелестно сверкала в лучах солнца. Змейку мучил пастушок, и Юань, исполнившись жалости, купил ее за сто монет. Завернув змейку в полу халата, Юань вернулся назад, омыл змейку в ароматной эссенции и смыл с ее ран кровь, а поздно ночью отпустил ее в заросли травы. Сам же на следующий день уехал.

На другой год Юань опять ехал на восток по великому каналу и проезжал по Уцзяну. Однажды он пересекал Длинный Мост, и тут какой-то мальчик в синем обратился к нему с поклонами и доложил:

- Сюцай Чжу хочет нанести вам визит!

Юань взглянул на визитную карточку, а там написано: "Цзиньши Чжу Цюань". Тогда он поступил как полагается - надел шапку, пояс и отправился... Поклонился, смотрит - молодой человек, манера держаться чистая и возвышенная, походка быстрая, свободная и изящная!

- Отец велел мне позвать вас, совершенномудрый, для беседы!
- молвил юноша. - Наш дом всего-то в нескольких сотнях шагов от Длинного Моста!

- Да, но с вашим уважаемым отцом мы раньше не были знакомы, так отчего же он зовет меня? - удивился Юань.

- Отец так сказал: "У меня старая дружба с вашим дедом". Потому и послал за вами! Отец мой уже стар и давно не выходит из дома, надеюсь вы извините, что он сидит сиднем! - тон приглашения был очень любезен, и Юань никак не мог отказать юноше. Они вместе перешли мост, там уже стояла у берега расписная лодка. Они сели в лодку, поднялась пара весел из коричневого дерева, и лодка будто полетела по волнам. Подплыли к горе. На берегу ожидало несколько десятков людей, похожих на государственных служащих. Юань сел в паланкин и скоро оказался у красочных створчатых ворот, высоких палат, которые охраняла очень свирепого вида стража! Прямые высокие галереи, огромные дворцы достигали облаков, пурпурные терема виселись в пустоте, у самой воды стояли беседки, драгоценные украшения заполняли свободное пространство потолочных балок, ступени были выложены ледяным нефритом, ниспадающие пологи унизаны жемчужинами, окна выложены плитками шлифованной яшмы - в мире людей даже у самых знатных такого не найдется! Вдруг видит Юань: в зале сидит старик в высокой шапке и даосском платье, а вокруг него - красавицы.

- Это наш господин, - сказал Юаню чиновник. Тут юноша ввел Юаня в зал, Юань поклонился старику, старик поклонился ему в ответ, усадил и сказал:

- Давно уже я оставил мирские дела и не мог сам нанести вам визит! Поэтому я остался дома, а за вами прислал лодку. Надеюсь, вы не сочли это чем-то предосудительным... Мой сын пригласил вас, и теперь мы можем поговорить с глазу на глаз!.. Когда сын мой был еще маленьким, однажды гулял он по берегу Уцзяна, и с ним случилось несчастье: он подвергся оскорблениям невежественного мальчишки! И если бы вы, благородный муж, не обладали гуманной, исполненной чувства долга душой и, заплатив сто монет, не спасли ничтожную жизнь моего сына, сейчас останки его покоились бы в земле на берегах Уцзяна! - тут Юань вспомнил, что как-то спас красную змейку.

- Этот господин, - обернулся старик к юноше, - тот человек, который вернул тебя к жизни. Ты сто раз должен ему поклониться!

Юань вскочил, желая отдать ответные поклоны, но старик самолично поднялся и удержал его:

- Вы должны сидя принимать его изъявления вежливости! Да и этого недостаточно, чтобы отблагодарить вас за щедрую милость!

Тут он приказал внести вино и устроил грандиозный пир. Утварь была вся из золота и нефрита. И были всевозможные изысканнейшие явства. Потом вошли девушки, певшие изумительные песни и чудесно танцевавшие, заиграла небесная музыка бессмертных - всё такое, чего не бывает в мире людей!

Вино обошло несколько кругов, Юань поднялся и сказал:

- Я - ничтожный книжник, и никаких особых талантов у меня нет, но я удостоился такой щедрой милости хозяев, что не могу сдержать огромной радости. Только вот я опасаясь как бы лодка, на которой я еду, из-за моего отсутствия не задержалась. К тому же я хотел бы поскорее увидеться с отцом и матерью!

- Вы оказали моей семье такое благодеяние! - сказал старик. - И я надеюсь, что вы не покинете нас столь быстро, не закончив еще нашей любезной беседы!

- Тогда я хотел бы узнать поподробнее о том, как вы, князь, здесь живете, - спросил Юань.

- Вообще-то, я - дракон южного моря. А в мире людей у меня были незначительные заслуги, вот Небесный Владыка и послал меня жить сюда, да еще пожаловал титулом Аньлювана - Князя-Усмирителя Поток. К счастью, тут реки широкие и озера глубокие, так что можно найти приют. Вода благодатная, и ключи чистые - достаточно, чтобы поддержать мою старость! - и старик продолжал. - Знаю я, что вы ищите выгод от службы, чтобы покрыть почетом своих родителей. Хочу отдать вам ничтожную благодарность за щедрую милость. Разрешите ли?

- Дважды уже ходил я на экзамены, но еще не был благодетельствован высочайшим благоволением, - отвечал Юань. - Если бы я удостоился покровительства, то живой или мертвый, но добился бы славы!

- У меня есть дочь, - сказал тогда ему старик. - Лет ей еще не столько, чтобы укладывать волосы в прическу. Хочу подарить вам ее в услужение с совком и метлою. Возьмите ее, и она поможет вам! - и еще он дал Юаню в подарок сто цзиней серебра.

- На вещи вроде жемчуга я не смею скупиться, но ведь серебро легче продать! - объяснил старик. Тут они с Юанем распрощались, Юань вышел за ворота и снова сел в лодку, вместе с ним села и девушка, и они поплыли вместе. Вскоре они пристали к берегу, чиновник донес серебро до лодки Юаня и удалился. Юань взгляделся внимательнее в девушку - изысканно-нежная, лицо чисто-прекрасное. Спросил ее о возрасте, и она отвечала:

- Тринадцать лет! - и сама уже назвала свое детское имя: Юнь-цзе. Говорила и улыбалась умно, и Юань всей душою ее любил.

Три года спустя огласили указ о сдаче экзаменов.

- Я тайком проберусь в экзаменационный двор и подсматрю, какие темы будут на экзамене, - предложила девушка. Юань обрадовался. Юнь-цзе вышла за ворота и вскоре вернулась, уже зная темы. Юань проверил, как говорится, легкость пера.

А на другой день, явившись на экзамен, Юань блистательно добился своей цели и одержал победу, заранее зная свою тему. После того, как его рекомендовали, на провинциальных экзаменах Юнь-цзе проделала то же самое - и Юань не менее блистательно сдал экзамен. Он был назначен на должность секретаря в Даньту, что в Жуньчжоу.

Как-то Юнь-цзе сказала, что ей пора уходить. Юань, плача, оставлял ее. Но та не соглашалась:

- Я получила приказ, как же можно медлить?!

Юань устроил прощальный пир, провожая ее, и Юнь-цзе сочинила стихи:

"Шесть лет провела я здесь

в благодарность за милость

Но вышли все сроки, меня водное царство зовет.

Поженившись, расстанемся - так уж случилось,

Не печальтесь - с новой женою печаль пройдет."

Вскоре Юань женился. А когда глядел на это стихотворение не мог сдержать слез.

Юнь-цзе, плача, снова поклонилась, встала с циновки - глядь, а ее уже нет! Много раз Юань рассказывал об этом своим родственникам. Он еще жив сейчас.

Мое мнение таково: Рыбы и змеи обладают душой. Если увидишь их - убивать нельзя. А уж если спасешь, непременно отблагодарят! Полностью ясны рассказы о том, как в древности змеи и черепахи воздавали благодарность людям, обладавшим чувством долга. Не стоит снова пересказывать их. Но те истории не похожи на происшествие с Юанем, оно современно и подробно, поэтому я и сделал из него рассказ.

Юань Юань

(Святой старец, одушевляя мертвое тело, спасает Ли Шэна)

Не знаю, откуда родом наставник Юань Юань. В халате из стеблей и туфлях из травы он обошел всю Поднебесную. И всегда, повсюду был сильно пьян. В один прекрасный день он появился в уезде Чанцин, что в Цичжоу. А в городе жил некий Ли Шэн, превосходивший всех своим богатством. Проходя мимо его ворот, наставник указал пальцем на Ли и молвил:

- Подари мне на вино сотню золотом!

Ли не отказал ему в просьбе и даже на время оставил у себя. С того дня минул целый год, но Ли не выказывал ни малейшего недовольствия.

- Уже давно я стесняю вас! - в один прекрасный день Юань стал прощаться с Ли. - Собираюсь в дальний путь! И если вы на прощание угостите меня вином, то это будет верхом хозяйского гостеприимства! Я же вас тоже кое-чему научу.

- Ладно! - отвечал Ли и вместе с наставником направился в город. Когда пир был в самом разгаре, наставник сказал:

- Вас ожидает большая беда. Вы должны быть осмотрительны, тогда избежите ее, а если нет - будет неизмеримое несчастье!

- Если вы, наставник, ныне достаиваете меня своими советами, то как я посмею послушаться вас?! - отвечал Ли. Тогда наставник достал кисть и на ладони Ли написал иероглиф "осмотрительность".

- Остерегайтесь избить человека! - сказал наставник. - Коль избьете, то человек умрет. Месяц не выходите за ворота - тогда все будет в порядке.

Вернувшись домой, Ли неотступно день и ночь соблюдал слова наставника и не смел выйти за порог. Минуло полных десять дней, и однажды Ли услышал за воротами громкие крики. Забыв про наставника, Ли вышел взглянуть, в чем дело. Смотрит - какой-то хромой нищий, стоя перед закладной лавкой Ли, поливает ее хозяина непристойной руганью. Ли пришел в гнев и ударил его. Хромой упал на землю и головой ударился о дверной порог - замер, не дышит! Прошло много времени, а нищий не подавал признаков жизни. В великом горе зарыдал Ли:

- Не послушался я совета наставника, - сказал он матери. - Вот и случилась большая беда! И бежать мне нельзя - как покинуть вас, матушка?! - Ли был в большой печали. По характеру своему он был в высшей степени почтителен к родителям.

- Если сейчас бежать, то еще можно спастись! - возразила мать. - Не сиди и не жди, пока свяжут!

Тут Ли вышел из дома через заднюю дверь и бросился прочь. Только вышел, глядь - наставник! Ли, рыдая, стал кланяться.

- После того, как мы расстались, прошло десять дней, я беспечно отнесся к вашим советам, и сегодня все случилось так, как вы говорили, наставник! Что же теперь делать?!

- Возвращайтесь, я что-нибудь придумаю! - был ответ.

Уединившись в тихой комнате, наставник сказал Ли:

- Выйдите и дайте себя схватить, у меня есть план! - и наставник закрыл двери и смежил веки. Ли вышел из ворот - любопытные запрудили всю улицу, и чиновники тут же схватили его. Вдруг хромой поднялся и сел, а вскоре пошел и быстро скрылся из глаз. Тогда чиновники отпустили Ли и велели ему идти домой.

Войдя в комнату, Ли увидел, что наставник все также чинно сидит с закрытыми глазами - будто погруженный в созерцание!

Только на другой день наставник, наконец, открыл глаза и сказал Ли:

- Поскольку хромой, конечно же, умер, я ввел свой дух в его тело и заставил идти. Я отогнал его прямо на берег ручья в пещере на горе Линьяньшань, в место, куда еще не ступала нога человека, - наставник продолжал: - Вы очень почтительный сын, за это вам полагалось хорошее воздаяние - срок вашей жизни составлял семьдесят четыре года. Но сегодня, убив хромого, вы на четыре года сократили его, - и наставник собрался уходить.

- В благодарность за ваше благодеяние - возрождение мертвого к жизни - недостаточно всего того, что есть в моем доме! - воскликнул Ли. - И не знаю, что вы пожелаете, наставник?

- Да ведь я то исчезаю, то появляюсь вместе со звездами, я долговечен, как небо и земля, - улыбаясь, отвечал наставник. - На что же мне земные ценности?! - и ушел.

История Цзян Дао

(Цзян Дао не ищет зарытые кости полководца)

Цзян Дао, второе имя его Мян-чжи, родом был из Цзиньчжоу. В юности он проявлял любовь к учению, много путешествовал в Восточном Цай. Как-то он заночевал на постоялом дворе в Чэньчжае. Среди ночи в дверь постучали, и раздался голос:

- Пожаловал с визитом бывший военачальник У Чжун!

Дао про себя подумал, что ночь вовсе не подходящее для визитов время. Он молчал, не отвечая, как вдруг двери сами собой распахнулись, и вошел человек лет сорока с лишним, одетый в военные доспехи, и вид у него в высшей степени воинственный. Дао тут же подхватил одежду и вскочил с поклоном. Они уселись, и Дао спросил:

- Откуда вы прибыли охранять здешние земли?

На лице военачальника вдруг появилось горестное выражение, он долго молчал, а потом ответил:

- Я не человек нынешнего времени! Хочу рассказать вам всю правду, да боюсь втайне, что напугаю почтенного господина! ..Я знаю, что ваша милость, как конфуцианец-книжник непременно обладает полным чувством долга. Ваш покорный слуга умоляет вас выслушать его! Не смею осквернить вас поспешными речами! - тут вошел солдат, неся в руках кубки и посуду, расставил вино и закуски. Дао вскочил и стал благодарить:

- Я, простой путник, удостоился приглашения на пир, мне, право, очень неудобно!

- Что вы, что вы! - отвечал полководец. Они выпили...

- Вы, господин полководец, человек не нынешнего времени. Какого же тогда? - спросил Дао.

- Я - ... танского У Шао-чэна. Фамилия моя У, а имя - Чжун. Поскольку фамилия с Шао-чэном у нас одинаковая, да и имя мое созвучно ратным победам, то при дворе я пользовался особой милостью.

- Я как-то читал в "Истории династии Тан", что, начиная с правления императоров Дэ-цзуна и Шунь-цзуна, могущественные подданные стали покушаться на государство, узурпировали власть в областях, возвели мощные укрепления, не взирая на..., что называется, дети сменяли отцов, и младшие братья наследовали посты старших, а Поднебесная была разделена на четыре части и пять кусков! Под властью Шао-чэна были земли Чэнь и Цай, ... могущество достигло расцвета, и если хоть что-то делалось против его желания, он тут же посылал солдат во все стороны, и соседние области очень страдали от его злодейств. Я видел, что равнинные земли в Цай обширны..., отделены горами и рекой, и войска всей Поднебесной не смогли бы сокрушить Шао-чэна. Он тайно правил в Цай пятьдесят лет, и сильные войска... замыслы. Но ныне я повстречался с вами, полководец, и хотел бы услышать обо всем этом подробнее!

- В то время те, кто не следовал приказам Владыки, не были... Шао-чэна, - отвечал военачальник. - Шао-чэн очень заботился о воинах, пил и ел наравне с самым последним солдатом! Если среди солдат кто-то заболел, Шао-чэн... приказывал врачу лечить его, и

самолично приходил навестить больного. Если среди солдат кто умирал, Шао-чэн давал деньги на погребение,... если кто-то из его людей погибал на поле битвы, Шао-чэн лично оплакивал его. Потому войско его любило и сражалось насмерть. ...враг, то Шао-чэн самолично брал в руки знамя и бил в барабан, объявляя войску приказ. Вот почему он одержал множество побед и потерпел мало поражений. Впоследствии в Чэнь появился Лю... Шао-чэн сделал его вторым военачальником, вручил ему важнейшие земли и поэтому не осуществил своих намерений. А когда Шао-чэн был уже при смерти, он сказал своему сыну Юань-цзи: "Когда я умру, жители Цай в память обо мне поставят тебя военачальником! Ты заботился о моих желаниях, пока был жив я, и воистину не жаждал наживы... императорского двора. Нынешний владыка достиг высшей просвященной мудрости, решительно и твердо вершит дела, стремись к согласию, если у тебя есть цель, непременно... нанести вред делу, которое я начал!" и тут Шао-чэн укусил себя за палец, пролил кровь наземь и крикнул громко: "Запомни мои слова!" Когда Шао-чэн умер, Юань-цзи повел себя мужественно, не имея задних мыслей. После смерти Шао-чэна из соседних областей донесли двору о Юань-цзи, как о разбойнике. Сын Неба прогневался, назначил военачальника и двинул со всех сторон войска. Юань-цзи стали давать всякие советы, но он пришел в гнев и зарубил советников. Государственные войска подступили к границам. Я командовал авангардным отрядом войска из Чэнь, сражался и погиб на этом самом месте. Мои останки покоятся как раз к западу от этого зала, лежат глубоко насколько сотен лет, не будучи в состоянии вырваться из мрачного плена. Вы можете спасти мои останки, извлечь их и захоронить на равнине, дав мне тем возможность обрести перерождение! Я щедро отблагодарю вас!

- Если это в моих, силах, то я не посмею не исполнить просьбы! - отвечал Дао.

Они еще выпили вина. Близился рассвет, и Чжун сказал:

- Недолго нам довелось сегодня пробыть вместе, господин, но я надеюсь... - и подарил Дао несколько слитков белого серебра, а также пару золотых кувшинов. Вскоре он ушел. Дао внимательно

осмотрел кувшин - настоящее золото! И весу в нем несколько цзиней! Тогда Дао перебрался в комнату у западной стены переднего зала и среди ночи стал копать землю. Прокопал на глубину несколько чи, но костей не нашел.

На следующий день Дао снова искал, но тоже безуспешно. Тогда он подумал, что кости, должно быть, под стеной, но этот постоянный двор был казенный, и Дао, не посмеяв рушить стену, удалился. В душе Дао было беспокойство.

Как-то он был проездом в столице. Дао вышел по берегу Бяньшуя на восток через ворота Сунмэнь, как вдруг - кто-то кланяется ему, будто старый знакомый. Прошел еще несколько шагов, и тот человек окликнул Дао:

- Вы не помните меня?

- Ваше лицо, господин, мне очень знакомо, но кто вы - не припомню!

- Я дух тех брошенных костей, что лежат в Чэньчжае! Как-то я дал вам одно поручение, что же это вы, а?

- Два вечера подряд искал я ваши кости, но так и не нашел! Боюсь, что кости ваши под стеной. Я не посмел разрушить казенное строение, и потому оставил поиски.

- Да они как раз под юго-западным столбом! Что же вы, господин, не сделали подкоп и не достали их?!.. нельзя поручить, вы, человек, не знающий добра, воспользовались моим серебром! Я непременно отберу его у вас!

Позже Дао заболел и слег, и ничто ему не помогало. Все серебро, которое он получил, ушло на расходы.

Никогда больше Дао не осмеливался ездить через Чэньчжай.

Записки о глиняном ребенке

Солдат из охраны по имени Цянь Цянь шел как-то по берегу реки. Вдруг он увидел на поверхности воды глиняного ребенка. Ребенок сверкал чистыми красками. Цянь выловил его и, придя домой, отдал жене.

- Вы принесли мне это, наверное, потому что у нас нет детей!
- сказала жена. Она сделала для глиняного ребеночка шелковую одежду, днем носила его на руках, а на ночь укладывала в спальне.

Однажды вечером глиняный мальчик обмочил циновки, и Цянь выбросил его в канаву. В полночь мальчик сам вошел в ворота дома и, рыдая, стал просить жену Цяня дать ему грудь, а потом залез на кровать и спрятался под одеяло.

Испугавшись, Цянь пригласил некоего Кана погадать, что все это значит. Раскинув гадальные бирки, Кан сказал:

- Это имеет отношение к судьбе всех нас троих!

Придя от такого ответа в раздражение, Цянь спросил Кана, как быть.

- Когда вернетесь домой, - отвечал тот, - берите нож и бейте его ножом. Должно помочь.

Цянь наточил нож, подождал пока мальчик появится, кинулся, ударил его, и тот закричал. Потом, взяв свечу, Цянь посмотрел - не мальчик, а его собственная жена лежит в луже крови!

Назавтра Цяня по приказу властей схватили, и он показал, что его подучил Кан. Послали за Каном, чтобы он дал показания, но оказалось, что Кан повесился. Так и не смог Цянь оправдаться, и его казнили в восточной столице.

Способ дыхания "гуй-сю"

Ван Чжао-су владел способом дыхания "гуй-сю". Умер он в возрасте более чем в девяносто лет, а голову нашли у него в желудке.

Госпожа Чжоу Чжу никак не написала бы эти стихи

Жена Цао Гуя госпожа Чжу была женщина упрямая и злобная. Кто-то посоветовал сыну Цао прочитать вслух "Гуаньцзюй", чтобы усювестить ее.

- А кто написал "Шицзин"? - спросила мать.

- Чжоу-гун, - отвечал сын.

- Да, госпожа Чжоу уж никак не написала бы эту песнь! - добавил Цао.

Впоследствии, когда господин Цао был назначен на пост начальника уезда, в присутствии однажды слушали тяжбу между мужем и женой. Хотя жена Цао и настаивала на несправедливом, Цао все же вынес справедливое решение. После этого случая госпожа Чжу внезапно занемогла. Во сне два чиновника доставили ее в загробную канцелярию, и столоначальник огласил указ:

- Строптивая жена и робкий муж - как твердая сердцевина и мягкая наружность! Женщина в одиночку не может решать дела управления. Где же искать справедливости тогда простым людям?! Бить ее плетьюми по спине такое-то число раз!

Госпожа Чжу сложила стихотворение:

"Женщиной я родилась,

Правила домом умело.

Мужнину власть я в руки взяла,

Чтобы в решениях прихотям потакать...

Столько-то бита плетьюми по спине."

Очнулась - а на спине следы от плети!

У Да меняет имя

У Да торговал туфлями на мосту Хунфэйцзяо. А сосед его Ван Эр-шу был по профессии сапожник, и оба они трудились ко взаимной выгоде.

- У меня есть дочь, - сказал как-то Ван, - и я хотел бы с вами породниться.

- Ладно! - отвечал У. Заключение брака, а потом Ван умер.

Прошел год. Как-то вечером У возвращался домой. Пройдя сто с чем-то шагов, он увидел вдруг Вана, идущего ему навстречу с восточной стороны. Ван пригласил У в винную лавку.

- Да ведь вы уже умерли! - воскликнул У. - Как же вы тут-то очутились?!

- Конечно, - отвечал Ван. - Моя дочь удостоилась вашего милостивого расположения, и я в загробном мире испытываю глубокую благодарность. Поэтому я сегодня и пришел специально с вами повидаться. Теперь я назначен управлять этим мостом. Так вот: в ближайшие дни под ним должны погибнуть пятьдесят три человека, в том числе и вы, господин! Поэтому поменяйте имя и фамилию, а также в ближайшее время на мост этот не подымайтесь! Крепко запомните мои слова! - Ван вышел за ворота и пропал.

Вскоре, когда У стоял рядом с мостом, мост обвалился, и задавленных действительно оказалось пятьдесят три человека. Ну не удивительно ли?

Серебро сюцай Ли

Сюцай Ли был из Лянчжоу. Жил он бедно, и чтоб прокормиться, устроил начальную школу для ребятишек. В день к нему приходило не больше десятка учеников, и того, что они платили за учение, часто на еду не хватало.

Однажды Ли поразил какой-то недуг, и он в мучениях скончался, а на другой день вдруг ожил.

- После смерти под землей я увидел чжуаньюаня Яо. Он там ведал книгой записей положенной живой одежды и пищи. В былые дни мы с Яо вместе служили и ладили. "Вы бедны, а потому пока возвращайтесь! - сказал мне Яо. - Я тут заведую одеждой и пищей, и не смею иметь какую-то корысть от этого. Но в знак моего к вам расположения, сударь, я вам дарю еще десяток учеников и серебряную пластинку!"

Немного позже крестьяне вдруг снова стали присылать к Ли детей учиться, и по сравнению с прошлым учеников у него действительно стало на десять человек больше, а когда Ли однажды стал убирать в комнате, нашел серебряную пластинку.

Увы! Если даже количество учеников предопределено загробными властями, неужели тогда имеет смысл загадывать, как

сложится карьера, сколько лет отпущено прожить на свете и каким будет жалование на службе!

Министр Коу рушит храм

Когда министру Коу Чжуню было девятнадцать лет, и он еще не был министром, чжуаньюань Су И-цзянь провалился на экзаменах в столице и был послан управлять уездом Бадун. В пределах уезда был храм, его название мне неизвестно. Как-то начальнику уезда во сне явился плачущий дух и сказал:

- Скоро приедет первый министр, я не смею тут оставаться! Даже силой меня нельзя удержать!

- А кто этот министр? - спросил у него Су.

- Скоро сами узнаете, я не могу открыть вам это! - ответил дух. Тут Су проснулся и обо всем рассказал родным.

Вскоре прибыл правительственный вестник с указом о том, что Коу должен сменить Су на посту. И поскольку у того храма не было названия, и на плане уезда он обозначен не был, его разрушили.

Да! Действительно, дух знал заранее, что его храм сломают, а также знал и то, что Коу станет впоследствии министром! Говоря же о том, что остаться здесь ему никак невозможно, дух, конечно, имел в виду прямооту и решительность Коу.

Красное сияние Чжан Ю

Цзиньши Чжан Ю приехал в столицу из Эчжоу сдавать экзамены. И вот испытания закончились, но списки выдержавших еще не были вывешены. Чжан с компанией сверстников бродил по винным лавкам. Вдруг навстречу - какой-то человек, поклонился Чжану и говорит:

- Вы, сударь, непременно выдержите экзамен, но вам следует беречься двух красных сияний. Пока они есть, вам не о чем беспокоиться, а исчезнут - и вы не уберезетесь. Опасайтесь! - сказал он и исчез.

Чжан действительно выдержал экзамен, был назначен на должность и приехал к месту службы. Среди его начальников был человек, которого звали Хэлянь Ли - это и были "два красных сияния". Но вскоре Хэлянь умер, и Чжану тоже дали отставку от должности. Видно, все было predetermined заранее, и избежать этого никаким способом нельзя!

Господин Чэнь из Наньцзина

В год под девизом правления Цянь-син, когда Чжан Цзюньфан стал помощником правителя Цзянлина, начальник их области Ли Дань занемог, и дела в управе пришли в упадок. В столицу был послан чиновник, но никаких известий о замещении должности больного еще не поступило.

А в это время чиновника Либу (Департамента Церемоний) Чэнь Чун-и пожаловали должностью налогового эмиссара в провинции Цзинхунаньлу. Чэнь как раз из Хэнчжоу приехал в Шаочжоу и там задержался, разбирая весьма запутанное дело. Покинув Шао, он поплыл дальше на лодке.

Однажды Чэнь остановился на ночь в буддийском храме. Около полуночи проснулся: какая-то служанка стала метаться с криками во сне, словно в бреду. Чэнь окликнул ее, девушка очнулась и вот что рассказала:

- Только что во сне я видела человека в белых одеждах, в шапке, очень внушительного и грозного с виду. Он, прижав почтительно руки к груди, сказал: "Господин сюэши получил в управление Цзинань. Я, пятый господин из Цзинани, пришел сообщить ему об этом. Скоро уже он вступит в должность".

Чэнь очень удивился. А после того, как он приехал в область, действительно прибыл с курьером указ о его назначении в Цзинхунаньлу - все, как во сне!

Позже, когда Чэнь прибыл на должность в Цзянлин, согласно традиции он зашел в храм местного бога. Чэнь стал говорить обо всем этом с Чжан Цзюньфаном и оказалось, что когда-то по вине

Ли Даня был разрушен храм Утунмяо. Тогда Чэнь восстановил и отремонтировал храм. Ну не удивительно ли?!

И-су выдерживает экзамен

Юаньвайлан Се И-су рассказывал:

В свое время он был на экзамене в цензorate, и когда экзамены кончились, Се один отправился в Сянгосы к гадателю с просьбой погадать о судьбе. Тот бросил гадательные бирки, посмотрел и сказал:

- Вы, господин, непременно выдержите экзамен!

- Ну да! - засомневался Се. - Только вчера были дворцовые экзамены, и я в оде использовал всего лишь семь рифм, а про восьмую забыл! Непременно провалюсь.

- Судя по гадательным биркам, - сказал гадатель, - годы вашей, господин, жизни связаны с успехом на экзаменах, а больше я вам ничего не могу сказать!

Потом и правда выяснилось, что Се выдержал экзамены вторым - после чжуаньюаня Цай Ци! Совершенно непонятно, как это могло получиться. Ну, разве не судьба?

Люй Сянь меняет имя

Как-то Люй Фан должен был ехать в столицу на экзамены, Встретившись там с начальником рынка Лю Шэнь-шаном, очень с ним подружился. Однажды они сидели в винной лавке, и Люй спросил:

- Как сложится моя судьба в этом году?

- Сначала выпьем, а потом скажу, - ответил Лю. Потом продолжал: - В списке выдержавших весенний экзамен будет только Люй Сянь, а Люй Фана не будет. Измените имя, господин!

Это было еще до экзаменов в цензorate. Последовав совету Лю, Люй Фан изменил имя на Сянь, и действительно - в списке выдержавших его имя было после имени Ли Ди.

Ся-чжоу и А-хуань

Ли Ся-чжоу владел даосским искусством. В годы Тянь-бао он написал строки, в которых предсказал бунт Лу-шаня:

"Все жители ушли из городов.
Не возвращается никто из Ханьгуаня.
Если встретит черта под горой,
То на кольце запишут о легком шелке."

И еще:

"Если Му-и встретит черта под горой
Определенно ясно - тут похоронят кольцо золотое!"

Ведь детское имя гуйфэй было А-хуань (Колечко), а черт под горой - это предсказание о Мавэе!

В то время в Шу одна монашка приготавливала ароматную мазь от выпадения волос, и эта мазь попала во дворцовые покои. Ей дали название "Мазь из Чэнду". Это - также предвестие того, что государь осчастливит Шу посещением!

Как разбогател Ши Эр

Крестьянин Ши Эр жил в столице за воротами Часянмэнь, и у него были там пахотные земли, а приписан Ши был к Кайфэну. У столичных жителей была поговорка: "Успех убьет Ши Эра". Ведь не всегда получается так, как задуманно, вот потому люди и говорили так, не вкладывая в это имя никакого смысла, никто и не знал о существовании такого человека.

Когда же императорский двор выехал в восточное предместье для церемонии на императорском поле, то оказалось, что за пределами алтаря все земли принадлежат Ши Эру. Церемонии благополучно завершились, Ши Эра щедро одарили, и его семья вскоре разбогатела. Однако вскоре Ши Эр умер, так что слова о том,

что успех послужит причиной его смерти - это предвестие, вышедшее из народных поговорок!

Цун-чжэн получает продление жизни

В начале годов Чжи-пин некий Хуан Цзин-го, секретарь управления уезда Басянь, что в области Юйчжоу, был пожалован назначением на пост военного инспектора в Хуайхуа. Один солдат из пограничных войск однажды обругал военного чиновника.

- Обругать чиновника - такое преступление заслуживает смерти! Однако, если мы закуем его, как положено, в кандалы и будем производить дознание, будет очень много мороки. Поэтому примем к преступнику свои меры, - и Хуан отдал цзюньсяо распоряжение дать солдатам по палке. Каждый ударил преступника по разу, так и забили до смерти.

А в пятый год Син-нин, когда Хуан служил в Ичжоу, пришел официальный вызов прибыть в столицу. В пути Хуан вдруг заболел и умер. Но прошло двадцать два дня - и Хуан ожил! Вот что он рассказал близким: "Вижу - за мной пришли какие-то два человека в желтом. Вышли мы за ворота, и через десять с чем-то ли я увидел дворцовый город и вокруг великое множество охраны. Мы пришли на аудиенцию к князю. Я дважды поклонился. "Да как ты смел безвинно убить человека!" - вскричал князь. Вдруг ввели какого-то человека, и тот громко завопил: "А ну, верни мне мою жизнь!" Я взгляделся, а это солдат из Хуайхуа! Тогда я рассказал от начала и до конца, как все было. "Раз так, то разве эта казнь была незаслуженной!" - сказал тогда князь. Солдат замолчал и ушел. Вдруг какой-то человек вывел меня за ворота, и тут я увидел ровные ряды дверей, и у каждой стояла охрана. Я обратился к чиновнику с расспросами, и тот, указав на одни ворота, сказал: "В этом аду пребывает танская императрица У-хоу. А тут - танские же продажные чиновники. Они заключены здесь на долгие-долгие годы!" ..Потом я снова предстал перед князем. "Вы знакомы с Не Цун-чжэном?" - спросил он. "Да, я его знаю". "В таком случае я хотел бы вас кое от чего предостеречь", - сказал князь, и тут ввели

женщину лет двадцати с чем-то. Воин вспорол ей живот и стал колоть внутренности ножом. Потоки крови залили пол, а криков женщины нельзя было вынести! "Это - госпожа Ли, жена некоего уездного секретаря Вана. Она возымела желание сблудить с Не Цун-чжэном, но тот не посмел. Теперь женщина здесь принимает муки. А Не мы продлили срок жизни на двенадцать лет. В загробном управлении к подобным делам относятся с наибольшим вниманием. В мире слишком много соблазнов, ради которых можно пойти на всякие ухищрения, но в загробном царстве закон строг, и уклониться от кары трудно! Поэтому старайтесь избегать таких преступлений, думайте о своем благополучии, господин!" - после этого князь меня отпустил".

Хуан навел справки о Не Цун-чжэне, и оказалось, что тот прослужил на одной должности уже пятнадцать лет, но никто не знал, почему так долго! Ну как не трепетать перед загробным возмездием!

Вторая дочь Чжан Луаня

Дочь Чжан Луаня из уезда Цзаньхуан в области Чжаочжоу умерла в седьмой день второй луны четвертого года Чжи-пин. Но не прошло и трех дней, как она ожила! Выговор у нее изменился - стал такой, какой бывает у жителей Хэдуна.

- Я - Ван Лянь-чжи из уезда Лэпин. Семнадцати лет отроду меня отдали в жены господину по фамилии Кунь. Но муж оказался злым и жестоким человеком, и я повесилась. Две души отвели меня в город и там доставили в княжеские палаты. У входа висела надпись: "Князь Цинь-гуан". Князь стал спрашивать меня, почему я умерла. Потом приближенные внесли огромное, размером с колесо от телеги зеркало, чтобы увидеть в нем мое отражение. "Когда-то эта женщина срезала кусок мяса с собственной ноги, чтобы вылечить мать, а потом - на собственном плече возжигала ароматные свечи, молясь об облегчении болезни свекрови. За эти два поступка ей можно продлить жизнь на двенадцать лет. Немедленно верните ее назад!" - приказал князь. И вот в

сопровождении чиновника я отправилась назад, но тело мое уже было безнадежно испорчено веревкой, и мы снова пришли к князю. Тогда князь разрешил мне вселиться в какой-нибудь другой труп, вот я и оказалась здесь!

И еще девушка рассказала о том, что в подземном аду все точно такое же, как и в мире людей. Сделаешь дурное или же хорошее - и воздаяние получаешь соответственно поступку. Ну как не страшиться этого!

Ча Дао

Ча Дао в годы под девизом правления Чунь-хуа отправился сдавать экзамены. Находясь в затруднительном материальном положении, Ча обратился за помощью к друзьям и знакомым, и так ему удалось добыть несколько десятков тысяч связок монет.

Однажды в придорожной гостинице он увидел девушку ослепительной красоты. Заговорил с ней, оказалось - это его землячка. Тогда Дао, что называется, вывернул мошну, заслужил ее расположение и посватался. В том году Дао в экзаменах не участвовал, а на другой год сдал, и впоследствии дослужился до поста в свите императора.

Чун-дэ встречает монаха

Когда император Чжэнь-цзун еще не был императором, он назначил дворцового посыльного Чэн Чун-дэ в дворцовые прислужники.

Однажды в ночь праздника фонарей Чун-дэ со всей семьей собрался в храм Чунцинсы полюбоваться на празднество. В это время какой-то чиновник, живший на улице Цзиньуцзе, пригласил гостей, и сбежалось большое количество слуг поглазеть на гостей. Чун-дэ тоже пошел. В толпе он увидел какого-то человека в коричневой одежде, стоявшего с полным спокойствием и безразличием. Чун-дэ, весь объятый волнением, подождал удобного случая и в укромном месте ударом кулака убил того человека,

забрал его дорогой халат и отделанный нефритом пояс. Потом увел оттуда своих домашних, и никто всего этого не видел. Когда рассвело, бросились на поиски убийцы, но, конечно, никого не поймали.

Когда же Чжэнь-цзун взошел на престол, Чун-дэ, что называется, вслед за взлетом дракона удостоился назначения на пост дьяньчи, и в течение двадцати лет занимал этот пост безо всяких перемещений по службе. Когда же, как говорится, колесница была запряжена слишком поздно, Чун-дэ, получив отставку, поехал в трауре на юг, и когда доехал до переправы, встретил какого-то буддийского монаха. Монах очень долго всматривался в Чун-дэ, а потом приветствовал его поклоном и сказал:

- Давным-давно вы убили человека, потому-то целых двадцать лет и служили безо всякого повышения! Встретил я тут человека в коричневой одежде, и он мне сказал, что его убили вы! А в загробном мире на вас за это наложили наказание, потому и не было передвижений по службе!

Тогда Чэн рассказал монаху, как все было.

- Будете проходить мимо храма Цзиньшаньсы, принесите там обильные жертвы. Тогда тот человек уйдет, а вы еще послужите! - посоветовал монах. Чун-дэ так и сделал. Вернулся в столицу, и его снова назначили посыльным в дворцовые покои.

Из этого случая ясно, что карьера чиновников predetermined заранее. Для того, чтобы быть привлеченным на службу, следует совершать добрые дела и не делать зла, ведь оно наказуемо!

Собрание Цинсо (У Дворцовых ворот)

У Фань Шу был сын. Семи лет отроду мальчик уже умел слагать стихи. Ся Цзин про него сказал:

- Меж облаков родившись, не пройдет дождем. Лист чахлый опадет - но не от осени дыханья.

А Фан Гань сказал:

- Определенно, этот мальчик долго не проживет!

Мальчик умер, не дожив и до десяти лет.

Лю Чжао-юй, второе имя Сю-лин, был родом из Учжоу. Он писал довольно колкие стихи, не боясь при этом, что называется, ветра с дождем. Ему принадлежат такие слова:

- Строчка найдена во мраке ночи. И душа с небес тотчас слетает.

И это не пустые слова!

Линь Цзюн и Хуан Ми-цзяо вместе путешествовали в местечке Юйциюань в Ляньцзяне. Об этом есть стихи:

"Прекрасны склоны гор зеленых Цюаньшань.
Уполномоченные двора в управе тяжбы разрешили
И утром скачут на конях в разрывах облаков,
И ночью в лодке при луне плывут назад.
Певички бесконечно нжут песен жемчуга.
Мы охмелели и ведем беспечный разговор.
А мелкие чиновники, что ничего не смыслят,
Несчетно много вздора говорят!"

У начальника отделения Се была дочь. Несколько лет отроду она уже могла декламировать стихи, а когда выросла, то была отдана замуж за Ван Юань-фу. Когда Юань-фу перевели в столицу, жена на прощание ему сказала:

- В этот раз вы очень быстро вернетесь назад со службы и, уйдя на покой, удалитесь на гору Ванфушань. Взгляните, господин мой, на бамбук, что растет перед храмом Сяншуйсы - не похожи ли бамбуковые листья на слезы маленького мальчика?

Чэнь Вэнь-хуэй поехал в Дуаньчжоу. Доплыл на лодке до Лулина и там встретил буддийского монаха-инородца.

- О! Глаза тигра, нос феникса, тело обезьяны! - сказал, увидев его, монах. - Такое не может появиться, что называется, на голой равнине. Вы получите покровительство, и скоро у вас будет пропитание, а потом и пост министра займете! - и монах сложил такое четверостишие:

Лю Фу "Высокие суждения у дворцовых ворот"

"Глаза тигра, громкий голос -
 облик предвещает знатность!
Покровителя обретя,
 неприменно высоко вы вознесетесь!
Знаю, вы сегодня направляетесь в Дуаньчжоу,
Помогу вам чистым ветром бурные валы смирить!"

Ван Чжун-цзюй известен как последователь дао. Матери его как-то приснилось, что она вместе с Чжун-цзюем попала на луну. Повзрослев, Чжун-цзюй усовершенствовал свои знания и на второй год Чан-син принял участие в экзаменах, а также побывал на аудиенции у Цинь-вана. Выдержав экзамены, Чжун-цзюй сложил для Цинь-вана стихи:

"За три тысячи ли рыбацью лодку ветром унесло!
Раньше, чем другие двадцать человек,
 ветвь коричную сломал я!"

А в годы под девизом правления Тай-пин син-го у Чжун-цзюя родился сын по имени Сы-цюань. Он тоже успешно выдержал экзамены на степень цзиньши. Ясно, предзнаменование о посещении луны касалось их обоих!

Продолжение собрания Цинсо

Ли Цзянь-сюнь, когда ему исполнилось восемьдесят лет, в Хунчжоу нанес визит Сунь Ци-цю и написал на стене скита Синьгогуань такое четверостишие:

"Весна пришла, вода разлилась - широко, как живая!
Рассвет западные горы озарил - будто движутся они.
Владыка сей нефритовой пещеры живет беспечно.
С посохом в руке он шаг за шагом бессмертия достиг!"

Ли вернулся в Гаоань и умер безо всякой болезни.

Инь Мэн - не знаю, откуда он был родом - как-то проспал два дня подряд, отсюда и его имя - Мэн, что значит "сон". В конце династии Тан Мэн не служил при дворе, а, надев халат из перьев, ушел, как говорится, в горы и воды. В уезде Шоусянь в скиту Сыкунгуань он написал на гадательном блюде с песком такие стихи:

"Лишь только сосны да ели в небе солнечном.

Не летит святой журавль за заплутавшим человеком".

и еще он написал о желтых розах:

"Замерла роса в чаше, струится по капле вино.

Сандал в руках испускает необычайный аромат."

Один день Мэн провел в доме семьи Хэ из Лилина, а на утро распрощался и ушел. Оставил стихи, в них говорилось о волшебном мече, который будет лежать в его гробу. Позже господин Хэ раскопал могилу Мэна и нашел там гроб - совсем пустой, а в гробу один только меч!

История Сянь Цзи-цзюня

Сянь Цзи-цзюнь, второе имя Лу-гань, однажды на дороге встретил служанку в синем платье.

- В вашем восточном кабинете уже давно ожидает гость! - доложила она. Сянь направился домой, вошел во двор, видит - прекрасная дева, что называется, блистает красотой в тени цветов! Сянь подумал, что это лиса-оборотень и с неприступным лицом отошел подальше. Тогда дева медленными шагами ушла.

Прошел месяц с небольшим. Вдруг дева прилетела к Сяню прямо по воздуху.

- Я, ничтожная, - дальняя родственница Сиванму, - сказала дева. - Живу в тереме Сичжэньгэ, у пруда Яочи.

И вот, будто во сне, она подхватила Сяня, и они сели на блестящих красками цилиней-единорогов, понеслись в холодной сверкающей бирюзовой пустоте и скоро оказались рядом с отвесным обрывом высотой во много чжанов. Поднялись на гору,

где росли персики бессмертия, и слева показался чудесный парк, сверкающий словно золото или серебро!

- А вот и Яочи! - сказала дева. Лазурные воды плескались в туманной дымке, далеко кругом поверхность воды сверкала мелкой рябью. Высились жемчужные башни, нефритовые чертоги, далеко окрест разносился нежный нефритовый звон. Среди красного сияния и изумрудных облаков словно повисла радуга, - и тут они коснулись земли ногами. Дева велела Сяню подниматься в терем Сичжэньгэ.

- Я слышала однажды, как Цзы Юнь-нян декламировала ваши стихи! - сказала дева. Но не успела она договорить, как разлилось во все стороны красное сияние, зазвенели жемчужные украшения и появилась женщина - глаза как звезды, прекрасное лицо словно подкрашено киноварью, пурпурные одежды.

- Это и есть Сиванму! - сказала дева. Прошло долгое время и прибыла Цзы Юнь-нян.

- А это - Сянь Цзи-цзюнь! - познакомила их дева. Вскоре они подняли винные кубки, и прислужницы запели "Пением вторят друг другу феникс с луанем" и "Раньше времени празднуют дождик и тучка".

Потом вошли в другую пещеру, а там бирюзовые персики, прелестные абрикосы, а аромат густой, как туман.

- Мы еще встретимся с вами в мире людей! - сказала дева. - А потом поселимся тут вместе.

Сянь распрощался и отправился домой.

Чжан Ши-нин возносится в сферу святых

Чжан Ши-нин, помощник инспектора училищ из тайюаньского управления захворал и был уже при смерти.

"Занавеси из перьев зимородка

украшают покои бессмертных,

Дворцы Цзыюньлоудянь -

чертоги Нефритового владыки.

В мире людей все изменяется легко так -

Оглянувшись, я смотрю на опавшие цветы у Улина!"
продекламировал Чжан и умер.

Потом дух Чжана вселился в его младшую сестру.

- Я - нефритовый святой из восемнадцатой пещеры верхнего неба! У пруда Яочи я ревизировал списки заслуг живущих в брэнном мире бессмертных, как вдруг услышал аромат людского вина - душа моя пришла в смятение, а за такой проступок бывает сильнейшее наказание! Сиванму, узнав об этом, в наказание за то, что во мне сохранилось человеческое пристрастие к вину, послала меня жить брэнной жизнью среди людей, но сегодня, наконец, я возвращаюсь в списки святых! - сказал дух и запел:

"Покой! Покой! Покой!

Коль есть возможность отдохнуть -

как сладок этот отдых!

Ликую я в доме врага, своей не берегу головы!"

Нищий из Лунхэцюя

Ли У-цзин отправился в столицу за новым назначением. Путь его лежал через местечко Чжутинчжэнь. Там Ли повстречал двух нищих-попрошак, которые спорили у обочины дороги. Одна из них, ветхая старуха, голосила:

- Я всю жизнь прошу милостыню и вот скопила несколько сотен золотых, ты взял у меня займы, а теперь и половины не возвращаешь!

У-цзин достал несколько связок монет и протянул задолжавшему, чтобы тот вернул.

- Я действительно должен ей деньги! - сказал нищий. - А вы, господин, просто прохожий, но все же нашли несколько монет, чтобы разрешить наш спор!.. Я живу в местечке Лунхэцюй, и если вы, господин, соизволите посетить меня, то я непременно отблагодарю со всей щедростью.

У-цзин удивился его словам. Впоследствии, когда он проезжал через Лунхэ, то действительно нашел там указанный дом. Вошел в ворота, видит - несколько нищих сидят рядком у огня в

Лю Фу "Высокие суждения у дворцовых ворот"

земляном очаге. Пройдя в дом, У-цзин увидел сидящего на возвышении человека в официальной шапке и поясе. Это был тот самый нищий-попрошайка. Нищий пригласил У-цзина садиться и сказал:

- Выпейте, чтобы согреться, немного вина!

У-цзин с глубоким подозрением в душе молчал. Нищий принялся очень усердно за ним ухаживать, но У-цзин вежливо отказывался, и так ни глотка и не выпил, лишь коснулся вина губами. Стоял сильный мороз, но на тарелках были все летние фрукты. У-цзин украдкой сунул за пазуху три персика.

Тогда нищий сложил такие стихи:

"О как вы ошибаетесь, меня подозревая!

Нельзя прожить среди людей, так им не доверяя.

В мой дом пряма дорога и проста. Не знаю,

Чего вы опасаетесь, по сторонам взирая?"

Вернувшись домой, У-цзин сунул руку за пазуху, а там вместо персиков - три кусочка золога! У-цзин исполнился еще больших подозрений и на другой день снова направился к нищему с визитом, но даже дома его не нашел, и сколько бы не спрашивал, никто про того нищего ничего не знал.

Из золота У-цзин распорядился отлить чашу для питья. Ему было уже больше семидесяти лет, а лицо у У-цзина было все еще как у юноши. Не действие ли это вина, которого У-цзин лишь коснулся губами?!

История Жу Куя

Жу Куй был из Хэдуна. Я не пишу тут его прижизненного имени, ибо оно запрещено. Жу свел знакомство с известной столичной певичкой Ху Вэнь-юань. Вэнь-юань с большой радостью принимала у себя Жу Куя, и каждый раз, когда он уходил, Вэнь-юань запирала двери. Так никому кроме Жу не удавалось попасть к ней - даже за десять тысяч золотом!

Вэнь-юань написала стихотворение "Цветы розы":

"Только об одном человеке я грущу,

Прочие цветы не могут состязаться с солнцем."

Певичка дарит стихи Чэнь Си-и

Госпожа Дань, певичка из Чэнду преподнесла господину Чэнь Туаню стихи:

"Наставника такого владыкам не сыскать -
Как не состарятся во веки солнце и луна!"

Вино как нить

Однажды на пиру у Дин Цзинь-гуна провозгласили такой застольный приказ:

"Льется вино как тоненькая нить.
Лишь в лучах солнца ее заметишь!"
Ян И ответил:
"Бутылка как луна совсем,
Но коль укусишь, то сломаешь!"

Горячая тарелочка-утюг

Когда Дин Цзинь-гун бывал в своих запретных покоях, он любил, чтобы рядом горел огонь, а сам часто рисовал что-то на золе в очаге металлической тарелочкой.

Однажды, когда он пришел, тарелочка была еще горячая, и Дин приказал слуге растереть ему той тарелочкой спину.

- Вчера всю ночь слышал бой барабанов, до самого рассвета не мог сомкнуть глаз! - сказал Дин...

Три госпожи из Персикового Источника

Чэнь Чунь, второе имя Юань-пу, был родом из Путяня. Как-то он путешествовал близ Персикового Источника и, будучи очарован небывалой красотой тамошних гор и вод, взял с собой необходимую провизию и отправился по тропинке вдоль реки.

Через девять дней пути он дошел до высочайших отвесных скал. Ночью слышит - среди камней человеческие голоса. А еда у Чэня вся вышла, и он лег спать голодный. Вдруг почувствовал сильный аромат, видит - быстрое течение стремительно несет с десяток большущих цветков. Чэнь поспешно выловил из воды один цветок. Был тот размером с чи, с пятью лепестками. Чэнь его съел. Вдруг почувствовал сильную жажду, стал пить из ручья - выпил несколько ковшей.

На другой день Чэнь повстречал какую-то служанку, собиравшую на берегу яблоки.

- Это место и есть Персиковый Источник! Здесь живут три госпожи! - сказала служанка Чэню. - В верхних чертогах - госпожа Юй-юань, в средних - Линь-юань, а в нижних - Тао-юань. Послезавтра ночью в праздник осени все трое соберутся здесь!

Вечером, когда Чэнь любовался открывающимися видами с башни, стоявшей у реки, явился отрок.

- Вас зовет госпожа Юй-юань! - сказал он.

Чэнь пошел за ним. Все три госпожи уже сидели в зале, а вокруг играли музыканты.

- Прочтите, пожалуйста, одну-две строки из тех, что ныне пишут в честь луны в день праздника середины осени! - попросила Юй-юань.

"Весь вечер друг на друга глядим,
расстаться не можем.

Наполняет душу тоска,
год в разлуке провести придется!" -
продекламировал Чэнь.

- Хоть речь тут и о возвышенных чувствах, но о луне в день праздника середины осени нет ни слова! - возразила Юй-юань. - Ну а теперь - о луне в пятнадцатый день седьмого месяца! - и она сочинила такие стихи:

"Когда ветер золотые рукава колышет,
Воздух кажется свежей и еще прозрачней.
Блеск луны уже не виден - но не в том причина,
Просто свежестью дохнула чистой сама осень,

Минет год и расцветет все прекрасно, пышно.
Только я не слышу что-то пения свирели.
И летит душа куда-то в горние пределы,
Испугавшись треволнений, что присущи людям."
А Линь-аюнь сложила такие стихи:
"Поздняя осень мутна как вода.
Только округло сияет луна.
Нефритовый заяц ползет в пустоте,
Катится диск холодеющий где.
Холодно стало и иней кругом.
Корицы плоды осыпали дом.
Музыка стихла и замер мой сад.
Пусто и голо - и вороны спят."
Тао-юань сложила такие стихи:
"Дуновенье золотое очистило вечернее небо.
Ни облачка! Красками бирюза сияет.
Нынче вечером осени настала середина,
На тысячу ли кругом все пришло в движенье!
Краски сияют, заполнили бирюзу пустую.
Льется свет чистый на яшмовый поток.
Наполнены кубки, к чему грустить за чашей -
Но мысли печальные тянутся вереницей..."
Потом Юй-ань спросила Чэня:
- Ну, а вы могли бы продолжить стихи Тао-юань?
И вот как Чэнь продолжил:
"К источнику святых забрел я нежданно,
И мысли унеслись в ночь.
А осенью ночь так чиста несказанно,
И люди встречаются вновь.
С кубком вина напевам внимаю,
Лодка скользит по реке.
Мысли печальные - числа им не знаю,
Тянутся, точно нить."

- Ай да книжник! - со смехом сказала Юй-юань. - Он не пробовал еще пищи бессмертных, и потому когда-то обратится в сухие кости. Но нет - смеет еще лелеять развратные мысли!

- Да это так, случайно. Просто рифмы такие, - оправдывался Чэнь.

- Ну нет, если встреча predetermined Небом, то ничего случайного тут нет! - отвечала Юй-юань. И она приказала им заключить брачный договор. Чэнь и Тао-юань стали вести легкомысленные беседы, а потом слились в близости...

Примечания

Перевод выполнен по изданию: (47).

Предисловие

Древний император Яо - один из пяти мифических императоров китайской древности, жил в тростниковой хижине, питался вареным неочищенным рисом - словом, вел простую, скромную жизнь; все свое время и силы Яо, по преданию, посвящал служению людям. Подробнее см.: (32).

Пневма-ци - основополагающее понятие китайской культуры, жизнеобразующая субстанция, подробнее см.: (17, с.163-170).

Записки о погребенных костях

Четвертый год под девизом правления Си-нин - 1071 г.

Вэй-гун - всего вероятнее, речь идет о сунском сановнике Хань Ци (1008-1075), получившем сразу после воцарения императора Ин-цзуна (на троне 1064-1067) почетный титул Вэйго-гуна.

Эньчжоу - Шаньдун.

Небесный государь Юй-юань

Небесный государь - одно из званий в даосской иерархии святых и бессмертных. В рассказе "Списки святых с горы Цюньюйфэн" приводится такой "табель о рангах": "Истинные Люди /Чжэньжэнь/ и выше - о них вам знать не положено. Далее следуют Несебные государи /Даоцзюнь/, за ними - Небожители /Тяньсянь/, за ними - Бессмертные Земли /Дисянь/, потом - Бессмертные Вод /Шуйсянь/, за ними - правители на земле. Вакансии же заполняются согласно истинным заслугам перед Небом" (47, с.20).

Лофушань - прославленная гора в провинции Гуандун, место уединения и самосовершенствования многих даосских подвижников, в том числе Гэ Хуна (283?-363?).

Цзичжоу - Цзянси.

Небесный Государь с горы Ваньшань

Гора Ваньшань - находится в провинции Шаньси.

Хэян - древний город, находился на территории современного уезда Мэнсянь в Хэнани.

Светлой памяти Ольги Лазаревны Фишман

Покойный министр господин Пан - вероятно, Пан Цзи (988-1063).

Местный бог (тудишэнь) - по традиционным китайским представлениям у каждой местности был свой дух-покровитель, назначаемый туда загробным начальством для управления - как чиновник в миру людей. Часто роль таких местных богов выполняли души умерших чиновников, служивших в данной местности. Местному богу обычно приносили жертвы и совершали поклонения в специально сооруженных кумирнях.

Записки о Цы-юне

Ичжоу - Сычуань.

Тунли - некая несуществовавшая должность.

Кайфу и тун саньсы - высший ранг сановника, по которому ему полагалось держать собственный штат и канцелярию, такие же как и у высшей знати и членов императорской фамилии.

Дуньхуан - Ганьсу, здесь: образно о далекой окраине.

Цюнчжоу - область в Гуандуне, место ссылок опальных чиновников.

Сыма - помощник областного начальника по военным вопросам.

Ляо - государственное образование киданей, существовало с 907 по 1125 год.

Цзиньшуй - река, начало берет в Цзянси.

Обрил голову и облачился в черные одежды - т.е. принял постриг.

Подняться в зал - т.е. читать проповеди.

Чжан Юн (946-1015) - в сборнике Лю Фу он обычно фигурирует под вторым именем - Чжан Гуай-яй, министр, человек выдающейся внешности, эрудиции и энергии, обладавший особыми способностями в судебном делопроизводстве.

Западное небо - образно о буддийском рае.

Тунпань - старший помощник правителя области. Должность была учреждена в сунское время. Тунпани посылались на места с целью контроля деятельности администрации, военной и гражданской, и наделялись особыми полномочиями.

Кайюаньсы - известный храм в г.Цюаньчжоу, пров.Фуцзянь, был основан в 686 г.

Держать на огне палец - метод самоусовершенствования путем преодоления боли.

Любопытно сравнить эту новеллу с широко известными танскими чуаньци "Правитель области Нанькэ" и "Записки из изголовья", где также присутствует тема жизни-сна, в результате которой по пробуждении наступает прозрение.

Жэнь Юань

Праздник фонарей - отмечается в ночь полнолуния первого лунного месяца с 15-го на 16-ое, последний из цикла праздников Нового Года.

Второй год под девизом правления Си-нин - 1069 г.

Связка монет - единица денежного обращения в старом Китае. Медные монеты через специальное четырехугольное отверстие в центре нанизывались на шелковый шнур по тысяче штук, и получалась связка.

Рассуждения о стихах знаменитых господ (приводится в сокращении)

Чжан Ши-сунь (964-1049) - сунский министр.

Годы под девизом правления Цин-ли - 1041-1048 гг.

Лю Фу "Высокие суждения у дворцовых ворот"

Жэнь-цзун - сунский император Чжао Шоу-и (1010-1063), на троне был с 1022 по 1063 г.

Лян - мера веса около 37,5 грамма.

Люй И-цзянь (979-1044) сунский чиновник, министр (с 1028 г.).

Фань Вэнь-чжэн - посмертное имя сунского сановника, министра, реформатора Фань Чжун-яня (989-1052).

Миньцао - такой чиновник ведал наблюдением за т.н.внешними варварами, т.е. сопредельными малыми народами.

Хань Вэй-гун - Хань Ци, см.выше.

Чжэньдин - уезд, Хэбэй.

Танский император Си-цзун правил с 874 по 889 г.

Шаочжоу - Гуандун.

Записки о наставнике Люе

Годы под девизом правления Чжи-пин - 1064-1067 гг.

Хуэй - речь идет о танском бессмертном Люй Дун-бине, даосское имя которого было Хуэй. Подробнее на рус.яз.см.:/10, с.282-287/.

Чэн Шуй

Таньчжоу, Чэньчжоу - Хунань.

Юйбу - сокращенное название начальника Управления Природных Ресурсов в Департаменте Общественных работ /Гунбу/.

Ли - мера длины, около полукилометра.

Чи - мера длины, немногим более тридцати сантиметров.

Юань - несуществующая должность, что-то вроде начальника тюремного учреждения.

Хэнчжоу - Хунань.

Бай Ци - циньский военачальник, состоявший на службе у Чжао Сян-вана (на троне 306-250 гг. до н.э.), прославившийся не только подвигами, но и жестокостью - в 260 г. до н.э. под Чанпином он разбил чжаоскую армию и убил при этом четыреста пятьдесят тысяч вражеских воинов.

Чичжоу - Хубэй.

Записки о красной змейке

Чжэнчжоу - Хэнань.

Цяньтан - уезд в Чжэцзяне, близ современного г.Ханчжоу.

Праздник зимнего полнолуния - праздновался пятнадцатого числа десятого месяца по лунному календарю. В этот день полагалось надевать новую одежду, чествовать предков. Готовили специальную бобовую кашу.

Жуньчжоу - Цзянсу.

Юань Юань

Чичжоу - Шаньдун

Линьяньшань - на территории Китая гор с таким названием несколько.

История Цзян Дао

Цзиньчжоу - Шаньси.

Восточное Цай - княжество, располагалось в Хэнани.

Я... - здесь и далее многоточиями обозначены пропуски в китайском тексте.

У Шао-чэн - танский сановник и полководец, совершивший множество ратных подвигов.

У Чжун - его имя переводится как "Верный государю".

Годы правления императора Дэ-цзуна и Шунь-цзуна - 780-806 гг.

Светлой памяти Ольги Лазаревны Фишман

Земли Чэнь и Цай - древние княжества, Хэнань-Аньхой.

Записки о глиняном ребенке

Начиная отсюда, дается полный перевод приложения - позднейших реконструкций текста, выполненных Чэн И-чжуном ("Чжунхуа шуцзюй").

Способ дыхания "гуй-сю" - элемент даосской практики достижения бессмертия, особый способ дыхания, при котором воздух выходил, якобы, из ушей.

Ван Чжао-су- сунский ученый (XI в.), знаток сочинений Чжуан-цзы и Лао-цзы, поэт.

Госпожа Чжоу Чжу...

"Гуаньцзюй" - первая песня из канонической "Книги Песен" ("Шицзина"), где воспеваются добродетели невесты: "Тихая, скромная, милая девушка ты. Будешь супругу ты доброй, согласной женой" (пер.А.Штукина).

Чжоу-гун - младший брат первого императора династии Чжоу У-вана (1121-1115 гг. до н.э.), идеальный правитель китайской древности.

Серебро сюця Ли

Лянчжоу - Гуйчжоу

Чжуаньюань - почетное звание, даровавшееся первым трем из выдержавших столичные экзамены.

Министр Коу рушит храм

Министр Коу - речь идет о сунском сановнике Коу Чжуне (961- 1023), неоднократно занимавшем посты министерского ранга.

Су И-цзянь (958-997) - сунский министр, член придворной академии Ханьлиньюань.

Бадун - Хубэй.

Красное сияние Чжан Ю.

Эчжоу - Хубэй.

Господин Чэнь из Наньцзина

Год под девизом правления Цянь-син - 1022 г.

Чжан Цзюнь-фан - сунский чиновник и литератор (XI в.), автор известного даосского сочинения "Юнь цзи ци цянь".

Цзянлин - Хэбэй.

Чэнь Цун-и (966-1031) - сунский чиновник.

Цзинхунаньлу - сунская провинция, занимала территорию современных провинций Хунань и Хэбэй (юг).

Утунмяо - храм одноногого злого духа Утун, он же - Усянь Лин-гун, Улан-шэн.

И-су выдерживает экзамен

Юаньвайлан - внештатный заместитель начальника отдела какого-нибудь департамента, почетная должность.

Цай Ци (XI в.) - сунский министр.

Люй Сянь меняет имя

Сунский министр Ли Ди (971-1047) выдержал экзамены в столице первым в 1005 году.

Ся-чжоу и А-хуань

Ли Ся-чжоу - танский даос-маг (VIII в.), жил в уединении в горах. На стене своей кельи он оставил стихотворение, предрекающее мятеж Ань Лу-шаня, которое современники не поняли.

Лю Фу "Высокие суждения у дворцовых ворот"

Годы Тянь-бао- 742-755 гг.

Ханьгуань - или Ханьгугуань, горная застава на северо-востоке уезда Линьбаосянь провинции Хэнань.

Му-и - ключ "дерево" и знак "перемена" составляют фамильный знак Ян, фамилию Ян Гуйфэй.

Черт под горой - иероглиф "вэй" из названия Мавэй (место, где была казнена Ян гуйфэй) состоит из двух частей - верхней "горы" и нижнего "черта".

Шу - старое китайское название провинции Сычуань, от древнего княжества, когда-то располагавшегося здесь.

Как разбогател Ши Эр

Церемония на императорском поле - ежегодный ритуал проведения первой борозды, после чего сельскохозяйственные работы считались официально начатыми.

Цун-чжэн получает продление жизни.

Юйчжоу - Сычуань.

Хуайхуа - Хунань.

Цзюньсяо - военный чин, что-то вроде капитана.

Пятый год Си-нин - 1072 г.

Ичжоу - Хэнань.

У-хоу - танская императрица У Цзэ-тянь, фактически правившая страной с 684 по 705 г.

Вторая дочь Чжан Луаня

Чжаочжоу - Хэбэй.

Четвертый год Чжи-пин - 1067 г.

Лэпин - Шаньси.

Ча Дао

Годы под девизом правления Чунь-хуа - 990-994 гг.

Император Чжэнь-цзун - Чжао Хэн (968-1022), правил с 997 по 1022 г.

Колесница была запряжена слишком поздно - иносказательно о смерти государя.

Собрание Цинсо

Фань Шу, Ся Цзин - танские ученые и литераторы.

Фан Гань - известный танский отшельник, предсказатель, физиогном.

Лю Чжао-юй (X в.) - сунский чиновник.

Учжоу - Чжэцзян.

Ляньцзян - Фуцзянь.

Ван Юнь-фу - цзиньский даос-алхимик, по преданию в IV в. вознесся на небо.

Лулин - Цзянси.

Дуаньчжоу - Гуандун.

Второй год Чан-син - 931 г.

Годы под девизом правления Тай-пин син-го - 976-983 гг.

Продолжение собрания Цинсо

Ли Цзянь-сюнь (872?-952?) Сун Ци-цю (?-958) - танские чиновники литераторы.

Хунчжоу, Гаоань - Цзянси.

Шоусянь, Лилин - Хунань.

Светлой памяти Ольги Лазаревны Фишман

История Сянь Цзи-цзюня

Сиванму - божество, согласно легенде обитающее на горах Куньлунь, где имеет на берегу пруда Яочи роскошные дворцовые покои, где произрастают персики бессмертия и где живут другие небожители.

Чжан Шин-нин возносится в сферу святых.

Улин - гора в провинции Гуйчжоу.

Певичка дарит стихи Чэнь Си-и

Чэнду - главный город совр.пров.Сычуань.

Чэнь Туань (?-989) - даосский подвижник и литератор.

Вино как нить

Дин Цзинь-гун - имеется в виду сунский министр, военачальник и литератор Дин Вэй (966-1037), которому за заслуги был пожалован титул Цзиньгогуна.

Ян И (974-1020) - сунский министр и известный поэт.

Три госпожи из Персикового Источника

Пуцянь - Фуцзянь.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев В.М. Китайская литература, М., 1978.
2. Алимов И.А. Известия о народах южно-сунского Китая: "Записи гуйхайского попечителя гор и вод" - XXII Научная конференция "Общество и государство в Китае" (НКОГК), М., 1991, т.1.
3. Алимов И.А. К вопросу о понятии "лиса" в китайской классической литературе (до XI в.) - XIII Научная конференция "Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока", М., 1988, т.1.
4. Алимов И.А. О сборнике бицзи Ван Дэ-чэня (1036-1116) - Письменные памятники и проблемы истории культур народов Востока, XXV (в печати).
5. Алимов И.А. Предварительные сведения о "Кратких речениях из Бэймэн" Сунь Гуан-сяня (?-968) - XXI НКОГК, М., 1990, т.1.
6. Алимов И.А. Сун Ци и сборник "Заметки господина Сун Цзин-вэня" - XXIII НКОГК, М., 1991, т.1.
7. Алимов И.А. Феномен оборотничества в китайской традиции - XX НКОГК, М., 1989, т.2.
8. Алимов И.А. "Шихуа отшельника Лю-и" Оуян Сю - Петербургское Востоковедение, вып.1, СПб., 1992.
9. Буланин Д.М. О некоторых принципах работы древнерусских писателей - Труды отдела древнерусской литературы. т.27, Л., 1983.
10. Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.
11. Волшебное зеркало. Дотанские новеллы, М., 1963.
12. Вундт В. Миф и религия. Пг., б/г.
13. Голыгина К.И. Китайская проза на пороге средневековья. М., 1983.
14. Голыгина К.И. Новелла средневекового Китая. М., 1980.
15. Гуляка и волшебник. Танские новеллы (VII-IX вв.), М., 1970.
16. Добиаш-Рождественская О.А. История письма в средние века. Пг., 1923.

Лю Фу "Высокие суждения у дворцовых ворот"

17. Кобзев А.И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983.
18. Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1971.
19. Лихачев Д.С. Исследования по древнерусской литературе. М., 1986.
20. Нефритовая гуаньинь. Новеллы и повести эпохи Сун (X-XIII вв.). М., 1972.
21. Орлов А.С. Древняя русская литература XI-XVII вв. М.-Л., 1945.
22. Пу Сун-лин. Рассказы Ляо Чжэя о необычайном. М., 1988.
23. Пурпурная яшма. Китайская повествовательная проза I-VI вв. М., 1980.
24. Рассказы у светильника. Китайская новелла XI-XVI вв. М., 1988.
25. Рифтин Б.Л. Китайская проза -- Классическая проза Дальнего Востока (БВЛ). М., 1975.
26. Танская новелла. М., 1955.
27. Танские новеллы. М., 1960.
28. Фишман О.Л. О традиционных китайских представлениях в сборниках художественной прозы XVII-XVIII вв. - Из традиционной китайской идеологии. М., 1981.
29. Фишман О.Л. Три китайских новеллиста XVII-XVIII вв.: Пу Сун-лин, Цзи Юнь, Юань Мэй. М., 1980.
30. Флуг К.К. История китайской печатной книги сунской эпохи X-XIII вв. М.-Л., 1959.
31. Цзи Юань. Заметки из хижины и "Великое в малом". Пер. с кит. и комм. О.Л. Фишман. М., 1974.
32. Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М., 1987.
33. Юань Мэй. Новые /записи/ Ци Се /Синь Ци Се/ или О чем не говорил Конфуций /Цзы бу юй/. Пер. с кит. и комм. О.Л. Фишман. М., 1977.
34. Edwards E.P. Chinese Prose Literature of the T'ang Period, London, 1937.
35. Monschein Y. Der Zauber der Fuchsfée. Frankfurt/Main, 1988.
36. Tsiperovitch I. Ch'ing-so Kao-i - A Sung Bibliography, Honkong, 1978.
37. Ван Ин. Тан Сун бицзи юйцы хуэйи (Толковый словарь лексики бицзи эпох Тан и Сун), Пекин, 1990.
38. Лидай чжунго шихуа сюань (Избранные шихуа в Китае различных эпох). Чанша, 1985.
39. Ли Цзянь-го. Танцзянь чжигуай сяошо ши (История дотанских чжигуай сяошо), Тяньцзинь, 1984.
40. Линь Чжи-цзюнь. Линь сюй (Предисловие Линя) - Лидай сяошо бицзи сюань. Хань Вэй Лючао (Избранные бицзи и сяошо, эпохи Хань, Вэй и Лючао). Гуандун, 1984.
41. Лунь юй - Чжунго чжэсюэши цзыляо сюаньцзи (Избранные материалы по истории китайской философии). Пекин, 1964 т.1.
42. Лу Синь. Тан Сун чуаньци цзи (Сборник новелл чуаньци эпох Тан и Сун), Пекин, 1956,
43. Лу Синь. Чжунго сяошо шилюэ (Очерк истории китайской сюжетной прозы), Пекин, 1953.
44. Лю Е-цю. Лидай бицзи гайшо (Очерк истории бицзи разных эпох). Пекин, 1980.
45. Лю И-ань. Бэй Сун Кайфэн юаньюаньдэ каоча (Разыскания о парковых комплексах северосунского Кайфэна) - Сунши луньцзи, Сюйчан, 1983.

46. Лю Фу. Цин со гао и (Высокие суждения у дворцовых ворот). Шанхай, 1958.
47. Лю Фу. Цин со гао и. Шанхай, 1983.
- 47а. Оуян Сю. Лю-и шихуа. - Лидай шихуа, Пекин, 1983, т.1.
48. Сунжэнь чуаньци сюань (Избранные новеллы чуаньци сунских авторов), Чанша, 1985.
49. Сун ши и вэнь чжи, бу фу бянь (Заметки о литературе и искусстве из сунской династийной истории, дополненное и расширенное издание). Шанхай, 1957.
50. Сюй Гуй. "Мэнси би тань" чжун югуань шиши цзицзай диньфу (Ошибочные сведения об исторических событиях в "Мэн си би тань") - Сунши яньцзю луньвэньцзи, Шанхай, 1982.
51. Тэн Юнь. Цяньянь (Предисловие) - Хань Вэй Лючао сяошо сюань. Шанхай, 1986, т.1.
52. Фан Цзянь-синь. Гуаньюй "Ши линь янь юй" дэ чэншу шицзянь (О времени написания книги "Ши линь янь юй") - Ханчжоу дасюэ сюэбао. 1987, 4.
53. Хань шу. Бань гу чжуань. (История династии Хань. Сост.Бань Гу). Пекин, 1964.
54. Цзю сяошо. У Цэн-ци бянь (Старые сяошо. Сост.У Цэн-ци), Шанхай, 1958, т.4.
55. Хуанду фэньюэ чжужэнь. Люй чуан синь хуа (Владыка ветра и луны из императорской столицы. Новые рассказы у зеленого окна), Шанхай, 1957.
56. Чао Гун-у. Цзюнь чжай ду шу чжи. Сунь Мэн цзяочжэн (Заметки о чтении книг в канцелярии начальника округа. Крит. текст Сунь Мэна). Шанхай, 1990.
57. Чжан Хуэй. Люэлунь Сун бицзидэ вэньсюэ цзячжи (Кратко о литературной значимости сунских бицзи) - Наньцзин дасюэ сюэбао, 1987, 10.
58. Чжан Хуэй. Тань Сун бицзи (О сунских бицзи) - Иньду сюэкань, 1989, 2.
59. Чжан Хуэй. Шилунь Наньбэй Сун бицзидэ бутун (О несходстве бицзи времен Южной и Северной Сун) - Сычуань дасюэ сюэбао, 1988, N 1.
60. Чжуан-цзы ши и (Чжуанцзы с толкованием и переводом на современный язык), Сяньнин, 1986.
61. Чжунго вэньсюэ ши (История китайской литературы). Пекин, 1981.
62. Чжэн Чжэнь-до. Чатубэнь чжунго вэньсюэ ши (Иллюстрированная история китайской литературы). Пекин, 1982.
63. Чэн И-чжун. Лунь Тандай сяошодэ яньцзиньчжи и /свидетельства развития сюжетной прозы при Тан/. - Вэньсюэ ичань, 1987, №5.

Перевод и комментарий И.Алимова

**"Заметки ретивого сердца и трезвой головы"
как энциклопедия личности.**

(Уэда Акинари. "Тандай сёсин року", 1809)

И.В.Мельникова

(Санкт-Петербургский Государственный Университет)

Уэда Акинари - японский писатель, самый, пожалуй, известный среди японских авторов XVIII века. Его сборник фантастических новелл "Угэцу моногатари"¹ стал важной вехой в истории японской литературы, и вот уже более двухсот лет привлекает внимание читателей, а также историков и теоретиков литературы². Однако личность автора, Уэда Акинари, всегда была не менее притягательной темой для раздумий. И дело тут не только в судьбе Акинари, богатой неожиданными поворотами и таинственными совпадениями, но в той жизненной философии, пропитанной интересом к собственной человеческой сути, которая свойственна была Акинари.

Большое наследие Акинари, которое включает сборники новелл, очерки, путевые заметки, эссе, филологические и поэтологические исследования, отмечено печатью нестандартной и непростой личности, характера противоречивого, порой неуживчивого, весьма критически настроенного.

Сила обаяния этой личности такова, что нередко даже новеллы Акинари служат исследователям лишь иллюстрацией к феномену личности. При всей спорности подобного подхода, совершенно особое место занимают в творчестве Акинари его предсмертные записки, носящие название "Тандай сёсин року" 膽大小心録. Как значится в заголовке одного из списков произведения, это *какиоки-но кото* 書おきの事 - завещание, в

котором человек говорит о себе и мире " последние слова" (Ф.М.Достоевский).

"Тандай сёсин року" - это записи автобиографического характера, воспоминания о встречах со знаменитыми современниками, афоризмы и анекдоты, догадки филолога, заметки натуралиста-любителя, наброски новеллиста и еще многое другое. Перед нами произведение жанра дзуйхицу (эссе).

Название "Тандай сёсин року" взято из китайского правила стилистики, говорящего о том, что следует сочетать смелость, свободу стиля (тандай) со взвешенностью, осмотрительностью, самоконтролем (сёсин). Правило это содержалось, например, в "Вэньчжан гуйфань", хрестоматии для чиновников, сдающих экзамен на чин, составленной Се Фань-дэ (1226-1289), а также и в других китайских памятниках, известных в Японии. Слова *тандай* 膽大 - "смелость" и *сёсин* 小心 - "малодушие" вошли в японский язык, и возможен прямой перевод названия записок Акинари - "Записки отважные и малодушные". Однако, нам кажется важным сохранить образность иероглифических сочетаний (большая печень и маленькое сердце), которым в русском языке, пожалуй, соответствуют фразеологизмы "горячее сердце" и "холодная голова". Именно поэтому мы переводим название "Тандай сёсин року" как "Заметки ретивого сердца и трезвой головы".

В настоящее время большинство текстов "Заметок", как автографов, так и рукописных копий, хранится в библиотеке университета Тэнри (г.Нара), часть текстов - в Киотоском и Хиросимском университетах. Тексты различаются по объему, датировке, некоторые эпизоды в различных текстах изложены по-разному. Очевидно, Акинари продолжал работу над текстом заметок до самой своей смерти (1809), этим объясняется наличие списков 1808 и 1809 года, а также варианты эпизодов и различная их последовательность от списка к списку.

Серьезная исследовательская работа над памятником началась в 1904 году, когда появилась статья известного литературоведа Фудзиока Сакутаро, посвященная "завещанию" Акинари³. Первое полное собрание сочинений Акинари⁴ включало

как полный (163 дана), так и сокращенный вариант "Заметок". В сборнике произведений Акинари, составленном в 1919 году Фудзии Отоо⁵, "Заметки ретивого сердца и трезвой головы" также были представлены.

Наиболее авторитетной редакцией в настоящее время является издание памятника в серии "Нихон котэн бунгаку тайкэй" (Большая серия японской классической литературы), подготовленное крупнейшим специалистом по японской литературе XVIII в. Накамура Юкихико. Перевод на русский язык выполнен по этому изданию, поэтому дадим краткую его характеристику. Накамура Юкихико использовал ряд текстов "Заметок", основу его редакции составила авторская рукопись Акинари, сохранившаяся в наиболее полном виде (она составляет две трети редакции Накамура), так называемая *дзихицу хон* 自筆本 (книга-автограф). Помимо нее, в текст включены фрагменты из более полных списков "Тандай сёсин року", выполненных не авторской рукой, с несохранившихся оригиналов. После полного текста прилагаются так называемые "сокращенные" варианты "Заметок" - это публикация трех автографов сокращенного варианта "Заметок": "Тандай сёсин року какиоки но кото" (Завещание: Заметки ретивого сердца и трезвой головы), "Ихон тандай сёсин року" (Особая книга заметок ретивого сердца и трезвой головы) и "Тандай сёсин року ихон" (Заметки ретивого сердца и трезвой головы, Особая книга). Сокращенные варианты гораздо короче полного: "Тандай сёсин року какиоки-но кото" и "Ихон тандай сёсин року" в пятнадцать раз, а "Тандай сёсин року ихон" приблизительно в тридцать раз.

Как и все памятники, изданные в серии "Нихон котэн бунгаку тайкэй", "Заметки" Акинари снабжены комментарием. Комментарий Накамура Юкихико - единственный существующий комментарий к памятнику, нет и полного перевода "Заметок" на современный японский язык⁶. На иностранные языки памятник не переводился.⁷

Литература о "Тандай сёсин року", существующая на японском языке, весьма скудна. Текстологическим проблемам

посвящены статьи Ямадзаки Фумото⁸, Симада Сайдзи⁹, и Накамура Юкихико¹⁰. Статьи Нагасима Хироаки¹¹ и Васияма Дзюсин¹² в определенной степени уточняют толкование отдельных эпизодов "Заметок", дают дополнительный материал для комментария.

Наиболее полно и многосторонне освещен памятник в статье Морияма Сигэо "Тандай сёсин року но сэкай" (Мир "Тандай сёсин року")¹³. Автор затрагивает следующие проблемы: мистицизм и эротизм в заметках Акинари, отношение Акинари к властям и к низшим сословиям, взгляды на искусство и литературу.

В большом количестве работ, посвященных Акинари, материал "Заметок" обильно цитируется и используется весьма широко, однако только в трех из известных нам пятнадцати монографий о творчестве Акинари специальные главы отведены рассмотрению "Заметок". Это книги Такада Мамору¹⁴, Усияма Юкио¹⁵ и Морита Киро¹⁶.

Работа над памятником в Японии продолжается, важным шагом была недавняя публикация подробного именованного указателя к "Тандай сёсин року"¹⁷. Стимулом к появлению новых исследований, несомненно, послужит выход полного 14-ти томного собрания сочинений Акинари, изданного год назад¹⁸.

За исключением предисловия к, упоминавшемуся уже переводу "Угэцу моногатари", в отечественном востоковедении нет специальных работ, посвященных творчеству Уэда Акинари, и быть может, уместно начать знакомство с этим выдающимся деятелем японской культуры со столь емкого и многогранного литературного памятника, как "Тандай сёсин року".

Здесь нам хотелось бы остановиться на следующих аспектах памятника: 1) особенности авторского мировоззрения и стилистики; 2) авторское самоосвещение.

Материал "Заметок" легко группируется тематически¹⁹ по следующим разделам:

- 1) история
- 2) религия и философия (конфуцианство, буддизм, синто)
- 3) поэзия и филология
- 4) краеведение (особенности различных местностей Японии)
- 5) естествознание (травы, цветы, птицы)
- 6) каллиграфия и живопись
- 7) чудесные явления
- 8) деньги
- 9) нравы и развлечения горожан
- 10) воспоминания автора о себе и современниках.

Отчасти, тематический спектр "Заметок" отражает сложившиеся в обществе представления о том, какими должны быть интересы образованного и достойного человека. В Японии XVIII века триада конфуцианство-буддизм-синто лежала в основе мировоззрения общества, а образование строилось на изучении литературно-исторических памятников, история и филология были центральными областями приложения сил ученых. Основы естествознания также нередко представляли не как наука о явлениях природы, а как наука о словах - этимология, история названия замещала историю явления. Именно в таком виде присутствует естествознание и на страницах "Тандай сёсин року". Краеведение, замещавшее географию, также было тесно связано с историей и топонимикой, то есть филологической наукой. Взгляды Акинари на роль денег с определенным допущением можно рассматривать как проекцию начал экономики. Каллиграфия и живопись, само собой, входили в комплекс необходимых ученому человеку навыков. Все перечисленные выше составляющие образования и воспитания личности, дополненные живыми наблюдениями, практическими нравственными уроками (рубрики 9 и 10), естественным образом стали тематической канвой заметок Акинари.

Перечисленные темы сквозным образом проходят через все повествование, переходят одна в другую, и лишь в ряде случаев являются "тематическими заданиями" для отдельных данов. Однако, на уровне произведения в целом существуют определенные

тематические узлы, объединяющие общностью темы несколько смежных данов памятника. Если просмотреть переведенные ниже отрывки текста, то даны 1-6 можно отнести к рубрике "поэзия и филология", даны 7-12 относятся к истории, даны 21-26 являются воспоминаниями о современниках, а даны 27-29 рассказывают о лисьем мороке ("чудесные явления"). Таким образом, темы "Заметок" - это и структурный фактор произведения.

Однако, если мы попробуем извлечь из "Заметок ретивого сердца и трезвой головы" взгляды Акинари, скажем, на историю, или на буддизм, то столкнемся с весьма противоречивыми суждениями. Это не удивительно, ведь даже в научных трактатах Акинари не столько излагал свои теории, сколько критиковал оппонентов, и не без блеска. Знаменитая дискуссия Акинари с Мотоори Норианага, лидером направления кокугаку, развернувшаяся в 80-х годах XVIII в. на страницах их работ по японской истории и филологии, закончилась поражением Акинари. Но замеченные Уэда Акинари "перегибы" маститого ученого, увлеченного своей теорией превосходства всего японского (религии, истории, монархии), оказались весьма прозорливыми. Тем более далек Акинари от односторонних оценок в своих "Заметках". В первом же дане "Тандай сёсин року" Акинари говорит о вреде "пристрастий", и хотя он имеет в виду область пристрастий поэтических, он протестует против любых застывших мнений. Он спорит с поэтическим каноном вака и с буддийскими заповедями, с экспертами по старинной живописи и со знатоками чайной церемонии, со взглядами китайских историографов и с народными поверьями.

Для Акинари характерно высказать свое мнение по тому или иному поводу, отталкиваясь от чужих суждений. Собственное его мнение всегда объемно, многосторонне, поскольку складывается из ряда суждений, на первый взгляд, взаимно исключаящих. Приведем несколько примеров.

О буддизме: "Будда, как и мудрецы, сажал ростки добра, чтоб принялись они, и расцвели большие деревья, и покрыли весь мир"

(дан 30). "Все эти секты - чепуха, никакой пользы государству, увеселение для дураков" (дан 71).

О деньгах: "У золота дурной нрав. Притаившись оно не сидит. И днем, и ночью оно бежит от одного к другому, и радуется людям, и мучает" (дан 142). "Все же неуютно живется, если считать золото врагом, пожалуй, гораздо спокойнее просто принимать его, когда дают" (дан 19).

Точно также, отзываясь с пиететом о том, что "от эпохи богов и до сего дня вот уже более ста поколений императоров непрерывно сменяют друг друга" (дан 9), Акинари напоминает об относительности представлений, будто бы императорские регалии, как предметы сакральные, способны устоять перед пламенем пожара (дан 8). Отстаивая вполне рационалистический взгляд на небесные тела через подзорную трубу, исключая представления о них, как о божествах "с глазами и носом", Акинари доказывает, что лисы морочат людей и приводит примеры из собственного опыта. Все это демонстрирует активное нежелание строить теории и постоянные сомнения в справедливости уже сказанного. Акинари формулирует это следующим образом: "То, что люди называют красивым, мне порой кажется безобразным. Но раз невозможно определить разницу между красивым и безобразным, то следовательно, нет ее и меж добром и злом, правдой и кривдой" (Тандай сёсин року ихон).

Понимая, что на любой вопрос всегда может быть несколько ответов, в зависимости от угла зрения, Акинари приводит следующий случай, иллюстрирующий философию на бытовом уровне: "Как-то, когда выбирал гейшу, спросил - какая нынче самая лучшая? - Та, которую вы возьмете, - сказали мне. Это тоже ответ!" (Тандай сёсин року какиоки-но кото). Конечно, тут легко усмотреть влияние Чжуан-цзы, и оно могло быть²⁰, но нам кажется убедительным мнение Ова Ясухиро, уверенного, что для подвергнувшего сомнению все авторитеты Акинари "своим" могло стать лишь то, что выросло из жизненной практики и сопрягалось с его собственным взглядом на мир.²¹

Такая особенность мировоззрения Акинари на уровне стиля "Заметок" проявляется в резкой полемичности, орудиями которой служат инверсия, вопрос, афоризм, парадокс. Приведем примеры вопросов, завершающих рассуждения вместо резюме: "Да есть ли под землей ад?" (дан 132), "Почему боги такие разные?" (дан 31), "Как же так, что в разных верованиях небеса - разные?" (дан 100).

А вот примеры афоризмов Акинари, граничащих с парадоксами: "Те, кого называют мудрецами, всегда были плохими вассалами" (дан 157), или: "Все верные вассалы, почтительные сыновья, преданные жены прославили свои имена тем, что на них грудой обрушивались несчастья, и они умирали, сохранив свою верность, ну а те, кто не добился славы - счастливы" (дан 155). Не случайно Акинари восхищается парадоксом, услышанным от уличного зазывалы: "Родную мать и за золото не купишь, но если захочешь продать - гроша не дадут" (дан 141).

О стиле "Заметок" пока можно высказать лишь самые общие наблюдения описательного характера. Во всяком случае, "Заметки ретивого сердца и трезвой головы", как и сборник "Харусамэ моногатари", создававшийся в тот же период, написаны Акинари уже не тем изощренным языком со множеством аллюзий, каким прославился сборник "Угэцу моногатари". Акинари использует меньше книжных слов китайского происхождения, временами включает просторечия. Допускаются также отступления от норм грамматики бунго (классического литературного языка), делается это ради экспрессивности стиля, имеющего (в очерках бытового и автобиографического характера особенно) установку на разговорность. Нам кажется примечательной и такая особенность стиля "Заметок", как юмористическая окраска многих суждений, в том числе и "ученых". У Акинари мы не находим сатиры на ученый трактат, как у его современника Хирага Гэннай, но едкая насмешка не единожды развенчивает мнимые истины и сообщает литературную ценность и интерес самому сухому материалу.

Для нас особый интерес представляют отрывки, в которых Акинари пишет о себе. Собственно автобиографическими можно назвать лишь три из ста шестидесяти трех данов памятника (даны

5,69,98), однако отдельные замечания и факты встречаются и в других данах, по нашим подсчетам их двадцать пять. В большинстве случаев Акинари пишет о себе в третьем лице, называя себя "стариком" ("окина" или "ро"). Однако, иногда повествование ведется и от первого лица, с употреблением местоимений "ватаси" или "варэ" (я). Сама по себе проблема "прав личности", в том числе ее права на самоосвещение и самовыражение была актуальна для Акинари (см., например, дан 4). Это отдельная большая тема, здесь лишь напомним, что со второй половины XVIII века правительством Японии, в целях укрепления системы, насаждалась идеология "бундо исики" (осознания своей доли), согласно которой каждый член общества должен был "знать, чего заслуживает и удовлетвориться своей долей".

Если опираться на статью Уэда Акинари "Ясумигото" (Простота,1792), в которой нередко видят отражение "народного самосознания в условиях феодализма"²², то Акинари был согласен с таким фаталистическим, сословным подходом. В ряде своих работ, да и в литературных произведениях, он осуждал эгоистические устремления, идущие во вред стабильности общества. Однако, на практике, в жизни, Акинари отстаивал права "я". При этом, осознание собственного социального статуса как низкого и достаточно высокая самооценка вступали в противоречие, которое отразилось на страницах "Заметок". Акинари с горечью пишет, что люди зовут его "отпрыском чайного домика" и настаивает на том, что "все, кто не из секты неприкасаемых (эта) - могут жить с людьми" (дан 110). Действительно, Акинари родился в веселом квартале, отец его неизвестен, фамилию Уэда он получил от своего усыновителя, торговца бумагой и маслом. В "Тандай сёсин року" читаем: "Старик происходит из купеческого семейства. Но уж такой я беспутный - не то, что не смог преумножить богатство, а и вовсе разорился из-за пожара, было мне тогда тридцать восемь лет. Я ничего не умел и, конечно, принялся учиться на врача". По-видимому, и до пожара дела Акинари-торговца шли не слишком хорошо, гораздо больше его интересовала литература. Как рассказывается в дане 5, в юности

Акинари, следуя моде, слагал трехстишия хайку, затем предпочел пятистишия вака, требовавшие более серьезного знакомства с национальной поэтической традицией, с классической японской литературой. Органичным было обращение Акинари к популярному в его время направлению кокугаку (национальная наука), последователи которого занимались филологическими исследованиями японской литературы VIII-XII веков. Обо всем этом Акинари пишет в заметках, называет и имена своих учителей, однако гораздо важнее для Акинари не факты, а тезис о том, что в науке следует идти своим путем, полагаться на собственные силы, не преувеличивая их ("биться над тем, что непостижимо - это не ученость, а невежество"), но и не опасаясь прослыть самоучкой. Рассказ о собственном опыте практикующего врача также является для Акинари поводом высказать взгляды на медицину, взаимоотношения врача и больного. Вопреки обычаю тогдашних врачей, Акинари дал себе зарок "не заниматься посредничеством в ссужении денег, посещении веселых домов, заключении браков и купле-продаже ценной утвари", и потому его "замучили нервы" (дан 69"). Оставив выгодное ремесло врача, Акинари поселился "в хижине из травы" в предместьях Осака. Приводя сетования собственной матери на этот счет, Акинари подчеркивает нестандартность своего поведения, противопоставляет собственные ценностные ориентиры - общепризнанным.

Рассказывая о своей жизни в Киото, где он провел последние шестнадцать лет, Акинари пишет о денежных затруднениях, о частой смене пристанища, о череде потерь, о болезни глаз, которая не позволяла ему работать, однако все эти печальные обстоятельства излагаются несколько отстраненно, без ламентаций. О том периоде, когда создавались "Заметки", (последний год Акинари) говорится: "Теперь я уже ничего не могу, и потому пью зеленый чай и пытаюсь постичь смерть" (дан 68). Отталкиваясь от этих слов Акинари, японский ученый Такада Мамору назвал "Тандай сёсин року" заметками мертвеца²³. Известно, что Акинари верил в предсказание, полученное в детстве, о том, что он проживет 68 лет. Прожитые сверх этого срока восемь лет он считал

"излишком", недаром в старости один из его псевдонимов был Есай ("излишек лет"). Спокойная мудрость и пронзительная искренность некоторых замечаний Акинари, особенно тех, что касаются его самого, действительно, создают ощущение, что автор смотрит на жизнь уже "со стороны".

Важный эпизод из последнего периода жизни Акинари изложен в дане 98. Болезнь глаз стала причиной того, что Акинари вынужден был продать часть своей библиотеки, а менее ценные книги и свои собственные труды связал в узлы и бросил в старый колодец возле дома, где жил²⁴. Вся эта история, любопытная сама по себе, примечательна также ссылкой на аналогичный поступок китайского литератора по имени Чжэн Шо-нань (конец эпохи Сун), чья книга стихов и воспоминаний "История души" пролежала в железном ящике, брошенная в старый колодец, более трехсот лет. По-видимому, Акинари тоже адресовал свои "бесполезные труды", в том числе и "Заметки ретивого сердца и трезвой головы", далеким потомкам.

Факты биографии, которые Акинари сообщает в "Заметках", порой неверно им датируются, однако в целом укладываются в ту биографическую канву, которая создана усилиями японских ученых. Правда, некоторые важные вехи в жизни Акинари остались в тени. Ничего не говорится об изучении китайской литературы на разговорном языке, что во многом послужило толчком к самостоятельному творчеству в прозе, не останавливается Акинари и на своем опыте популярного беллетриста, лишь мимоходом сетует, что за новеллы о привидениях его упрекают в невежестве. Хотя в "Тандай сёсин року" много места отведено рассказам об учителях и учениках осакской школы Кайтокудо, где сыновья горожан изучали конфуцианских классиков и постигали азы наук того времени, мы так и не находим ответа на вопрос, учился ли сам Акинари в Кайтокудо. Как представляется, рассказывая о себе, Акинари скорее делал акцент на оценке фактов, собственной и окружающих людей, нежели на самих фактах. Перед нами осмысление прожитой жизни, а воспоминания о некоторых ее

эпизодах - лишь иллюстрация. Таким образом, отбор фактов тесно связан с их интерпретацией.

Показательно проследить, как называет себя в "Заметках" сам Акинари и какие суждения о себе приводит. Акинари всячески подчеркивает свою несхожесть с другими людьми, даже если сравнение не в его пользу. Так, сам он называет себя "беспутником" (хоюся), друзья называют его "несерьезным человеком" (итадзура). Сам он пишет о себе: "то, что радует меня, отличается от того, что радует других", "вряд ли найдется мне пара...". А вот чужие слова: "человек беспримерный", "выпячивает свое "я" в науке", "ненормальный". Конечно, сознание собственной исключительности - это одна из сторон осознания ценности человеческой личности. В "Тандай сёсин року" это помножено на старческое одиночество, усиливающее антиномию "я" - "не я". В результате рождается образ "генерала гор" (яма-но тайсё), "одинокого старца среди гор" (яма ути-но хитори рофу). Горы - это безлюдье, место, где живут отшельники, это суровые условия жизни, ну и конечно, это нечто величественное и мощное, соответственно, "генералом гор" может быть лишь человек неординарный. Любопытно, что в новелле "Одноглазый бог" (сборник "Харусамэ моногатари") автор, Акинари, выводит себя в образе одноглазого божества, накоротке знакомого с тэнгу, героями японских народных поверий, проживающими на вершинах гор. Объективно, образ "генерала гор" стоит в одном ряду с образами благородных отшельников старых времен, таких, как поэт-монах Сайгё, о котором неоднократно упоминается в "Заметках". Вполне согласуется он и с популярной в Японии со второй половины XVIII века моделью поведения образованного человека, получившей название "бундзин" (конечно, от китайского *вэньжэнь* 文人). Тогда акценты сместились с нравственного усовершенствования личности на основе изучения конфуцианской классики к ее творческому самораскрытию на основе занятий различными искусствами и литературой. Идеалами бундзинов были: отрешенность от суеты повседневности, благородное одиночество, творчество "не на продажу".

Однако, сам Акинари противопоставлял себя бундзинам. Приведем полностью отрывок 70, весьма характерный, под "конфуцианцами" в нем, конечно, подразумеваются бундзины: "Хотя конфуцианцы называют себя поэтами, все они торговцы, им не дано отрешиться от мира, как это сделал старик. Жалкие люди! И вот чем еще они отличаются от старика: хоть некоторые из них и живут на манер отшельников, зарабатывают на существование тем, что ведут борозду кистью, они, похоже, не имеют такой широкой известности, какая есть у старика. Я хочу сказать, что при всей своей начитанности и способностях, они обладают вредным характером и негибким умом, вот и трудно им пристроиться к делу. Натура их совершенно иная, чем у хранимого небом старика, и посему эти недалекие люди ему уступают" (дан 70).

Текст противоречив и требует комментария. С одной стороны, мы видим здесь протест против "торговли именем", осуждение преподавательской деятельности, бессмысленной с точки зрения Акинари, поскольку он ценил врожденный дар и самообразование. Нам видится здесь и неприятие определенного давления наставников на личность обучающихся. Критика "торговли" искусством, литературой, наукой встречается в "Заметках" неоднократно. Хотя декларативно бундзины отстаивали "непродажное" искусство, на практике большинство имели учеников и жили за счет этого. Акинари же не создал собственной школы.

Отличие Акинари от бундзинов и чисто сословное, и здесь мы опять сталкиваемся с парадоксом. Если принадлежавшие к самурайству бундзины нередко демонстративно отказывались от службы (напомним, что само слово самурай происходит от глагола "самурау" - служить), то безродный Акинари, который не мог претендовать на официальную службу, доблестную службу весьма ценил и считал высоким предназначением. В отказе бундзинов от службы Акинари видит не протест против системы, а "вредный характер и негибкий ум".

Противопоставляя себя бундзинам, которые отталкивались от классической поведенческой модели "ученого конфуцианца", Акинари осуждает и последних за их рационализм, этический

ригоризм. В отрывке 54 "старик" говорит о своем преодолении пиетета перед конфуцианскими ортодоксами и равняет себя с мудрецами китайской древности: "Конфуцианцев старик перестал бояться в середине жизни. Хотя в науках и поэзии он не мастер, ему порой случалось ронять стружки мудрости". (Буквально у Акинари сказано: сэйдзин-но кэдзурикудзу - стружки мудрецов) В нескольких отрывках полуслепой Акинари в шутку называет свои корявые иероглифы "следами птичьих лап", по которым, согласно преданию, мудрецы древности создали письменность. Свою свободную манеру письма он сравнивает со смелостью буддийских патриархов, основателей новых религиозных сект. Конечно, шутки смягчают высокие притязания Акинари, однако очевидно его желание равняться на самые благородные и освященные временем образцы. Тао Юань-мин и Хань Юй, Какиномото-но Хитомаро и Сайгё - вот с кем беседует и спорит Уэда Акинари. И символично, что классики новой японской литературы Сато Харуо²⁵ и Мисима Юкио²⁶, в свою очередь, избрали своим собеседником его, Уэда Акинари.

Здесь, в обзорной статье, задачей которой было дать своего рода введение к фрагменту "Заметок", переведенному на русский язык, не было возможности остановиться на роли творчества Акинари в литературном контексте его эпохи. Нас более интересовала личность, предстающая в процессе самопознания. В этом смысле "Заметки" Уэда Акинари - уникальный человеческий документ и ценный литературный памятник.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. В русском переводе см.: Уэда Акинари. Луна в тумане. М., 1961.
2. Существует несколько переводов "Угэцу моногатари" на английский язык, переведен сборник также на французский, испанский, венгерский, чешский и польский языки.
3. Фудзиока Сакутаро. Уэда Акинари-га митару Кансэй-но бундзин, гака. - Тэйкоку бунгаку, 1913, N2.
4. См.: Уэда Акинари дзэнсю. Т.1-2. Токио, 1918.
5. См.: Фудзии Отоо, Акинари ибун. Токио, 1919.

6. Из 163-х отрывков "Тандай сёсин року" выборочно переведено на современный японский язык 22 отрывка в кн.: Эдо сёсэцу сю. - Нихон-но котэн. Т.24. Токио, 1971.

7. Хотя Блейк Морган Янг в своей монографии, посвященной Уэда Акинари (единственной за пределами Японии), часто цитирует "Тандай сёсин року", он всегда ссылается не на текст памятника, а на японские работы. См.: Blake Morgan Young. Ueda Akinari. Vancouver, 1982.

8. См.: Ямадзаки Фумото. Тандай сёсин року-ни цуйтэ. Котэн кэнкю. 1939, N10, с. 47-63.

9. См.: Симада Сайдзи. Тандай сёсин року сёрон. - Кинсэй бунгэй кэнкю то хёрон. 1988, N11, с.41-53.

10. См.: Накамура Юкихико. Тяка суйгэн то Тандай сёсин року. - Кокуго кокубун. 1954, N3, с.42-57.

11. См.: Нагасима Хироаки. Тандай сёсин року-но нака-но фудзоку сёсэцуфу сёхин. - Суминоэ, 1989, N4, с. 21-24.

12. См.: Васияма Дзюсин. Тандай сёсин року-ни миру Кэнниндзи-но Сюн тёро-ни цуйтэ. - Бунгэй ронсо, 1980, N3, с. 17-22.

13. См.: Морияма Сигэо. Тандай сёсин року-но сэкай. В кн.: Нихон бунгаку. Сигэн кара гэндай э. Токио, 1978, с. 261-302.

14. См.: Такада Мамору. Уэда Акинари кэнкю дзёсэцу. Токио, 1968.

15. См.: Усияма Юкио. Уэда Акинари-но баннэн. Токио, 1985.

16. См.: Морита Киро. Уэда Акинари-но кэнкю. Токио, 1979.

17. См.: Уэда Акинари "Тандай сёсин року" дзимбуцу сакуин. - Эдо бунгаку нэнси-89. Токио, 1989. с. 186-211.

18. См.: Уэда Акинари дзэнсю. Т.1-14. Токио, 1990.

19. Сходные тематические рубрики выделяет Морита Киро. См.: Указ. соч., с.299-303.

20. См. об этом: Огура Рёити. Уэда Акинари-но сии хохо-но токусицу. - Отани дзёсидай кокубун, 1976, N4, с. 76-91.

21. См.: Ова Ясухиро. Уэда Акинари. Соно икигата то бунгаку. Токио, 1982.

22. Накамура Хироясу. Акинари-но моногатари рон. - В кн.: Акинари. Токио, 1972, с.310.

23. См.: Такада Мамору. Указ. соч., с.462.

24. Ряд произведений Акинари, дошедших до нас в рукописях, например работа "Нубатама-но маки", носят следы пребывания в воде. Кто достал их из колодца и спас - неизвестно.

25. См.: Сато Харуо. Уэда Акинари. Токио, 1964.

26. Мисима Юкио пишет, что в годы второй мировой войны он не расставался с книгами Уэда Акинари. См.: Мисима Юкио. Угэцу моногатари-ни цуйтэ. - В кн.: Акинари. Токио, 1972, с. 247-250.

ЗАПИСКИ РЕТИВОГО СЕРДЦА И ТРЕЗВОЙ ГОЛОВЫ

Уэда Акинари

1

Уж если говорить о столице, то там стихи пишут многие. Но все они неумелы даже в подражании.

- Делайте, как я, - говорят так называемые наставники, - старайтесь в точности копировать приемы тюнагона Кёгоку¹. А ведь эти учителя не могут не знать о веке Цураюки и Мицунэ². Цураюки же, да и Тадаминэ³, высоко ставили Хитомаро⁴. Даже в досужем стихотворстве есть свои пристрастия, и они мешают.

2

Роан¹ говорит мне: - Живешь, никаким делом не занимаясь, баловство это. Займи себя, исправляй чужие стихи, заведи знакомства.

- Не знаю, что именно нужно поправлять в чужих стихах, ответил я ему.

- Пустяки, просто трудись ради того, чтоб глупых сделать умными, - сказал он.

- Нет-нет, кто не родился для этого поприща, пусть уж останется глупым. Даже люди, которые отлично усвоили унаследованное от отцов ремесло, глупеют, обучаясь тому, к чему нет у них дара.

На это Роан ничего не ответил.

3

Кокэй¹ сказал: - Поэтические " состязания мастеров"² давно уже не проводятся. Давай устроим их вдвоём с тобой и будем слагать стихи!

- Стихи слагать не трудно, но в наше время следует это назвать " состязанием торговцев"³, - ответил я, и он умолк.

4

Когда я написал, что (в старину) не было правил использования азбуки¹, и Наоми² позаботился, чтобы это вырезали на досках, старец Харуми³ из Эдо изволил заметить: "Выпячивает своё "я" в науке". На это так скажу: "я" - это талант, только другими словами. Когда Яо уступил Шуню Поднебесную⁴, он поступил в угоду "я", но это было во благо. Тан-ван говорил: " Из трёх углов сети выпускаю, в один угол - добуду"⁵, - вот ещё откуда пошло "я". Когда в Поднебесной воцарилась династия Чжоу, и отпрыски рода Цзи создали сорок два государства, а потомки династии Инь лишь одну страну Сун, то и тогда правитель тешил своё "я"⁶. Уж его-то "я" стало притчей во языцех: силой отнял трон, а представил, будто в его пользу "отреклись".

Вряд ли стоящее это занятие - толковать классические книги. Но мир наш существует уже давно, слова в нем меняются, и письменность тоже: использовали иероглифы по смыслу, использовали и по звучанию, - вот об этом я и написал, привёл примеры и всякое такое. Ведь хорошо, что я вложил в эту работу свои мысли, по-моему, это разумно. Тао Юань-мин говорил: "После того, как усвоишь общий смысл написанного в книге, узнать ещё что-либо невозможно, так это и следует оставить"⁷. О том же и история, как он поглаживал кота с ненапрянутыми струнами, говоря: " От одного вида весело"⁸. Есть тут резон. Я, старый, думаю, что

кое-кому моя теория не по нраву, вот и толкуют о ней превратно. Старик на это так ответит:

"Смёл пожар Большого Будду,
Рухнули опоры.
Муравьи, что неустанно
Там точили ходы,
Нынче развелись повсюду⁹."

Хань Юй говорил: " Думай не столько о хвале до, сколько о хуле после"¹⁰, - но и хвала, и хула зависят от пристрастий того, кто их высказывает.

5

В молодые годы, вслед за другими, я считал очень занимательными стихи, которые зовутся хайку¹, и высоко их ценил. Да и после того, как выучился слагать вака², я время от времени забавлялся сочинением хайку. Когда я понял, что вака очень трудны и мне не по силам, я совсем было с этим смирился, но люди посоветовали обратиться к одному тюнагону³, чтобы он отметил (мои ошибки) тушью. Я остался весьма доволен, но когда порой спрашивал о том, что было непонятно, он говорил:

- Дотошный вы человек! Ладно, подумаем над этим, - и в конце концов ответа не было.

Чувствуя себя одиноким и беспомощным, я собрал и прочёл труды Кэйтю⁴, толкующие старые слова. И всё же, кое-где ещё оставались сомнения. Чудом познакомившись с учителем Фудзивара-но Умаки⁵ из Эдо, я услышал от него подробное разъяснение этих непонятных мест. Однако, этот наставник, когда мне было сорок четыре или сорок пять лет, получил назначение на службу в столицу, отправился туда и вскоре скончался. Было ему за пятьдесят.

Я очень жалел и тосковал, но так случилось, что сам я в то время взялся за ремесло лекаря, каждый день разъезжал во все концы, и уже не думал искать опять хорошего учителя. В возрасте

от сорока трех до пятидесяти пяти я старательно трудился⁶. Это не было ремесло, которому я учился с детства, и в конце концов я заболел, а чтобы набраться сил, поселился в деревне, в уединении. Свободного времени было много, и снова вспомнилось прежнее. На старости лет я продвигался в науке (с трудом), как "рыба на исходе пути в тысячу ли"⁷, к тому же, не всегда был согласен с тем, что говорят учителя. Я обратился к книгам и многое для себя извлек, ну а то, что непонятно, откладывал, как учит Тао Юань-мин⁸.

Один человек сказал: "Биться над тем, что непостижимо - это не ученость, а невежество"⁹. Вот уж, поистине так, я за непонятные места не берусь. Но есть люди, которые силятся растолковать старые слова. К такому приходит много учеников, и всех их он именуется "детьми". Конечно, у него много вольных толкований. Говорю про человека из провинции Исэ¹⁰. Считают, что опираясь на "Кодзики"¹¹, он сумел постичь древность. Я, старик, злословлю:

"Вот ведь чушь городит он,
А учеников - подайте!
Люди говорят недаром:
Толкователь - побирушка
Кодзики Дэмбэй.¹²"

Сказано: "Самоучка ограничен"¹³. Но если в начале обучения следуют за наставником, то потом нужно уже не столько беспокоиться, как бы не остаться самоучкой, сколько размышлять, в одиночестве сидя у окна до боли в глазах. Называется ли это "выставлять свое "я", или как-нибудь иначе, но только так узнаешь большую часть непонятного.

6

Мабути¹, будто бы, сказал: "Когда уподобляют сакуру облаку или ещё называют её снегом, это не режет слух только у одного-двух искусных мастеров". Но ведь даже приверженцу Учения монаху Сайгё² сакура виделась облаком, облако - сакурой, а когда он три

года провел в горах Есино, то во множестве стихотворений писал: "Ах, облако!"³. Я, старый, тут так скажу: одни песни этого монаха - о суетном, другие - вознеслись над суетой, но в мире лишь суетные песни известны повсюду. Да и не только с песнями так, в любом учении, в искусстве полно таких вещей, как "соловей и слива", "Додзёдзи", - в общем, всегда есть свои "три столпа"⁴.

7

Вот уже пятнадцать лет я живу постояльцем в столице¹. Хотя и для себя пишу, но все же нельзя обойти вниманием здешнюю старину. За тысячу лет даже здесь, в оплоте императора, знали и расцвет, и упадок, согласно с веком. Когда рассмотришь планировку города Нара², то там, оказывается, одно подле другого, имелись два помещения: то, в котором император обычно соизволял пребывать, и так называемый Тодоин³, где совершались важные государственные дела и церемонии. Если выйти из ворот дворца, то к югу ведет проспект, называемый Судзаку Одзи, ширина его 18 дзё⁴. В самом городе дороги, по которым проезжал император, были шириной 8 дзё, прочие - 4 дзё. Пожалуй, там, где было 18 дзё, противоположная сторона улицы виднелась как в тумане.

8

В правление императора Мураками от пожара четвертого года эры Тэнтоку¹ сгорел ведь не только дворец, но и драгоценное хранилище манускриптов погибло без следа. Вот говорят: "История страны"², - а ведь рукописи нет. То, что имеется, состоит из отрывков, есть и добавления. Один человек со знанием дела утверждал: "Хоть и говорят, что зеркало и меч не пострадали от огня, но есть доказательства, что они уничтожены"³.

9

После смут годов Хогэн и Хэйдзи¹ многое переменилось. Великий сёгун Камакура² получил под начало Ведомство наказания смутьянов³. В провинции тоже, кроме губернаторов⁴, стали посылать наместников от Камакура - власть губернаторов, якобы, ослабела. Так что влияние столицы упало⁵. Однако,(сёгун) хоть и захватил власть, но не заступил на место (императора), поэтому от эпохи богов и до сего дня вот уже более ста поколений императоров непрерывно сменяют друг друга. Во всяком случае, это внушает почтение.

10

Считают, что поэзия - это, непременно, искусство высокородных, но в старину было не так. Велики были притязания государя Годайго, втайне замыслил он низвергнуть Камакура¹, но слух об этом просочился наружу. Нашелся человек, который донес это Ходзё². Тогда стали допытываться у людей, знавших, что здесь правда, а что ложь, и среди прочих схватили Рэйдзэй-доно³. - Сейчас же признавайся! - так допрашивали его, и он ответил:

"Я шел сюда и думал,
Зачем пытаться хотите
Не о пути поэта
"Дороге в Сикисима",
А о делах мирских?"⁴

Тогда его отпустили и позволили вернуться в столицу. Но каков же смысл этой песни? Ведь придворный, высок ли его чин, или низок, едва ль сумеет посвятить себя лишь делам, далеким от житейской суеты. И те, кто мог поверить, что его не в чем упрекнуть, должны были в конце концов погибнуть⁵.

В те же годы случилось, что после низвержения властителей из Рокухара⁶ схватили всех людей сёгуна, на чьей совести был

замок Тихая⁷, и в Рокудзё, в долине реки, поставили их в ряд, чтобы всем снести головы. Тогда воин из самых низкорожденных, по имени, кажется, Сакаи, сложил такую песню:

"При жизни в этом мире
Иные преуспели
Я их числа не множил.
Но неизбежна доля
Стать жалкой горстью праха⁸".

Тут уж, действительно, было над чем пролить слезы. Или взять случай с Минамото Есиизэ, когда он покарал супостатов в Муцу и возвращался в столицу⁹. Сидя на ступенях лестницы, он вел рассказ о ратных делах, и когда это услышал почтенный наставник Го-Соти¹⁰, то, будто бы, пробормотал: "Бравый вояка, а не учен". Так что даже чернь способна слагать прекрасные песни, лишь бы была к этому душевная склонность. И ведь в других делах тоже так, ничуть не иначе.

11

И вознесшиеся в славе воины в конце концов погибают. Правый министр Сокэнъин¹ счел, что было ошибкой чересчур приблизить Акэти Мицухидэ² и приказал Ранмаро³ строго его наказать. Акэти увидел в этом несправедливость, вознегодовал, замыслил предательство и вынудил (Нобунага) к самоубийству. В книге "Су шу"⁴ говорится: "Опасно стыдить того, кто вам служит", - и это очень подходит в случае с Нобунага.

12

Величие Тоётоми¹ в начале не было уж таким явным. Когда он с почтением явился перед господином Ода² и просил взять его на службу, то на вопрос о родовом имени назвался Киносита, исходя из фамилии своего прежнего хозяина Мацусита³. А когда

его сделали удельным князем, он сменил имя на Хасиба, завидуя Сибата и Тамба⁴. Мог ли он знать, что Тамба понизят, а Сибата принудят покончить с собой...

13

Взять, опять же, конфуцианцев - очень упрямые люди. Одно твердят: "Привидений не бывает"¹. Мне, старому, теперь стыдно, что я написал повесть о привидениях². Они говорят:

- Что до лисиц-оборотней, так ведь мало ли что могут наговорить сумасшедшие. Иногда такой объявит: "Я -лиса оттуда и оттуда". Но разве на самом деле этот человек - оборотень?

Они застряли на своем "пути" и запутались в рассуждениях.

Мне часто доводилось видеть, как людей морочат лисы и барсуки. Может, это и не лисы, но эти твари могущественнее людей и, значит, их происхождение небесное. Натура их такова, что для них нет хорошего и плохого, правды и лжи: что хорошо для меня - поощряю, что для меня плохо - прокляну. Даже волки часто насылают порчу, это записано и в "Нихонги", в начале свитка Киммэй³. Мне кажется, что боги, так называемые "ками"⁴ - это то же самое. Тем, кто крепок в вере - посылают удачу, тем, кто ленится молиться - выдумывают наказание. Иное дело - Будды и мудрецы⁵. Ведь они люди, с человеческими чувствами, и даже со злодеев не спрашивают за грехи. Я уже писал про это в "Беседах о богах"⁶, не буду повторяться.

14

Уроженец Исэ Мурата Митинори проживал в Осака и обучался там медицине. Целый год он болел, переносил невыносимые страдания от "напасти небесной"¹. Приходили все наши врачи², но поделаться ничего не могли. Из родных мест Митинори приехал человек, которого он звал старшим братом.

После того, как этот человек поблагодарил моих сотоварищей, он сказал:

- Теперь удалитесь, - и все ушли.

Старший брат сказал Митинори:

- Ты уже давно в Киото и Осака изучаешь медицину, но истинного искусства врачевания постичь не смог. Говорю тебе: врачи не помогут! Ты должен доверить свою судьбу старшему брату.

С этими словами, он уложил его в постель, раздел донага и неторопливо обмахивал веером, время от времени вливая ему в рот жидкий рисовый отвар с медвежьей печенью³. Примерно через двенадцать дней температура у больного немного снизилась, и он стал есть. Наконец, он совсем поправился и вернулся с братом на родину. В деревне брата, которая называлась Оока, от врача по имени, кажется, Цурута, он воспринял систему "легкая пища, легкая одежда"⁴. Говорят, что люди, которые живут в этой деревне и окрест, не болеют. Это истинный мудрец в медицине. Его учение гласит: "Что бы ни сочли мы достаточным, это всегда больше, чем достаточно". Это, конечно, так и есть, но про себя я, старый, ворчу:

- Все же, летом одежда не должна быть легкой. Однослойные одежды можно надевать только летними ночами, после часа обезьяны⁵.

15

Ян Чжу¹ говорил:

- Сто лет - предел долголетия. Столетнего возраста не достигает и один из тысячи. Но пусть даже прожито сто лет - половина срока приходится на младенчество, когда человека носят на руках, и старость, когда чувства притупились. Во время ночного сна дыхание жизни останавливается, забывается то, что было в сознании днем, и это еще половина от половинного срока. И если прикинуть, в десятке с небольшим лет², которые есть в распоряжении человека, не найдется и единого часа без огорчений, пусть малых.

Чжуан-цзы говорил:

- Жизнь имеет пределы, познание пределов не имеет. Стремиться к беспредельному, будучи в пределах - опасно³.

16

Недуг нашего мирного времени - это люди, наживающиеся на собственном имени. У них кипит работа: со всех наук и искусств срывают цвет. Опять-таки - издержки мирной политики¹.

17

Вот говорят: " Мудрецы... Будды ..." А ведь им тоже ведомы были и удачи, и неудачи. Конфуций бубнил: "Сяду на плот и поплыву по морю..."¹. Но хоть он и прибыл в нашу страну, его зажали, пустив в продажу Шакья Муни² - разве приятно? Семеро будд³ - это будды Хосё, Тахо, Мёсики, Кохакусин, Рифуи, Канроо, Амида. Шестеро будд пребывают в бедности и лишениях, среди них только будда изобильных сокровищ Тахо держит маленькую лавочку и может прокормиться⁴. А что до остальной пятерки - и имена-то редко услышишь. Так неужели в счастья и несчастья, в успехе и неуспехе они выше людей?

18

Как почитаешь о милосердии Каннон¹, так выходит, что ни случись - она выручит. Божественная милость, прямо, как у христианского Царя небесного²!

19

Все же, неуютно живется, если считать золото врагом, пожалуй, гораздо спокойнее просто принимать его, когда дают.

20

То ли нынче, то ли встарь, в гавани Сакаи, в Идзумо, где "ни ветра, ни волн нет в заливе Тину"¹, издавна проживал богатый человек по имени Мохатиэмон. Из стариков у него осталась одна мать, и не было одной вещи из тысячи, какую бы он не добыл для ее удовольствия. Будь он беден, власти бы его непременно наградили за такое поведение, дали бы десять серебряных монет, да еще и спасибо сказали. Пришлось бы ему тогда пойти по городу в парадных хакама с визитами и денежными подношениями².

Весеннее солнце еще не горячее, но по утрам лучи его пронизывают сёдзи³, и матушка лежит, бывало, без сна, слушает крики ворон и щебет воробьев. Умница-невестка, не дожидаясь служанок, приберет спальные принадлежности, приготовит воду для умывания, соберет на стол - ничего не упустит. Тут в спешке выходит хозяин:

- Погода сегодня на редкость хороша! Покушаете в Сумиёси, в Тэннодзи или, как обычно, в Росюнан⁴.

Матушка, как всегда приветливо, спрашивает:

- И ты со мной? - а он на это:

- Хотел бы поехать вместе с вами, да родители жены обещали заглянуть к нам по пути в Кисю - вдруг пожалуют? Сегодня я не могу вас сопровождать... А вот и экипаж для вас! - он вскакивает и бежит доставать походный ларчик с чайной утварью и сладости в дорогу. Сопровождают матушку две служанки, приказчик и мальчик из лавки, сын прощается с ней у ворот.

Она была ему не родная мать и, должно быть, не низкого происхождения. Преданно служила она своему покойному мужу, ухаживала за ним на одре болезни, и никогда не знала ничего, кроме тоски одиноких ночей. Своих детей у нее не было, нынешнему хозяину она заменила родную мать, помогала ему от всей души, но и сама с утра до вечера радовалась: "Удостоилась я почтительного сына!". Смышленные внуки ласкались к ней, точно

котят. Каждый день заходил к ним врач, который их пользовал, Модзу Сюнсяку:

- Чайку выпьем?... Разрешите налить вам еще?...

У него была замечательно спокойная манера вести чайную церемонию. Отец жены этого Сюнсяку, китаец Чан Жуй-ту⁵, приплыл к этим берегам от смут эпохи Мин, да здесь и поселился, родилась у него дочь. Она унаследовала отцовские дарования, почерк и стиль ее были столь же изящны, как у Ли и Вана⁶, и она давала уроки. Учеников у нее было множество, что детей, что взрослых, да и собственный ее ребенок, что называется, "щебетал, как воробьи на крыше училища Кангакуин"⁷.

Однажды матушка шла из храма Тэннодзи, собирая на склонах гор травы кровохлебки и антистирии. На пути к дому она увидела у моста Ямато, как бедная женщина с младенцем у груди спешила за экипажем, протягивая слуге какую-то бумагу - похоже, это было прошение. Слуга с удивлением взял его, а когда прибыл домой, сразу отдал старой госпоже - мол, вот какое дело. Откушав, госпожа велела открыть заднюю дверь и вышла в сопровождении служанки:

- Это она?... Я поняла суть прошения, возвращаю вам его. Вы пишете, что он умер по вине нашей семьи, но даже если дети его умерли бы вместе с ним - что же тут можно поделать? Вот это поможет вам продержаться, - она бросила золотой, захлопнула дверь и удалилась.

Когда обо всем этом услышал Сюнсяку, он воскликнул: "Как жаль ее!" - и велел непременно найти женщину и привести. Он был с этой женщиной очень сердечен, и его ученая супруга тоже говорила: "Как хорошо, что ее нашли и привели!" - и была к ней очень добра. Они ее осыпали милостями, даже удочерили, и когда ребенку исполнилось десять лет, Сюнсяку взял их обоих в Эдо, куда ехал поздравлять с девяностолетием своего отца.

Отец тоже вздохнул:

- Какие печальные обстоятельства! - и велел оставить ребенка.

-Его следует отдать в хороший дом, - сказал старик.

В конце концов, для мальчика настало время подняться до "голубых облаков"⁸, и он служил у важной и грозной персоны. Вот такая случилась трогательная история.

21

Как говорится, где была шелковичная плантация - там чайный домик открывают¹. Вот что рассказывал мне покойный батюшка. В старину с моста Сандзё видно было храм Гион². Вдоль дороги, как идти туда, тянулись сосновые рощицы, река Камо не текла грязью, и театры стояли прямо на нынешнем тракте Ямато³. Вернее, были просто места, обнесенные веревками, через которые приходилось проходить даже тем, кто совсем не собирался смотреть представление. С той поры не прошло и ста лет, но нынче на равнине Макудзу слышится не шум ветра, а звуки барабанчика и сямисэна⁴. В таких местах и дождя не услышишь - идет ли он, нет ли? "Бу-у, бу-у",- гудели здесь прежде ивовые луки, теперь же цикады стрекочут свое "тинтирори"⁵. Ничего не осталось от старины.

В стране идет слава о картинах и каллиграфии дома Тайга⁶, ныне листок с несколькими иероглифами - что яшма бесценная. Когда я, старик, был молодым, то побывал у художника. Тот на все отвечал только: "Да, да", - а голову уткнул в циновку. Кругом горой громоздились черновики, даже сесть было негде, тушь пролилась тремя руслами Ганга⁷... Я попросил его:

- Пожалуйста, один листочек...

- Вы ведь, кажется, из Додзима, - говоря так, он написал: "Куробунэ Тадаисиэмон"⁸. Там был еще один самурай из западных земель, ему он нарисовал что-то непонятное и сказал:

- Это клубень горного батата⁹.

Чем только не бахвалятся люди! Один человек, проживавший возле моста Сиракавабаси, рассказывал:

- Вот кисть, которой пользовался Тайга - родитель мой подкармливал его. Спросит, бывало: "А есть у вас рис?" - и даст один-два сё¹⁰. Тайга своей рукой переписал заупокойную молитву по моему батюшке и отнес в храм со словами: "Благодаря ему, моя рука удерживала кисть". Гокаку¹¹ как-то перед новым годом подумал: "Каково в эту пору учителю?" - и вот, постирал кимоно с гербами, да и послал Тайга. А сам Тайга, вместе с Гёкуран¹², расписывал в это время висячие бумажные фонари для чайных домиков. С каждого заведения они брали сто мон¹³ и приговаривали: "У кого нет десяти каммэ на жертвенные лепешки, к тому и весна не придет"¹⁴. Веселые девицы из квартала Гион протягивали им кисеты и веера: "Не надпишите ли?" - а они: "Да,да,да". Начеркают что-то непонятное, и за каждую надпись получают сто мон. Подносили им и вино. Уж не знаю, потчевали ли там разносолами, а к батату, клецкам, говядине и морскому ушку подавали чарочку даже для Гёкуран: "Не изволит ли пригубить Драгоценная Орхидея?"¹⁵. И вот, "Драгоценная", с чаркой в руках и с лицом, как у обезьяны, выводит под новогодними стихами: "Дама Гёкуран".

При жизни Тайга его работы можно было заполучить и бесплатно, однако щеголи из богатых семейств платили по целому каммэ за лист. "Сделал заказ Тайга. Пару листов велел ему подписать: "Неизвестный автор"¹⁶, - гордо заявляли они. Работы наклеивали на картон со словами: "Повешу в первый день нового года. Такая картина - на счастье". Сам учитель Тайга, наверняка, не думал, что в саду храма Сориндзи появится павильон Тайга - Тайгадо¹⁷. Это его ученики, а было их множество, построили чайный павильон в духе Ланьтина¹⁸ и заваривали чай на свой особый манер - в память о том, который ничего в чайной церемонии не смыслил. Не Тайгадо это, а Найгадо - павильон нелепости. Нынешняя его ветхость рождает еще большую грусть, чем "растаявший дым от костров солеварни, испепеленные палаты Муромати"¹⁹.

А картины Бусона²⁰! Теперь их ценят наравне с цветами сакуры, что растет на горе Такама²¹. Поэты, слагающие хайку, на них молиться готовы. Зато хозяину веселого дома "Колокольчик" в квартале Симабара²² он в свое время нарисовал немало....

Нынче и сокровища из веселых кварталов стоят тысячи золотых. Правда, богачи скарены, из рук их не выпустят, так что и прибыли не наживут. Очень я доволен, что во множестве хранящиеся у одного зеленщика в Нагамати документы, якобы принадлежащие кисти Кэйтю²³, оказались, по свидетельству недавней экспертизы, подделкой. Да неужто в наше время и за Басё²⁴ дают целый каммэ?...

А вот еще случай. Один эксперт продавал в провинции документы без клейма, якобы бумаги секты Таката, полученные с севера²⁵. Этот эксперт говорил:

- Хотя людям о таком не рассказывают... На проспекте Сандзё есть община этой секты²⁶, через них и достаются мне эти подделки. Плачу за каждую по одному рё²⁷ серебром. Если посчитать все расходы, да учесть стоимость бумаги - прибыли хватит только на воду.

У осакского поэта Тантан²⁸ был весьма даровитый ученик по имени Сюкё²⁹. И вот, как-то лунным осенним вечером учитель устроил для него так называемую "чайную церемонию одного гостя"³⁰. Чай заваривал какой-то торговец утварью, кажется, по имени Танимацу. Когда чаепитие подошло к концу, учитель попросил гостя свернуть свиток со стихами, что был на стене, и сказал при этом:

- Танимацу, ты будешь свидетель. Сегодня вечером я открываю своему ученику Сюкё тайные традиции сложения хайку. Столь талантливого, как Сюкё, не было и среди трех тысяч учеников Конфуция. Вот это - самое лучшее стихотворение из всего, что создал Басё, - и с такими словами, он передал свиток Сюкё. - А ты, Танимацу, слушай. Если где-нибудь всплывет еще

один свиток с этим стихотворением, я всегда дам за него десять рё золотом.

При таких речах сердце Сюкё затрепетало от радости, но тут же в голове мелькнуло: "Боже, да мне его навязали!" - и на следующий день, досадуя, он принес учителю десять рё.

22

Когда я, старик, только поселился в столице¹, то проживавший напротив моего дома конфуцианец Мурасэ Каэмон² сказал мне: "Пойми, столица - это место, где отсутствуют понятия о нравственности". Прошло шестнадцать лет, и к этому я мог бы только добавить, что не одна лишь безнравственность присуща столице, но еще и бедность. В начале двухсотлетнего правления³ богатых домов было достаточно - уж не Осака ли с Эдо вытянули все денежки?⁴ При этом, когда здешние мужи толкуют о своей родословной, то чванятся чрезвычайно. А ведь, кроме бедности и тупости, у них ничего нет! Живя здесь, я вижу, что все вокруг вульгарно, за исключением гор, вод, цветов и птиц.

23

Минагава Бундзо¹ при встрече каждый раз меня поддразнивал: "Как дела, дед?". Одних со мной лет, а волосы черные, зубы на месте, ходит без палки - и очень этим горд.

А тут как-то я его встретил - все кости торчат.

- Скоро помрешь, говорю, - твори молитвы!

И ведь так оно и вышло. От его школы¹ остался один фундамент, в яме теперь скопище собачьего дерьма. Дурачина он, дурачина... А его младший брат, Фудзия Сэндзаэмон²! Этот был умнее старшего, и науки, и все ему удавалось. Он был моим товарищем в сочинении хайку, прежде мы часто встречались. Потом оба полюбили стихи и прозу в духе старины...

Как переехал он в Осака - погряз в суете. Женщин любил, вот кой-чего у него и отмерло от пламенных излишеств, так рассказывал ученик его, который за ним ухаживал. Если правда, - то и этот был дурачина.

24

Как мыслитель, Мурасэ¹ был мелковат, да и утонченности ему не доставало. В Осака о нем плохо отзывались, никто не хотел его работ.

25

Нескромно было бы сказать, что Осацкое училище имеет значение для всей страны, но это и не провинциальная школа¹. Само собой, у училища есть свое здание. Основатель, Миякэ Сэкиан, следовал учению Ван Ян-мина². Он славился своей искренностью и добросердечием, и за это богатеи построили ему здание и позволили там жить. Сам он родом из столицы и прежде занимался сложением хайку.

"Что свежего в стихах о сливе?

Но веет цвета сливы аромат...³ "

В умении уловить самую суть, Басё и прочие "сочинители" не идут с ним ни в какое сравнение⁴.

26

Меняются времена. Хороший конфуцианец был некогда учитель Гои¹, нынешние же Такэяма и Рикэн² рядом с ним - что служанка кабура возле гетеры высокого ранга³. Учитель Гои исповедовал учение Кэйтю⁴ и занимался родной словесностью. Правда, когда он написал "Продолжение повести об Отикубо"⁵, то попал впросак. Про Такэяма люди говорят, что этот Бамбуковый

Холм горы свернет, да еще с выгодой продаст⁶. На мой взгляд, горы ему не свернуть, но такое желание у него, определенно, есть. Рикэн, в отличие от брата, имеет репутацию человека рассудительного, но и здесь одна лишь видимость. Много я снес от него стыда, когда про мои истории о привидениях он заявил:

- Темный ты, парень. Таких вещей, как привидения и лисий морок, не бывает вовсе. А те, кто, якобы, одержим лисьими чарами, - просто сумасшедшие.

Как-то в компании однокашников я сказал:

- Школьные любимчики - вот кто темен в делах житейских, за порогом школы.

А балагур Юкитомо⁷ заметил, да так громко:

- Нашему Паиньке⁸ на это нечего возразить.

Рикэн, конечно, услышал, и рассердился. Хоть мы с ним потом еще часто встречались, он никогда больше об этом не говорил.

Рассказывали, что когда его пригласил на службу князь Сиракава⁹, Рикэн сбрил волосы, как это делают люди свободных профессий¹⁰, и под этим предлогом служить отказался.

Я как раз в ту пору зашел к нему и заметил: "Другая прическа?" - тут он мне все подробно и рассказал. "А не сбривая волос, нельзя было отказаться?", - спросил я его, но ответа не последовало. Я еще и после у него бывал, но мне уж было ясно, чего он стоит.

Не знаю, насколько повинны эти два брата в том, что школа захирела, а я давно еще ворчал, что двери школы - это врата ада¹¹. А как иначе? Ведь мало того, что ученики, закончившие полный курс, ничего не умеют, они все промотались и умирают в мучениях от телесных излишеств. А кое-кто из них, проживи он подольше, не миновал бы казни у "адских врат".

27

Когда старик был лекарем, пришли меня звать от хозяина рыбного рынка, что в западном конце. У них был больной, вот они и колотили в дверь. Ну, я пошел. Когда я кончил осмотр, дал лекарство, и можно было возвращаться, на рынке уже настала самая горячая пора - не время для хождений. Один торговец рыбой, взгромоздив на плечо коромысло с огромными корзинами, бежал к востоку. За ним бежала собака. Она ухватила большую рыбину, хвост которой свешивался из корзины, и сочтя это своей добычей, удалилась. Я предупредил: "Собака! Рыбу утащила!". Торговец сбросил ношу, схватил коромысло и пустился догонять. Настиг, с бранью отколотил собаку коромыслом, и отнял рыбу. Снова водрузил поклажу и побежал к востоку. Собака же, с таким видом, будто рыба все равно принадлежит ей, опять побежала следом. Глядя на это, я подумал: человек, если раз и украдет, в другой раз не позарится, собачье естество¹ - иное, что хорошо видно из этого примера.

28

В одной из деревень провинции Харима женщина, что жила там в услужении, в обеденный час мыла ноги, испачканные грязью на поле. Когда она покончила с мытьем, то выплеснула из лохани под забор. Не ведая о том, что там спала лисица, она облила ее горячей водой. Лиса проснулась и, убегая, оглянулась и запомнила лицо женщины. Женщина этого не знала. Той же ночью женщина стала вещать, словно одержимая лисой: "Днем я спала, но на меня зачем-то вылили нечистую воду, которой омывались". Она гневалась, смотрела злобно, и это ночное бешенство было весьма пугающим. На следующий день пришел священник той деревни и объявил женщине-лисе: - Спала ты не у себя дома. Служанка же облила тебя, не зная, что ты тут. И раз уж она совершила оплошность по неведению, то ставить ей это в укор - тоже ошибка. Люди не мстят за удар, нанесенный нечаянно, ты же - скот. После

таких речей лиса замолчала, а он продолжал: - У людей ошибка невольная не ставится в вину. Ты, похоже, впервые об этом слышишь. Поистине, о глупости скота можно лишь пожалеть.

Лиса утихла и больше не являлась. Эта история о том же - о собачьем естестве¹.

29

Рикэн говорит: "Чтоб лисицы сближались с людьми - такого не бывает. Никак не возможно, чтоб они наслали морок на человека."¹ Хосоай Хансай² человек весьма положительный: основателен, во всем любит тщательность, умеет себя держать. А то, что людям это не по душе - так ведь ленивы люди, поэтому.

Когда был он в столице, отправился поклониться храму Ниси Хонрайдзи³. Рано утром он вышел с улочки Масляной квартала Сандзё⁴, но вот и полдень миновал, а он все еще не дошел до места. Наконец, стемнело, и он вернулся домой, совершенно растерянный. Даже его, такого безупречного человека, лисы и барсуки сбили с пути.

Я, старик, тоже однажды покинул свое скромное жилище в Камодзу и отправился в храм Дзёдоин, что напротив Серебряного павильона⁵. Холм Есида я обогнул с севера, а затем двинулся на восток, обычным путем. Тропа была, притом не узкая, и все же каким-то образом я оказался в деревне Сиракава⁶. Я понял, что заблудился, и взяв на юго-восток, пришел-таки в деревню Дзёдодзимура⁷. В беседе с настоятелем храма я, между прочим, рассказал и об этом. Святой отец отвечал: "Вы, должно быть, больны. Будьте очень осторожны." На обратном пути я опять вышел к северному подножью храма Есида, а там намеревался выйти на тракт и, двигаясь в западном направлении, вернуться домой. Однако, каким-то образом я очутился перед храмом Мильона Молитв⁸. И тут я понял - это лисицы меня сбили с пути! Все же я

не потерял присутствия духа и, несмотря ни на что, после полудня пришел к себе.

А еще был случай, когда я ходил поклониться богам Китано⁹. Ушел из дома рано, помолился, и пустился в обратный путь, на восток. Накрапывал унылый весенний дождик, старые ноги мои болели, неприятности доставляли и подслеповатые глаза, и я зашел к Тайга Ига¹⁰, обедать у них, правда, не стал. Дождь усилился, высовывать нос на улицу не следовало. "Заночуете сегодня здесь? А нет - так отправляйтесь в паланкине," - предложили мне, но дождь как раз немного утих. До моего дома оставалось 12 или 13 тё¹¹, ходить я привычен, да и никак не предполагал встретить в дороге трудности. "Под дождиком еще и веселей", - с этими словами я вышел из ворот и направился к востоку. Когда я дошел до реки Хоригава в квартале Итидзё, дождь полил снова. Я заслонился зонтом от косых струй и еле брел. Но ведь путь мой лежал только по большому тракту, я никак не должен был заблудиться. По-видимому, мысли мои были заняты дождем, вот я и оказался в квартале Савараги у реки Хоригава. Заметив это, я подумал, что, вероятно, загородившись зонтом, перепутал направление и шел на юго-восток. Теперь я решил пойти восточнее, но сам того не желая, следовал к западу от реки Хоригава. И все же, места мне были знакомы, этим я успокаивал свое сердце, и в конце концов, по улице Марудамати, напрямик на восток, вернулся домой. Солнце уже садилось. Болящая монахиня¹² беспокоилась и ждала меня, стоя на перекрестке. "Был у Тайга",- только и сказал я ей, входя. Ноги устали, в глазах темно, а на душе и того черней. Велел постелить под светильником, лег и сладко уснул до зари. Разве это не лисы меня попутали и в этот раз? И Хансай, и я были в здравом рассудке, и чтоб так забыться среди дня! Определенно, лисьи чары сильнее человека. Школьный любимчик, "балованный папаша" Рикэн¹⁴ даже изредка не выходит за порог, вот и думает, что лисы не могут морочить людей. Смешно, да и только.

ПРИМЕЧАНИЯ

1

1. *Копировать приемы тюнагона Кёгоку* - тюнагоном Кёгоку называли Фудзивара Тэйка (1162-1241), известного поэта и теоретика поэзии, участвовавшего в составлении антологии "Синкокин вакасю" и других поэтических собраний.

2. *Цураюки и Мицунэ* - Ки-но Цураюки и Осикоти-но Мицунэ (X в.), выдающиеся поэты эпохи Хэйан, оба входили в число составителей первой императорской стихотворной антологии "Кокин вакасю".

3. *Тадаминэ* - Мибу-но Тадаминэ (ок.860-960), поэт, один из составителей "Кокин вакасю".

4. *Хитомаро* - Какиномото-но Хитомаро, выдающийся поэт, живший на рубеже VII и VIII вв., его творчество представлено в антологии "Манъёсю" (VIII в.). Ки-но Цураюки (см. комм.1, 2) высказывал похвалу Хитомаро в предисловии к "Кокин вакасю", а Мибу-но Тадаминэ посвятил ему стихотворение-нагаута (Кокин вакасю, 19). Акинари тоже высоко ценил стихи Хитомаро за их неподдельную искренность и противопоставлял "непосредственность" Хитомаро вычурности более поздних авторов. Акинари посвятил Хитомаро свою работу "Касэйдэн" (Биография гения поэзии), упоминал в других ученых трудах и художественных произведениях.

2

1. *Роан* - Одзава Роан (1723-1801), поэт и теоретик поэзии, один из самых выдающихся авторов вака эпохи Токугава, близкий друг Акинари.

3

1. *Кокэй* - Бан Кокэй (1733-1806), поэт и ученый школы кокугаку, некоторое время был дружен с Уэда Акинари, включил его биографию в свой сборник "Кинсэй кидзин дэн" (Биографии чудаков нашего времени, 1793).

2. *Поэтические "состязания мастеров"* - один из видов поэтических состязаний утаавасэ, когда присутствующие разбивались на две команды, избиралось жюри, и члены команд по очереди складывали стихи на заданную тему. На "состязаниях мастеров" темой объявлялся образ жизни ремесленников (плотников, кузнецов и т.д.).

3. *Следует это назвать "состязанием торговцев"* - Уэда Акинари иронизирует по поводу того, что большинство людей его круга (ученые школы кокугаку, поэты, слагавшие вака) жили на деньги, взимаемые с учеников, то есть, "торговали" искусством.

4

1. *Не было правил использования азбуки* - в своей работе "Рёгоцу" (О словах, имеющих душу, 1797), о которой идет речь в отрывке, Акинари рассуждал о проблемах становления японской письменности, в частности, говорил, что знаки слоговой азбуки кана использовались сначала без строго определенных правил, один и тот же знак мог обозначать разные слоги.

2. *Наоми* - Тани Наоми, ученик Акинари в области кокугаку, автор предисловия к "Рёгоцу"(см.комм. 4, 1.).

Светлой памяти Ольги Лазаревны Фишман

3. *Старец Харуми* - Мурата Харуми (1747-1813), поэт вака, ученый школы кокугаку, ученик Камо Мабути (см. комм. 4.9).

4. *Когда Яо уступил Шуню Поднебесную* - легендарные древне-китайские правители Яо и Шунь и в Китае, и в Японии считались идеальными мудрыми государями. В ряде своих произведений Уэда Акинари рассуждал о том, вправе ли государь уступать трон другому ("Угэцу моногатари", "Харусамэ моногатари"). Здесь он говорит, что отдать престол мудрому Шуню было благом для страны.

5. *Тан-ван говорил: "Из трех углов сети выпускаю, в один угол - добуду"* - легендарный правитель Тан-ван, основавший династию Инь (традиционно датируют 1766-1122 гг. до н.э.), по преданию, охотился, открыв три угла ловчей сети, то есть ловил лишь тех, кто хотел быть пойманным. Тем же способом завоевал он и сердца народа, привлекая на свою сторону лишь тех, кто этого хотел.

6. *Правитель тешил свое "я"* - имеется ввиду У-ван, основатель Чжоуской династии (1122-771 гг. до н.э.), свергнувшей династию Инь. Представители влиятельного в Чжоуской династии рода Цзи, по преданию, стали ванами 53-х княжеств (у Уэда Акинари - "сорок два государства"), лишь княжество Сун было оставлено потомкам свергнутой династии Инь. Акинари трактует действия У-вана как эгоистичные.

7. *"После того, как усвоишь общий смысл написанного в книге, узнать еще что-либо невозможно, так это и следует оставить"* - так Уэда Акинари передает слова известного китайского поэта IV в. Тао Юань-мина из его "Жизнеописания наставника У Пяти Ив": "Хотя читаю книги с удовольствием, я не ищу смысла в любой мелочи. Если каждый раз будешь сталкиваться с чем-то значительным, то в восторге и про еду забудешь".

8. *От одного вида весело* - Уэда Акинари пересказывает отрывок из жизнеописания Тао Юань-мина, содержащегося в "Записях эпохи Цзинь" (Цзинь шу). В "Цзинь шу" Тао Юань-мин говорит: "Постигнув душу инструмента, услышу и голос струн".

9. Дайбуцу-но	Смел пожар Большого Будду
Хасира-ва якэтэ	Рухнули опоры
Накунарину	Муравьи, что неустанно
Сэсэру ари домо	Там точили ходы,
Танто ваитари	Нынче развелись повсюду.

В стихотворении заключено иносказание: 2 июля 1798 года в храме Хокодзи в Киото из-за удара молнии сгорел центральный павильон с 20-метровой деревянной статуей Большого Будды, и Уэда Акинари уподобляет гибели Большого Будды смерть Камо Мабути (1697-1769). Ученики Мабути, как муравьи из разоренного гнезда, разбрелись повсюду, и стали, кто как умел, продолжать исследования в области кокугаку, основав много новых кружков и школ.

10. *Хань Юй* - китайский поэт, публицист, философ второй половины VIII - первой четверти IX вв.

5

1. *Считал очень занимательными стихи, которые зовутся хайку* - трехстишиями хайку Акинари увлекся в двадцатилетнем возрасте, печатался под псевдонимом Гёэн

Уэда Акинари. Тандай сё син року.

2. *После того, как выучился слагать вака* - согласно другим спискам "Тандай сёсин року", Акинари обратился к пятистишиям вака в возрасте тридцати лет.

3. *Обратиться к одному тюнагону* - по предположениям японского ученого Накамура Юкихико, имеется ввиду Фудзивара Тамэхиса (1740-1784), отпрыск младшей ветви семейства Рэйдзэй, издавна хранившего традиции сложения вака.

4. *Кэйтю* - буддийский священник Кэйтю (1640-1701) был одним из первых ученых направления кокугаку, ему принадлежат труды по поэтическим антологиям "Манъёсю", "Кокинсю" и другим памятникам японской литературы.

5. *Чудом познакомившись с учителем Фудзивара-но Умаки* - Като Умаки (1721-1777), ученый направления кокугаку, ученик Камо Мабути. Существует две версии относительно того, когда Акинари начал учиться у Като Умаки: 1768 и 1772 гг. Во всяком случае, познакомил их Такэбэ Аятари (1719-1774), как явствует из отрывка 69 "Тандай сёсин року".

6. *В возрасте от сорока трех до пятидесяти пяти я старательно трудился* - далее, в отрывке 69, Акинари рассказывает, что в тридцать девять лет он потерял при пожаре оставленное ему приемным отцом имущество и решил изучать медицину, в сорок два года начал сам практиковать как врач в Осака, а в пятьдесят пять лет навсегда оставил это занятие.

7. *"Рыба на исходе пути в тысячу ли"* - образ заимствован в китайской поэзии.

8. *Как учит Тао Юань-мин* - см. комм. 4.8.

9. *"Биться над тем, что непостижимо - это не ученость, а невежество"* - это цитата из произведения "Беседа за чаем у окна, затененного мандариновым деревом" (Киссо тява, 1788) ученого-конфуцианца Амэномори Хосю (1666-1755).

10. *Говорю про человека из провинции Исэ* - имеется ввиду ведущий филолог школы кокугаку Мотоори Норинага (1728-1801), который был родом из городка Мацудзака провинции Исэ. С Мотоори Норинага Акинари полемизировал по ряду литературных, исторических и политических проблем в работах "Рёгоцу", "Ясумигото" и др.

11. *"Кодзики"* - "Записи о делах древности" (712), первый памятник японской письменности, свод мифов, легенд, генеалогий и хроник правления. Мотоори Норинага видел в "Кодзики" основной источник для познания "Пути Японии" в древности, когда он еще не был искажен иноземными учениями. Фундаментальный труд Норинага "Кодзики дэн" представляет собой многотомный комментарий к "Кодзики", имеющий ценность и по сей день.

12.	Хоть и чушь городит он,	Хига кото-о
	Но учеников - подайте!	Иутэ нари томо
	Люди говорят недаром:	Дэси хоси я
	Толкователь-побирушка	Кодзики Дэмбэй-то
	Кодзики Дэмбэй.	Хито-ва иу томо

Стихотворение построено на омонимии слов "Кодзики дэн" (название труда Норинага) и "Кодзики Дэмбэй", где "кодзики" - это "нищий", "побирушка", а "Дэмбэй" - широко распространенное имя.

13. *"Самоучка ограничен"* - в "Шо юань", сборнике биографий и анекдотов, составленном Лю Сяном в конце I в. до н.э., говорится: "Самоучка, у которого нет друзей, становится ограниченным, и знания его не велики".

6

1. *Мабути* - Камо Мабути, см.комм. 4.9.

2. *Сайгё* - знаменитый поэт, один из любимых авторов Акинари, герой его новеллы "Круча Сираминэ" (Угэцу моногатари). Мирское имя Сайгё - Сато Норикиё (1118-1190).

3. *Когда он три года провел в горах Есино, то во множестве стихотворений писал: "Ах, облако!"* - в сборнике "Сэндзюсё" Сайгё пишет о себе: "Утолив желание покинуть дом, поднялся на гору Есино и провел там три года". Гора Есино славилась видом цветущих вишен. В сборнике стихов Сайгё "Санкасю" (Горная хижина) встречаем много примеров уподобления вишен Есино облакам.

4. *"Соловей и слива", "Додзёдзи"* - в общем, всегда есть свои *"три столпа"* - Уэда Акинари перечисляет вещи основополагающие, но вместе с тем, тривиальные, и уподобляет их буддийским "трем столпам" - поддерживающим твердь земную опорам из железа, воды и эфира. "Соловей и слива" - это наиболее распространенная, если не сказать избитая, тема для создания стихотворений вака на поэтических турнирах. "Дозёдзи" - одна из любимейших и часто воплощаемых на сцене пьес театра Но.

7

1. *Вот уже пятнадцать лет я живу постояльцем в столице* - несмотря на то, что правительство сёгуна находилось в Эдо, столицей продолжали называть местопребывание императорского двора, город Киото. Уэда Акинари перебрался в Киото из Осака в июне 1793 г. Поскольку собственный дом Акинари сгорел в 1771 г., всю оставшуюся жизнь он вынужден был нанимать жилье.

2. *Нара* - столица Японии в 710-784 гг.

3. *Тодоин* - несколько зданий официального назначения в дворцовом комплексе, парадным зданием среди них был дворец Дайгокудэн, где император совершал церемонии первого утра Нового года, весьма значимые в синтоистском ритуале. Недалеко находились императорские покои Дайри, их Акинари называет помещением, "в котором император обычно соизволял пребывать".

4. *Проспект, называемый Судзаку Одзи, ширина его 18 дзё* - центральный проспект старой столицы Киото, начинался от комплекса Тодоин (см.комм.7,3), однако ширина его, согласно памятнику "Энгисики", составляла 29 дзё. Ширина других улиц столицы Киото у Акинари указана в соответствии с "Энгисики".

8

1. *От пожара 4 года эры Тэнтоку* - имеется ввиду пожар в дворцовом комплексе, случившийся 23 сентября 960 г. по европейскому календарю и зафиксированный в исторической хронике "Нихон кираку" (Краткая хроника Японии). Интересно, что в этой хронике на китайском языке запись событий до 887г. представляет собой сокращенный вариант официальных японских хроник "Риккокуси" (Шесть историй страны), а начиная с правления императора Уда, события описаны на основании частных и полуофициальных дневников и заметок. Пожар 960 г. в официальных хрониках не зафиксирован.

2. *"История страны"* - в тексте сказано: "Кокуси". Видимо, имеются ввиду "Риккокуси" (Шесть историй страны). Акинари считал, что пострадавшие от пожара рукописи были доработаны и приобрели не такой вид, какой имели изначально, то есть, он ставит под сомнение абсолютную авторитетность официальных источников.

Уэда Акинари. Тандай сё син року.

3. *"Хоть и говорят, что зеркало и меч не пострадали, но есть доказательства, что они утрачены"* - В "Нихон кираку", в записи за 24 сентября 960 г. рассказывается о том, как после пожара на пепелище стали искать зеркало и меч, императорские регалии: "Стали выяснять, не пострадали ли от пожара, но все оказалось цело, и форма, и материалы, из коих изготовлено, не изменились, потому как особые, священные (предметы)". На чье утверждение об утрате регалий ссылается Акинари, не ясно.

9

1. *После смут годов Хогэн и Хэйдзи* - во время дворцовых переворотов 1156 года (первый год эры Хогэн) и 1159 года (первый год эры Хэйдзи) династические распри были впервые решены военным путем, что показало рост влияния воинского сословия.

2. *Великий сёгун Камакура* - Минамото Еритомо (1147-1199), основатель сёгунской системы правления, чьей столицей стала Камакура.

3. *Ведомство "наказания смутьянов"* - политическое учреждение Минамото Еритомо, который при создании сёгуната ввел в провинциях, уездах и селах должность соцуйбуси (иначе содзуйбуси или содзуйфуси), а себя объявил главным над ними и в 1185 году был признан императорским двором как Нихонкоку соцуйбуси (Глава Ведомства наказания смутьянов всей Японии).

4. *Кроме губернаторов* - должность губернатора (кокусю) была элементом старой (досёгунской) политической структуры.

5. *Влияние столицы упало* - имеется ввиду столица Киото, резиденция императорского двора, в противопоставление Камакуре, резиденции сёгуна.

10

1. *Велики были притязания государя Годайго, втайне замыслил он низвергнуть Камакура* - император Годайго (1288-1339) претендовал на реальную власть в государстве, и в 1334 году ему удалось устранить фактического правителя Ходзё Такатоки и на два года с лишним стать полновластным хозяином страны (так называемая реставрация годов Кэмму).

2. *Ходзё* - Ходзё Такатоки (1303-1333), в руках которого находилась политическая власть в последний период существования Камакурского сёгуната.

3. *Рэйдзэй-доно* - Фудзивара Тамэаки (1295-1364), поэт из знаменитого своими традициями семейства Нидзё. Фудзивара Тамэаки поддерживал императора Годайго в его борьбе за власть и был за это сослан в Тоса.

4.	Омоики я	Я шел сюда и думал,
	Вага Сикисима-но	Зачем пытаться хотите
	Мити нарадэ	Не о пути поэта
	Укиё-но кото-о	"Дороге в Сикисима",
	Товадзу бэси то ва	А о делах мирских?

Стихотворение и весь этот эпизод содержатся в "Тайхэйки", воинском эпосе XIV века. "Дорога в Сикисима" - это образное выражение, смысл которого - исконная японская поэзия вака. Сикисима - название местности неподалеку от города Нара, где некогда была резиденция десятого в династии императора Судзин. В поэзии слово Сикисима является постоянным эпитетом (макура котоба) к топониму Ямато - названию одной из провинций и страны в целом. Таким образом, "дорога в Сикисима" - это путь Японии, и это путь поэзии вака.

Светлой памяти Ольги Лазаревны Фишман

5. Те, кто мог поверить, что его не в чем упрекнуть, должны были в конце концов погибнуть - Ходзё Такатоки, поверивший в невиновность поэта Фудзивара Тамэаки, погиб, и власть дома Ходзё прекратилась. На смену, после недолгого правления императора Годайго, пришел Асикага Такаудзи.

6. После низвержения властителей из Рокухара - после того, как пал камакурский сёгунат (1334год). Рокухара - это название местности в Киото, где находилась резиденция наместников сёгуната в императорской столице.

7. Схватили всех людей сёгуна, на чьей совести был замок Тихая - замок Тихая был оплотом сторонников императора Годайго, и его обороной командовал знаменитый полководец Кусуноки Масасигэ (1294-1336), когда в 1333 году замок атаковали войска Ходзё Такатоки.

8.	Мина хито-но	При жизни в этом мире
	Е-ни ару токи ва	Иные преуспели
	Кадзу нарадэ	Я их числа не множил,
	Уки-ни ва морэну	Но неизбежна доля
	Вага ми нарикэри	Стать жалкой горстью
		праха

Стихотворение и весь эпизод взяты из "Тайхэйки" (XIV век).

9. Случай с Минамото Есиизэ, когда он покарал супостатов в Муцу и возвращался в столицу - Минамото Есиизэ (1041-1108) был одним из первых в ряду видных военачальников клана Минамото. В 1062 году он снискал славу, разбив войска Абэ Еритоки и его сына Садато, наместников в провинции Муцу, которые отказались подчиниться центральному правительству. Через двадцать лет Минамото Есиизэ вторично участвовал в военной кампании по усмирению мятежей в северных провинциях, уже как губернатор провинций Муцу и Дэва. В сборнике дидактических рассказов сэцува "Кокон тёмондзю" говорится, что когда Есиизэ с триумфом возвращался из первого похода в Муцу (1064 г.), он встретился с ученым и поэтом Оэ Масафуса (монашеское имя Го-Соти) и стал в дальнейшем его учеником.

10. Почтенный наставник Го-Соти - ученый, поэт, знаток военных доктрин Оэ Масафуса (1041-1111). См. комм. 10,9.

11

1. Правый министр Сокэнъин - Ода Нобунага (1534-1582), силой оружия объединивший под своей властью двадцать провинций Японии и официально правивший страной с 1573 года до своей смерти.

2. Акэти Мицухидэ - один из военачальников, служивших Ода Нобунага. Акэти Мицухидэ (1526-1582) предал Нобунага, окружив его в замке Хоннодзи и вынудив к самоубийству, однако через несколько дней он и сам был разбит войсками Тоётоми Хидэеси.

3. Мори Ранмаро - приближенный Ода Нобунага. Мори Ранмаро (1565-1582) погиб вместе с Нобунага при осаде замка Хоннодзи.

4. Су шу - военный трактат ханьского времени, составленный, по преданию, Хуан Ши-гуном.

12

1. Тоётоми - Тоётоми Хидэеси (1536-1598), военный правитель Японии с 1582 года до своей смерти.

2. *Ода* - Ода Нобунага. См. комм. 11, 1.

3. *Мацусита* - Мацусита Кахэз, князь, у которого служил Тоётоми Хидэёси под именем Киносита Токитиро. Однако, имя Киносита носил и отец Хидэёси, это было родовое имя клана, и Акинари ошибается, говоря о происхождении фамилии Киносита от фамилии князя Мацусита.

4. *Сменил имя на Хасиба, завидуя Сибата и Тамба* - Тамба Нагасигэ и Сибата Кацуиэ были видными военачальниками и вассалами Ода Нобунага, поэтому Тоётоми Хидэёси взял по одному иероглифу из их фамилий и составил имя Хасиба, которое и принял в знак того, что хотел бы равняться на этих двоих. В дальнейшем Тамба был понижен в ранге самим Хидэёси, пришедшим к власти, а Сибата Кацуиэ, поднявший мятеж против Хидэёси, в 1583 году был разбит в замке Кита-но сё. Этот исторический эпизод Акинари приводит также в новелле "Рассуждение о бедности и богатстве" сборника "Угэцу моногатари".

13

1. *Одно твердят: "Привидений не бывает"* - Скорее всего, не называя конкретных имен, Акинари намекает на ученого-конфуцианца Накаи Рикэн, о котором далее пишет в отрывке 29. См. комм. 29.1.

2. *Повесть о привидениях* - "Угэцу моногатари" (Повесть при луне во время дождя, 1776). В русском переводе см.: Луна в тумане. М. 1961.

3. *Даже волки часто насылают порчу, это записано и в "Нихонги", в начале свитка "Киммэй"* - в первой исторической хронике Японии "Нихонги" (Анналы Японии, 720), в свитке, рассказывающем о событиях, случившихся в правление императора Киммэй (539-571), приводится история о божествах-волках, которую Акинари полностью излагает далее в отрывке 31.

4. *Так называемые "ками"* - божества и духи синтоистского пантеона, духи предков, некоторых животных, предметов и явлений.

5. *Будды и мудрецы* - буддийские святые и патриархи конфуцианства.

6. *Я уже писал про это в "Беседах о богах"* - целиком работы с таким названием не сохранилось, но отрывочные рассуждения Акинари о японской религии и мифологии содержатся в эссе "Акияма ки" (Заметки с горы Акияма), может быть, они и имеются в виду.

14

1. *Переносил невыносимые страдания от "напасти небесной"* - эпидемические заболевания считались небесной карой за людские прегрешения, поэтому Акинари употребляет слово тэнкобё - "болезнь, насылаемая небом".

2. *Приходили все наши врачи* - по-видимому, ученики и друзья осакского врача и писателя Цуга Тэйсё, у которого учился и сам Акинари.

3. *Жидкий рисовый отвар с медвежьей печенью* - высушенная вместе с желчью и растертая медвежья печень издавна использовалась в дальневосточной медицине.

4. *"Легкая пища, легкая одежда"* - гигиеническая система, согласно которой следует избегать обильной пищи и теплой одежды. Основатель системы неизвестен, врач Цурута, на которого ссылается Акинари, в других книгах и документах того времени не упоминается.

5. *После часа обезьяны* - после девяти часов вечера.

15

1. *Ян Чжу* - китайский мыслитель IV в. до н.э. Акинари приводит его высказывание, содержащееся в "Ле-цзы".

2. *В десятке с небольшим лет* - разделив пополам пятьдесят лет, Акинари получил десяток с небольшим потому, что пропустил еще одну фразу Ян Чжу, о том, что половина из оставшихся за вычетом старости, младенчества и сна двадцати пяти лет приходится на болезни. Быть может, пропуск не случаен, ведь в предыдущем отрывке речь шла как раз о болезнях.

3. *Стремиться к беспредельному, будучи в пределах - опасно* - изречение принадлежит древнекитайскому философу IV в. до н.э. Чжуан-цзы, содержится в одноименной книге.

16

1. *Издержки мирной политики* - словами "мирная политика" мы переводим термин тикоку - "замиренное государство", которым Акинари обозначает политику сёгунов Токугава.

17

1. *Конфуций бубнил: "Сяду на плот и поплыву по морю..."* - цитата из текста "Суждений и бесед" (Лунъюй), приводится как пример жалобы Конфуция на отсутствие признания. Буквально у Конфуция сказано: "Если не будет дороги, я сяду на плот и поплыву по морю. Разве тот, кто следует за мной -это Ю?" (цит. по 3 с.298)

2. *Зажали, пустив в продажу Шакья Муни* - Акинари говорит о том, что на начальном этапе проникновения в Японию (VI-VII вв.) буддизм по своему влиянию значительно превосходил конфуцианство, поскольку получил поддержку государства.

3. *Семеро будд.* - имеются ввиду семеро будд, которым следовало поклоняться во время поминальных служб буддийского праздника Бон. Имена всех семерых будд Акинари далее перечисляет.

4. *Шестеро будд пребывают в бедности и лишениях, среди них только будда изобильных сокровищ Тахо держит маленькую лавочку и может прокормиться* - из семерых будд (см. комм.17, 3) наиболее почитаемым является будда Амида, остальные шестеро получают от верующих гораздо меньше подношений, об этом и говорит Акинари. Далее он обыгрывает известный сюжет о том, что когда Шакья Муни проповедовал, будда Тахо (Прахута-ратна) исторг из земных недр пагоду, в знак истинности проповедуемого учения. В этой пагоде будда Тахо уступил место и Шакья Муни, и с тех пор во многих храмах есть пагода Тахото (башня Тахо), традиционно двухъярусная, где поклоняются сразу и Шакья Муни, и Тахо. Эту пагоду Акинари называет "лавочкой" - комисэ.

18

1. *Каннон* - буддийское божество (Авалокитешвара), которому традиция, как письменная (Лотосовая сутра), так и устная, приписывает исключительное могущество и милосердие.

2. *Милость, прямо, как у христианского Царя Небесного* - в христианских сектах Японии для обозначения Бога употреблялось слово тэнсю (небесный царь), у Акинари видим *тэнси* (небесный учитель, если исходить из иероглифов, а

Уэда Акинари. Тандай сёсин року.

фонетически - ангел). По-видимому, имелся ввиду все же Бог, но не будучи христианином, Акинари допустил ошибку в терминах.

20

1. *В гавани Сакаи, в Идзумо, где "ни ветра, ни волн нет в заливе Тину"* – ныне город Сакаи находится в префектуре Осака, Тину - это старое название той части Осацкого залива, которая омывала побережье возле Сакаи. В поэзии географическое название Тину традиционно ассоциировалось со спокойным морем и часто использовалось в подобном контексте.

2. *Пойти по городу в парадных хакама с визитами и денежными подношениями* - по обычаю, отмеченный наградой властей должен был посетить и одарить уважаемых в округе людей, почтенных стариков. Хакама - широкие шаровары, напоминающие юбку-брюки.

3. *Сёдзи* - раздвижные перегородки из деревянных реек и промасленной бумаги, используются для членения пространства в японском доме.

4. *Покушаете в Сумиёси, в Тэннодзи или, как обычно, в Росюнан* - синтоистский храм Сумиёси и буддийский храм Тэннодзи были расположены на южной окраине города Осака и служили излюбленным местом загородных прогулок горожан. Посещение храмов сопровождалось развлечениями и отдыхом в чайных заведениях. По-видимому, таким местом был и упоминаемый в тексте Росюнан, но возможно, что это название забытого ныне храма.

5. *Китаец Чан Жуй-ту* - историческое лицо, известный каллиграф, в ряде письменных источников упоминается также под именем Чан Гун.

6. *Ли и Ван* - Ли Пань-лун и Ван Ши-чжэнь, жили в эпоху Мин, основатели школы Гувэнь ципай, идеализировавшей китайскую древность.

7. *"Щебетал, как воробьи на крыше училища Кангакуин"* - существует поговорка: "Воробьи на крыше училища Кангакуин щебечут истории из Мэн Цю". Училище Кангакуин - это учебное заведение для подготовки высокопоставленных чиновников, основанное в 821 году японским аристократическим семейством Фудзивара и просуществовавшее четыре века. Китайский памятник "Мэн Цю", представляющий собрание исторических анекдотов, и в Китае, и в Японии служил учебником для подрастающего поколения, поскольку изложенное в нем легко запоминалось детьми. Суть поговорки сводится к тому, что в атмосфере учения дети все схватывают налету.

8. *Время подняться до "голубых облаков"* - фразеологический оборот "голубые облака" (сэйун) означает высокое положение в обществе.

21

1. *Где была шелковичная плантация - там чайный домик открывают* - аллюзия на известный китайский образ переменчивости всего земного: вместо шелковичной плантации - синее море (по-японски: содэн хэндзитэ, сокай ни наримас).

2. *С моста Сандзё видно было храм Гион* - мост на пересечении проспекта Сандзё (г.Киото) и реки Камогава находится близко от храма Гион (Хатиман дзиндзя), но уже во времена Акинари храм был не виден из-за плотной застройки города Киото.

3. *Река Камо не текла грязью, и театры стояли прямо на нынешнем тракте Ямато* - Акинари говорит о том, что прежде река Камо не пересыхала и не мелела.

Светлой памяти Ольги Лазаревны Фишман

Во время написания "Тандай сёсин року" (начало XIX в.) театры располагались в долине обмелевшей реки Камо, на ее восточном берегу, а не на тракте Ямато, параллельном реке Камо.

4. *Нынче на равнине Макудзу слышится не шум ветра, а звуки барабанчика и сямисэна* - равнина Макудзу находилась к востоку от храма Гион, на месте нынешнего парка Эндзан коэн. Вся фраза построена на образах японской поэзии, прежде всего, стихотворения из антологии "Синкокин вакасю":

Вага кои ва	Любовь моя
Мацу-о дзиу-но	Не изменила цвета сосен,
Сомэканэтэ	Как дождь осенний,
Макудзу-га хара-ни	Как шум ветра,
Кадзэ савагу нари	Что дует на равнине Макудзу

(N 12)

Слова кадзэ савагу (ветер шумит) - постоянный эпитет к топониму Макудзу-га хара (равнина Макудзу). У Акинари шуму ветра противопоставлены звуки барабанчика и сямисэна (музыкальный инструмент) - традиционные символы веселых кварталов.

5. *"Буу-буу" - гудели здесь прежде ивовые луки, теперь же цикады стрекочут свое "тинтирори"* - некогда равнина Макудзу (см. комм. 21,4) была известна площадками для состязаний в стрельбе из лука, во времена Акинари площадок не стало.

6. *В стране идет слава о картинах и каллиграфии дома Тайга* - известный художник и каллиграф Икэ-но Тайга (1723-1776), последователь так называемой Южной школы (нанга), научил рисовать и свою жену (см. комм. 21,12), поэтому Акинари говорит о "доме Тайга".

7. *Тушь пролилась тремя руслами Ганга* - одним из названий Ганга было: "Река с тремя руслами" (яп. сандорю), на этом строится шутка Акинари.

8. *Вы ведь, кажется, из Додзима, - говоря так, он написал: "Куробунэ Тадаисиэмон"* - Уэда Акинари жил в квартале Додзима города Осака. С кварталом Додзима связаны события ряда пьес кукольного театра дзёрури, в которых главным героем является некий Куробунэ Тадаисиэмон.

9. *Это клубень горного батата* - горный батат имеет на кожице длинные волоски, похожие на бороду, и потому такой рисунок считался пожеланием долголетия.

10. *Один-два сё* - мера емкости 1 сё составляла 0,0018л, ею измеряли небольшие количества риса.

11. *Гокаку* - Фукухара Гокаку (1731-1800), осакский художник, ученик Икэ-но Тайга.

12. *Гёкурун* - псевдоним художницы Икэ Матико (1727-1784), жены Икэ-но Тайга и его ученицы.

13. *Сто мон* - небольшая сумма денег, на которую можно было, например, купить вина и закуски. 1 мон - мелкая денежная единица.

14. *У кого нет десяти каммэ на жертвенные лепешки, к тому и весна не придет* - поскольку речь в отрывке идет о встрече нового года, который в Японии ассоциировался с приходом весны, то упоминаются атрибуты новогоднего ритуала,

Уэда Акинари. Тандай сё син року.

жертвенные лепешки кагами.. Каммэ - это серебряная монета, составляла 960 мон (см. комм. 21,13).

15. *Драгоценная Орхидея* - так можно буквально расшифровать псевдоним Гёкуран (см. комм. 21,12), и Акинари обыгрывает семантику псевдонима, пишет иногда вместо Гёкуран Гёкуси (букв. драгоценное дитя).

16. *Пару листов велел ему подписать: "Неизвестный автор"* - настоящее имя художника Икэ-но Тайга - Икэ Арина, причем имя Арина записано необычными иероглифами 無名, что значит "Имя неизвестно". Этими же иероглифами иногда обозначали в каталогах картины неизвестных авторов. По-видимому, горожанам это казалось забавным.

17. *Павильон Тайга - Тайгадо* - одним из псевдонимов Тайга был Тайгадо (大雅堂), где последний иероглиф употреблялся как суффикс высокого лица, однако этот же иероглиф может иметь значение "зал", "павильон". Ученики Икэ-но Тайга называли так чайный павильон, построенный в память об учителе. Однако, сам Тайга не увлекался чайной церемонией, поэтому Акинари обыгрывает семантику слова тайга (букв. "большая изысканность") и называет павильон Найгадо ("нет изысканности), в нашем переводе "Павильон Нелепости".

18. *Чайный павильон в духе Ланьтина* - павильон Ланьтин принадлежал Ван Си-чжи, прославленному китайскому поэту, художнику, патриарху каллиграфии (Шв.н.э.)

19. *Испепеленные палаты Муромати* - дворец сёгуна Асикага Есимцу (1358-1408) в районе Муромати города Киото назывался Хана-но госё (Дворец цветов) и славился своей роскошью, но к XVIII веку от него остались лишь воспоминания и он служил символом бренности.

20. *Картины Бусона* - Еса Бусон (1716-1783) прославился как поэт и как художник, в живописи работал в жанре бундзинга (кит. вэньжэньхуа).

21. *Ценят наравне с цветами сакуры, что растет на горе Такама* - цветы сакуры на горе Такама (иначе Конгосан) в префектуре Ямато издавна славилась красотой.

22. *Хозяину веселого дома "Колокольчик" в квартале Симабара он в свое время нарисовал немало* - в квартале Симабара в Киото были сосредоточены публичные дома, известный художник мог расплатиться с хозяином заведения своими картинами.

23. *Во множестве хранящиеся у одного зеленщика в Нагамати документы, якобы, принадлежащие кисти Кэйтю* - сведений о зеленщике не сохранилось, квартал Нагамати находится в городе Осака. Кэйтю - ученый школы кокутаку (см. комм. 5,4).

24. *Басё* - прославленный поэт Мацуо Басё (1644-1694), писал стихи в жанре хайку. Акинари здесь, и в других отрывках, отзывается о Басё без пиетета, хотя он еще при жизни был признан в Японии лучшим поэтом хайку.

25. *Бумаги секты Таката, полученные с севера* - сектой, или школой, Таката называли одно из ответвлений буддийской секты Синсю, иначе эта школа еще называлась Сэнсюдзи ха, по названию ее главного храма Сэнсюдзи. Храм Сэнсюдзи находился в провинции Симоцукэ (ныне префектура Тотиги), на севере равнины Канто. Полученные "с севера", то есть из главного храма секты, бумаги особенно ценились знатоками.

Светлой памяти Ольги Лазаревны Фишман

26. *На проспекте Сандзё есть община этой секты, через них и достаются мне эти подделки* - проспект Сандзё находится в Киото, то есть, эксперт получает бумаги не из провинции Симоцукэ, что снижает их ценность.

27. *За каждую по одному рё серебром* - серебряная монета в один рё обладала достаточно большой покупательной способностью. Далее, в отрывке 69, сказано, что покупка и перестройка дома обошлась Акинари в 270 рё.

28. *Тантан* - Мацуки Тантан (1674-1761), осакский поэт жанра хайку.

29. *Сюкё* - поэтический псевдоним богатого горожанина по фамилии Нагамото, имя неизвестно.

30. *"Чайная церемония одного гостя"* - такую церемонию устраивают для одного почетного гостя, ему оказывают особые знаки внимания, в частности, гостю доверяют после окончания церемонии свернуть свиток с картиной или каллиграфической надписью, украшавший помещение.

22

1. *Когда я, старик, только поселился в столице* - Уэда Акинари поселился в Киото, в квартале Фукуромати, летом 1793 г.

2. *Конфуцианец Мурасэ Каэмон* - Мурасэ Котэй (1746-1818), служил в клане Акита клановым конфуцианцем, затем вышел в отставку и поселился в Киото. С Акинари был знаком на почве увлечения чайной церемонией.

3. *В начале двухсотлетнего правления* - в начале эпохи Токугава, когда к власти пришел Токугава Иэясу (1615г.). Ко времени написания "Тандай сёсин року" сёгуны династии Токугава находились у власти почти двести лет.

4. *Уж не Осака ли с Эдо вытянули все денежки* - Акинари намекает на то, что в эпоху Токугава город Киото уступил экономическое первенство новым центрам, Осака и Эдо.

23

1. *Минагава Бундзо* - Минагава Киэн (1734-1807), известный конфуцианский ученый, занимался также живописью и каллиграфией. Имел в Киото собственную школу, прославился большим количеством учеников (более 3000 человек).

2. *Фудзия Сэндзаэмон* - младший брат Минагава Киэн, Фудзия Сэндзаэмон (1738-1779) получил свою фамилию от приемных родителей, был ученым направления кокугаку.

24

1. *Мурасэ* - Мурасэ Каэмон, см. комм.22,2.

25

1. *Нескромно было бы сказать, что Осакское училище имеет значение для всей страны, но это и не провинциальная школа* - под Осакским училищем подразумевается Кайтоку сёин или, иначе, Кайтокудо, учебное заведение для горожан и их детей. Определяя статус Кайтокудо, Акинари пользуется классификационными терминами, которые приводятся в главе "Лицзи", посвященной обучению: "Дома - частный учитель, в деревне классы, в уезде - провинциальная школа, в стране - общегосударственное училище" (Цит. по 3,с.267).

2. *Основатель, Миякэ Сэкиан, следовал учению Ван Ян-мина* - конфуцианец Миякэ Сэкиан (1665-1730), известен также как Миякэ Маннэн, был

Уэда Акинари. Тандай сё син року.

сподвижником основателя школы Кайтокудо (см.комм.25,1) конфуцианца Накаи Сюан, основавшего это училище в 1726 г. Миякэ Сэкиан преподавал в Кайтокудо учение Ван Ян-мина, по-японски оёмэйгаку.

3. *Что свежего...* - Акинари приводит стихотворение Миякэ Сэкиан, который время от времени публиковал свои стихи под псевдонимом Сэнсэки, однако всерьез поэзией не занимался.

4. *Басё и прочие "сочинители" не идут с ним ни в какое сравнение* - Акинари пренебрежительно называет выдающегося поэта Мацуо Басё "сочинителем" (косираэмоно), противопоставляя ему непрофессионала.

26

1. *Учитель Гои* - Гои Рансю (1694-1762), один из наставников-конфуцианцев в Кайтокудо, сын Гои Дзикэн (1640-1721), основателя осакской конфуцианской школы.

2. *Такэяма и Рикэн* - Накаи Такэяма (1730-1804) и его младший брат Накаи Рикэн (1732-1817), ученые-конфуцианцы, преподавали в Кайтокудо. До сих пор не установлено, учился ли в Кайтокудо сам Уэда Акинари. Если учился, то он мог хорошо знать обоих братьев в годы учебы, поскольку все трое принадлежат к одному поколению.

3. *Что служанка кабура возле гетеры высокого ранга* - по традиции, проститутки ранга таю и тэндзин имели при себе девочек-прислужниц кабура, которые были и ученицами в ремесле.

4. *Учитель Гои исповедовал учение Кэйтю* - об основоположнике кокугаку Кэйтю см. комм. 4,4. Гои Рансю, действительно, хорошо был знаком с трудами Кэйтю, поскольку его отец, ученый Гои Дзикэн, дружил с Кэйтю и сам занимался изучением памятников японской литературы.

5. *"Продолжение повести об Отикубо"* - подражательное литературное произведение (1 свиток), персонажами являются дети героев классического произведения "Отикубо моногатари" (X в.). В русском переводе см. "Повесть о прекрасной Отикубо" в кн.: Две старинные японские повести. М., 1976.

6. *Этот Бамбуковый Холм горы свернет, да еще с выгодой продаст* - так мы переводим шутку Акинари: Такэяма ва ямакокаси. Акинари обыгрывает имя героя, которое в иероглифическом начертании (竹山) означает "бамбуковая гора, бамбуковый холм", и употребляет фразеологизм ямакокаси, буквальный перевод которого "опрокидывать горы", но означает он спекуляцию, бойкую и выгодную торговлю.

7. *Балагур Юкитомо* - вероятно, один из учеников Кайтокудо, личность не установлена.

8. *Нашему Паиньке на это нечего возразить* - прозвище Накаи Рикэн (см. комм. 26,2.) было Дзэнта (善太) - благоденственный, паинька.

9. *Когда его пригласил на службу князь Сиракава* - имеется ввиду тогдашний советник сёгуна, Мацудайра Саданобу, который принадлежал к клану Сиракава. Как отмечает Накамура Юкихико, приглашение от Мацудайра Саданобу могло последовать в 1789 г., когда советник сёгуна посетил Осака (См. 3 с.286).

10. *Сбрил волосы, как это делают люди свободных профессий* - в тексте сказано, что Рикэн сделал причёску киригами (бритая голова с пучком волос на

темени), такую прическу носили ронины (самураи, не имеющие хозяина и не получающие пайка), врачи, ученые, художники.

11. *Двери школы - это врата ада* - у Акинари употреблено слово гокумондзё, которое буквально означает "адские врата", но использовалось для обозначения казни отрубанием головы и места, где выставляли головы казненных (обычно на воротах тюрьмы). Несомненна и связь по звучанию между гокумондзё и гакумондзё (обитель науки), как официально именовали училище Кайтокудо.

27

1. *Собачье естество* - этими словами переводим ину га сага. В отрывке 13 Акинари рассуждает о духах ками и оборотнях, лисах и барсуках, там тоже используется слово сага (естество) и сказано: "Натура их такова, что для них нет хорошего и плохого, правды и лжи". Видимо, в данном случае также собака, собачье естество - это для Акинари пример "нечеловеческой" природы.

28

1. См.комм. 27,1.

29

1. *"Чтоб лисицы сближались с людьми..."* - рационалистические взгляды Накаи Рикэн (см.комм. 26,2) высказаны в ряде его работ, Акинари, видимо, цитирует по памяти.

2. *Хосоай Хансай* - ученый-конфуцианец, занимался также поэзией и каллиграфией. Хосоай Хансай (1726-1803) был одним из немногих друзей Акинари, особенно они сблизились на склоне лет, когда Акинари поселился в Киото.

3. *Храм Ниси Хонрайдзи* - главный храм направления Ниси хонрайдзиха секты Синсю..

4. *Вышел с улочки Масляной квартала Сандзё* - Хосоай Хансай вышел из своего дома, который находился в квартале Сандзё. Храм Ниси Хонрайдзи, куда лежал его путь, находился недалеко от квартала Сандзё, в северо-восточном направлении.

5. *Покинул свое скромное жилище в Камодзу и отправился в храм Дзёдоин, что напротив Серебряного павильона* - "скромное жилище в Камодзу" - это домик на восточном берегу реки Камо в квартале Марудамати в Киото, где Акинари жил в период 1800-1806 гг. Храм Дзёдоин - это местный храм деревни Дзёдодзимура, находился недалеко от знаменитого и поныне Серебряного павильона (храма Дзисёдзи).

6. *Оказался в деревне Сиракава* - Акинари слишком далеко зашел в северном направлении. Деревня Сиракава сейчас находится в черте города Киото, район называется Кита Сиракава..

7. *Дзёдодзимура* - см.комм. 29,5.

8. *Очутился перед храмом Мильона Молитв* - так называли храм Тиондзи., один из основных храмов буддийской секты Дзёдо. Акинари следовало двигаться на юго-запад, он же пошел в западном направлении.

9. *Поклониться богам Китано* - имеется ввиду синтоистский храм Китано Тэммангу в Киото.

10. *Тайга Ига* - вероятно, знакомый Акинари, других сведений нет.

Уэда Акинари. Тандай сё син року.

11. *Двенадцать или тринадцать тё* - приблизительно 1300 метров, так как 1 тё = 109,09 метра.

12. *Болящая монахиня* - так Акинари называет свою приемную дочь, которая была слаба здоровьем и приняла монашеский сан, однако продолжала жить вместе со старым Акинари и заботилась о нем после смерти жены Акинари.

13. *Школьный любимчик, "балованный папаша" Рикэн* - так переводим шутку Акинари гакко-но футокоро симпу, адресованную Накаи Рикэн (см. комм. 26,2). Акинари обыгрывает фразеологизм *футокорого* - баловень, буквально "ребенок за пазухой", однако вместо "ребенка" (ко) у него появляется "папаша" (симпу), поскольку Рикэн был уже в преклонных годах, как и Акинари, а кроме того, был наставником в училище Кайтокудо ("в школе"), и в этом смысле тоже был ближе к отцам, чем к детям.

ИСПОЛЬЗОВАННЫЕ ИСТОЧНИКИ

1. Морияма Сигэо. Уэда Акинари сёки укиёдзоси хёсяку. Токио, 1977.
2. Уэда Акинари дзэнсю. Т.1-14. Токио, 1990.
3. Уэда Акинари сю. - Нихон котэн бунгаку тайкэй. Т.56. Токио, 1959.
4. Уэда Акинари сю. Токио, 1914.
5. Уэда Акинари. Угэцу моногатари, Кусэ моногатари. Токио, 1979.
6. Уэда Акинари. Харусамэ моногатари, Какидзомэ кигэнкай. Токио, 1980.
7. Фудзии Отоо. Акинари ибун. Токио, 1919.

Перевод и комментарии И.В.Мельниковой

Даосизм и конфуцианство



Лики традиций

Не так давно в нашем городе состоялась научная конференция, посвященная проблемам изучения даосизма и конфуцианства

В работе конференции принимали участие видные отечественные и зарубежные ученые

Мы начинаем знакомить читателей с работами некоторых участников этой конференции.

ДАОСИЗМ И АЛХИМИЯ В ТРАДИЦИОННОМ КИТАЕ

Е.А.Торчинов

Институт Востоковедения
(Санкт-Петербург)

Китайская алхимия представляет собой весьма существенный аспект традиционного китайского природознания, изучение которого весьма существенно для понимания специфики науки в древнем и средневековом Китае.

В настоящее время в области изучения китайской алхимии достигнут значительный прогресс, что стало возможным во многом благодаря трудам таких ученых, как Дж.Нидэм и Н.Сивин (31, 32, 33).

Н.Сивин рассматривает алхимию в ряду выделенных им "качественных наук" (наряду с медициной, астрологией, геомантией и физикой). В плане социальной значимости для традиционного китайского общества алхимия может быть отнесена к так называемым неортодоксальным или маргинальным наукам, поскольку не входила в число официально одобряемых и высокоценимых с точки зрения господствующего конфуцианства наук, что, впрочем, отнюдь не мешало заниматься ею людям весьма высокого социального статуса.

По своему предмету алхимия может быть определена как наука о бессмертии, близкая к макробиотике и разделяющаяся на "внешнюю" (вай дань) и "внутреннюю" (нэй дань). Первая предполагала изготовление эликсиров бессмертия в лабораторий в ходе моделирования сжатых во времени естественных процессов универсума. Вторая - создание эликсира в самом теле адепта, рассматривающемся как микрокосм в рамках традиционной концепции гомоморфизма микро- и макрокосма. По мнению Н.Сивина "внешняя" (лабораторная) алхимия является скорее

предшественницей физики, нежели химии, поскольку алхимики стремились к моделированию космического процесса, а не к исследованию химических реакций (8, с.64).

Н.Сивин определяет таким образом китайскую алхимию как "континуум с теоретически обоснованным стремлением создать химическую модель космического процесса с одной стороны и преимущественно прагматической ориентацией на поиски эликсиров бессмертия и т.п." (32, с.XV).

Вместе с тем китайская алхимия (впрочем, как и другие области традиционного знания в Китае) рассматривается Н.Сивином не как протонаука, а как традиционная форма науки, исторически столь же проходящая как и современные нам формы научного знания. Вместе с тем, если собственно под наукой понимать ту специфическую форму получения и организации знания со своей определенной методологией, которая возникла в Европе после Галилео Галилея и И.Ньютона, то все традиционные формы науки могут относительно нее рассматриваться как протонаука или преднаука.

С другой стороны, взгляд на эти региональные традиционные формы протонауки как лишь на предшественников науки Нового времени недопустим, поскольку он игнорирует их специфику и качественное отличие от европейской науки XVII-XX вв. и по существу предполагает их оценку с помощью чуждых им критериев. И в этом смысле Н.Сивин совершенно справедливо протестует против рассмотрения алхимии не в качестве специфического историко-научного явления, а лишь как некоего "предка" научной химии.

В связи с этим Н.Сивин отмечает также, что ряд китайских руководств по "внешней" алхимии ближе к современному лабораторному руководству, чем что-либо другое в древней литературе.

Вместе с тем он считает, что речь идет именно о традиционном типе науки, т.е. китайская алхимия не ограничивает себя поисками эмпирического или теоретического знания, а напротив, направлена на достижение практической пользы, причем

значительно выходящей за пределы прагматики современной науки: это достижение здоровья, лечение специфических болезней, продление жизни, бессмертие и совершенство (32, с.50, 142). Для алхимии и других традиционных наук характерен аксиологический и прагматический подход к знанию, что резко отличает их от науки Нового времени, начало которой можно маркировать высказыванием Галилея по поводу движения планет по эллипсу о том, что он изучает движение как таковое и его поэтому не интересует, какие формы движения являются совершенными, а какие - нет.

Н.Сивин также настаивает на том, что китайская алхимия является частью медицины, будучи с самого своего появления ятро-химией, медицинской химией. С другой стороны она тесно связана с нравственной философией и социальной мыслью (32, с.19). Таким образом, китайская алхимия может быть определена как область традиционной китайской науки, имеющая в качестве своего предмета достижение адептом бессмертия и оперирующая веществами, добытыми лабораторным путем через моделирование космического процесса в сжатые временные интервалы в соответствии с распространенными в Китае космологическими представлениями. Эта область знания в плане дисциплинарной принадлежности непосредственно связана с медициной и обладает высокой степенью идеологизированности. Китайская алхимия делится на "внешнюю" (лабораторную) и "внутреннюю" (психофизиологическую), к рассмотрению которых и следует теперь обратиться.

Как уже говорилось, "внешняя" алхимия основана на лабораторной деятельности, в ходе которой алхимик из ряда веществ (прежде всего, из киновари, а также свинца и ртути) создает некое вещество, которое рассматривается алхимиком как эликсир бессмертия (дань; этот же иероглиф обозначает и киноварь). Иногда в данной роли может выступать и "трансмутационное" золото, получаемое "путем трансформации неблагородных металлов, причем само это "искусственное" золото наделяется также трансмутирующими свойствами. В основе

"внешней" алхимии лежит представление, широко известное за пределами Китая, о том, что все металлы суть незрелое золото, постепенно созревающее в земных недрах. Алхимик моделирует в своей реторте космос и искусственно, при помощи нагревания, ускоряет процесс созревания. Так, в природе для созревания золота нужно 4320 лет, а алхимик получает его за год - 360 дней (при этом каждый год приравнивается к китайскому часу - страже, составляющей 1/12 суток - см.33, с.523; 9, с.166). С другой стороны, золото как металл, не подверженный коррозии, в своей алхимической ипостаси наделяется способностью делать столь же нерушимым и нетленным и тело принимающего его алхимика (ср. "Попадая в рот, перегнанная киноварь чрезвычайно продлевает жизнь, но золото, по своей природе не гибнущее и не ржавеющее, считается по этой причине драгоценнейшим из всего сущего. Когда маги принимают его, то их жизнь становится вековечной. - см.: 1, с.11).

Символизм киновари имеет другое происхождение. Во-первых, алхимикам в процессе перегонки киновари было хорошо известно, что при нагревании из нее выделяется ртуть (формула киновари HgS), а при дальнейшем нагревании происходит новое соединение ртути и серы и восстановление киновари. Сочетание красного и белого в одном веществе вызывало ассоциацию с эмбрионом, образующимся по китайским представлениям из соединения спермы отца и менструальной крови матери. Киноварь, таким образом, оказывалась не только андрогинным веществом, но и своего рода зародышем бессмертия. Во-вторых, из андрогинной природы киновари делался вывод о гармоническом сочетании в ней Инь и Ян, причем семя Ян (ртуть) как бы содержится в утробе Инь.

Позднее роль киновари в алхимии несколько снизилась, уступив место другой паре металлов: свинцу (Инь) и ртути (Ян), символика которых и была унаследована "внутренней" алхимией.

"Внутренняя" алхимия (нэй дань) по существу является алхимией только по общим с "вай дань" методологическим основаниям своей практики и общему языку описания. В действительности она представляет собой форму своеобразного

йогического психофизического тренинга, направленного на радикальную трансформацию психосоматических характеристик адепта, или, в ее собственной терминологии, на создание бессмертного тела и соответствующего ему просветленного сознания. Последний момент играл все большую роль и постепенно (не без влияния буддизма) психотехнический элемент "внутренней" алхимии стал ведущим.

Исходя из принципа подобия универсума и человеческого тела, сторонники "нэй дань" сделали вывод о ненужности химического моделирования космоса, поскольку алхимическая модель вселенной может быть с успехом заменена собственным телом адепта, пневмы и соки которого и являются микрокосмическими аналогами металлов и минералов. При этом сами приемы "внутренней" алхимии (дыхательные упражнения, техника созерцания и т.п.) были разработаны в ходе предшествующего развития религиозной практики даосизма, причем по своему происхождению они зачастую были значительно древнее алхимических операций "внешней" алхимии. Но "внешняя" алхимия дала им принцип объединения, интегрировала их на основе своей методологии и систематизировала, предоставив также терминологию, да и весь язык описания процессов. Таким образом, из конгломерата разрозненных методов медитации и психофизического контроля образовалась стройная система своеобразного "духовного делания", к тому же постоянно рефлектирующая на себя и свои теоретические основания. Эта традиция в конечном итоге вытеснила "вай дань", интерпретировав к тому же наименование "внешняя" как "профаническая", "экзотерическая", хотя исторически это совершенно неверно, поскольку, по замечанию Н.Сивина, "внешняя" алхимия первоначально считалась столь же эзотеричной, как и ее йогический аналог. К тому же, в раннем средневековье, о чем свидетельствуют материалы "Баопу-цзы" (см. описание методов "хранения Одного", шоу и, в 18-ой главе этого памятника) и практика маошаньского даосизма, оба типа методов "обретения бессмертия" зачастую сочетались в деятельности одного и того же

алхимика (32, с.15; 9, с.161). Однако подобного рода интерпретация обозначения "внешняя" и "внутренняя" закрепились, а содержание авторитетных для традиции "нэй дань" текстов "внешнеалхимического" характера было истолковано в духе "внутренней" алхимии, чему способствовал их методологический изоморфизм и общность терминологии.

Поэтому после краткого обзора видов китайской алхимии представляется необходимым обратиться к ее методологии.

В методологических основаниях алхимии можно выделить два основных пласта: 1) общенаучные методологические принципы традиционного Китая в специфическом преломлении в связи со спецификой алхимии и 2) положения даосской философии, существенные для формирования алхимии и во многом специфицирующие ее в ряду других форм традиционной китайской науки. Следует оговориться, что эти методологические принципы эксплицируются достаточно поздно, когда уровень развития алхимии стал таковым, что возникла возможность рефлексии ее теоретиков на принципы алхимии, что привело к формированию алхимической теории. Это произошло не ранее II в. н.э. (а возможно, что и позднее, если поставить под сомнение традиционную датировку методологического классика алхимии - трактата Вэй Бо-яня "Цань тун ци", "О единении триады"). Что касается своеобразного приложения к "Хуайнань-цзы", представляющего собой трактат по теории алхимии, то его неаутентичность несомненна, что делает его неким китайским псевдо-Демокритом:

Обратимся вначале к теоретическим положениям второго уровня, как более специфически алхимическим. Они имеют, в основном, космологический характер и сводятся к признанию субстанциального единства мира и универсальности перемен. Из этих положений делается вывод о возможности направленных трансформаций веществ (трансмутации) вплоть до получения нужного результата. Естественно, что реальные и воображаемые связи при этом не разграничивались, чему способствовали и классические даосские тексты, декларирующие возможность самых

невероятных превращений на основе субстанциального единства сущего. Натуралистический зоизм традиционной китайской мысли проявился в алхимии в том, что согласно ее теории, алхимик оперировал не столько веществами, сколько их энергетической (пневменной, ци), природой, "одухотворявшейся" в ходе трансмутации, что приводило к получению одухотворенного, божественного киноварного эликсира (шэнь дань, лин дань), нуминозность которого была как бы гарантом эффективности.

В процессе алхимического действия алхимик и дело имел прежде всего с космологическими сущностями, как бы скрытыми "под грубою корою вещества". Обратная этой установка оценивалась алхимией как вульгарная и пошлая. Не обыденные свинец и ртуть были субстанциями алхимических превращений, а силы Инь-Ян, первоначальный хаос (хунь дунь), пять первоэлементов (собственно, пять фаз самого процесса циркуляции Инь-Ян в реторте-универсуме) и т.п. Эта "принципиальность" алхимического сырья близка к тому, что имели в виду в Европе, когда говорили о "философской" сере или ртути.

Вот как говорит об этом трактат средневекового (X в.) даоса Чжэнь И-цзы (Пэн Сяо) приведенный в 70-м цзюане компендиума "Дао цзана" ("Сокровищница Дао") "Семь грамот облачного хранилища" ("Юнь цзи ци цян"):

"Ведь тигр раствора черного свинца - корень таинственных превращений Неба и Земли. Он лишен качественной телесности, но обладает пневменностью. Это и есть сокровенно-таинственная, истинно единая сперматическая эссенция (цзин), мать Неба и Земли, корень Инь-Ян, прародитель солнца и луны, корень воды и огня, праотец пяти первоэлементов, первоначало вселенской триады (сань цай)... Совершенные мудрецы, дабы выделить его именем, назвали его "истинным свинцом" (чжэнь цян), который и суть корень Неба и Земли, мать всего сущего... Черный свинец - не простая вещь (чан у). Это сокровенный небесный божественный раствор (шуй), родившийся прежде Неба и Земли". Данный пассаж можно было бы значительно продолжить.

Отметим только, что в данном тексте "черный свинец" (видимо, одно из соединений свинца; "желтый свинец", хуан дань - массикот, общее обозначение окислов свинца) выступает по существу символом чего-то другого, онтологически первого. Таким образом, он как бы репрезентирует весь классификационный ряд соотнесенных с ним понятий (о репрезентации см.: 12, с.43-52) и маркирует его. "Черный свинец" - это и дао, и изначальное ци, и хаос (хунь дунь) и т.п. И только в последнюю очередь это металл, вещество. То же справедливо и для других ингредиентов "киноварного эликсира". А отсюда высокая знаковость, семиотичность алхимии, язык которой остается совершенно темным для человека, не знающего этой знаковой системы. Это, кстати, роднит алхимию с искусством, например, с китайской живописью, высокая семиотичность которой хорошо известна.

В соответствии с традиционным китайским классификационизмом (коррелятивностью) алхимия не разработала и концепцию причинности, но поскольку функционально концепция такого типа была необходима, ее заместило представление о "средстве видов" (тун лэй), аналогичное учению об универсальной симпатии в средневековой европейской алхимии. При этом менялось представление о характере симпатического влечения: согласно одним концепциям, родственное притягивалось, согласно другим - притягивалось полярное. К сунской эпохе (X-XIII вв.) было разработано учение о ситуативности полярности: одно и то же вещество могло играть и роль "Инь", и роль "Ян" с различными реагентами. К этому же времени относится и связанное с заменой киновари свинцом и ртутью предпочтение к парам веществ "одного рода", но разной полярности (19, с.225). Развитие концепции "тун лэй" в алхимическом контексте внесло некоторые ограничения в доктрину универсальности трансформаций. Так, один из методологических принципов алхимии, провозглашенный в таком авторитетном тексте, как "Цань тун ци", запрещает использование в ходе алхимической операции не родственных веществ: "Если ты хочешь, приняв снадобье, стать бессмертным, будь согласен с учением о

сродстве видов. Ростки проса непременно дадут просо, а чтобы подманить курицу, используют цыплят. Используя принцип видов, можно помочь природе, а когда вещи готовы, то по их образцам легко лепить и выплавлять. На разве получится жемчужина из рыбьего глаза? Ведь из полыни не вырастет крапивное дерево. Близкие роды следуют друг за другом, а из разнопородных вещей не выйдет сокровища. Вот почему у ласточек и воробьев не рождаются фениксы, а у лис и зайцев не бывает жеребят. Вода не устремляется вверх, а огонь не стекает вниз" (1, с.12).

Сам подход Вэй Бо-яна вполне рационален, однако "сродство видов" определялось на основе традиционного классификационизма и нумерологии. К тому же, функционально заменяя представление о причинности, учение о "тун лэй" никоим образом не могло способствовать ее формированию.

Здесь же следует указать на концепцию гомоморфности (подобия) микро- и макрокосма, особенно важную для "внутренней" алхимии и связанное с ней представление о возможности моделирования универсума и управлении созданной моделью. В этом отношении китайская алхимия типологически близка таким явлениям китайской культуры как садово-парковое искусство и создание миниатюрных пейзажей в особенности, и пейзажная живопись: все эти культурные феномены объединяет стремление к конструированию микрокосма, причем микрокосма совершенного.

Казалось бы, что в алхимии, в отличие от искусства, господствует прагматическое и утилитарное отношение к созданной модели универсума. Однако это не совсем так, поскольку, как будет показано ниже, в алхимии получило достаточно широкое распространение представление о том, что уже само созерцание космического процесса в алхимическом рукотворном космосе поднимает адепта по ступеням совершенства и ведет к одухотворению и обретению бессмертия (о китайской концепции гомоморфности макро- и микрокосма см.: 13, с.189-190).

К специфически алхимическим представлениям относится и признание тезиса о возможности искусственно ускорять процесс трансмутации (совершающийся согласно алхимии и в природе)

через нагревание. Отсюда значительное внимание к огню и его роли в ходе сжимания временных циклов алхимического микрокосма. Во "внутренней" алхимии учение о "периоде нагревания огнем" (хо хоу) превратилось в теорию применения дыхательных упражнений (по аналогии с кузнечными мехами) в ходе психофизиологического тренинга "нэй дань".

Обращаясь к общеметодологическим основаниям алхимии как части традиционной китайской науки, следует сразу же сказать, что роль таковых играла нумерология. А следовательно, алхимия как часть традиционного природознания оказывалась основанной на комплексе представлений и связанных с ними операций по классификациям, упорядочиванию материала и т.д., восходящих исходно к логико-ритуальной деятельности (см.14), что способствовало дополнительной идеологизации алхимии.

Интересно, что нумерологическая методология достаточно рано стала в алхимии объектом теоретической рефлексии и фактом самосознания самой традиции. Об этом свидетельствует появление таких текстов, как "Цань тун ци" (II или X в. - подробнее ниже), "У чжэнь пянь" ("Главы о прозрении истины") Чжан Бо-дуаня (XI в.) и др.

Нумерологическая методология алхимии представлена в этих текстах в своем концентрированном выражении - как теории "Канона Перемен" (Чжоу и", "И цзин"). Весь алхимический процесс описывался через определенные операции с триграммами (гуа), гексаграммами и их чертами (яо). Так, например, согласно даосскому учению тело бессмертного состоит из чистой пневмы Ян. Ее создание поэтому может быть описано через операции с триграммами "кань" (вода) и "ли" (огонь), символизирующими "апостериорные" (хоу тянь) пневмы Инь и Ян: триграмма "кань" соответствовала "Ян" первостихии "дерево" (средняя черта - Ян появившееся в глубинах Инь), а триграмма "ли" - Инь "металла" (аналогичная символика). Создание "бессмертного зародыша" (сянь тай) описывалось через "обмен" этих триграмм средними чертами. В результате триграмма "кань", получив недостающую ей среднюю прерывистую черту становилась триграммой "кунь" (земля),

состоящей из одного инь, и отбрасывалась, а триграмма "ли" обогащалась третьей непрерывной линией, превращаясь в триграмму "цян" (небо), символизирующую чистое "априорное" Ян первостихии огня нового бессмертного тела адепта.

Подобного рода ицзиновский инструментарий, возникнув в традиции "внешней" алхимии, получил особое развитие во "внутренней"; возможно, это связано с тем, что расцвет "нэй дань" пришелся на XI-XII в., когда шла интенсивная осознанная разработка нумерологической проблематики в неоконфуцианстве.

Важным представляется тот факт, что нумерология в алхимии выступала методологией в чистом виде, минимально связанной с алхимической эмпирией: например, "Цань тун ци" выступал как описание инструментария и методологии как "внутренней", так и "внешней" алхимии, что иногда ставило в затруднение комментаторов (см. 1, с.12, комментарий: "Здесь говорится о "внутренней" алхимии, но, вместе с тем, утверждается, что эликсир кладут в рот. Непонятно, каков смысл этого"). Эта же абстрагированность трактата от алхимической практики, методологию которой он представлял, позволила даже Чжу Си (1130- 1200 гг.) издать и отчасти прокомментировать этот текст как сочинение по доктрине "Чжоу и".

Проиллюстрируем нумерологичность алхимической методологии еще одним примером из "У чжэнь пянь" Чжан Бо-дуаня: "Три, пять и один - всего три знака. Просветленные древности и современности редко понимали их сущность. Три на востоке, на юге два - всего будет пять. Соединились три семьи, и зачато дитя. Дитя - это Одно, объемлющее истинную пневму. За десять месяцев зародыш созреет и вступит в совершенную основу" (5, 1 часть, стих 14).

Три, пять и один здесь - "творящая триада" (сан цай), "пять первостихий" и "единая пневма" (и ци), впоследствии образующая и пятерицу, и триаду. Три, кроме того, символическое число стихии дерева, за два - число стихии огня, соответственно незрелое ян "хоу тянь" и зрелое "априорное" ян (сянь тянь). Их сумма (сила ян-ци вообще) равна пяти. Но пять - число стихии "почва" (земля;

единение инь и ян, центр). Дереву же и огню соответствуют восток и юг.

Один - число стихии воды (зрелое инь, север), четыре - стихии металла (зарождающееся инь "хоу тянь", запад). Их сумма опять-таки дает число "почвы" - пять. Таким образом получаются "три семьи" (саньцзя), "три пятерки" (сань у; см.: 10): сумма ян-ци, сумма инь-ци и их гармония - "почва". Знаки "у цзи" - еще одно название "почвы" как центральные циклические знаки десятиричного и двенадцатеричного набора; ими же обозначаются те восемнадцать дней в году, когда по традиционному китайскому календарю господствует стихия "почва".

В процессе "внутренней" алхимии эти "три семьи" соединяются, став триединой пневмой бессмертного зародыша ("истинная пневма, чжэнь ци). Создевание зародыша уподобляется Чжан Бо-дуанем созреванию плода в материнском лоне - отсюда и упоминание о десяти лунных месяцах "беременности".

В результате соотношение 3:5 стало рассматриваться в алхимии как ключ к "тайным" методам обретения бессмертия: оно определяет ритм дыхания при упражнении "тай хэ" ("великая гармония") и цикл увеличения или уменьшения огня в процессе нагревания эликсира.

Интересно, что нумерологический подход отразился и в самой структуре текстов по методологии алхимии: они часто содержат нумерологически значимое число стихов, строк; отдельные иероглифы употребляются в определенной позиции и т.д. (подробнее см.: 18; 19, с.241).

С проблемой нумерологии как методологии алхимии тесно связано и использование календарной символики: поскольку алхимический цикл соотносился (моделировал) с природными циклами, то - естественно его уподобление году, а его отдельных фаз - месяцам и сезонам, в свою очередь соотносимым с графическими символами "Канона перемен". Рассмотрим, например, происхождение числа 4320 - количество лет, необходимых для "естественного" созревания эликсира, которому в алхимическом процессе приравнивается редуцированный год - 360

дней. В качестве источника используем алхимический раздел "Юнь цзи ци цян" (цзяюнь 70). Логика текста такова: в году 360 дней, в месяце 360 часов (китайский час, "стража", равен двум европейским); вместе с тем, в каждом месяце, состоящем из 30-ти дней и 360 часов, можно каждый день разделить надвое: на дневное и ночное время. Это дает число 60, соответствующее числу гексаграмм (за вычетом четырех фундаментальных и порождающих - субстанциальных, т.е. цян и кунь, и функциональных, юн: ли и кань), 360 черт этих гексаграмм (60х6).

Далее, в пяти днях 60 часов, что уподобляет эту "пятидневку" месяцу с его 60-тью днями и ночами. Месяцу же по тем же причинам подобны и два с половиной дня с их 30-тью часами (по числу дней в месяце). Каждый день и каждая ночь соответствуют одной гексаграмме, 360 совокупных черт которых являют образ года, представляющего собой, таким образом, полный цикл гексаграмм. И наконец, 15 дней месяца (от новолуния до полнолуния и наоборот) соответствуют половине часов в двух с половиной сутках (т.е. 15-ти). Эта цепь соответствий переносится далее на циклические знаки. В результате получается, что год начинается с гексаграммы "фу" (первая, нижняя, черта ян, остальные - инь), его середина соответствует - "янь" (все черты - ян), вторая половина (с солнцестояния летом) начинается с гексаграммы "гоу" (первая черта инь, остальные - ян) и заканчивается перед зимним солнцестоянием гексаграммой "кунь" (все черты - инь). Остальные гексаграммы располагаются в промежутках между этими. За время года солнце проходит через двенадцать зодиакальных созвездий, соотносимых с циклическими знаками, гексаграммами, их чертами и т.д. С 360-тью чертами гексаграмм соотносятся и 360 градусов небосвода. И это число (360) объявляется "числом превращений Неба и Земли, рождения и формирования всего сущего" (тянь ди бянь хуа, вань у шэн чэн чжи шу). Но в 360-ти днях года содержится 4320 часов. При уподоблении каждого часа году получается 4320 лет - полный круговорот пневмы ци в универсуме. В алхимической же модели мира процесс сжимается до 4320 часов, т.е. до года. Но и этот год

может интерпретироваться символически как один алхимический цикл (реально занимаемое им при этом время может игнорироваться), различные фазы которого будут приравняться к месяцам, двум с половиной суткам, пятнадцати дням до и после полнолуния (в свою очередь истолковываемому алхимически) и т.д., а все это в свою очередь описывается в терминах гексаграмм и их черт.

Во "внутренней" алхимии та же самая календарная символика переносится на циркуляцию ци в микрокосме организма в процессе практики "нэй дань". Обратимся вновь к "У чжэнь пянь" (стих 18-й второй части или 34 при сквозной нумерации): "Только лишь половина диска луны озарила весь горизонт, сразу же слышен отчетливо стал стон дракона и тигра свист. Как прекрасно в этот чудесный час усердно свершать два к восьми". Тогда в одночасье в стражу "чэнь" создание внутреннего эликсира завершится".

Согласно традиционному китайскому календарю, в каждом месяце выделялось два периода по восемь дней в каждом, так называемые "сянь" (досл. "тетива лука", имеется в виду форма лунного серпа). Это первые и последние восемь дней месяца. Первый имеет природу ян (луна растет), второй - инь. Между двумя "сянь" находится промежуток, когда луна имеет вид половины полного диска (или близкий к нему). Он соотносится с временем равновесия, гармонии инь и ян (ср. там же, стих 29/45: "В пятнадцатый день восьмого месяца жаба (т.е. луна - Е.Т.) вверху ярко сияет").

Следовательно, в первой строке четверостишия Чжан Бо-дуань указывает, что эликсир следует выплавлять только при полном равновесии инь и ян: самка - тигр (инь-ци) зовет самца - дракона (ян-ци) и он тоже отвечает ей призывным криком.

Третья строка конкретизирует эту тему, говоря о соотношении 2:8 (количество лянов, унций, в китайском фунте, цзине; важный алхимико-нумерологический символ). Здесь это и дважды взятые по восемь "унции" (8 частей ян и 8 частей инь), составляющие "фунт" (целую единицу) эликсира и два "сянь" (8 дней ян и 8 дней инь). Общий смысл строки: пневмы инь и ян,

необходимые для рождения "бессмертного зародыша" должны быть взяты в равной пропорции, они равно важны для алхимика. Последняя строка завершает тему, заверяя адепта в успехе. Срок, указанный здесь - стража "чэнь" (7-9 часов утра), равно как и пятый месяц года, имеет также символический смысл: это время роста ян, его возмужание. Поэтому оно и выбрано Чжан Бо-дуанем для обозначения родившегося от соединения пневм зародыша будущего бессмертного тела, состоящего однако только из ян-ци. Образ двух "сянь" присутствовал, впрочем, уже у Вэй Бо-яна (1, с.16).

Рассмотрим еще более красноречивый стих 29/45.

Он гласит: "В пятнадцатый день восьмой луны жаба вверху сияет. Это поистине время расцвета и полноты семени металла. Когда возникает одна линия ян, вновь к жизни придет "возвращение". Тогда не медли и не тяни: время огня наступило".

Данное четверостишие, как и большинство стихов "Глав о прозрении истины" может (и должно) восприниматься на двух отличных, но связанных между собой уровнях. Казалось бы, четверостишие описывает определенные изменения в природе и полностью связано с внешним миром. Но последняя строка показывает, что предшествовавшие три строки следует понимать аллегорически.

Проанализируем первый, аллегорический уровень стиха.

В 15-й день 8-го месяца по лунному календарю происходит традиционный китайский праздник "чжун цю" - "середина осени". Понятно, что этот праздник, приходящийся на полнолуние, связан с луной, о чем и говорится в стихе (жаба - традиционный эпитет луны). Стихия, соответствующая осени, - металл.

В 15-й день 8-го месяца стихия металла обретает максимальное развитие. Но праздник "середина осени" - преддверие 9-го месяца, который обозначается гексаграммой с единственной сильной чертой. Т.е. это время угасания ян, его минимального присутствия в природе и одновременного залога того, что в день зимнего солнцестояния ситуация полностью изменится: вновь гексаграмма этого момента будет состоять из пяти слабых и одной

сильной черты, но это уже будет нижняя, первая черта, признак начала роста ян.

Теперь можно перейти к действительному "эзотерическому" содержанию стиха.

Как уже говорилось, 15-й день 8-го месяца - период максимального развития стихии металла. Переходя от космологии к пневмам "внутренней" алхимии отметим, что под днем середины осени понимается та фаза алхимического процесса, когда апостериорное инь-ци (триграмма кань) - т.е. "свинец" (металл) окажется в наивысшей точке развития. Т.е. здесь речь идет о времени под циклическим знаком "гуй", когда свинец следует использовать. Знак "гуй" (подробнее см. 7-й стих 1-ой части "У чжэнь пянь") - последний из циклических знаков десятиричного набора. В алхимии символизирует минимальность ян в условиях доминирования инь. Но вместе с этим это и "сладкая роса" (гань лу) - плод соединения инь-ци и ян-ци в их "априорных" (Цянь и Кунь) формах (19, с.224-225).

"Внутреннеалхимическое же "накаливание огнем" следует начинать позднее, когда сила ян достаточно разовьется, что маркируется гексаграммой "возвращение" (фу) с первой сильной чертой (зимнее солнцестояние). Делать это "осенью" в "полнолуние" - время господства "металла" - категорически нельзя. Интересно, что этот стих без какого-либо труда можно применить и к "внешней" алхимии, также оперирующей с овеществленными в металлах и минералах пневмами, что еще раз указывает общность методологических оснований и "вань дань", и "нэй дань".

Таким образом, методология алхимии обуславливает и ее язык описания, основой которого является нумерологический язык "Канона перемен" и сложившейся вокруг него литературы. Вторым пластом этого языка является собственно алхимическая терминология, связанная однако уже не с описанием процессов, не с методологией, а с названием конкретных веществ, используемых в алхимии. Говоря о данном аспекте терминологии, следует отметить ее символичность: киноварь могла именоваться "крово-красным младенцем" (чжу цзы), слюда - "облачной матерью" (юнь

му), реальгар и ауринигмент - "мужской" и "женской" желтизной (сюн жуан, цы хуан), уксусная кислота, уксус - "цветочным прудом" (хуа чи), хлористая ртуть - "крепким снегом" (гэнь сюэ) и т.д., не говоря уже о знаменитых "драконе и тигре". Возможны были и трансформации иероглифов: так, например, свинец часто записывался иероглифом с ключом "металл" (слева) и иероглифом "господин", "герцог" (гун) справа, что должно было подчеркнуть его положение "старшего" среди металлов.

И дело здесь не в стремлении скрыть "эзотерическое знание" от профанов, а в сущностной семиотичности, высокой символичности алхимической терминологии, изоморфной символичности самого алхимического деяния, в котором металлы и минералы оказываются лишь знаками некоей стоящей за ними реальности - сил универсума, которыми и стремится овладеть, направив их действие в нужном ему направлении, алхимик.

В заключение рассмотрения вопросов алхимической теории, обратимся к вопросу о делении алхимии на "теоретическую" и "практическую", предложенном Н.Сивиним.

Н.Сивин предположил, что алхимические сочинения (все они включены в "Даосскую сокровищницу канонов" - Даоцзан; их около ста) могут быть расположены в порядке убывания в них теоретического момента от "Цань тун ци" Вэй Бо-яна до "Баопуцзы" Гэ Хуна, содержащего конкретные рецепты создания эликсиров бессмертия.

Алхимик-теоретик стремится к созданию действующей модели космоса, через созерцание которой он приобщается к Дао. Алхимик-практик стремится лишь к утилитарной цели, созданию эликсира. Напротив, для алхимика-теоретика опыт значим прежде всего духовно. Поэтому для него неприемлема вера в механическое действие эликсира, который становится эффективным только в контексте медитативного созерцания созданной модели универсума, само конструирование которой уже предполагает определенное "возвышенное" состояние духа и посему сопровождается совершением литургических обрядов и постом. Для алхимика-практика же характерна вера в автоматическое действие

эликсира на любого человека, в том числе и не совершающего обрядов. Эта установка, по мнению Н.Сивина, делает алхимию частью медицины. Н.Сивин отмечает вклад алхимиков-практиков в фармакологию; отмечает он и их классификацию веществ: на лечащие, тонизирующие и приносящие бессмертие.

Вместе с тем, теоретическая алхимия много сделала для классификации процессов и создания категориального аппарата алхимии (38, с.114-116). Ее ведущая тенденция - отождествление реагентов с инь и ян и отказ от принятия эликсиров внутрь. В конечном счете, даже само совершение алхимического акта могло просто заменяться его мысленным проигрыванием, представлением его. Отсюда прямой путь к практике "нэй дань". Подобная установка включала в себя и эстетические импликации: примером могут служить опыты по созданию "золота" через окисление свинца. Цель их - наслаждение красивым зрелищем окисла, плавающего под воздействием сил поверхностного натяжения в расплаве свинца. Это "было золотом не для продажи и трат, а только для созерцания и удивления" (33, с.524; см. также: 9, с.166).

При том, что Н.Сивин убедительно продемонстрировал сложный характер китайской алхимии и указал на разнородные тенденции в ней, его аргументация в настоящее время не представляется достаточно убедительной.

Вначале выдвинем контраргументы, а затем предложим иную интерпретирующую гипотезу.

Во-первых, реально, как правило, оба типа алхимии, о которых говорит Н.Сивин, тесно переплетались. Так, алхимики-практики не только совершали литургические ритуалы, но зачастую практиковали и методы типа "нэй дань" (ср.4-ю "практическую" главу "Баопу- цзы" и 18-ю, где речь идет о близких к будущей "внутренней алхимии" приемах "хранения Одного", шоу и).

Во-вторых, алхимик-практик в своей деятельности руководствовался все той же методологией, разработанной теоретиками, хотя в соответствующих текстах в силу самого их характера как практических руководств она не эксплицируется.

В-третьих, вера в автоматическое действие эликсиров свойственна не алхимии как таковой, а скорее популярной агиографической литературе. В самих алхимических текстах ничего подобного нет (за исключением идеологически, через конфуцианскую этику, детерминированного тезиса о распространении заслуг алхимика-создателя эликсира на его предков; впрочем, сам этот тезис свидетельствует и о высокой сакральности создания вполне "утилитарного" эликсира). Например, "Баопу-цзы", избранный Н.Сивинем в качестве примера классического "практического" текста совершенно определенно утверждает, что без совершения очистительных обрядов, поста, жертвоприношений и уединения создать эликсир нельзя (примеры разбираются нами в статье: 19, с.204-206).

В-четвертых, крайне спорен тезис Н.Сивина о благотворном влиянии на возрастание "научности" (в современном смысле) алхимии трудов ее "теоретического" крыла. Напротив, априорный нумерологизм данных текстов (а именно нумерология - сердцевина алхимической теории и методологии) скорее препятствовал данному процессу, так как эмпирические данные, накапливаемые "практиками" могли бы ему способствовать, если бы не интерпретация этих данных в русле тех же нумерологических конструкций, "спускаемых" "теоретиками".

В-пятых, в своей концепции Н.Сивин исходит из создания некоей модели китайской алхимии, практически игнорируя диахронный аспект, тогда как при рассмотрении алхимии в ее историческом развитии нельзя не заметить, что "теоретичность" алхимии нарастала постепенно и что более поздние тексты "теоретичнее" ранних (исключение - "Цань тун ци", но его датировка II в. - см. 27, с.19-32). Это с одной стороны отражает процесс самосознания алхимией собственной методологии, ее экспликацию, а с другой - совпадает с возрастанием роли и значения "внутренней" алхимии (нэй дань). Интериоризация (=теоретизации, поскольку Н.Сивин выделяет по существу два критерия теоретичности: 1. Нумерологическую методологичность и

2. созерцательность) оказывается в этот период ведущей тенденцией развития алхимии.

Можно ли иначе, чем Н.Сивин интерпретировать приводимые им факты? Думается, что да. И самый простой ответ на вопрос о причине различий между текстами "операциональными" и "методологическими" уже содержится в постановке самого вопроса. "Операциональные" тексты практичны именно постольку, поскольку они не методологичны, т.е. методологический уровень в них не эксплицирован, хотя и подразумевается в качестве того "органа", который и делает алхимический акт именно алхимическим, а не технохимическим или ремесленно-прикладным. Лабораторное руководство не создает второй "практической" физики, также как теоретическая физика не является антагонистом экспериментальной. Другое дело, что в алхимии сам процесс осознания собственных теоретических оснований занимает длительный период и, завершаясь, производит сильнейший эффект ее интегрирования, приводящей к торжеству парафизиологической "нэй дань".

Попутно отметим, что "нэй дань" следует рассматривать именно как алхимию благодаря наличию общей концептуальной базы, методологии и категориального аппарата с лабораторной "вай дань". Более того, даже содержательное наполнение конкретных операций вполне тождественно, отличается лишь материал их приложения: металлы и минералы в одном случае, энергии и центры тела - в другом. Да и то их роднит общая пневменная (ци) природа, что имеет для алхимии первостепенное значение.

Итак, можно констатировать единство всей алхимической традиции Китая, хотя это единство имеет полиморфный характер; данный полиморфизм включает в себя не только "вай дань" и "нэй дань", но и различные уровни самих данных традиций: уровень методологический (рефлексия на теоретические основания) и уровень операциональный (внерефлексивное использование той же методологии или, в позднейшей традиции, отсутствие теоретических высказываний по причине характера текста).

Внимание, обращенное выше на диахронный аспект алхимии требует, однако, рассмотрения исторической перспективы этого феномена науки и культуры традиционного Китая.

Как уже отмечалось выше, практика, оформившаяся в средние века во "внутреннюю" алхимию, древнее лабораторных операций "вай дань", хотя оформление их в единую систему и произошло уже под непосредственным влиянием теоретически обоснованной "внешней" алхимии. Действительно, тексты сообщают о дыхательных и гимнастических упражнениях даосов, не говоря уже о медитативной технике гораздо раньше, чем об алхимических опытах. Упоминания о соответствующей практике есть в "Дао-дэ цзине" и "Чжуан-цзы", тогда как о "внешней" алхимии можно с уверенностью говорить лишь со II-I вв. до н.э. (сведения о деятельности алхимика Ли Шао-цзюня при дворе ханьского императора У-ди). Есть, правда, упоминания об алхимиках при Цинь Ши-хуане в "Трактате о соли и железе" (Янь те лунь), относящемся к эпохе Хань (говорится, что в циньскую столицу Сяньян прибывало множество магов-фанши, которые предлагали эликсиры из золота и жемчуга, которые должны дать такое же долголетие, как "у Неба и Земли"), однако не исключено, что "Янь те лунь" экстраполирует на Цинь реалии ханьского времени. Но в целом корни "внешней" алхимии восходят также к периоду Чжань-го, точнее, к IV-III вв. до н.э.

В это время распространяется вера в возможность обретения бессмертия через употребление различных снадобий (яо). Однако, нет еще никаких указаний на существование идеи трансмутации металлов. Можно предположить, что "снадобья" имели скорее растительное происхождение, поскольку они тесно связывались в сознании современников с верой в травы бессмертия (бу сы чжи цао) на волшебных океанических островах Пэйнлай, Фанчжан и Инчжоу. Центром веры в снадобья бессмертия, видимо, являлось царство Ци (восточный Китай), где процветала традиция магов-фанши. Отметим попутно, что из Ци происходил и крупнейший представитель натур-философии "инь-ян цзя" Цзоу Янь, учение которого может интерпретироваться как рационализация взглядов

фанши. Если учесть высокую степень нумерологичности философии Цзоу Яня и ее влияние на формирование методологии алхимии (учение о пяти первоэлементах), то гипотеза о циских корнях алхимии может найти дополнительное подтверждение.

Однако, повторим, до II-I вв. до н.э. о собственно алхимии говорить не приходится, хотя можно констатировать наличие алхимической тенденции в виде учения о "снадобьях бессмертия" (бу сы чжи яо). О последнем сообщают не даосские тексты. Так, "Ханьфэй-цзы" (III в. до н.э.) сообщает о преподнесении снадобья царю Цзин (Чу) и о некоем клиенте (кэ), желавшем обучить правителя царства Янь "пути бессмертия" (бу сы чжи дао) - /см. "Ханьфэй-цзы", главы "Шолинь" и "Вай чу" соответственно/. О связи идеи "снадобья" с океанскими островами бессмертия отчетливо говорит (Ши цзи, глава 28) то, что циские цари Вэй-ван (358-320 гг. до н.э.) и Сюань-ван (319-301 гг. до н.э.), равно как и яньский царь Чжао-ван (311-279 гг. до н.э.), посылали экспедиции в море на поиски этих островов и снадобий. Эти поиски в более широких масштабах были повторены императорами Цинь Ши-хуаном и ханьским У-ди, но более не повторялись, что, видимо, свидетельствует о том, что с развитием собственно алхимии нужда в поисках "естественных" снадобий отпала.

О зарождении собственно алхимии речь может идти, как уже говорилось, со времени правления императора У-ди, еще точнее с 116-103 гг. (девизы правления "юань дин" и "юань фэн"), когда при дворе У-ди действовали не только Ли Шао-цзюнь и Луань Да, но и множество других магов-фанши из Янь и Ци (см. Сыма Цянь "Ши цзи", гл.25б). Сыма Цянь сообщает, что Ли Шао-цзюнь был сведущ в магии, алхимии и богослужебном ритуале. Отметим попутно, что таким образом алхимия с самого своего зарождения была тесно связана с даосской идеей обретения бессмертия (как цель алхимии) и литургической ритуальной деятельностью, ориентированной на достижение той же цели. Показательно, что при У-ди, стремившемся обрести бессмертие, покровительство алхимии (Ли Шао-цзюнь проповедовал идею искусственного золотого эликсира) сочеталось с достигшей невероятного размаха ритуальной

деятельностью (жертвоприношение божествам, культ Сиван-му как подательницы бессмертия и т.д.).

Однако, от эпохи Ранней (Западной) Хань (206 г. до н.э. - 8 г. н.э.) не сохранилось (или в это время еще не существовало) ни одного алхимического текста.

Первым алхимическим сочинением является неоднократно упоминавшийся трактат Вэй Бо-яна "Цань тун ци" ("О единении триады"), относимый традицией и большинством современных исследователей ко II в. н.э. Ниже будет дана краткая характеристика этого текста и рассмотрены аргументы "за и против" его аутентичности.

О жизни Вэй Бо-яна почти ничего не известно. По сведениям первого комментатора "Цань тун ци" Пэн Сяо (Чжэнь И-цзы, X в.), он происходил из места Шаньюй в провинции Чжэцзян и был учителем некоего Сюй Цун-ши, который, откомментировав сочинение Вэй Бо-яна, передал его Чуньюй Шу-туну около 160 г. н.э. Предполагается, что Вэй Бо-ян был крупным чиновником в Лояне, но ради поисков дао ушел около 150 г. в отставку. Отсюда можно сделать вывод, что он жил между 100 и 170 г. Впоследствии Вэй Бо-ян получил даосский титул "Истинного человека великой чистоты (Тай су чжэнь жэнь)". Сообщается, что он имел прозвание Юнь Я-цзы, тогда как его первым именем было Вэй Ао.

Из других источников можно упомянуть приписывающиеся Гэ Хуну "Жизнеописания святых-бессмертных" (Шэньсянь чжуань), где однако в основном сообщаются сведения житийного и фантастического характера. Но именно в этом тексте впервые сообщается об авторстве "Цань тун ци".

Трактат Вэй Бо-яна обладал огромным авторитетом в даосских кругах, особенно с X в., после его введения в широкий оборот комментатором Пэн Сяо (947 г.). "Цань тун ци" с этого времени рассматривается как классическое сочинение по алхимии, из которого исходили все последующие ее теоретики (Чжан Бодуань, Бо Юй-чань и др.). Высоко ценили трактат и конфуцианцы: Ван И, Юй Янь (конец XIII в.) и даже такой корифей конфуцианства, как Чжу Си (1130-1200). Чжу Си даже написал

анонимное сочинение "Чжоу и цань тун ци као и" ("Особая интерпретация "Чжоу и цань тун ци"), в котором оценивал трактат чрезвычайно положительно. Он же издал текст "Цань тун ци", снабдив его отдельными замечаниями-комментариями (под общим названием о вышеупомянутом сочинении).

Смысл названия трактата ("О единении триады") интерпретировался по-разному. Во-первых, под триадой понимались "сань цай" - Небо, Земля и Человек. Т.е. данная интерпретация предполагала учение о гармонии космоса и ее воспроизведение алхимиком.

Во-вторых, триада интерпретировалась как единство даосского учения, алхимической практики и доктрины "Канона Перемен". На данную интерпретацию работало и полное название текста "Чжоу и цаньтун ци" (/Основанное/ на Чжоуском /каноне/ Перемен /учение/ о единении триады").

В-третьих, триада (в традиции "нэй дань") понималась и как три основных пневменных сущности человека: сперматическая эссенция цзин, собственно пневма (ци) и дух (шэнь). В таком случае иероглифы "Чжоу и" переводились обычно дословно по буквальному значению: как круговые (чжоу) перемены (и), причем имелась в виду цикличность движения пневм в теле человека.

Кроме того, в традиции было два подхода к интерпретации принадлежности "Цань тун ци" к "внешней" или "внутренней" алхимии (вместе с торжеством "нэй дань" утвердился и соответствующий взгляд), однако, по-видимому, подобная постановка вопроса вообще некорректна, поскольку "Цань тун ци" является общеметодологическим алхимическим текстом. Во всяком случае, он никак не мог быть текстом по "внутренней" алхимии, если он действительно восходит ко II в., когда "нэй дань" как единой системы просто не существовало.

Как уже говорилось, "Цань тун ци" представляет собой текст, посвященный изложению методологии алхимии, задающий к тому же и язык самоописания алхимии и основной набор терминов. В качестве языка описания алхимии однозначно используется нумерология "Канона Перемен" (И цзин).

Все комментаторы (в том числе и Чжу Си) единодушно отмечают крайнюю сложность языка этого текста и филологические трудности, возникающие при его чтении, что обычно объяснялось архаичностью лексики и ее употребления Вэй Бо-яном.

Для примера приведем два небольших фрагмента из "Цань тун ци":

1) "С самого начала инь и ян "сокровенное" (свинцовая руда - Е.Т.) содержит в себе "желтый росток" (хуан я). Главный из пяти металлов - "водяная колесница" (хэ чэ, свинец - Е.Т.) на севере. Потому свинец снаружи чёрен, а внутри содержит "золотой цветок" (цзинь хуа), как будто он несет драгоценный нефрит, а похож на безумца. Металл - отец воды. Мать содержит в себе зародыш дитяти. Вода - ребенок металла. Ребенок сокрыт в материнском лоне. Совершенный человек, постигший тайное, знает то, что как он есть, но чего как бы и нет. Оно похоже на огромную пучину, то тонет, то всплывает; отступает и разделяется и каждая (часть) охраняет свои границы. Посмотришь на это - оно по-своему роду белое. Если начнешь работать над ним - оно покраснеет. Но нагревание действует только на поверхность - белая подкладка остается непорочной. Округлость, квадратность, измерение по диаметру и измерение по периметру смешались в (единый) хаос и охватывают друг друга" (1, с.9).

Не исключено, что здесь описывается процедура очищения свинца и его окисления (ср.31, vol.3, p.66-67).

2) "В промежуток между новолунием и появлением /на небе/ нового месяца. Соедини половинки бирки и действуй. В первозданном хаосе, безвидной бездне мужское и женское /уже/ исходят друг от друга. Пусть наливаются соком, питательным и пестующим. Осуществляй превращения, чтобы он пропитал все. Небо и Земля божественны и одухотворены и их нельзя измерить. Следует использовать то, что умиротворит тело, спрячет свои очертания и сокроется. Начинай с северо-востока, когда /луна/ проходит через созвездия Цзи и Доу... Ян стоит на трех, инь пронизывается восемью. Поэтому на третий день /новолуния/

приходит в движение гексаграмма Чжэнь, а на восьмой день действует гексаграмма Дуй. Девятью два - увидишь дракона и /инь-ян/ светлы и пребывают в гармонии и равновесии (соответственно, половина цикла нагревания - Е.Т.). На день трижды пять (начало полнолуния 15-й день месяца; начало среднего этапа алхимического цикла - Е.Т.) добродетель свершилась. Гексаграмма Цянь завершила формирование своего тела. Вечер девятью три - осторожность, чтобы не сломать божественную бирку (об уменьшении огня - Е.Т.)" (1, с.15-16; ср.: 31, vol.3, p.63-64).

Здесь алхимический процесс описывается нумерологическим языком через уподобление его этапов изменениям в природе, а именно - фазам луны. Говорится о важнейшем аспекте алхимической операции - использовании огня для нагревания (хо хоу). Огонь умерен в начале цикла - реакции, доходит до максимума в середине, после чего снова уменьшается. Данный пример очень хорошо демонстрирует, как алхимическая нумерология диктует "свою волю" эмпирии и определяет порядок проведения лабораторного эксперимента.

Итак, "Цань тун ци" традиционно считается самым ранним алхимическим текстом в Китае. В пользу этого как будто свидетельствуют лингвистические характеристики памятника, сближающие его с другими поздниханьскими текстами и высокий авторитет "Цань тун ци" в даосской традиции. Однако, против аутентичности текста можно высказать достаточно веские соображения. Суммируем их следующим образом:

1) "Цань тун ци" не упоминается в даосских сочинениях начиная с IV века (нет его и в полном списке сочинений, известных Гэ Хуну - см.19-ю главу "Баопу-цзы"). Текст начинает упоминаться в начале III в., затем следует перерыв до начала VI в., увеличение числа упоминаний с VIII-XI в. и новый и небывалый взлет популярности "Цань тун ци" после появления комментария Пэн Сяо в X в.

2) Символика и терминология "Цань тун ци" гораздо ближе текстам средневековой алхимии (начиная с IX-X вв.), чем другим

ранним текстам. Так, для трактатов Гэ Хуна (IV в.) или Сунь Сымо (VI-VII вв.) характерна терминологическая ясность и однозначность в описании химических процессов, тогда как более поздние тексты (это в полной мере относится к трактатам по "нэй дань") предпочитают разработанный символизм, загадочный, многозначительный язык намеков, умолчаний и разработанных синонимических рядов, характерный и для "Цань тун ци".

3) Неизвестен канонический текст "Цань тун ци", что не позволяет решить вопрос о первоначальной версии. По существу, можно констатировать наличие трех достаточно разных версий памятника.

4) Вопрос об авторстве текста неясен. Сведения о Вэй Бо-яне, сообщаемые в даосских источниках (при отсутствии сведений в династийных историях) явно недостаточны для точного установления авторства; материал "Шэнь-сянь чжуань" ("Жизнеописания святых-бессмертных") явно ненадежен, поскольку этот текст неоднороден, написан в разное время и не может с полной достоверностью атрибутироваться Гэ Хуну. К тому же очевидна его связь не с историческими сочинениями, а с традицией формирующегося жанра новеллы - сяошо, особенно с фантастической новеллой (чуаньци).

Кроме того, и сама традиция помимо Вэй Бо-яна связывает с авторством памятника Сюй Цун-ши и Чуньюй Шу-туна.

Таким образом, можно предположить, что написанный во II в. неизвестным автором текст "Цань тун ци" был утрачен к началу IV в. Однако, уже в период южной Лян (VI в.) стали появляться тексты под аналогичным названием (см. краткие сведения во втором цзюане "Речей совершенных /людей/", "Чжэньгао" Тао Хунцзина - VI в.). В середине правления династии Тан существовало несколько версий текста под названием "/Чжоу и/ Цань тун ци", которые пользовались все большей популярностью. Появление комментария Пэн Сяо (X в.) к одной из этих версий способствовало ее полному признанию в даосской традиции (не исключено и частичное авторство самого Пэн Сяо). После X в. текст постоянно упоминается в даосских сочинениях как одно из

наиболее авторитетных сочинений. Этот статус памятника сохраняется во всей последующей даосской традиции. Закрепляется авторитет "Цань тун ци" и изданием, предпринятым в XII в. Чжу Си.

Таким образом, не отрицая существования одноименного текста в конце II - начале III в. н.э., представляется более правильным датировать существующий в настоящее время текст (а именно он авторитетен для традиции, о раннем есть лишь отдельные упоминания) IX-X веками, во всяком случае, - не раньше второй половины VIII в. (подробнее о текстологических проблемах изучения текста "Цань тун ци" см.: 27, с.19-32).

В III веке алхимическая традиция быстро развивалась, начиная оказывать все большее влияние на китайскую культуру, поскольку алхимические темы все чаще встречаются в поэзии этого периода - цзяньаньская поэзия, "семеро мудрецов из бамбуковой рощи" (чжу линь ци сянь) и т.д. Однако значительных сочинений в это время не появляется. Крупнейшим же алхимическим памятником, написанным в следующем, IV столетии, является трактат Гэ Хуна (284-343 или 363 г.) "Баопу-цзы" ("Мудрец, объемлющий /изначальную/ простоту"), названный так по прозвищу (хао) Гэ Хуна. Этот памятник вошел в золотой фонд традиционной китайской науки и является важнейшим источником для изучения "практической" лабораторной алхимии Китая периода раннего средневековья.

Гэ Хун (второе имя Чжи-чуань) происходил из аристократической южнокитайской семьи, упоминающейся в источниках с I в. н.э. Семейство Гэ было традиционно связано с южнокитайским даосским оккультизмом, генетически восходящим к культу бессмертных (сянь сюе) ханьской эпохи. Из предков Гэ Хуна в этом отношении особенно прославился его двоюродный дед Гэ Сюань (Гэ Сянь-гун, Гэ Сянь-вэн - Гэ Бессмертный Старец), считающийся (скорее формально) основоположником школы Линбао. Последняя реально была создана потомком Гэ Хуна по имени Гэ Чао-фу. Отсюда и частые упоминания в даосских текстах о "трех Гэ". Гэ Хун оказался причастен к алхимии как по линии

преимущественности своего двоюродного деда (от Цзо Цы - два-три века до Чжэн Сы-юаня и Инь Чан-шэна), так и через брак с дочерью даосского мага Бао Цзина.

В молодости Гэ Хун был военным, участвовал в подавлении восстания Ши Бина (нач. IV в.), за что и был награжден почетным титулом "гуаньнэй хоу". Ездил (без успеха) на разгромленный смутами и вторжением сюнку север в поисках даосских текстов. После установления власти Восточной Цзинь (317 г.) служил при дворе в штате всемогущего министра Ван Дао, однако чувствовал себя ущемленным засильем северной аристократии. Последние годы жизни провел в отшельничестве на горе Лофушань близ Гуанчжоу. В даосской традиции считается "бессмертным и освободившимся от трупа" (ши цзе сянь).

Главный труд Гэ Хуна - обширный трактат "Баопу-цзы" (8 цзюаней, 70 глав). Он разделяется на две части: "эзотерическую" (внутреннюю, нэй пянь) и "экзотерическую" (внешнюю, вай пянь). Первая посвящена даосской тематике и, прежде всего, - алхимии. Вторая - конфуцианской этико-политической проблематике.

Алхимия Гэ Хуна имеет сугубо практический характер: это очень конкретные и практически лишённые символической нагрузки описания приготовления эликсиров бессмертия: прежде всего "золотого раствора" (цзинь е) и "перегнанной киновари" (хуань дань), а также алхимических ("приносящих бессмертие") золота и серебра. Останавливается Гэ Хун и на "вспомогательных средствах" - способствующих долголетию (но не бессмертию) растительных препаратах, что обнаруживает тесную связь алхимии с медициной. Существенным для истории науки является тот факт, что Гэ Хун категорически отрицает преимущества лекарств растительного происхождения перед препаратами из металлов и минералов. Аргументация Гэ Хуна: растения сами гниют и разлагаются, как же они могут воспрепятствовать смерти человека. Иное дело металлы, в особенности, не подверженное коррозии золото. Этот подход Гэ Хуна, приверженца хемотерапии, прямо противоположен установкам средневековых европейских медиков, скованных

"галленовским запретом" на употребление веществ иного, нежели растительного происхождения.

Алхимию Гэ Хун считает высшим способом обретения бессмертия, иные же даосские методы, легшие впоследствии в основу практики "нэй дань" - вспомогательными (гимнастика дао инь, дыхательные упражнения син ци - "регуляция пневмы", сексуальная гигиена фанчжун). Вместе с тем, в главе 18-й "внутренней части" (Ди чжэнь - "Земная истина") Гэ Хун описывает прото-"внутреннеалхимические" методы "хранения Одного" (шоу и), заключающиеся в созерцании дао - Одного (и), проявленного в парафизиологических структурах человеческого тела - трех (Гэ Хун впервые говорит именно о трех) "киноварных полях" (дань тянь) - центрах энергии ци в нижней части живота (о нем упоминают и более ранние тексты), районе пупа и голове.

Тем не менее, преобладающее значение имеет именно лабораторная алхимия. Ей посвящены главы: четвертая (Цзинь дань - "О золотом /растворе/ и /перегнанной/ киновари"), шестнадцатая (Хуан бай - "О желтом /золоте/ и белом /серебре/") и отчасти одиннадцатая (Сянь яо - "Снадобья бессмертных").

Апеллируя прежде всего к технологической процедуре приготовления эликсира, Гэ Хун, однако, считает, что снадобье, будучи "одухотворенным" (шэнь, лин) не получится без соблюдения норм ритуальной чистоты и совершения обрядов, постов и жертвоприношений покровительствующим божествам (подробнее см. 19, с.204-205)..

В основе алхимической процедуры - многократная перегонка смеси, каждый цикл которой делает эликсир более действенным. Ряд эликсиров изготавливается в запечатанной реторте при ее нагревании и последующем закапывании в землю.

Помимо алхимии Гэ Хуну принадлежит чрезвычайно интересное наблюдение из области аэродинамики. Описывая в главе 15-ой "нэй пянь" (Цза ин - "Смешанные отражения") способы полета (в основном - магические) и быстрого перемещения на дальние расстояния, Гэ Хун пишет: "Некоторые делают "летающие колесницы" (фэй чэ) из внутренней части ствола дерева жужуба

(китайский финик - *Е.Т.*). Полосы бычьей кожи прикрепляются к вращающимся лопастям, чтобы привести в движение этот механизм (цзи)" см. 2, с.70). По существу, здесь описан (без описания двигателя) летательный аппарат типа вертолета. Во всяком случае, это первое в истории науки описание принципа действия воздушного винта. Далее Гэ Хун говорит о том, что знание об этом пришло не от простых людей (су), а от бессмертных (сянь) и описывает принципы полета летательного аппарата тяжелее воздуха: он летит, опираясь на воздух. Гэ Хун имеет в виду так называемую "твердую пневму" бессмертного мира "Великой чистоты" (тай цин), расположенного на высоте 40 верст (ли) от земли. Впрочем, здесь он пользуется открытием "Чжуан-цзы" (см. главу 1. "Сяо яою" - "Беззаботное скитание"): мифическая птица Пэн опирается на ветер и взлетает; чтобы нести ее могучие крылья, нужен мощный ветер.

Дж.Нидэм предполагает, что первые опыты с воздушным винтом в Европе, положившие начало авиации современного типа (1784 г. - Лонуа и Биенвенью; 1792 г. - Дж.Кейли), косвенно связаны с идеей Гэ Хуна: им предшествовали наблюдения над популярной в XVIII в. игрушкой - "Китайским волчком", использовавшим принцип винта (см.31, vol.4, p.582-583).

Трактат "Баопу-цзы" содержит огромный объем информации по истории алхимии. И вместе с тем, это не эзотерический трактат типа "Цань тун ци", а скорее популярная книга по основам даосизма. Прагматика текста - ознакомление лиц, которым судьба (влияние звезд) уготовала возможность обретения бессмертия, с даосизмом, дабы, получив элементарные представления о нем, они могли бы приступить к серьезной практике под руководством опытного наставника. Отсюда и пропуск многих существенных для проведения эксперимента деталей в алхимических рецептах Гэ Хуна.

Из китайских алхимиков периода Наньбэйчао (IV-VI вв.) следует также упомянуть Тао Хун-цзина (456-536 гг.).

Тао Хун-цзин принадлежал к аристократическому роду, что позволяло ему начать придворную службу. Однако,

познакомившись с учением школы Маошань, он покидает двор и становится отшельником, известным под псевдонимом Хуаян Иньцзюй (Отшельник из Хуаян). Последний период своей жизни он проводит почти исключительно в скиту на горе Маошань близ современного Нанкина. Однако он сохраняет благорасположение лянского императора У-ди, для которого неоднократно готовит лекарства и эликсиры. Последнее особенно замечательно, если учесть, что У-ди был ревностным буддистом, провозгласившим себя "императором-бодхисаттвой" и даже подвергшим даосизм гонениям, направленным прежде всего против отшельников (35). В истории науки Тао Хун-цзин известен не только как алхимик, но и как медик-фармаколог. Ему принадлежит ряд сочинений, из которых наиболее известен трактат "Речи совершенных" (Чжэнь гао), представляющий собой запись медиумических речений адептов школы Маошань.

На всей алхимии Тао Хун-цзина лежит отпечаток влияния маошаньского даосизма. Именно в рамках Маошань (возникла около 364 г.) начинается процесс интерпоризации алхимии - средство "внешней" алхимии должно трансформировать внутренний мир, психику адепта. Отсюда интерес адептов Маошань к галлюциногенам, использовавшимся в процессе медитативного созерцания. Все в большей и большей степени созерцание процесса трансформации веществ начинает подменять прием конкретного снадобья, поскольку сам алхимический опыт, рассматривавшийся как моделирование космоса, приобретал самодовлеющую значимость как средство совершенствования. Вместе с тем, адепты Маошань не прекратили и употребление эликсиров, причем готовились и заведомые яды как средство для обретения бессмертия через "освобождение от трупа" (ши цзе) - т.е. через смерть с предполагавшимся последующим воскресением трансформировавшегося тела. Для маошаньских эликсиров характерно также сочетание ингредиентов органического и неорганического происхождения.

Говоря об алхимии Тао Хун-цзина, Дж.Нидэм особенно подчеркивает описанное им изготовление хлоридов ртути (типа

каломели $\text{Hg}_2\text{Cl}_{12}$). Он отмечает, что в Европе широкое применение хлоридов ртути относится только ко времени парацельсовского переворота в медицине (XV в.), хотя сам способ их приготовления известен с XIII в. В Китае же хлориды ртути были широко распространены еще в раннем средневековье (31, vol.3, p.123- 129). Описаны у Тао также и соединения мышьяка.

После объединения Китая в единое государство при династиях Суй и Тан начинается новый этап истории алхимии, связанный с обобщением данных предшествовавшего периода и усовершенствованием технического аспекта алхимических процедур. Виднейшим алхимиком этого периода стал Сунь Сы-мо (Сунь Сы-мяо, 581-682 гг.).

Сунь Сы-мо более знаменит как врач, а не как алхимик, что вполне естественно, если учесть тесную связь между медициной и алхимией в Китае. Его главным алхимическим трудом является текст "Тай цин дань цзин яо цзюе" ("Основные наставления по Канону Высшей Чистоты"), детально проанализированный Н.Сивином (34). Язык описания у Сунь Сы-мо весьма прост и рационален; он избегает усложненной символики и метафоризма, характерного для Вэй Бо-яна и поздних текстов. По существу, он прибегает к подобному языку только дважды: один раз обозначает киноварь и свинец триграммами "ли" и "дуй" и один раз использует термин "текучий крепкий снег" (лю гэнъ сюе) для обозначения каломели ($\text{Hg}_2\text{Cl}_{12}$). Из описанных Сунь Сы-мо алхимических операций следует отметить процесс кальцинации ртути и непрерывный цикл окисления и восстановления ртути при температуре около 630° . Большинство эликсиров, описанных Сунь Сы-мо, весьма токсичны и включают в себя ртуть, мышьяк и другие яды. Интересно, что Сунь полностью понимал это, подтверждением чему являются не только его прямые указания, но и значительно меньшая дозировка данных веществ в лекарствах, нежели в эликсирах. Видимо, предполагалось, что, продвигаясь по пути бессмертия, адепт становится неуязвимым для яда, воспринимая лишь его целительные свойства (ср.тезис Парацельса

о том, что целительные свойства лекарств прямо пропорциональны их ядовитости; 31, vol.3, p.135). В связи с этим следует отметить, что смерть нескольких танских императоров, увлекавшихся алхимией, наступала именно от отравления большими дозами тяжелых металлов в эликсирах, составленных малоквалифицированными (или же просто шарлатанствующими) придворными алхимиками (профессиональные алхимики, как правило, принимали эликсиры малыми, почти гомеопатическими дозами, что растягивало стимулирующее их действие и отдаляло опасные для жизни стадии отравления).

После Сунь Сы-мо внешняя алхимия не дала больше таких выдающихся деятелей, как он, Тао Хун-цзин или Гэ Хун. В целом для танской эпохи характерно стремление к систематизации имевшихся в области алхимии знаний, что проявилось в появлении первых словарей по алхимии. Первым из них стал словарь Мэй Бяо "Ши яоэр я" ("Синонимический словарь минералов и снадобий" 806 г.); см."Дао цзан", т.894.

В этом словаре приводятся ряды синонимических терминов, что отражало начавшую вырваться тенденцию к метафоризму и символизму в языке описания алхимии.

В качестве примера приведем статью "киноварь" (с учетом перевода в 31, vol.3, p.153-154); "Киноварь (дань ша) называется также "сперматической энергией солнца" (жи цзин), "истинным жемчугом" (чжэнь чжу), "песком бессмертных" (сянь ша), "ртутным песком" (хун ша), "красным императором" (чи ди), "великим ян" (тай ян), "кровоаво-красным песком" (чжу ша), "кровоаво-красной птицей" (чжу няо), "спускающийся с холма кровоаво-красный ребенок" (цзян лин чжу эр), "кровоаво-красный ребенок вишнево-красного дворца" (цзян гун чжу эр), "сперматическая энергия красного императора" (чи ди цзин), "костный мозг красного императора" (чи ди суй) и "красный воробей" (чи цяо).

Несколькими годами позже появился еще один аналогичный компендиум, составленный Чжао Най-анем (Чжи И-цзы или Цин Сюй- цзы) под названием "Компендиум высших драгоценных

записей о свинце, ртути, дереве и металле" ("Цянь хун цзя гэн чжи бао цзи чэн") - см."Дао цзан", т.912.

В поздний период правления династии Тан "внешняя" алхимия постепенно начинает приходить в упадок, уступая место парафизиологической (йогической) "внутренней" алхимии, история которой - тема самостоятельного исследования.

II Китайская алхимия и алхимические традиции других культур

О соотношении китайской и индийской алхимии много писал М.Элиаде. Индийские алхимические тексты (типа Расанарнавы; раса - ртуть, Аль-Бируни переводит это слово как "золото") и трактаты последователей хатха-йоги ("Шива самхита", "Гхеранда самхита", "Хатха йога прадипика"), тесно связанные с тантрическими традициями, говорят о "неразрушимом теле" - сиддха деха, т.е. "тело адепта" (24, с.282). Фактически, идеал легендарных индийских чудотворцев - сиддхов и натхов-заключался не только в обретении духовной свободы, но также и совершенного здоровья (агара) и бессмертия (амара). Легенды об этих святых подчеркивают их победу над смертью благодаря йоге и алхимии. Небольшой трактат "Йога-виджа" делит тела на "незрелые" (апаква) и "зрелые" (паква). Последние обретаются благодаря практике йоги и поэтому называются "йогическими телами" (йога деха), т.е. здесь используется по преимуществу алхимический мотив "зрелых" и "незрелых" металлов, которым в данном случае уподобляются тела.

В древней Индии, как и в Китае, практиковались дыхательные упражнения, сексуальная гигиена (практика воздержания от эякуляции) и алхимия во имя обретения здоровья, долголетия и бессмертия. В Индии первые упоминания об алхимии (вера в возможность трансмутации металлов в золото посредством снадобий и молитв, изготовление эликсиров, алхимическое использование ртути, употребление "жидкого золота" для продления жизни и т.п.) относятся к III в. н.э., а систематически алхимические концепции излагаются еще позднее - в трактатах школы "расаяна"

("колесница ртути"). Но отождествление золота и бессмертия возникает еще во времена ранней брахманической прозы - в "Шатапатха брахмане" (VIII в. до н.э.). Однако, безусловно, после упанишад и буддизма поиски "физического бессмертия" не могли быть целью большинства индийских аскетов. Подчеркивание хатхайогинами, тантриками и алхимиками телесного здоровья, долголетия, паранормальных способностей и физического бессмертия, безусловно, отражает протест народных низов или маргинальных элементов против духовных ценностей и религиозных идеалов (как аскетических и ритуальных, так и метафизических) носителей брахманской ортодоксии (25, с.181). Таким образом, то, что при господстве натуралистического мировоззрения составляло самую суть религиозного мироощущения древних китайцев, в Индии было второстепенным или маргинальным. В целом, алхимия никогда не играла в Индии той роли, как в Китае. Вместе с тем, не исключена и возможность взаимовлияния индийской и китайской алхимии. Так, в алхимии Таиланда, поддерживавшего в VII-VIII вв. тесные связи с Китаем, прослеживается несвойственное для Индии разделение веществ на мужские и женские (26, с.120). Вместе с тем, во многих даосских текстах алхимического характера можно обнаружить влияние тантризма. Элементы тантризма вобрала в себя традиция Маошань. О контактах между даосами и тантристами свидетельствует Дуньхуанская рукопись "Чжэнь гао" Тао Хун-цзина с аннотациями на тибетском языке. С периода династии Мин в "Дао цзан" включаются некоторые тантрические тексты (например, "Сутра павлина"). Заметны тантрические влияния и на поздние тексты "внутренней" алхимии (38, р.122). Влияние алхимии сильно сказалось и на буддийских тантрических ритуалах.

В известной степени эти ритуалы, сохранившиеся в тибето-монгольском буддизме (ламаизме) вплоть до настоящего времени, напоминают алхимический ритуализм (т.е. алхимическое делание как ритуал) китайских алхимиков-теоретиков. В качестве примера приведем фрагмент из ритуального текста индийского буддиста VIII в. Буддхаджняны, сохранившимся на тибетском языке под

названием ("Ритуал жертвоприношения при почитании учителя" - "Bla-ma mchod - p'ai tsogs-mchod 'bul-ba'i cho-ga bzhugs-so; перевод А.А.Терентьева с ксилографа на тибетском языке, изданного Цугольским дацаном в Бурятии в июле 1871 г.). Этот тантрический текст описывает ритуал, использующий алхимические символы в медитативных целях:

ХУМ! Из Дхармакаи, покоящей все исходящее // Над колеблемым ветром пылающим огнем // На подставке из человеческих голов, а "АХ" - в обозначенном черепе - капале (ритуальный сосуд из черепа - Е.Т.) // "ОМ" вспыхивает в каждом из /жертвенных/ веществ. // Сверху на них стоят "ОМ-АХ-ХУМ" (слоги мантры - Е.Т.), // Пылающие каждый блеском /своего/ цвета (ОМ - белый, АХ - красный, ХУМ - синий - Е.Т.) // От движения ветра огонь разгорается, предметы плавятся//. От кипения, от сильного испарения, // Из трех слов - снопы лучей света. // Осветив 10 направлений, 3 ваджры (здесь три снопа лучей света, представляемых йогиним исходящими из этих слогов "ОМ-АХ-ХУМ" - Е.Т.) // Предстают взору вместе с нектарами. // В каждый из трех слогов вернувшись, // Расплавляясь в нектар /снопы лучей/ смешиваются с соком, // Очищенное постижение вспыхивает, Э-МА-ХО! // Пылающее великолепие всего желанного превращается в океан" (с.1б-2а).

Здесь, как и в ритуальном деянии китайского алхимика-теоретика важен не реальный процесс плавки (которого просто нет), а его ритуально-медитативное проигрывание, поднимающее адепта на уровень интуитивного постижения сакральной реальности и напояющее его дарующей бессмертие амритой, которая здесь символизирует просветление.

Здесь также следует отметить, что в связи с возможным влиянием китайской алхимии на индийскую вполне правомерной выглядит гипотеза Дж.Нидэма об опосредованном (через арабов, и, добавим, индийцев) влиянии китайской алхимии на становление и развитие западноевропейской средневековой алхимии, особенно ее ятрохимического направления (берущего начало от Арнольда из Виллановы и Роджера Бэкона, XIII в. и расцветшего в XVI в. у

Парацельса). Не углубляясь в эту проблему, обратимся к рассмотрению типологической близости алхимии Китая и Европы.

Прежде всего, следует обратить внимание на общность методологических установок китайского и европейского алхимика. И для европейского алхимика основа его науки - признание универсальности перемен, превращений и учение о единстве мира.

Чтобы не быть голословными, обратимся к комментарию на "Изумрудную скрижаль" Гермеса Трисмегиста (важнейшему "общетеоретическому" тексту западной алхимии (15, с.269), написанному в XIV веке алхимиком Гортуланусом Садоником (30, с.15-16).

Комментируя фразу "Скрижали": "То, что снизу, подобно тому, что вверху, и то, что вверху, подобно тому, что внизу, чтобы было возможно совершать чудеса единой вещи", Гортуланус говорит, что философский камень разделен на две важнейшие части посредством *Magisterium*'а (Деления), причем совершенная часть поднимается ввысь, а несовершенная - остается внизу. Таким образом ясно, что здесь речь идет о выделении в изначальном хаосе двух принципов, причем активный поднимается вверх (как в космосе, так и в его алхимической модели - реторте), а пассивный, грубый, остается внизу (ср. - общее для самых различных школ китайской философии учение, поддерживаемое всей даосской традицией, о выделении в первозданном хаосе "Великого предела" двух форм проявления, переходящих друг в друга: инь-ян, инь-ци и ян-ци).

В комментарии Гортулануса на слова "Скрижали": "И как все вещи вышли из одного, вследствие размышления Одного, так все было рождено из этой единственной вещи", - интересны две его мысли: Одно - это хаотический шар или хаотическая масса; и из этой массы, из этой "единственной вещи" (первоматерии - *Materia prima*) и вышли все вещи (Гортуланус, правда, признает толчок со стороны внеположного "первоматерии" бога, что чуждо даосской традиции, рассматривающей процесс развертывания Даосокровенного как имманентный).

Другой важной стороной европейской теории алхимии является учение о взаимопереходе элементов (первозлементов, стихий) друг в друга (имеются в виду четыре стихии древних греков плюс эфир, всепроникающее начало). Греческая теория первоэлементов и египетская технология "псевдотрансмутаций" были соединены в древней Александрии, а затем развиты арабскими алхимиками (Джабиром, ар-Рази и др.). Интересно, что связь алхимии с технохимическими псевдотрансмутациями (практика амальгамирования) можно проследить не только на позднеантичном, но и на китайском материале. Так, Гэ Хун в главе четвертой "Баопу-цзы" неоднократно говорит о том, что тигель (котел) для приготовления того или иного эликсира должен быть медным или латунным, а затем его следует покрыть ртутью, получается сереброподобная амальгама (2, с.19). Вместе с тем и само амальгамирование было для Гэ Хуна (как и для алхимиков эллинистического Египта) формой несовершенной трансмутации, при которой неблагородный металл превращается в золото (или серебро) только по видимости: "Ложная трансмутация бывает в трех случаях, когда железо натирают веществом "цэнцин" (малахит) и оно тогда краснеет, уподобляясь бронзе или когда серебро превращают посредством белка куриных яиц, отчего серебро становится желтым как золото. В таких случаях вещество снаружи изменяется, но внутренней трансмутации не происходит" (бянь эр бу хуа) - глава шестнадцатая "О желтом и белом" (73).

Подобные фрагменты проливают определенный свет на проблему происхождения алхимии. По-видимому, алхимия родилась из соединения технохимической практики амальгамирования (столь совершенной, что сами ремесленники-технохимики, видимо, стали рассматривать амальгамирование как реальное пресуществление металла при помощи посредника - "философского камня" алхимиков, что совершенно не удивительно при уровне теоретической химии того времени, когда наличие одинаковых или близких друг другу качеств у металла и его имитации было достаточным основанием для признания реальности трансмутации (31, vol.3, p.71). Впоследствии произошло

соединение этих технологических операций с космологическими и онтологическими концепциями и построениями неоплатоников, гностиков, герметистов и неопифагорейцев в средиземноморском районе и даосов в Китае. В результате появилась алхимия как специфический культурный феномен, несводимый к технохимическим процедурам, к "протохимии". Еще в IV в. современник Гэ Хуна епископ Немезий писал, что для предотвращения разрушения элементов бог мудро создал элементы переходящими друг в друга, причем возможно и обратное превращение (18, 18). Нетрудно видеть очевидную близость этого учения китайской концепции переходящих друг в друга пяти первоэлементов - модальностей инь-ци и ян-ци.

Типологическое родство обнаруживается в понимании, как в Китае, так и в Европе, алхимии как космотворческого процесса. Алхимик создавал в своей реторте, в тигле, модель мира и мирозозиждущих процессов. Алхимический космос предстает единым целостным организмом, пронизанным "вселенской симпатией" или "сродством видов" (тун лэй). Алхимия воспроизводит космос (особенно ясно говорится об этом в рецептах позднего средневековья, прямо обещающих адепту раскрытие тайн макрокосмоса посредством этой модели) и "совершенствует" эту модель, "одухотворяет" ее. В даосской алхимии эта черта алхимического мировоззрения выступает с особенной очевидностью. В мироздании, как уже говорилось выше, происходят многочисленные метаморфозы, ведущие к образованию эликсира бессмертия. Алхимик-даос "моделирует" процесс и "ускоряет" его (38, с.115).

Еще более четко эта особенность алхимии прослеживается в даосском учении о "внутренней" алхимии (нэй дань), основывающейся на тезисе о подобии макрокосмоса и человеческого тела - микрокосма. Практика "внутренней" алхимии является алхимическим "ускорением" процессов, протекающих в микрокосме и аналогичных макрокосмическим (см.выше), "усовершенствованием", "одухотворением" микрокосма.

О роли золота в алхимии написано чрезвычайно много, фактически ни одна работа по алхимии не проходит мимо ее золотоискательной стороны. Однако, алхимику важно не золото, как таковое, а золото как принцип, цель бытия мира, ибо все металлы - это золото в потенции, это не осуществленное или "больное" золото. Поэтому алхимик занимается как бы "целением" металлов (алхимический процесс), выступает как завершитель работы природы. Вместе с тем, в золоте для алхимика важна прежде всего его "золотость", золото как символ совершенства и "золото" как металл не противопоставлены, одно проясняется через другое, в золоте, в металле, видится "принцип" "совершенства совершенного космоса" и наоборот. Короче говоря, золото одновременно выступало и как предмет и как принцип, образ золота (как и другие образы, характерные для алхимического стиля мышления) был для алхимика формой восприятия действительности, как сущей, так и долженствующей существовать. Учение о том, что все металлы суть "несовершенное" золото, было хорошо известно в Китае и других странах Дальнего Востока. Так, по свидетельству М.Элиаде, у вьетнамских крестьян существовала поговорка: "Бронза - мать золота" (24, с.287). Золото и в природе (по мнению алхимиков) порождается бронзой, "дозревающей" до него. Но если в естественных условиях этот процесс требует многих лет, то в алхимическом смысле он значительно ускоряется. Таким образом, в Китае и в Европе алхимик оказывается творцом алхимического космоса, алхимической модели космоса. Он "целитель" "больных" металлов, приводящий их к "здоровью" - золоту, которое, будучи золотом алхимическим, "одухотворенным", чуждым всякой коррозии и не знающим разрушения, приносит бессмертие искушающему адепту (15, с.136-137).

Чрезвычайно похож и перечень веществ, употреблявшихся алхимиками на Западе и в Китае, а также символика этих веществ (ртуть, сера, киноварь, свинец, сурьма, реальгар и т.д.). Сера выступает как активное мужское начало (воплощение и вместе с тем символ ян-ци в китайской алхимии), ртуть - как пассивное, женское. Киноварь - алхимический андрогин, гармоническое

сочетание, нераздельное единство - целостность мужского и женского, инь и ян. Эта символика есть и в Китае и в Европе. Именно в силу того, что киноварь является символом (и, повторяем, воплощением единства космических сил, их гармонии), она и играет такую роль в алхимии (становясь даже синонимом цели процесса - эликсира бессмертия, как реальное вещество (во "внешней" алхимии) или как аллегория (в парафизиологической технике "внутренней"). То же и в Европе.

Вот что пишет Р.Бэкон: "Два начала составляют все металлы и ничто не может соединиться с металлом или трансформировать его, если само не будет составлено из этих начал. Таким образом, простой здравый смысл принуждает нас взять для изготовления нашего философского камня ртуть и серу... Но ни ртуть, ни сера не могут в одиночку зародить металлы, а только путем соединения друг с другом они порождают и их, и многочисленные минералы. Здесь, очевидно, что и наш камень должен родиться и сам из соединений этих двух начал... Этот последний секрет чрезвычайно драгоценен и очень сокровенен. Над каким минеральным веществом, ближайшим между всеми, нужно прямо оперировать?" (15, с.139). Вывод алхимика: нужно либо найти природную киноварь, либо изготовить ее, сплавив ртуть и серу, одновременно и вещества, и родительские принципы (15, с.140). Но сколь бы ни были велики параллели между китайской и европейской алхимией, необходимо указать и на некоторые существенные различия. Главное отличие китайской алхимии от европейской состоит в ее исключительной направленности на обретение бессмертия и совершенства. В Европе этот момент, впрочем, всегда присутствовавший в алхимических сочинениях, был далеко не главным, что, видимо, было связано с господством христианского мировоззрения с его догматом телесного воскресения и вечной жизни праведных после "Страшного суда", что, понятно, делало поиски бессмертия второстепенным занятием европейского алхимика. Только с XVI века, в связи с кризисом средневекового мировоззрения, алхимия все больше превращается в ятрохимию и, начиная с Парацельса (1493-1541 гг.), поиски долголетия и

бессмертия через алхимию приобретают большое значение для алхимиков. В Китае же алхимия всегда была (или стремилась быть) ятрохимией.

Интересно, что подобно китайским алхимикам, Парацельс придает большое значение "питьевому золоту" (коллоидный раствор золота красного цвета, ср. цзинье). Алхимия Парацельса замыкается на человеке-микрокосме. Речь еще идет о "целении металлов", но главное - целение человека средствами ятрохимии, трансмутируется теперь сам исцеляющий организм (15, с.287).

Большую роль в алхимии Парацельса играет и воздействие на духов (духи Архея, арканы), магия. Любопытно сравнить некоторые фрагменты из сочинений Парацельса и из "Баопу-цзы". У Парацельса речь идет о качествах алхимика, у Гэ Хуна - о чертах отшельника и алхимика. Парацельс: "Они не предаются лени, не ходят в гордых одеждах... Но прилежно занимаются своими работами, обливаясь потом у своих печей. Они не тратят времени на развлечения, но преданы своим лабораториям... они покрыты сажей, подобно кузнецам и рудокопам, и не гордятся чистыми, красивыми лицами (15, с.171).

Гэ Хун: "После обретения совершенства Дао-Пути совсем не останется ничего, что нужно совершать, до обретения же этого совершенства нет ничего, что не надо было бы свершать. Добывать снадобья из трав и деревьев, с прилежанием трудиться в горах и болотах, готовить пилюли - все это требует огромных усилий. Для этого поднимаются в горы и переправляются через опасные пропасти, не предаются праздности ни днем, ни ночью. Не имеющий совершенной воли не может стать долговечным, а тем более это относится к желающим изготовить "золотой раствор" и "перегнанную киноварь" и подняться к небесам (2, с.94).

Другим отличием европейской алхимии от китайской является определенная теистическая окраска западной алхимии, чуждая адептам даосской алхимии. Если для алхимика-даоса мир, его развертывание и его трансформация регулируются имманентным законом, то для западноевропейского алхимика причиной и направителем вселенской эволюции является стоящий

над и за миром трансцедентный бог-вседержитель. Однако, алхимия значительно смягчает христианский теизм отцов церкви и философов-схоластов (зачастую тоже алхимиков), все больше и больше сближая его с пантеизмом. Недаром один из основных мотивов алхимического "евангелия" - "Герметического Корпуса" - учение о боге, воплощенном в вещах ("Природа - это бог в вещах", воскликнет в конце XVI в. Джордано Бруно, философ, тесным образом связанный с герметической традицией (см.25), учение о божественности и богоподобности живого и единого алхимического космоса. Кроме того, сам алхимик оказывается если не богоравен, то богоподобен: он выступает в алхимической модели мира как бог - творец и мироустроитель, промыслитель макрокосмической модели, а также микрокосма (15, с.318).

Таким образом, несмотря на определенные и несомненные различия, основные принципы западной и китайской алхимии представляются имеющими безусловную типологическую общность. Однако несомненно, что для полного решения этой задачи необходимы многочисленные исследования конкретных китайских и европейских алхимических текстов.

Сопоставление ряда основных методологических принципов китайской алхимии с фундаментальными концепциями средневековой и ренессансной европейской алхимии, возможно, позволит глубже понять алхимию как сложный и противоречивый феномен культурной жизни народов разных регионов земного шара в определенные периоды их историко-культурного развития.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Гэ Хун

БАОПУ-ЦЗЫ

Глава 4 эзотерической части

О ЗОЛОТЕ И КИНОВАРИ

Баопу-цзы сказал: "Я изучил и просмотрел тысячи книг, посвященных питанию природы - сущности и вечному видению, но среди них не было ни одной, не учившей, что главное - это перегнанная киноварь и золотой раствор¹. Эти два вещества - высшее в учении о пути бессмертия. Если бы изготовление их не приносило бессмертия, то с самой древности в мире не было бы бессмертных. В то время, когда вся страна была охвачена смутой и люди разбегались во все стороны, ища спасения, я объехал земли Сюй, Юй, Цзин, Сян, Цзян и Гуан. Там я встречался с даосами, переселившимися в эти места. Этих даосов было более ста человек. Слава о некоторых из них доходила до меня и прежде, и я считал их представителями заоблачного племени. Но в одном все они были похожи. Они знали только различие глубокого и мелкого, бытия и не-бытия, но этих знаний недостаточно для того, чтобы научиться переплавлять металлы. Каждый из них имел несколько десятков книг, но толком смысла их не понимал, только лишь переписывал да хранил. Время от времени попадался кто-нибудь, умеющий направлять эфирную пневму-ци по каналам своего тела, были среди них также воздерживающиеся от употребления злаков и знающие способы приготовления снадобий из различных трав и растений. Все их книги по магии были очень похожи одна на другую. У каждого из них непременно была "Книга о Механизме Дао" и все считали, что в ней заключены высшие тайны. Они

говорили, что сочинена она Инь Си². Я же разъяснил им, что она написана вэйским военачальником Ван Ту, а не древними. Ван Ту ничего не знал о Великом Снадобье и хотел обрести искомое бессмертие направлением пневмы-ци в один из "покоев" тела³. Об этом он написал в "Механизме Дао", утверждая, что до конца исчерпал смысл Дао в этом сочинении. И это тоже чрезвычайно вводит людей в заблуждение. Я спрашивал всех этих даосов об одушевленной киновари и золотом растворе, о письменах Трех государей, а также о способах призывания духов Неба и демонов Земли. Однако, так и не нашел никого, кто знал бы об этом. Своей похвальбой и хвастовством они обманывали людей, говоря, что сами давно достигли долголетия. Кроме того, они утверждали, что странствовали вместе с бессмертными. Таково большинство их. Достаточно знающих же среди них крайне мало. Те же, кто слышал о золоте, киновари, ничего не говорили о том, что ныне кому-то удалось обрести их. Они говорили, что только в совершенной древности таким образом становились бессмертными, только тогда можно было научиться способам его обретения. Некоторые из этих людей используют ложную магию, но не имеют истинных канонических книг⁴.

Некоторые постигли рецепты измельчения киновари и сочли, что в них и заключаются способы изготовления киноварного эликсира.

Этим и исчерпываются их знания.

Некогда Цзо Юань-фан на горе Тяньчжушань погрузился в созерцание, некий святой дал ему "Книгу бессмертия, даруемого золотом и киноварью"⁵. А тут как раз в конце правления династии Хань поднялась смута. Цзю Юань-фан не впал в растерянность и бежал из земель Хань на восточный берег Цзяна. Он твердо намеревался укрыться на какой-нибудь славной горе и совершенствоваться в продвижении по этому пути.

Я от своего бессмертного двоюродного деда Гэ Сянь-гуна получил эту книгу, которую тот, в свою очередь, получил от Юань-фана⁶. Так же от него я получил "Книгу киновари Величайшей

чистоты" в трех цзюанях и "Книгу киновари девяти треножников" в одной цзюани. Кроме того, получил "Книгу золотого раствора" в одной цзюани. Мой учитель господин Чжэн был учеником моего бессмертного двоюродного деда Гэ Сянь-гуна и от него получил эти сочинения. Но его семья была бедна, и он не мог купить необходимых снадобий. Я как ученик служил ему, убирая и подметая его жилище. Наконец, после долгих сборов мы на горе Мацзишань установили алтарь и, дав клятву, я получил эти тексты и мы вместе изустно твердили поучения, которые я не записал. Эти книги прежде не были известны на востоке от Цзяна. Они пошли от Цзо Юань-фана. Юань-фан передал их моему двоюродному деду, а он вручил их господину Чжэну. Господин Чжэн передал их мне. Таким образом другие даосы ничего не могли знать о них, однако, когда я получил эти книги, мне было примерно двадцать лет, я был беден и не имел средств для изготовления эликсира, поэтому мне оставалось только сокрушаться по этому поводу.

Между тем иные люди имеют сундуки, наполненные золотом, и горы денег, но у них нет ни малейшего понятия об этом способе, ведущем к бессмертию. А если и услышат, то вряд ли хоть один из десяти тысяч поверит в него. Почему же это так? Ведь когда отведаешь вкус яшмового напитка, то поймешь всю ничтожность вкуса отваров и съедобных трав. Когда увидишь гору Куньлунь, то поймешь, как невысоки холмы и пригорки. Так же и те люди, которые узнали способ приготовления золота и киновари, не хотят уже больше смотреть на записи ничтожных из ничтожных рецептов. Но, если Великое Снадобье трудно изготовить, поэтому следует создавать и малые эликсиры, чтобы употреблять их для поддержания жизни. Но даже если принимать десятки тысяч мер других снадобий, то все же польза будет невелика, и люди не смогут благодаря им продлить свою жизнь.

Поэтому наставление Лао-цзы гласит: "Напрасно утруждать себя, пока не обрешь золотой раствор и перегнанную киноварь. Ведь даже пять злаков поддерживают жизнь. Когда люди обретут их - они живы, когда перестают есть, то умирают, а тем более, если

принимать высшее духовное снадобье! Оно в десять тысяч раз превосходит пять знаков".

Золото и киноварь - это такие вещи, что чем больше их накаливают, тем все более сокровенны их превращения. Когда желтое золото помещают в огонь, то оно не разрушается и через сотню переплавок, а когда его погребают, то оно не сгниет до скончания дней. Когда эти два вещества принимаешь внутрь, то закаляешь свое тело и это дает человеку возможность не стареть, не умирать. Это означает заимствование силы внешних вещей для укрепления самого себя. Это похоже на питание огня жиром: если питаешь его, то он не гаснет. Или если медной зеленью покрывать ноги: войдя в воду, они не сгниют. Это означает использование силы меди для защиты плоти⁷. Золотой раствор и перегнанная киноварь, войдя в тело, впитываются им и великолепно защищают его, не то что медная синь, защищающая тело только снаружи.

Много людей на свете, не верящих в высшее Дао, и поэтому не беспокоящихся о подобных вещах. Но вот в один прекрасный миг вдруг найдется тот, кто хочет заняться благими делами, но и он не знаком с этими способами, не встречает просвещенного учителя и не узнает от него поэтому о том, что в Поднебесной есть такие тайные явления. Поэтому я сейчас и предпринял это краткое описание града золота и киновари, дабы показать грядущим единомышленникам, чтобы лучшие из них усердно искали эликсир и чтобы ищущие его не смели придерживаться ничтожных и близлежащих методов, чтобы уйти из мира суеты.

Не встретившиеся с этим способом, но взыскующие его, должны сосредоточить свой ум на стремлении к неиссякаемому и тогда в мыслях явятся им эти объяснения.

И уж конечно, сами постараются они уйти из желтой грязи и плавать по лазурному, отвернуться от светлячков и обратиться к солнцу и луне, услышать удары града и постигнуть грубость рыночных барабанов, увидеть громадного кита и понять крошечность дюймового зернышка, - поймут, что в это звучание никто не проник раньше. А тот, кто хочет с помощью низших снадобий во всем уподобиться взмывающим в небо, чем он

отличается от людей, которые погоняя хромого осла, гонятся за стремительным ветром, или, гребя на плетеном челне, переплывают великую реку.

Способов приготовления малых киноварных таблеток очень много. Среди этих способов есть и глубокие, и мелкие, потому что силы, необходимые для изготовления разных снадобий, неодинаковы. Хотя они и могут принести определенную пользу, тем не менее, если перегонка мало, то и совершенства эликсира не достичь. Так, вино, девятикратно перебродившее, несравненно превосходит по вкусу вино, перебродившее только один раз. Так же и слабейшие из этих малых киноварных эликсиров значительно превосходят даже наилучшие травяные и растительные снадобья.

Когда растительные снадобья раскаляют, они превращаются в золу, а если раскалять порошок киновари, то она превратится в водяное серебро-ртуть⁸. Если же многократно перегонять ее, то она станет опять киноварным порошком. Вот почему травы и растения остаются далеко позади. Поэтому только такой способ может дать людям долгую жизнь, но одни лишь святые - бессмертные понимают это, а они ведь намного превосходят обывателей. Даль их разве не беспредельна! Миряне мало знают и многому удивляются. Они даже не знают, что водяное серебро - ртуть получается из киноварного порошка. Они говорят, что в это невозможно поверить: киноварь по природе красная субстанция, как же она может стать такой вот белой субстанцией? И еще говорят: киноварь - вещество твердое, а если раскалять твердое вещество, то оно превращается в золу, неужели с одной лишь киноварью дело обстоит иначе? Даже такие простые вещи им непостижимы, когда же они слышат о пути бессмертия, то они громко смеются над этим. И это им не подходит! Праведные люди древности, сострадая к людям будущего, способным к обучению, составили для них этот рецепт, желая освободить их от бедствия гибели и смерти. Их поучения можно назвать высшими речами, однако обыватели вовсе не верят им, называя всё пустыми писаниями. Если бы это действительно были пустые писания, то разве можно было бы совершить девять перегонки и девять превращений точно за такое число дней, какое и

указывается в рецептах? То, что постигли праведные люди, абсолютно недоступно плоской недалекой мысли обывателей.

Я с молодости полюбил искусство магии и предпринял путешествие, чтобы спрашивать об учении у знающих людей и учиться у них. Я не боялся больших расстояний и всякий раз бывал рад, когда слышал нечто необычное. Хотя порой я и встречал насмешки и клевету, я не беспокоился из-за этого. Я знаю, что будущее не сможет сравниться с современностью. Поэтому я написал это сочинение, чтобы продемонстрировать то, что знаю. Неужели это слова, прославляющие удивительное и приукрашивающие пустоту? Я хочу, чтобы этот труд стал известен потомкам и верю, что он в конце концов распространится по миру. Но ведь даже расцвет ян не может заставить цвести засохшее и гнилое. Даже наивысшая мудрость не сможет исправить низких и глупых.

Книги передаются лишь понимающими, дела ценятся только знающими. Крестьянин будет использовать ярко-красный ритуальный лук, чтобы прогонять птиц с полей, а южные варвары "и" будут надевать парадное облачение во время сбора хвороста. Да и чем могут быть сильны невежды?

Мирские люди объединяются целыми днями и отнюдь не усердны в занятиях, указанных последователями Конфуция и Мо-цзы. Они не исполнены служения продвижению в добродетелях, а только лишь коротают годы и дни в праздности и забавах. Все их старания, если не ради славы, то ради выгоды. Одни то возносятся в лазурь, то блуждают по желтому - земле на Срединной равнине, иные непрерывно обращаются к мискам и чаркам для еды и возлияний, иные берут себе красоток, иные погружаются в безумии в "нити и бамбук" - музыку, иные топят себя в страсти к шелкам и парче. Иные щиплют струны так, что вредят своим жилам и костям, иные азартны в играх так, что отбрасывают даже мысли о службе. Когда они слышат речи о высшем Дао, то они становятся как пьяные, а когда они пытаются читать даосские сочинения, то глаза их начинают слипаться. Они не совершенствуются и идут в область смерти, вовсе не стремясь узнать о способах питания

жизни. Они сами как бы намереваются отсечь жизнь, сжечь ее, истощить ее, утопить ее. Обладающие же Дао-Путем таят как свое сокровище то, что знают, и не ищут свое знание среди людей. Да разве можно силой заставить этих мудрецов рассказать об этом?!

Люди в мире часто говорят: "Что касается тех, кто мог бы достичь долгой жизни, то среди богатых и знатных древности должны были бы быть люди, обретшие его, но не обрели". Значит, такого пути нет. Но говорящие так не понимают, что и древние богачи, и нынешние совершенно одинаковы. Они и не верят, и не ищут Дао-Пути. И все они устремляются лишь к тому, что пожелают, увидев перед собой. Опять-таки, как они могли бы обрести истину? Ведь они даже по приказу не способны принять такого решения.

Даже верящих, что жизнь можно продлить и что бессмертие можно обрести, тоже можно лишь жалеть, когда они пробуют достичь этого, а пробы приводят к ничтожным результатам. Использование их методов малопродуктивно, они только и дают разве что двести- триста лет жизни. Разве подобное продление жизни намного превосходит кратковременность жизни обычных людей?

Дела, творимые в Поднебесной, многообразны, но из всех них искусство обретения Дао-Пути постичь наиболее трудно. Как же люди посредственных способностей могут без всяких сомнений утверждать, что в мире нет пути продления жизни?!

Если же и в самом деле считать, что раз люди мира в это не верят, то этого и нет, - что же, значит все люди в мире - мудрецы? Но откуда же так много мудрецов? И не получится ли тогда, что все, кто постиг смысл Дао-Пути и стремятся обрести его, на самом деле - совершенные глупцы, стоящие ниже, чем мирские люди? Кроме того, иногда человек не размышляет о поисках методов продления жизни, но боится, что в случае неудачи люди будут смеяться над ним и утверждать, что он оказался во власти заблуждения. Если его разум этим приведен в смущение, то почему его не беспокоит то, что хотя один из десяти тысяч и потерпел неудачу, в Поднебесной все же в конечном счете есть путь

продления жизни и что обретшие его могут сами начать смеяться над ним?

Даже солнце и луна не могут осветить все кругом, как же можно доверять единственно лишь разуму человека мира?!

Баопу-цзы сказал: "В "Книге духовной киновари девяти треножников Императора Хуан-ди" говорится, что Хуан-ди "принял эликсир и вознесся к бессмертным"⁹. Кроме того, там сказано, что "хотя дыхательные и гимнастические упражнения, а также прием снадобий из растений могут продлить годы жизни, но от смерти не избавят. Прием внутрь же одушевленной киновари дарует человеку долголетие без границ, подобное вечности Неба и Земли. Тогда он сможет мчаться на облаках, взлетать и опускаться, оседлав драконов в Величайшей Чистоте¹⁰. Хуан-ди передал это учение Сюань-цзы, наставляя его так: "Этот способ самый важный и его следует сообщать только мудрецу, а если такового нет, то пусть он собрал даже горы нефрита, нельзя сообщать ему, каков этот способ.

И пусть воспринимающий этот путь бросит в воды, текущие на восток золотого человечка и золотую рыбу - чтобы скрепить клятву и смажет губы кровью - чтобы заключить союз, - но не имея костей святого-бессмертного, он все равно не будет достоин узреть этот путь".

Смешивать киноварь должно в "знаменитых горах", в месте, где нет людей. Спутников должно быть не более трех человек. Прежде следует сто дней поститься и умащиваться пятью благовониями, пока не достигнешь полного очищения. Нельзя приближаться к нечистотам и бродить туда-сюда с обывателями. Кроме того, не следует, чтобы не верящие в Дао-Путь, знали об этом деле. Они злословием разрушат одушевленное снадобье и снадобье не получится. Когда снадобье получилось, то тогда не только ты сам, но и вся твоя семья обретет бессмертие. Мирские люди не смешивают духовную киноварь, но, напротив, верят в снадобья из трав и растений. Однако, когда снадобья из трав и растений закапывают в землю, то они гнивают, когда их подогревают, то они разрушаются, когда их раскаляют, то они

сгорают. Они не могут даже себе дать жизнь, как же они могут дать жизнь человеку?!

Девять киноварных эликсиров необходимы для продления жизни, но обычно людям никогда не должно их ни видеть, ни слышать о них. Такие люди, бесчисленные, как черви, неразумно жаждут только одного: богатства и знатности. Но не являются ли они двигающимися трупами?

Во время приготовления эликсиров следует совершать жертвоприношения. Способы и схемы совершения этих жертвоприношений описаны в специальном сочинении в одном свитке.

Первый киноварный эликсир называется киноварным цветком. Сначала следует приготовить темное и желтое. Затем нужно взять несколько десятков фунтов смеси из раствора мужской желтизны - реальгара, раствора квасцов, грубой соли жунов, нитрума, белого мышьяка, извести, пасты красного камня, скользящего талька и свинцового порошка: эта смесь обмазывается глиной "шесть- один"¹¹. Затем следует раскалить ее тридцать шесть дней, тогда можно принимать ее и, спустя семь дней, станешь бессмертным. Если из этого киноварного эликсира сделать пилюлю, смешать ее с темным жиром и поставить ее на сильный огонь, то она обязательно мгновенно превратится в золото¹². Далее, если 240 мер эликсира соединить со ста фунтами водяного серебра-ртути и прокалить эту смесь, то она также превратится в золото¹³. Если золото получается, значит, снадобье готово.

Если золото не получилось, следует опять обмазать снадобье и раскалить его столько же дней, сколько и прежде. Не может быть, чтобы оно и тогда не получилось.

Второй киноварный эликсир именуется одушевленным эликсиром, называют его и одушевленным амулетом. Если его принимать, то можно стать бессмертным через сто дней. Можно без вреда проходить сквозь огонь и воду. Если намазать этим киноварным эликсиром ступни ног, то можно пешком идти по воде. Если принять три порции его, уместающиеся на кончике

ножа, то три трупа и девять червей уничтожаются и сотня болезней излечится¹⁴.

Третий киноварный эликсир называется одушевленным эликсиром. Если принять одну порцию его, уместающуюся на кончике ножа, то станешь бессмертным через сто дней. Даже если дать домашним животным проглотить его, то и они не умрут никогда. При помощи этого эликсира можно спастись от пяти видов оружия и через сто дней после приема эликсира бессмертные и яшмовые девы, духи и демоны гор и потоков в человеческом обличье придут за тобой.

Четвертый киноварный эликсир называется перегнанной киноварью. Если принять одну порцию его, уместающуюся на кончике ножа, то можно через сто дней стать бессмертным. Над принявшим его станут кружить киноварно-красные птицы и фениксы. Яшмовые девы будут стоять около него. Если количество, уместающееся на острие ножа, соединить с фунтом жидкого серебра - ртути и раскалить смесь, то она тотчас станет золотом. Если намазать этим киноварным эликсиром деньги и истратить их, то они вернуться назад в тот же день. Если начертать знаки этим киноварным эликсиром на глазах обыкновенных людей, то сотня демонов убежит от них.

Пятый киноварный эликсир называется киноварной таблеткой. Если принять ее, то бессмертие наступит через тридцать дней. Духи и демоны придут служить принявшим его. Яшмовые девы предвоят их.

Шестой киноварный эликсир называется переплавленной киноварью. Он приносит бессмертие через десять дней после его употребления. Если его соединить с ртутью и раскалить, то он превратится в золото.

Седьмой киноварный эликсир называется мягкой киноварью. Если принять одну, уместающуюся на кончике ножа, порцию его, то бессмертие наступит через сто дней. Если использовать его вместе с Соком из Треснувшей Чаши, то даже девностолетний старик сможет вновь иметь детей¹⁵. Если его соединить с

господином металлов - свинцом, и раскалить, то он превратится в золото.

Восьмой киноварный эликсир называется скрытой киноварью. Если принять ее, то в тот же день обретешь бессмертие. Если держать в руке кусочек этого эликсира размером с зерно жужуба, то сотни демонов сбегут от него. Если этим эликсиром написать знаки на дверях, то тьма злых духов и толпы оборотней не посмеют появиться перед тобой. Также он обратит в бегство воров и разбойников, тигров и волков.

Девятый киноварный эликсир называется холодной киноварью. Если принять порцию ее, уместающуюся на кончике ножа, то станешь бессмертным через сто дней, и тебе придут служить бессмертные отроки и бессмертные девы. Хотя у тебя и не появятся крылья, тело станет очень легким и ты сможешь летать, легко взмывая вверх.

Достаточно принять лишь один из этих девяти киноварных эликсиров, чтобы стать бессмертным. Не нужно готовить все эти эликсиры, достаточно выбрать один, тот, который больше нравится, и все. Принявший девять киноварных эликсиров может, если хочет, воспарить в небесную высь или может остаться жить среди людей. Он может по своему желанию исчезать и мгновенно появляться вновь. Ничто не может причинить ему вреда".

Баопу-цзы сказал: "Существует еще одушевленная киноварь Великой Чистоты. Ее способ восходит к Изначальному государю Юань-цзюнь. Изначальный государь, - это учитель самого Дао-цзы. "Книга Созерцания Неба Величайшей Чистоты" содержит девять частей. Первым трем частям нельзя обучить. Средние три части таковы, что мир недостойн воспринять их. Поэтому они сокрыты в бездне под Тремя источниками. Последние три части как раз и являются "Книгой киновари". Всего в ней три цзюани: вводная, средняя и заключительная. Изначальный государь, - это великий человек, святой - бессмертный. Он может приводить в гармонию силы инь-ян, повелевать духами и демонами, властвовать над ветром и дождем, управлять колесницей, запряженной девятью драконами и двенадцатью белыми тиграми¹⁶. Ему подчинены все

бессмертные Поднебесья. Но таким он стал, по его же словам, благодаря глубокому проникновению в суть Дао-Пути и приготовлению киноварного эликсира, а не по своей природе.

Что же говорить об обыкновенных людях?

Эта книга гласит: "Ученые высших способностей, обретая Дао-Путь, возносятся ввысь и становятся небесными чиновниками. Ученые средних способностей, обретая Дао-Путь, собираются на Куньлуне; ученые малых способностей, обретая Дао-Путь, продлевают жизнь в миру". Глупцы из народа не верят этому и называют пустыми речами. Они с утра до вечера совершают дела, приближающие смерть, и совсем не ищут жизнь. Разве может Небо принудить их жить?! Суетные люди знают только вкусную еду да нарядную одежду. Их интересуют только музыка и красоты, богатство и знатность. Они стремятся только к тому, чтобы полностью удовлетворить свои низменные страсти. И они до конца следуют этим путем, с недоверием относясь к речам об одушевленном эликсире, смеясь над Дао-Путем и клеветая на истину. И не обретут такие люди канонических книг об искусстве получения эликсира и никогда не познают они настоящего счастья. С человеком, верящим искренне, можно разделить готовое снадобье, но нельзя передавать ему метод приготовления его. Будет ли какая-нибудь нужда тому, кто познал этот способ, в царях и князьях? Человек, приготовивший одушевленный эликсир, не только сможет продлить свою жизнь, но сможет с помощью этого эликсира создавать и золото. Когда золото приготовлено, следует взять его сто фунтов и прежде всего совершить великие жертвоприношения великим. Правилам совершения жертвоприношения посвящен один свиток. Ритуал этот отличен от жертвоприношения Девяти Треножников. Для каждого из этих жертвоприношений золото следует отвешивать особо, распределяя его так:

- для поклонения Небу - двадцать фунтов,
- солнцу и луне - пять фунтов,
- созведию Северный Ковш - восемь фунтов,
- созвездию Великое Первоначало - восемь фунтов,

- созвездию Колодца - пять фунтов,
- очагу - пять фунтов,
- Хэ-бэ - двенадцать фунтов,
- общинным алтарям - пять фунтов.

Духам и демонам - охранителям ворот и селения, а также Государю чистоты - по пять фунтов каждому из них¹⁷.

Это составит восемьдесят восемь фунтов и двенадцать останется. Ими следует наполнить хорошую кожаную суму и в подходящий день отправиться с ней на столичный рынок. Когда рынок наполнится народом, нужно с восклицанием "хэй" бросить ее в людное место и уйти, не оборачиваясь назад. Все остальное золото, полученное сверх этих ста фунтов можно использовать по собственному усмотрению, но не прежде приношения золота в жертву духам, иначе непременно случатся несчастья. Кроме того, в этой книге говорится, что способ продления жизни не исчерпывается ни жертвоприношениями и служением духам, ни знанием гимнастики дао-инь, ни приносимой ею гибкостью мышц. Чтобы взмыть ввысь к бессмертным, необходим одушевленный эликсир. Познать его непросто, а изготовить поистине трудно. Если сможешь его приготовить, то тогда сможешь и продлить свое существование. В наше время, в конце правления династии Хань некий господин Инь из уезда Синье создал этот эликсир Величайшей чистоты и обрел бессмертие. Этот человек, прежде конфуцианец, был талантлив и умен. Он хорошо слагал стихи, сочинил славословие с добавлением предисловия к канонической книге об эликсире.

Описано им также, как он вначале изучал даосские методы под руководством наставника. Кроме того, он составил жизнеописания лично известных ему людей, обретших бессмертие, всего более чем сорок жизнеописаний.

Все это изложено им с большой ясностью. Приготовление этого эликсира Величайшей Чистоты несколько труднее, чем способ создания эликсира Девяти треножников. Это высший метод обретения бессмертия, восхождения ввысь средь бела дня.

Так, нужно смешать вначале "цветочный пруд", "красную соль", "крепкий снег", "темное и белое" и "воду трижды-пяти духов летящего амулета"¹⁸. После этого можно разжечь огонь.

Однократно перегнанный киноварный эликсир приносит бессмертие через три года после его приема;

двукратно перегнанный киноварный эликсир приносит бессмертие через два года после его приема;

тремякратно перегнанный киноварный эликсир приносит бессмертие через год после его приема;

четверократно перегнанный киноварный эликсир приносит бессмертие через полгода после его приема;

пятикратно перегнанный киноварный эликсир приносит бессмертие через сто дней после его приема;

шестикратно перегнанный киноварный эликсир приносит бессмертие через сорок дней после его приема;

семикратно перегнанный эликсир приносит бессмертие через тридцать дней после его приема;

восьмикратно перегнанный киноварный эликсир приносит бессмертие через десять дней после его приема;

девятикратно перегнанный киноварный эликсир приносит бессмертие через три дня после его приема.

Если девятикратно перегнанный киноварный эликсир поместить внутрь "одушевленного треножника" и в определенный день после летнего солнцестояния раскалить треножник до появления трещин, добавить фунт "киноварно-красного младенца"¹⁹ и осторожно следить за тем, что происходит под крышкой, на мгновение осветив содержимое треножника на следующий день, то смесь начнет светиться и сверкать, искриться и блестеть, ее одушевленность испустит пятицветное сияние и превратится в "перегнанную киноварь". Если принять частицу его, ущемляющуюся на кончике ножа, то даже среди бела дня можно вознестись на небеса. Далее девятикратно перегнанный киноварный эликсир надо опечатать и замазать землей. В металле тогда

возникнет огонь из половы сначала гражданский, потом военный²⁰.

В зависимости от числа перегонок (от одной до девяти) изменяется и скорость действия эликсира, и отсюда можно узнать, сколько нужно перегонок и вот почему: если количество перегонок невелико, то сила снадобья недостаточна. Поэтому после приема требуется много дней и бессмертие оно приносит с задержкой. Если количество перегонок велико, то сила снадобья совершенна. Поэтому после приема нужен короткий срок и бессмертие оно приносит быстро. Есть также рецепт приготволения "киноварного эликсира девяти лучей" и "особый метод девяти перегонок". Способы эти во многом похожи и заключаются в следующем. Все снадобья, используемые для изготовления эликсира, следует смешать, и, нагрев на огне, перегонять таким образом пять минералов. Пять минералов - это киноварь, мужская желтизна-реальгар, белые квасцы, вещество цэнцин и магнетит²¹. После пяти обработок каждый минерал станет пятицветным, пять минералов дадут двадцать пять цветов. Каждого минерала по одной унции следует поместить в разные сосуды. Этот эликсир может поднимать мертвых, если со дня смерти прошло не более трех дней. Если взять "синюю киноварь" в количестве, способном уместиться на кончике ножа, и растворить ее в воде, то получится жидкость для омовения трупа²². Затем нужно взять еще некоторое количество на острие ножа и положить в рот умершего. Покойник тотчас оживет. Если хочешь приготовить "кухню самоприходящих вещей", возьми "черную киноварь" и раствори ее в воде, а потом смажь раствором левую руку²³ и она тогда сама найдет любую вещь, которую назовет язык. Все эти вещи появятся сами и ты обретешь все сущее в Поднебесной.

Если же хочешь скрыть свое тело, а также заранее знать, какие неподходящие дела вот-вот случатся, и если хочешь прожить жизнь, не старея, то бери на острие ножа "желтую киноварь" и принимай ее²⁴. Тогда ты долго будешь жить без старости, сможешь, сидя на месте, увидеть в тысячах верст и знать о всяком

счастье и горести, как будто они здесь перед тобой. Ты сможешь познать все: предначертанную людям судьбу, когда ждать процветания, а когда - разорения, будет ли человек долгожителем или же умрет молодым, будет ли богат и знатен или беден и презрен. Эти методы изложены в среднем свитке: "Книги Великой Чистоты".

Баопу-цзы сказал: "Существует также "Книга киноварного эликсира пяти духов", в одном свитке которой даны пять способов приготовления эликсира. Нужно взять киноварь, мужскую желтизну-реальгар, женскую желтизну-аурипигмент, желтое вещество цэнцин, магнетит, грубую соль жунов и "Зерно, оставшееся от Великого Первоначала"²⁵.

Следует также использовать глину "шесть-один", а затем совершив жертвоприношения духам в храме, соединить эти вещества. Эликсир будет готов через тридцать шесть дней. Также можно использовать "Амулет пяти императоров", начертанный пятью разными цветами. Он также ведет человека к бессмертию, но все же эти методы не могут сравниться со снадобьями "Величайшей чистоты" и "Киноварным эликсиром Девяти Треножников".

Есть еще метод приготовления эликсира с горы Миньшань. Даос Чжан Гай-та обрел этот метод, погрузившись в созерцание в пещере на горе Миньшань. Этот метод основан на использовании отлитого в "барабане" сосуда из латуни, который воспринимает в себя "лунную воду"²⁶. Для этого сосуд покрывается "водяным серебром" - ртутью. В тот день, когда это делается, нужно поместить огонь внутрь сосуда и осторожно нагревать металл. Если часто принимать этот эликсир, то никогда не умрешь. Его можно использовать и по-другому: взять сосуд из латуни, поместить в него реальгар и тогда сосуд воспримет солнечный свет, особенно если его к тому же покрыть ртутью и поставить на солнце. Через двадцать дней эликсир будет изготовлен. Потом его нужно принимать вместе с водой "колодезных цветов" - цзинхуа²⁷. Пилюли должны походить на маленькие бобы.

Сто дней назад ослепший, приняв ее, сможет вновь видеть, сто дней больной - исцелится, поседевшие волосы станут опять черными, на месте выпавших зубов вырастут новые.

Есть также метод приготовления эликсира У Чэн-цзы. Для изготовления его нужно взять ртуть, восстановленную из киноварного песка из области Ба, поместить на медное блюдо восьми дюймов в диаметре и поставить его в земляную печь, наполненную древесным углем, так, чтобы дна ее касались три точки блюда. Затем надо облить содержимое блюда раствором серы, тогда получится нечто густотой напоминающее грязь. Через сто дней принимай его и станешь бессмертным.

Существует также метод приготовления эликсира Сяньмэн-цзы. Надо смешать вино и один фунт киновари, причем вина нужно взять три литра и поставить эту смесь на сорок дней на солнце²⁸. В тот самый день, как эликсир будет принят, "три червя" и сотни болезней тотчас исчезнут. Если принимать его три года, то путь к бессмертию будет завершен, за сподобившимся святости придут две яшмовые девы и он сможет сделать "кухню самоприходящих вещей". Этот эликсир может усмирить сотни демонов и умиротворить души умерших всех четырех сторон света, так, что они не будут вредить жилищу. Если кто-нибудь из выходящих из-под Земли захочет повредить людям, следует повесить сосуд с этим эликсиром в местах, где он появляется и тогда беда не случится.

Существует также "Совершенно утвердившийся эликсир". Он также девятиначален²⁹. Этот эликсир подобен эликсиру "Девяти Треножников", но не столь действенен. Книга о его применении говорит: необходимо взять женскую желтизну - аурипигмент и мужскую желтизну - реальгар и подогреть их до тех пор, пока положенный с ними кусок меди не растворится. Из смеси нужно отлить сосуд, закрыть его на три года и натереть его горьким вином. Через сто дней в этом сосуде появятся красные выпуклости, величиной в несколько вершков или же пятицветные драгоценности лангань³⁰. Надо брать и принимать те, которые с прожилками. Чтобы была продлена чья-либо жизнь, можно еще смешать их с "ту

сы". "Ту сы" - это молодой корень, его форма напоминает фигуру тигра³¹. Его нужно выкопать и выжать его сок. Из сока, который смешивается с данной киноварью, и готовится эликсир. Тот, кто принимает его, сможет мгновенно совершать любые превращения по своему желанию.

Также смешивают его с киноварно-красной травой. Однажды приняв его, можно двигаться, воссев на пустоту, и странствовать на облаках. Киноварно-красная трава напоминает маленький жужуб, но вырастает и до трех-четырех футов³². Ее ветви и листья красного цвета, а ствол напоминает по виду коралл. Это растение любит расти у подножия каменистых скал на "знаменитых горах". Если надрезать его, то сок потечет подобно крови. Затем следует бросить в сок яшму, восемь минералов, золото и серебро. Смесь сразу можно будет катать в шарики как глину. Через продолжительное время она растает и станет жидкостью. Если бросить в нее золото, то она будет называться золотым соусом, а если нефрит, то "нефритовым сладким вином". Принявшие этот эликсир смогут продлить жизнь.

Существует еще метод приготовления эликсира Цюй Фу. Среди вод Поднебесной есть "знаменитые киноварные воды". К таковым относятся киноварные воды Наньяна³³. В них всегда водятся и "киноварные рыбы". Нужно в начале лета, в ночь за десять суток до летнего солнцестояния, подманивать их. Эти рыбы непременно подплывут к берегу. От них поднимаются и сверкают как пламя ярко-красные лучи. Их можно поймать в сети. Если рыбы попадается много, не следует брать всю. Если разрезать такую рыбу, а ее кровью смазать ступни, то можно будет пешком ходить по поверхности воды и долго оставаться в омуте.

Есть также метод приготовления эликсира Чисун-цзы. Нужно взять "сок тысячелетнего дерева" и "сок купоросного персика". Смазанную им киноварь следует положить в сосуд, не пропускающий влаги, а отверстие его надо замазать отборным медом. Затем сосуд нужно закопать в землю, на глубину в три фута, сроком на сто дней. Потом все содержимое следует смешать с

красным плодом дерева чжу³⁴. Когда отстоится, его можно принимать внутрь, тогда лицо, глаза и волосы на голове и висках покраснеют, а срок жизни будет увеличен. Не принимал ли его внутрь в прежние времена один из бессмертных Срединной Желтизны, Чи Сюй-цзы - красноусый?

Существует кроме того эликсир учителя Ши. Нужно взять неоперившихся птенцов и выкармливать их "истинной киноварью" и говядиной³⁵. Когда они подрастут, а их пух и перья покраснеют, их следует убить и сто дней сушить в тени. Затем надо растолочь их перья и принять количество, уместяющееся на кончике ножа, тогда через сто дней обретешь долголетие на пятьсот лет.

Есть также метод приготовления эликсира Кан Фэн-цзы. Нужно взять овечьего ворона, яйца аиста, кровь воробья и смешать с соком "небесного петуха из малого покоя" - шаоши тяньсюн. Эту смесь следует соединить с киноварью, налить в скорлупу яйца малого лебедя и покрыть ее лаком. Затем яйцо нужно положить в "воду облачной матери" - слюдяной раствор. Через сто дней этот раствор превратится в красную воду. Единожды принятый, он продлевает жизнь на сто лет, а один литр его приносит тысячу лет³⁶.

Есть также метод приготовления эликсира Цуй Вэй-цзы. Нужно взять киноварь, ввести ее в желудок утки, затем утку отварить на пару. Если принять этот эликсир однажды, то жизнь продлится, а при долгом приеме человек станет бессмертным.

Есть кроме того способ приготовления эликсира Лю Юаня.

Нужно взять киноварный порошок и положить его в раствор - "темную воду"³⁷. Через сто дней она станет фиолетовой и перестанет смачивать руки. Затем ее следует смешать с "водой облачной матери" - слюдяным раствором, налить смесь в узкий сосуд, покрыть его лаком и бросить в колодец. Через сто дней жидкость превратится в красную воду. Если один раз принять ее, то жизнь продлится на сто лет, а если принимать длительное время, то срок жизни станет еще большим.

Существует также и метод приготовления эликсира Лэ Цзычана. Нужно взять вещество "цэнцин" и "свинцовую киноварь"³⁸, соединить с ртутью и киноварным порошком и поместить в медное ведро. Его следует запечатать черепичной глиной, смешанной с тальком. Затем сосуд нужно поместить в "белый песок" и нагревать восемьдесят дней³⁹. Нужно принимать его в виде пилюль величиной с горошину, через три года станешь бессмертным.

Есть также метод приготовления эликсира Ли Вэня. Нужно завернуть киноварь в шелк-сырец и варить в бамбуковом соке. Получится отвар, называемый "красным источником". Тогда плавающее на его поверхности надо подогреть на пару. Потом нужно добавить "темной воды". Уже однократный прием этого эликсира даст бессмертие через год.

Также существует метод приготовления эликсира инь-цзы. Нужно взять "воду облачной матери" - слюдяной раствор, и запечатать сосуд, содержащий ее, киноварью. Потом сосуд надо опустить на дно "Пруда золотых цветов" и достать его оттуда через год⁴⁰. Нужно принять один фунт этого эликсира маленькими дозами - количество эликсира, принимаемое за один раз, должно уместиться на кончике лезвия ножа. Приносит пятисотлетнее долголетие.

Существует также еще и метод приготовления эликсира "Великого Первоначала для призывания небесных и земных душ - хунь и по". Так как для приготовления этого эликсира используются пять минералов и сосуд с ними запечатывается глиной "шесть-один", то этот эликсир похож на два эликсира "девяти лучей". Этот эликсир имеет способность воскрешать трехдневных мертвецов. Пилюлю эликсира нужно положить покойнику в рот. Перед этим к эликсиру нужно добавить серу, а потом необходимо влить еще и воды. Жизнь возвращается к умершему немедленно, и все воскресшие рассказывают, что они встретили за гробом посланца, призывавшего их вернуться обратно к живым.

Есть кроме того метод приготовления эликсира "Радужных дев". Для того, чтобы изготовить его, нужно взять заячью кровь, киноварь и смешать все это с медом, а затем варить на пару в течение ста дней. Принимать этот эликсир следует в виде пилюль величиной с крупное зерно утуна по одной три раза в день в течение ста дней. Тогда появятся две девы-духа, чтобы сопровождать нового бессмертного и служить ему.

Есть также метод приготовления эликсира Цзи Цю-цзы. Следует взять чистое бесцветное вино, конопляное масло, сладкое вино из ста цветов и драконий жир⁴¹. Сосуд с этой смесью надо запечатать глиной "шесть-один", а затем нагревать на слабом неярком огне от сжигания желухи в течение десяти дней.

Принимать этот эликсир нужно определенными дозами в виде пилюль, величиной с маленький боб. Тогда будет достигнуто долголетие в пятьсот лет.

Существует также метод приготовления эликсира Мо-цзы⁴². Нужно взять ртуть и смешать с раствором пяти минералов. Эту смесь необходимо поместить в медный сосуд и нагревать десять дней, помешивая ее железным ковшом. По прошествии срока перегонки смесь превратится в эликсир. Если принять количество эликсира, уместяющееся на кончике ножа, то мириады болезней сгинут, а если принимать его регулярно, станешь бессмертным.

Существует и метод приготовления эликсира Чжан Цзы-хэ. Следует взять свинец, ртуть, вещество "цэнцин", воду, и смешать все это и запечатать сосуд со смесью. Затем надо его подогреть на пламени огня горящего красного проса в течение восьмидесяти дней. Пилюли надо готовить, смешивая смесь с финиковой пастой. Пилюли должны быть величиной с большие бобы. Если их принимать в течение ста дней, то жизнь продлится на пятьсот лет.

Существует также метод приготовления эликсира Ци Ли. Нужно взять пять минералов, "нефритовую пыль" и смешать с киноварным порошком и ртутью. Потом эту смесь необходимо поместить в большой медный сосуд и нагревать его. Через сто дней смесь станет пятицветной. Если принимать ее, то обретешь

бессмертие. Если взять сто фунтов свинца и добавить в него сто порций эликсира, каждая из которых может уместиться на кончике ножа, то свинец превратится в серебро. Если добавить его в раствор серы и нагреть, то сера превратится в золото. Если золото слишком твердое, его нужно смешать со свиным жиром и раскалить. Если золото слишком мягкое, его следует смешать с белой сливой и раскалить⁴³.

Существует помимо этого и метод приготовления "эликсира яшмового столба". Нужно "цветочный пруд" смешать с киноварью, а затем соединить это с веществом "цэнцин" и серой, не смешивая эти вещества. Потом все это надо поместить в бамбуковую трубку, закопать ее в песок и подогреть пятьдесят дней. По прошествии ста дней после того, как эликсир принят, появятся яшмовые девы и духовные девы "шести цзя" и "шести дин", дабы сопровождать адепта⁴⁴. Их также можно использовать для того, чтобы познать все явления и события в Поднебесной.

Есть также метод приготовления "Эликсира локтевого сустава" - чжоухоу. Нужно взять "золотой цветок" и киноварь, поместить эту смесь в сухой глиняный сосуд и нагревать его восемьдесят дней. Когда пилюля эликсира станет величиной с маленький боб, ее следует положить на блюдо и выставить на солнце, так, чтобы сияние, исходящее от эликсира и солнечный свет сливались друг с другом. Если принять пилюлю величиной с маленький боб, то она продлит жизнь, если же поместить ее в сосуд из даньянской меди и раскалить его, то эликсир превратится в золото⁴⁵.

Существует также метод, согласно которому нужно смешать жидкое масло и киноварь. Этот эликсир продлевает жизнь через сто дней после его употребления.

Есть кроме того метод приготовления эликсира Ли-гуна. Нужно взять "истинную киноварь" и раствор пяти минералов, каждого по одному литру⁴⁶. Это вещество нужно хорошо размешать, чтобы получилась паста, наподобие грязи, положить ее в медный котел и нагревать тридцать шесть дней, а после вынуть. Потом смешать это вещество с раствором минеральной серы и

принимать эликсир в течение десяти лет. Тогда можно стать таким же долговечным как Небо и Земля.

Существует еще и метод приготовления эликсира Лю Шэна. Нужно взять сок цветов белой хризантемы, сок бумажного дерева, сок вонючего ясеня и киноварь. Эту смесь надо варить тридцать дней. Если постоянно принимать ее в течение года, то можно обрести полутысячелетнее долголетие. Старец снова помолодеет так, что его нельзя будет узнать, а молодой человек никогда не состарится.

Известен, кроме того, и метод приготовления эликсира Ван Цзюна. Нужно взять киноварный песок из области Ба и ртуть⁴⁷. Эту смесь нужно положить в куриное яйцо, запечатать и дать курице высидеть это яйцо. Три таких яйца способствуют появлению на теле царственных знаков. Если съесть их в один день, то старость никогда не посетит адепта. Детям не следует принимать этот эликсир, так как в противном случае они никогда не вырастут. Если только что родившиеся цыплята или щенки съедят его, они также не смогут вырасти. Это же относится и ко всем прочим зверям и птицам.

Существует еще метод приготовления эликсира Чэнь Шэна. Надо взять белый мед и киноварь и положить эту смесь в медный сосуд, запечатать его и опустить в колодец. Принимающий этот эликсир не будет знать голода в течение года, а один фунт такого эликсира продлевает жизнь на сто лет.

Кроме того, есть и метод приготовления эликсира Хань Чжун-чжуна. Нужно варить мед и киноварь в запечатанном сосуде. Этот эликсир продлевает жизнь и улучшает зрение; человек, принявший его, не отбрасывает тени, даже когда стоит на солнце.

Помимо описанных методов, существуют еще десятки других, но о них нельзя рассуждать здесь.

Баопу-цзы сказал: "То, что принимается внутрь как "золотой раствор", приносящий бессмертие, содержит в себе влияние Великого Первоначала и не уступает девяти киноварным эликсирам. Для его приготовления нужно взять один фунт золота, взвешенного на старых весах, и добавить "драконов жир

изначального света", "срединный камень главы Великого Первоначала", "ледяной камень", "деву, странствующую в пурпурном", "раствор-темную воду", "камень, превращающий в золото" и киноварный порошок⁴⁸. Все это нужно положить в сосуд и запечатать его. Через некоторое время образуется раствор. По этому поводу в "Книге Истины" говорится: "Если люди пьют "золотой раствор", то их тело обретает золотистый оттенок. Лао-цзы получил этот метод от Юань-цзюня - Изначального господина. "Юань-цзюнь говорил: "Этот способ чрезвычайно важен. Он дается людям раз в сто лет. Заниматься приготовлением следует в каменной постройке или в пещере. Предварительно необходим стодневный пост. К месту алхимического делания нельзя подпускать обывателей, а само место должно располагаться на "знаменитой горе", причем склоны ее должны спускаться к реке, текущей на восток. После того, как приготовлено жилище, можно приступать к созданию раствора, что займет сто дней. Чтобы стать бессмертным, достаточно одной унции этого раствора. Если человеку не хочется покидать мир людей и он намеревается стать "бессмертным земли и воды", то ему следует сто дней поститься. Если же адепт захотел вознестись на небеса, то ему необходимо до приготовления эликсира в течение года воздерживаться от употребления в пищу злаков и только после такого воздержания принять эликсир. Если принять только полунции эликсира, то и тогда жизнь продлится, и бессмертие будет обретено. Мириады зол и сотни ядов не повредят адепту. Он сможет обеспечить семью и занять высокую чиновничью должность. Никто не сможет чинить ему препятствия. Но если адепт стремится вознестись на небеса, ему следует поститься сто дней, год воздерживаться от употребления в пищу злаков и принять одну унцию раствора. Тогда непременно он вознесется к бессмертным.

Существует также еще более совершенный метод приготовления "золотого раствора, приносящего великую радость". Нужно взять "золотой раствор" и одну меру водяного серебра - ртути. Эти вещества надо смешать и затем нагревать в течение тридцати дней. Потом нужно положить эту смесь в сосуд,

сделанный из желтой глины, и наполнить его глиной "шесть-один", затем запечатать сосуд и нагревать на сильном огне. Греть следует шестьдесят часов. Тогда смесь превратится в эликсир. Если принять пилюлю этого эликсира, с маленький боб величиной, то быстро станешь бессмертным. Если взять на кончике ножа порошок этого эликсира и добавить его в один фунт водяного серебра-ртути, то оно превратится в серебро. Если взять один фунт этого эликсира, нагревать его на постоянно раздуваемом огне, то он станет красным золотом⁴⁹. Его называют "киноварным золотом". Если смазать им лезвие меча, то вражеское войско побежит на десять тысяч верст прочь. Если из этого эликсира сделать блюда и чашки, то человек, пивший или евший из такой посуды, продлит свою жизнь. Если такой сосуд выставить на солнечный или лунный свет, чтобы обрести жидкость этих светил, то в нем соберется целебная вода. Если ее пить, то никогда не умрешь.

Если "золотой раствор" и "желтую воду" поместить в сосуд, вылепленный из глины "шесть-один", и раскалить его на сильном огне, то эта смесь превратится в золото⁵⁰. Если продолжать нагревать его дальше, то золото превратится в эликсир. Если принять его в небольшом количестве, в виде шарика размером с маленький боб, то можно удалиться в "славные горы" близ больших рек и стать земным бессмертным.

Если взять щепотку порошка этого эликсира, уместяющуюся на кончике ножа, и добавить ее в водяное серебро-ртуть, то она превратится в серебро. Если взять один фунт такого серебра и один фунт свинца и соединить их, то свинец тоже превратится в серебро. Тот, кто хочет получить "Книгу Золотого раствора", должен бросить статуэтку человека весом в восемь фунтов, сделанную из золота, в реку, текущую на восток. Затем пусть он выпьет жертвенной крови в знак принесения клятвы молчания и произнесет обет. Если же какой-либо человек не последует этому наставлению, а выведает тайну разбойничьим способом и попробует изготовить эликсир, то ничего у него не получится.

Даже людям, обладающим величайшей верой, можно дать только снадобье; нельзя легкомысленно передавать эту книгу, иначе обоим - и давшего книгу, и получившего ее, постигнет кара. Небесные духи совсем рядом, и они наблюдают за людьми. Но люди ничего не знают об этом.

Баопу-цзы сказал: "Поистине приготовление девяти эликсиров - наивысший метод обретения бессмертия посредством снадобья. Но для того, чтобы изготовить эти эликсиры, необходимо огромное количество других снадобий. Если обыскать все четыре стороны, то на рынках можно их достать, но если девять краев разобщены, то всего этого добыть нельзя⁵¹. Далее нужно поддерживать огонь несколько десятков дней и ночей, причем постоянно следить за силой горения и не допускать, чтобы она теряла свою интенсивность, что достаточно хлопотно и трудно. Гораздо легче смешение "золотого раствора". Ведь из всего необходимого для изготовления "золотого раствора" только золото и трудно добыть. Нужно же всего один фунт по измерению старых весов, то есть два фунта по измерению новых. Такое количество золота будет стоить не больше трехсот тысяч монет. Остальные же снадобья-ингредиенты достать гораздо легче. Кроме того, не требуется никакого огня. Надо только продержать смесь положенное число дней в "цветочном пруду", и она готова. На все требуемое для смеси нужно четыреста тысяч монет, полученной одной порции эликсира будет достаточно, чтобы сделать бессмертным восемь человек. Но если снадобий-ингредиентов будет хоть чуть-чуть меньше, то действенность эликсира окажется невелика и он не сможет преобразоваться в снадобье бессмертия. Точно так же, если бросить закваску в несколько литров риса, то вино никак не получится.

Баопу-цзы сказал: "Еще нужно упомянуть метод приготовления "золотых таблеток", хотя они и не столь сильны, как "золотой раствор"; но все же несравненно лучше других снадобий".

Иные помещают в свиную кожу, смешивают со свиным жиром добавляют вино и раскаляют до начала плавления. Можно также использовать для приготовления эликсира кору вонючего

ясеня, или настойку плодов колючего кустарника и магнетит; все это надо растереть и смешать так, чтобы получившееся вещество наощупь напоминало ткань. Потом можно превратить полученное вещество в раствор и принять его. Если готовить эликсир тогда, когда есть запреты на его изготовление, то он не будет столь действенен, как "золотой раствор". Можно получить эликсир путем соединения мужской желтизны - реальгара с женской желтизной - аурипигментом. Из этой смеси нужно сделать таблетки. Смесь должна быть тягучей и напоминать наощупь кожу. Этот метод для обретения бессмертия на земле.

Можно также взять серебро и большую жемчужину, извлекаемую из жемчужных устриц. Из этих двух веществ следует сделать раствор, который и надо принимать. Этот эликсир необходимо употреблять продолжительное время, но его нельзя хранить долго. Поэтому он уступает "золотому раствору".

Баопу-цзы сказал: "Для приготовления "золотого раствора" и "деяти киноварных эликсиров" нужны не только деньги. Необходимо также уединиться в "знаменитых горах" вдали от всех людских дел.

Поэтому только немногие могут приготовить эти эликсиры. И только один человек из десяти миллионов может сподобиться обрести повествующие о них канонические книги. Поэтому авторы различных даосских сочинений ничего не говорят о "золотом растворе" и "перегнанной киновари". Прежде всего, нельзя позволять обывателям, неверующим в Дао-Путь, злословить о нем и измышлять над ним. Иначе не будет успеха. По словам господина Чжэна, приготовление этого великого эликсира должно сопровождаться жертвоприношениями. Жертвы следует приносить Великому Первоначалу, Изначальному господину Юань-цзюню, Лао-цзюню и Сокровенной Деве. Эти божества тогда явятся и будут наблюдать за деянием адепта. Если совершающий деяние приготвления снадобья не оставил мирскую жизнь ради уединения и отшельничества и дал глупцам из обывателей возможность получить канонические книги, знать и видеть совершение алхимического деяния, то тогда все духи накажут готовящего

снадобье, а если он не последует предостережениям канонических книг и позволит злоумышленникам произносить клеветнические речи, то духи эти не будут впредь помогать такому человеку. Тогда вредоносная эфирная превма-ци войдет в вещества, и снадобье не получится. Непременно нужно уйти в "знаменитые горы", поститься сто дней, не употребляя в пищу пряности и свежую рыбу⁵². Нельзя также позволять людям толпы наблюдать за приготовлениями. Только тогда можно начинать создавать великое снадобье. Когда снадобье готово, можно прекратить поститься. Однако в начале деяния поститься надо обязательно. Господин Чжэн говорил, что Лао-цзюнь наставлял его, поучая, что в низких маленьких горах нельзя уединяться для приготовления "золотого раствора" и "одушевленной киновари". Ведь в маленьких горах нет настоящих духов-властителей. В них есть только всякая нежить - духи деревьев, камней, тысячелетние существа, да кровожаные демоны. От этого вокруг разливается вредоносная эфирная пневма-ци, которая может принести человеку только беды, а счастья никакого. Настоящий даос должен своим искусством охранять себя и своих учеников, так как эти демоны могут повредить снадобьям. Ведь и сейчас, когда медик готовит хорошее снадобье, хорошую мазь, он не позволяет глядеть на него курам, собакам, малым детям и женщинам, ибо они разными способами могут повредить снадобью, так как у них нет опыта обращения с ним. Точно также красильщики охраняют свои товары от дурного глаза, от которого цвет краски может поблекнуть и утратить яркость. А тем более это относится к великому снадобью святых-бессмертных! Именно поэтому древние даосы, стремясь приготовить одушевленное снадобье, обязательно уходили в "знаменитые горы", а не оставались в обычных горах, и совершенно правильно поступали. Согласно "Книге бессмертия", для созерцания и приготовления снадобья бессмертия пригодны только следующие горы: Хуашань, Тайшань, Хошань, Хэншань, Суншань, Шаошишань, Чаншань, Тайбашань, Чжуннаньшань, Нюйцзишань, Дифэйшань, Ваньшань, Баодушань, Аньцюшань, Цяньшань, Цинчэншань, Эмэйшань, Сушань, Юаньтайшань, Лофушань, Янцзяшань, Хунцзиньшань,

Бецзушань, Датяньтайшань, Сяотяньтайшань, Сываншань, Гайчжушань и Гуацаншань⁵³.

Во всех этих горах обитают настоящие духи, а также люди - земные бессмертные. На склонах их растут целебные грибы и травы. На этих горах удобно скрываться от великих военных невзгод и ужасных бедствий. И это все помимо того, что в этих горах можно готовить снадобья! Если даос поднимется в эти горы, то горные духи станут помогать ему, принесут удачу, а снадобье непременно получится. Если же нельзя уйти в "знаменитые горы", то заниматься приготовлением снадобья можно также на больших островах в океане. Пригодны и следующие места: Дунвэнчжоу, Даньчжоу и Чжуйчжоу в районе Гуйцзи, а также Янлюйчжоу, Тайгуанчжоу и Юйчжоу в районе Сюйчжоу⁵⁴.

В настоящее время "знаменитые горы" в центральной части страны недоступны. Среди гор Дунцзяна можно оправиться на гору Хошань, среди гор Цзиньани - на гору Чаншань, среди гор Гуйцзи - на горы Сываншань, Датяньтайшань, Сяотяньтайшань, Гайчжушань и Гуацаншань⁵⁵.

Баопу-цзы сказал: "Я происхожу из семьи крупных сановников, но я не имел достаточно таланта, чтобы вершить дела государства. Однако, если бы я любил такую деятельность, я мог бы, подобно моим родичам, знания которых не превосходят мои, взмыть ввысь к Млечному Пути величия и блистающим небесам славы. Но я отверг мирские заботы, ушел и от веселья, и от скорби, оставил цветы суетной славы и стал мечтать об уединении в "славных горах", чтобы свершить написанное в книгах мудрецов, приготовить духовное снадобье и продлить жизнь. Обыватели не могли не дивиться, что я оставил родные места и свернул в сторону с дороги почестей, чтобы работать, согнувшись в три погибели, вспахивать поля и трудиться в лесах и болотах, натирая мозоли. Люди часто называли меня безумцем или больным. Но нельзя одновременно радоваться и Дао-Пути, и мирским делам! И если бы я не оставил мирскую суету, то разве смог совершенствоваться в соответствии с моими устремлениями?"

Я поступил честно и утвердился на своем пути. Так стоит ли мне бояться клеветы и лжи? Как уберечь упорствующих от опасности быть затянутыми в болотную топь? Теперь я написал эту книгу, раскрыл в ней свои мысли, дабы рассказать известное мне для будущих моих единомышленников. Ибо будут появляться люди, отвергшие дорогу богатства. Судьба этих людей, отказавшихся от мирских почестей, не будет слишком отличаться от моей.

Существует рецепт приготовления киноварного эликсира "Малых духов". Нужно взять три фунта "истинной киновари", шесть фунтов белого меда и смешать их. Затем смесь необходимо поставить греться на солнце, а потом сделать из нее пилюли. Тот, кто примет десять пилюль величиной с зерно конопли, омолодится меньше, чем через год: седые волосы почернеют, выпавшие зубы вновь вырастут. Тело утратит старческую сухость, и мышцы нальются силой. Принимающий это снадобье не постареет, а старец вновь станет юношей и обретет бессмертие.

Существует также метод приготовления "Малого киноварного эликсира". Нужно взять один фунт киновари, растолочь и процедить сквозь сито. Затем ее надо смешать с тремя литрами чистого горького вина и двумя литрами лака, поставить на медленный огонь. После следует сделать из этой смеси пилюли и принимать по три штуки величиной с зерно конопли в течение тридцати дней. Тогда исчезнут сотни внутренних болезней и сгинут три трупа. Если принимать этот эликсир в течение ста дней, то мышцы и кости окрепнут. Если же принимать его тысячу дней, то непременно окажешься в сонме святых, уничтоживших смерть, станешь столь же долговечным, как Небо и Земля, и будешь постоянно обновляться, как солнце и луна. Лицо, тело - вся внешность будет меняться, не останется постоянной. Тело на солнце не будет отбрасывать тень, так как само засветится.

Есть также метод изготовления "Малых золотых таблеток". Нужно изготовить алхимическое золото, положить его в чистое светлое вино и через двести дней начать варить его в кипящем растворе, пока эликсир не станет, подобно грязи, размазываться

между пальцами; тогда его следует разрезать на части и держать произвольное время в чистом светлом вине. Когда эликсир готов, следует сделать из него круглую пилюлю величиной с шарик для стрельбы из арбалета или можно сделать две пилюли меньшего размера. Если принимать эликсир такими дозами в течение тридцати дней, то не будешь чувствовать ни мороза, ни жары. К адепту же явятся яшмовые девы и святые, дабы сопровождать его. Можно делать эти таблетки и из серебра точно таким же образом.

Чтобы принимать эти два эликсира, нужно жить в каменном жилище в "знаменитых горах". Тогда тело адепта станет легким, и он вознесется на небеса. Если же принимать эликсир, живя в миру, то имя адепта будет вычеркнуто из реестра властителя судеб. Не следует опрометчиво разглашать этот метод.

Существует также метод приготовления "Таблеток растертого золота Мудреца Двух Форм Проявления Ляньи-цзы". Нужно взять три фунта свиной кожи со спины и свиного жира, а также один литр чистого горького вина. Затем нужно взять пять унций желтого золота, положить его в сосуд с жиром и кожей и поставить этот сосуд в земляную печь для варки.

Когда золото смешается с жиром, его надо сто раз вынимать из печи и сто раз класть обратно. То же самое нужно делать и с горьким вином. Если принять один фунт этого эликсира, то обретенное долголетие будет равно бесконечному существованию Неба и Земли. Полфунта дадут двухтысячелетнее долголетие. Пять унций даруют долголетие в тысячу двести лет.

Нет конца эликсирам, которые можно употреблять. Не следует ждать счастливого, с царственным знаком, дня для их приготовления. Тогда только употребление снадобья дарует духовное совершенство. Не должно передавать секрет изготовления эликсира посторонним людям. Если раскрыть его посторонним, то снадобье не получится, и никакие духи не пожелают прийти к адепту после приема киновари.

Комментарии к главе 4. "О золоте и киновари"

1. Золото и киноварь, т.е. золотой раствор и перегнанная киноварь (хуаньдань; цзинье) - основные алхимические средства обретения бессмертия в даосизме. В Китае, как и в Европе, киноварь играла весьма значительную роль как воплощение родительских, мужского и женского, принципов (ртуть - женское, инь; сера - мужское, ян). Правда, при Сунской династии было разработано учение, в соответствии с которым вещества, являющиеся "женскими" в отношении других веществ, будут мужскими в отношении с другими (так, ртуть - женское для серы и мужское для серебра). Перевод иероглифа "дань" в алхимических текстах достаточно сложен, так как отнюдь не всегда означает киноварь, а часто имеет значение "Эликсир бессмертия". Кроме того, иероглиф "дань" входит как составная часть в названия веществ, к киновари никакого отношения не имеющих. Например, (хуандань, "желтая киноварь") - окислы свинца (PbO ; Pb_3O_4 ; Pb_2O_3). Поэтому в настоящем переводе иероглиф "дань" переводится в зависимости от контекста как "киноварь", "эликсир", "киноварный эликсир" (Гэ Хун обычно добавляет иероглиф "ша", порошок, когда речь идет о собственно киновари). "Золотой раствор" - возможно, раствор треххлористого золота. В танских алхимических текстах также хлорид ртути (Hg_2Cl_2). "Золотой раствор" ("жидкое золото", *aurum potabile*) употреблялся для лечения и европейскими медицинскими алхимиками, например, Парацельсом.

2. Инь Си. По даосскому преданию ученик Лао-цзы, начальник пограничной заставы, через которую проходил Лао-цзы на своем пути на запад. По даосской традиции, для него и был написан Лао-цзы "Дао-Дэ цзин". Также известен как Гуань Инь-цзы. Ему приписывается трактат "Гуань Инь-цзы" - "Мудрец Инь с заставы".

3. Характерная для Гэ Хуна ирония над почитателями древности и хулителями современности. Критика "ложной магии" дается в девятой главе "внутренней" части "Баопу-цзы".

4. Цзо Юань-фан - Цзо Цы (II-III вв.) - знаменитый даосский маг, один из предшественников Гэ Хуна.

5. Гэ Сянь-гун или Гэ Сюань (III в.) - брат деда Гэ Хуна, знаменитый даосский маг и алхимик.

6. Господин Чжэн (Чжэн-цзюань) - Чжэн Сы-юань (III в.), - он же Чжэн Инь - даосский маг и алхимик, один из учителей Гэ Хуна.

7. "Медная синь" (тунцин) - ацетат меди, $2Cu_3(OH)_2(CH_3COO)_4$ - азургорубино европейцев. "Ноги не сгниют" - смысл не совсем ясен. Может быть, не будут смачиваться водой.

8. Формула киновари HgS , поэтому, понятно, при нагревании она разлагается на серу и ртуть.

9. Древний мир о Хуан-ди - Желтом Императоре, который, якобы, приготовил эликсир бессмертия и вознесся на небеса вместе со своей свитой и наложницами; считается одним из патронов даосизма вообще и даосского оккультизма в частности.

10. Величайшая чистота (тайцин) - обозначение "высших миров", "сферы Дао".

11. Темное и желток (сюаньхуан). Космологически - Небо и Земля. В данном случае - название вещества. Точно определить его не удалось. В танских текстах "цветком темного и желтого" называется киноварь как результат соединения мужского - серы (Небо) и женского - ртути (Земля) - сюаньхуан хуа. "Мужская желтизна" - реальгар (сюнхуан). Реальгар (As_2S) - соединение серы и мышьяка, сандарака европейских алхимических текстов. Раствор квасцов (фаньши шуй) - алюмен, стиптерия средневековых алхимических текстов. Грубая соль жунов (жун янь) - хлорид натрия, также грубая поваренная соль ($NaCl$). Нитрум (лу янь) - соединение соды ($Na_2CO_3 \cdot 2NaHCO_3 \cdot 2H_2O$) и кальция, солончаковая соль. Белый мышьяк (юй ши) - одно из соединений мышьяка (As_4O_6). Известь (му ли) - окись кальция, СаО титанос европейских алхимиков Паста красного камня - (чиши чжи) - красная глина, гидрат силикатов алюминия, окрашенный солями металлов, красная охра, рубрика. Тальк (хуа ши) - силикат окиси магния ($3MgO_2SiO_2 \cdot 2H_2O$), ляпис виридис западной алхимии. Дословно - "Скользкий камень". Свинцовый порошок (ху вэнь) - карбонат свинца ($2PbCO_3 \cdot Pb(OH)_2$); керусса европейской алхимии. Глина "шесть-один" (лю и ни). Смесь красной глины ("пасты красного камня") с веществами, содержащими калий.

Привлекает внимание тот факт, что в состав китайских эликсиров часто (почти всегда) входили весьма ядовитые вещества: ртуть, сера, свинец, мышьяк и их соединения. Почему "эликсиры бессмертия" были часто причиной гибели адептов даосизма? Дело в том, что небольшие дозы этих веществ вызывают субъективно приятные ощущения, повышают тонус, ощущается легкость тела и т.д. Но это только первые стадии отравления организма. Ряд даосских текстов описывает и дальнейшие симптомы отравления как показатели действия эликсира. Тела многих алхимиков долгое время не разлагались, достигалась "самомумификация", что также связано с действием на организм ряда ядовитых веществ, в особенности тяжелых металлов, "консервирующих" труп. Для адептов же даосизма это было лишним доказательством возможности обретения бессмертия посредством "освобождения от трупа" (шицзе).

В 1972 году во время археологических раскопок в КНР (Мавандуй, близ Чанша) была открыта гробница жены Ли Цана (Ли Чжу-цана), правителя области Дай, сына ханьского императора Хуй-ди. Захоронение относится к началу II в. до н.э. (около 186 г. до н.э.). Тело ее поразительно сохранилось и казалось, что со дня смерти прошло не более двух недель, даже кожа еще сохранила эластичность. Тело лежало в водо- и воздухонепроницаемом гробу, при почти постоянной температуре $-13^{\circ}C$ и было частично погружено в сохраняющий раствор, содержащий сернистые соединения ртути. По-видимому, такие условия были созданы при погребении также в надежде на ее воскресение как "освободившейся от трупа". Концепция, несколько напоминающая верования древних египтян, мумифицировавших трупы в надежде на повторение чуда воскресения Осириса, хотя таких методов мумификации, как в Египте, в Китае не знали и особого распространения такие погребения не имели.

12. Одно из отличий китайской алхимии от европейской. В европейской алхимии "философский камень" выступает посредником при трансмутации, сам же не превращается в золото, в то время как в китайской алхимии киноварный эликсир и сам способен к алхимическому пресуществлению.

13. Трансмутирующая функция эликсира "философского камня", Мера (чжу) - 1'38 часть ляна. Лян (унция) равен 1/16 части цзиня (фунта), который составляет 600 г.

14. Три трупа и девять червей (сань ши цзю чун). Разрушительные тенденции жизнедеятельности организма, появившиеся вследствие "уклонения" человека от Дао и с неизбежностью ведущие его к смерти. Прежде всего проявляются ("поражают") в неправильной деятельности наиболее жизненно важных, с точки зрения даосской парафизиологии, "местах" - энергетических центрах - "Киноварных Полях" (дань тянь), средоточиях животворящей эфирной пневмы ци. С ними связаны многие мифологемы, упоминаемые и в "Баопу-цзы". Так, "три трупа" стремятся погубить человека, чтобы после его смерти стать духами. Поэтому они иногда покидают тело и отправляются к "Властителю судеб", с докладом о грехах и пороках человека - хозяина, дабы в наказание "Властитель судеб" сократил этому человеку срок жизни. Все даосские практики "обретения" бессмертия начинаются с нейтрализации и искоренения этих разрушительных тенденций.

15. Сок из Треснувшей Чаши (цзюэпэнь чжи) - это вещество определить не удалось.

16. Драконы и тигры. Символы ян и инь, мужского и женского, первоэлементов дерева и металла. Символический цвет дерева - зеленый (или синий), металла - белый. В данном фрагменте говорится о власти адепта над силами природы.

17. Здесь перечисляются различные даосские духи и божества. Великое Первоначало (тай и) - название созвездия. Колодец, очаг - видимо, названия созвездий. Хэбо - Дух водяной стихии, божество реки Хуанхэ. Упоминается во многих мифах и легендах.

18. "Цветочный пруд" (хуа чи) - уксусная кислота, уксус (CH₃COOH). В текстах "внутренней" алхимии "цветочным прудом" называется слюна. "Красная соль" (чи янь) - то же, что и грубая соль жунов, но красного цвета - за счет присутствия окислов магния и хлоридов. "Крепкий снег" (гэнь сюэ) - хлористая ртуть. Темное и белое (сюань бай) - определить это вещество не удалось. "Вода трижды-пяти духов летящего амулета" (фэйфу сань-у шэнь шуй) - вероятно, заговоренная вода; вода, в которую были смыты письма с одного из амулетов. Пример соединения алхимии и магии.

19. "Киноварно-красный младенец" (чжу эр) - одно из названий в алхимической традиции для киновари. В китайской, равно как и в европейской, алхимии, одно и то же вещество часто обозначалось разными названиями, дабы сокрыть "тайную мудрость" от профанов (особенно, если речь идет о таком важном веществе, как киноварь). В европейской традиции синонимы киновари: вермиллион (особенно растертая в порошок), циннобер. К тому же, часто эти названия употреблялись и в криптонимическом значении (одно вещество называлось названием другого или же вещества назывались выдуманными словами). Так, вермиллионом назывался также сурик.

20. Смысл этого места остается темным.

21. Белые квасцы (бай фань). Квасцы - то же, что и фань ши. "Вещество цэнцин" - карбонат меди (CuCO₂Cu(OH)₂) (малахит, лазурит); азурго или хризоколл западной алхимии. Магнит (цы ши). Магнетит, магнитный железняк Fe₃O₄. Магнезия, гераклеон европейских алхимиков.

22. "Синяя киноварь" (цин дань). Определить это вещество не удалось.
23. "Черная киноварь" (хэй дань). Определить это вещество не удалось.
24. "Желтая киноварь" (хуан дань). Массикот (PbO) или "красный свинец" (Pb₃O₄).
25. "Женская желтизна" - аурипигмент (цы хуан). Орпимент, желтое сернистое соединение мышьяка (As₂S₃). В китайской алхимии - женское дополнение реальгару - "мужской желтизне". Зерна, оставшиеся от Великого Первоначала (тай и юй лян). Окисел железа (гематит Fe₂O₃).
26. Имеются в виду зеркала, собирающие "лунную воду" - вечернюю росу.
27. "Колодезные цветы" - цзинхуа. Вещество определить не удалось.
28. Литр (шэн) - 1.04 л.
29. "Девятиначален". Возможно, речь идет о том, что и этот эликсир может перегоняться девятикратно.
30. Вершок (фэнь) - 2.7412 см.
31. Трава "тусы" - повилка. Смысл следующей фразы не совсем ясен. Дословно: "Ту сы - это молодой корень, по форме напоминающий "ту": Одно из диалектных (южных) значений иероглифа "ту" - тигр. Иногда пишется вместо иероглифа "ту" - заяц.
32. Киноварно-красное растение (чжу цао). Определить это растение не удалось. Фут (чи) - 0.32 м.
33. Наньян. В период "Чунь-цю" так назывались земли царства Цзинь на территории современной провинции Хэнань. В период "Чжань-го" так называли владения царства Ци на территории современного Шаньдуна. Также - названия города (и уезда) на территории современной провинции Хэнань.
34. Гэ Хун здесь и далее упоминает большое количество почитаемых даосизмом лиц, большинство из которых имеют полумифический - полумифический характер (Чи Сун-цзы, например). "Сок купоросного персика" - название этого вещества определить не удалось. Дерево чжу (чжу му). Это растение определить не удалось.
35. Птенцы. Возможно, речь идет о воронах.
36. "Небесный петух из малого покоя" (шаши тянь сюн) - название сильнодействующего лекарственного снадобья. Состав определить не удалось. "Вода облачной матери" (юньму шуй). Слюдяной раствор H₂KAl₃(SiO₄)₃.
37. "Темная вод" (сюань шуй). Название вещества определить не удалось.
38. "Свинцовая киноварь" (цянь дань). То же, что и "желтая киноварь" - массикот, красный свинец, также и другие окислы свинца (Pb₃O₄; Pb₂O₃).
39. Черепичная глина. Точный состав определить не удалось.
40. "Пруд золотых цветов" (цзиньхуа чи). Точно определить вещество не удалось. Возможно, раствор массикота (маловероятно).
41. Драконий жир (лун гао). Сульфат кальция, гипс, алебастр (CaSO₄·2H₂O; 2CaSO₄; CaSO₄).
42. Эликсир Мо-цзы (Мо-цзы дань). Элементы философии Мо-цзы были переосмыслены поздним даосизмом, а сам он был провозглашен адептом оккультных наук, обретшим бессмертие. Это стало возможным как благодаря некоторым моментам моизма (вера в духов и т.д.), так и благодаря особенностям биографии и личности философа (его техническое умение, ремесленное

мастерство, склонность к эмпирическим исследованиям). О действительном занятии Мо-цзы алхимией ничего не известно.

43. "Если золото слишком твердое...". Гэ Хун неоднократно говорит об отличии алхимического золота от природного. Так, в главе шестнадцатой "О желтом золоте и белом серебре", он говорит, что из алхимического золота можно делать даже гвозди, в то время как природное золото для этого, будучи мягким металлом, понятно, непригодно. Дж. Нидэм делает предположение, что Гэ Хун, равно как и другие китайские алхимики, производил "мозаичное золото", сернистое олово (SnS_2), а отнюдь не металлическое золото. Естественно, китайские алхимики называли его золотом, поскольку внешне это вещество очень похоже на золото. И если, говорит Дж. Нидэм, современный человек понимает природу олова и серы как атомов элементов и не может смешать сложное вещество SnS_2 с элементарным золотом (Au), то не знавшие этого даосские алхимики с легкостью считали золотом вещество, имеющее большинство характеристик золота и рассматривали его как эликсир, сообщающий неразрушимость смертному телу и духу человека.

44. "Шесть цзя" и "шесть дин". "Шесть цзя": 1) деление суток на шесть частей; 2) название созвездия; 3) имя духа небесного посланника; 4) вид магии пяти первоэлементов; 5) амулет, отгоняющий злых духов; 6) простонародное обозначение беременности. "Шесть дин": имя даосского божества; дух-яшмовая дева инь мрака (инь шэнь юй-ньюй).

45. Даньянская медь (Даньян тун). Особый сплав меди (медь, мышьяк, никель) - "пактонг" (бай тун), "тутенаг". Даньян - город на территории современной провинции Цзянсу, близ Нанкина.

46. Литр (шэн) - 1.04 л.

47. Область Ба (ба) - древнее название провинции Сычуань.

48. Камень, превращающий в золото (цзин хуа ши). KNO_3 - соль нитри европейской алхимии.

49. Красное золото (чи цзинь). Вещество определить не удалось.

50. "Желтая земля" (хуан ту). Возможно, вид глины.

51. "Девять округов" (цзю юй). Имеется в виду весь Китай, т.е. 9 областей, на которые согласно легенде поделил Поднебесную Великий Юй.

52. Пять пряностей. Лук-порей, чеснок, душистый лук, лук Бекера и горчица. Существуют и другие перечни пяти пряностей.

53. Здесь перечисляются 28 гор Китая, среди них такие почитаемые в различных китайских культах горы как Хуашань, Тайшань, Хошань, Хэншань, Суншань, и такая почитаемая в даосизме гора как Эмэйшань. Среди них упомянута и гора Лофушань, на которой провел последние годы жизни, занимаясь алхимией, Гэ Хун.

54. Видимо, здесь имеются в виду не мифические острова и континенты даосской "географии", а реальные острова близ морского побережья Китая, так как далее в тексте упоминаются реальные географические названия: Гуйцзи, Сюйчжоу. Гуйцзи - область на территории современных провинций Цзянсу и Чжэцзяна. Сюйчжоу - одна из девяти древних областей Китая, также название областей на территории современной провинции Цзянсу, а также в Шаньдуне.

55. Горы в центральной части страны недоступны. Чжунго, "Срединное государство", Китай. В данном случае - центральный Китай, северный Китай. "Горы... недоступны", - из-за завоевания Северного Китая (к северу от реки Янцзы) кочевниками.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вэй Бо-ян. Чжоу и цань тунци каои. - "Цун шу цзи чэн". Шанхай, 1937.
2. Гэ Хун. Баопу-цзы. - "Чжу цзи цзи чэн", т.8. Пекин, 1954.
3. Лао-цзы. Дао-Дэ цзин чжу. "Чжу цзы цзи чэн", т.3, Пекин, 1954.
4. Ле-цзы чжу. - "Чжу цзы цзы чэн", т.3, Пекин, 1954.
5. Чжан Бо-дуань. У чжэнь пянь чжэн и. Тайбэй, 1965.
6. Чжуан-цзы цзи цзе. - "Чжу цзы цзи чэн", т.3, Пекин, 1954.
7. Юнь цзи ци цянь. - Дао цзан, т.677-702. Шанхай, 1925-1926.
8. Зинин С.В. Концепция Н.Сивина. - Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае. Реферативный сборник. М., 1987.
9. Карапетьянц А.М., Торчинов Е.А. История и теория алхимии и химии в Китае. - Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае. Реферативный сборник. М., 1987.
10. Кобзев А.И. Троично-пятиричные текстологические структуры и понятие "сань-у". - XI Научная конференция "Общество и государство в Китае", ч.1. М., 1980.
11. Кобзев А.И. О категориях традиционной китайской философии. - Народы Азии и Африки, 1982, N 1.
12. Кобзев А.И. Генерализация в классической китайской философии. - Народы Азии и Африки, 1968, N 5.
13. Кобзев А.И. Теоретические основы китайской медицины. - Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае. Реферативный сборник, М., 1987.
14. Кобзев А.И. Особенности философской и научной методологии в традиционном Китае. - Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988.
15. Рабинович В.Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979.
16. Торчинов Е.А. Об общности методологических принципов китайской и западноевропейской алхимии. - Двенадцатая научная конференция "Общество и государство в Китае". Тезисы и доклады. Ч.1. М., 1981.
17. Торчинов Е.А. Даосизм и китайская культура: проблема взаимодействия (по зарубежным исследованиям). - Народы Азии и Африки, 1982, N 2.
18. Торчинов Е.А. Даосская философия в памятниках религиозного даосизма. - XVI Научная конференция "Общество и государство в Китае". Ч. 1. М., 1983.
19. Торчинов Е.А. Этика и ритуал в религиозном даосизме ("Главы о прозрении истины" Чжан Бодуаня). - Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988.
20. Фу Цинь-цзя. Чжунго даоцзяо ши (История даосизма в Китае). Шанхай, 1937.
21. Шефер Э.Х. Золотые персики Самарканда. М., 1981.
22. Davis I.L. and Chao Jun-ts'ung. Chang Po-tuan of T'ien T'ai, his Wu Chen P'ien, Essay on the Understanding of the Truth. A Contribution to the Study of Chinese Alchemy. - "Proceedings of the American Academy of Arts and Science", vol.73, 1939, N5.

23. Davis T.S. and Wu Su-ch'iang. An Ancient Chinese Treatise on Alchemy Entitled "Ts'an-t'ung-ch'i". - "Isis", vol.18, 1932, N2.
24. Eliade M. Yoga: Immortality and Freedom. New York, 1958.
25. Eliade M. Alchemy and Science in China. - "History of Religions", vol.10, 1970, N2.
26. Filiozat E. Taoisme et Yoga. Saigon, 1937.
27. Fukui Kojun. A Study of Chou-i Ts'an-t'ung-ch'i. - Acta Asiatica. Bulletin of the Institute of Eastern Culture (The Toho Yakkai), 1974, vol.27.
28. Fung Yu-lan. A History of Chinese Philosophy, vol.2. Princeton, 1953.
29. Ho Ping-yu and Needham J. Elixir Poisoning in Medieval China. - "Janus", vol.48, 1959.
30. Klossowsky S. de Rola. Alchemy: the Secret Art. London, 1973.
31. Needham J. Science and Civilization in China, vol.2. Cambridge, 1956; Vol.4, Cambridge, 1965; Vol.3, pt.2-3, 5. Cambridge, 1974-1980.
32. Sivin N. Chinese alchemy: Preliminary Studies. - "Harvard Monographs in the History of Science", vol.1. Cambridge, Mass., 1968.
33. Sivin N. Chinese alchemy and manipulation of time. - Isis, 1976, vol.17, N 239.
34. Sivin N. On the World "Taoist" as a Source of Perplexity. With Special Reference to the Relations of Science and Religion in Traditional China. - "History of Religions", vol.17, 1978, N3-4.
35. Strickmann M. On the Alchemy of T'ao Hingching. - Facets of Taoism. New Haven and London, 1978.
36. Thorndike L. A History of Magic and Experimental Sciences, vol. 5, New York, 1959.
37. Van Gulik. Sexual Life in Ancient China. Seiden, 1961.
38. Welch H.H. The Bellagio Conference on Taoist Studies. - "History of Religions", vol. 9, 1969-1970, N 2-3.
39. Yates F. Giordano Bruno and the Hermetic Tradition, London, 1964.

"ЖИЗНЕОПИСАНИЕ СЫНА НЕБА МУ". ВОПРОСЫ И ПРОБЛЕМЫ

*(Несколько научно-детективных историй
о древнекитайской приключенческой повести)*

М.Е.Кравцова

**Институт Востоковедения РАН
(Санкт-Петербург)**

"Жизнеописание Сына неба Му" ("Му тянь-цзы чжуань", МТЦЧ) при всем желании трудно отнести к основополагающим для китайской цивилизации памятникам. Это - небольшой по объему текст, распадающийся на две самостоятельные смысловые части. В первой из них, состоящей из 5-ти глав (цзюаней), повествуется о полном опасных приключений и трудностей путешествии царя Му - реального исторического персонажа древнего Китая - на край света, где он достигает на западе волшебных гор Куньлунь и встречается там с Владычицей Запада - Сиванму. В ряде случаев к данной части памятника прилагаются отдельные названия - "Жизнеописание чжоуского царя" ("Чжоу ван чжуань") или, что в большей степени соответствует ее содержательному аспекту, "Записи о путешествии чжоуского царя" ("Чжоу ван ю син цзи").

Вторая часть МТЦЧ, включающая в себя всего один цзюань, посвящена жизни и смерти любимой наложницы царя Му - Шэн-цзи, а потому ее иногда называют "Заметки о Шэн-цзи" ("Шэн-цзи лу")¹. Кроме общности главного в них действующего литературного

¹ Описание формальных особенностей МТЦЧ содержится во многих из справочных изданий по литературе Китая, в настоящее время активно публикуемых в КНР, см., например, Чжунго гудянь вэньсюэ минчжэ ти цзе

героя - самого царя Му, - каких-либо явных точек соприкосновения между названными частями не обнаруживается. Впрочем, обсуждение возможных причин их объединения в единый текст не входит в задачи данного исследования, и далее мы будем преимущественно обращаться к первой из них.

В современном синологическом литературоведении МТЦЧ относится к традиции так называемой "исторической прозы" (лиши сяошо), т.е. к литературным произведениям малых форм (рассказ, новелла, повесть), в основе которых лежат те или иные события, связанные с реальными людьми, но даваемые в форме легенд или преданий с сильным звучанием "фантастического" элемента. К этой же традиции принадлежат, например, "Старинные истории о ханьском У-ди"² ("Хань У-ди гуши"), приписываемые историку Бань Гу (32-02), где также использован сюжет о встрече государя с Сиванму; или "Жизнеописание девы из У по прозвищу Пурпурная яшма" ("У цзыюй чжуань") Чжао Е (I в.н.э.)³.

Несмотря на относительно скромное свое место в истории культуры и литературы Китая⁴, МТЦЧ не был обойден вниманием

(Справочные материалы к наиболее известным древним и современным литературным памятникам Китая). Пекин, 1980, с.69.

² Ханьский У-ди (посмертный титул) - один из монархов первого для Китая имперского государственного образования - династии Хань (II в. до н.э.-II в.н.э.), правивший со 140 по 86 гг. до н.э. Известен в первую очередь как политический деятель, во многом способствовавший укреплению верховной власти и государственных структур единой Империи и проводивший активную завоевательную политику, приведшую к значительному расширению территории Хань. Одновременно он прославился увлеченностью магико-религиозными верованиями, в том числе и даосскими.

³ Перевод названных произведений на русск.яз. - см.: Пурпурная яшма. Китайская повествовательная проза I-VI вв. М., 1980. В отечественном китаеведении описание и исследование данной литературной традиции даются в: Голыгина К.Н. Новелла средневекового Китая. М., 1980, с.8-63; она же. Китайская проза на пороге средневековья. М., 1983.

⁴ Здесь следует пояснить, что в традиционной китайской литературно-теоретической мысли повествовательная проза никогда не относилась к сфере собственно литературы - изящной словесности - вэнь, а потому она, естественно, пользовалась значительно меньшим вниманием со стороны комментаторов, критиков и ученых, чем нативная поэзия, либо же философские или историографические сочинения.

ученых-синологов. Им занимались исследователи собственно Китая, Тайваня и Японии⁵. Он дважды переводился на английский язык, один раз - на французский⁶, а в настоящее время, по имеющимся у нас сведениям, уже подготовлены его немецкоязычные перевод и исследование⁷. Кроме того, он так или иначе используется практически всеми синологами, работающими в области религиоведения и мифологии древнего Китая.

К сожалению, в отечественном китаеведении МТЦЧ до сих пор находится на периферии научных изысканий. Более того, в ряде публикаций о нем сообщаются не совсем верные фактические данные⁸, что и послужило одной из причин, заставивших нас обратиться к данному памятнику. Еще одна причина касается проблем его интерпретации. Дело в том, что, несмотря на весьма солидную посвященную ему научную литературу, в МТЦЧ по-прежнему содержится немало загадок, ответы на которые либо еще не найдены, либо так и не искались. Следует сразу же оговорить, что мы намеренно не будем касаться ни лингвистического аспекта

⁵ Из монографических исследований, изданных в самом Китае, наибольшим авторитетом пользуются: Дин Цянь. Му тяньцзы чжуань дили каочжэн (Географическое исследование "Жизнеописания Сына Неба Му"). Чжэцзян, т.1-2, 1915; Гу Ши. Му тянь-цзы чжуань си чжэн цзян шу (Исследование путешествия на запад, изложенного в "Жизнеописании Сына неба Му"). Шанхай, 1935. Из тайваньских работ следует отметить: Вэй Тин-шэн. Му тяньцзы чжуань цзинь као (Новые исследования "Жизнеописания Сына Неба Му"). Тайбэй, 1970; из японских - статью Митарай Масару. Боку тэнси дэн сэйрицу но хайкэй (Общие моменты "Жизнеописания Сына Неба Му") - Тохогаку (Востоковедение), 26 /1962/, с.17-30. Общий обзор публикаций по МТЦЧ см. W.H.Nienhauser. The Indian Companion to Classical Chinese Literature. Bloomington, 1986.

⁶ E.J.Eitel - China Review, 17 (1888), p.223-240, 247-258; Cheng Te-k'un - Journal of the North Branch of the Royal Asiatic Society, 64 (1933), p.124-142; 65 (1934), p.128-149; R.Mathieu. "Le Mu Tianzi shuan". Tradition annotée. Etude critique. Paris, 1978.

⁷ Эта работа выполнена сотрудником востоковедного центра Бохум (Bochum), доктором М.Фрюаух (M.Frühauf), которому автор выражает искреннюю благодарность за помощь в исследовании МТЦЧ и составлении библиографии по данному вопросу.

⁸ Так, например, в монографии Э.М.Яншиной "Формирование и развитие древнекитайской мифологии" (М., 1984, с.80) дается неверная датировка памятника. Отдельно о МТЦЧ см.также Б.Л.Рифтин "Жизнеописание Сына Неба Му" как литературный памятник. - Историко-филологические исследования. М.,1967.

этого памятника, язык которого, кстати, весьма сложен и своеобразен; ни вопросов дешифровки содержащихся в нем топонимов, что разбирается во многих работах; ни, наконец, его художественных особенностей, хотя и здесь, безусловно, есть о чем поговорить. Речь пойдет лишь о некоторых мифологемах, связанных, как мы постараемся показатъ ниже, с важнейшими из мифолого-религиозных представлений древних китайцев. Но прежде необходимо рассказать первую из обещанных историй - историю обнаружения "Жизнеописания Сына Неба Му".

ИСТОРИЯ ПЕРВАЯ

Как было найдено "Жизнеописание Сына Неба Му"

В 279 г. н.э., когда в Китае правила династия Западная Цзинь (264-317)⁹, а на троне находился монарх, известный под своим посмертным титулом как цзиньский У-ди (265-374), в области Цзицзюнь (совр. уезд Цзисянь пров. Хэнань) случилось происшествие, вызвавшее немалый общественный резонанс. Несколько грабителей-святотатцев, презрев обычаи и законы, проникли в древний могильный холм. Похоже, они не принадлежали к числу профессионалов - даже о необходимой

⁹ Династия Западная Цзинь была основана кланом Сыма в результате государственного переворота - свержения правящего дома царства Вэй - одного из трех самостоятельных царств, образовавшихся на территории Китая после гибели ханьской империи (период Саньго-Троецарствие, 220-264). В скором времени Сыма удалось присоединить к себе и два других царства - Шу и У, и тем самым вновь объединить страну под своей эгидой. Однако существование Западной Цзинь оказалось непродолжительным. В начале IV в. из-за широкомасштабной экспансии кочевых племен (сюнну, сяньби, ди и т.д.) Китай был разделен на Север, остававшийся вплоть до конца VI в. под властью некитайских правящих домов; и Юг - регион к югу от р. Янцзы, где и сохранилась собственно китайская государственность. Этот период, обозначаемый как эпоха Южных и Северных династий (Наньбэйчао) или эпоха раннего средневековья, традиционно подразделяется на несколько этапов, исходя из сменявших одна другую южных династий: Восточная Цзинь (371-419), Лю Сун (420-479), Южная Ци (479-501), Лян (501-557) и Чэнь (557-589). В дальнейшем мы будем ссылаться на историографические сочинения, относящиеся к названным династиям, и живших при них исторических лиц.

экипировке и то не удосужились позаботиться. А потому, оказавшись в кромешной тьме внутри могильника, использовали в качестве факелов первое, что им попало под руку. Можно только представить себе суеверный ужас, охвативший незадачливых искателей сокровищ, когда язычки пламени, разгоревшиеся на концах длинных бамбуковых дощечек, высветили начертанные на них иероглифы: это были древние книги!

То ли почтение к собственной древности имело столь прочные корни среди всех слоев населения Поднебесной, что сами грабители поспешили уведомить о своей находке местные власти, то ли они просто-напросто не умели держать язык за зубами, но весть о случившемся вскоре достигла столицы и лично цзиньского У-ди. Надо сказать, что у государя в то время насчитывалось более чем достаточно неотложных государственных дел, однако известие о древних книгах, найденных в Цзицзюнь, заинтриговало его. Последовал августейший приказ немедленно собрать бамбуковые дощечки и отправить их ко двору, что и было выполнено с надлежащим усердием, хотя и не без трудностей - только для перевозки книг понадобилось более 10 повозок. Это, впрочем, неудивительно, если учесть, что длина каждой из дощечек достигала 2 чи и 4 цуня (т.е. 76,8 см), а на их поверхности находилось до 40 знаков-иероглифов.

Находку доставили в Императорский секретариат, где ею занялась специально созданная группа ученых-экспертов, под руководством известного эрудита того времени - Сюнь Сюя (?-289). В его жизнеописании и жизнеописании еще одного участника упомянутой группы - Шу Си (261-303) - из официального историографического сочинения "История династии Цзинь" ("Цзинь шу") как раз и излагается пересказанная выше история вместе с детальным описанием бамбуковых книг¹⁰

Перед экспертами стояли следующие задачи: прочитать написанное на дощечках, расклассифицировать их, исходя из их тематической принадлежности, идентифицировать полученные

¹⁰ Цзинь шу (История династии Цзинь). Пекин, 1987, цз.39, 51.

тексты и переписать их "нормальным китайским языком". Осуществить все это было не так-то просто, ибо, во-первых, сами по себе иероглифы стояли в их древних начертаниях, значительно отличавшихся от принятых в цзиньском Китае. Во-вторых, часть надписей стерлась от времени, а часть попортилась от огня. Кроме того, веревки, некогда скреплявшие дощечки в нужном порядке, истлели, и уже в гробнице они лежали в беспорядке. Дальнейшей же их путанице немало способствовала транспортировка. Тем не менее, цзиньские эрудиты успешно справились с возложенными на них поручениями, и китайская письменная культура обогатилась еще одной серией памятников, получивших обобщенное название "Цзичжун шу" ("Цзичжунские книги").

Сюнь Сюй и его коллеги установили, что разграбленный могильник являлся усыпальницей Хуай-вана (318-296 гг. до н.э.) - одного из правителей древнего царства Вэй (403-225 гг. до н.э.), находившегося на территории области Цзицзюнь¹¹. Поэтому за наиболее вероятную дату создания "Цзичжунских книг" они приняли конец IV-нач. III вв. до н.э. - точка зрения, которая в целом разделяется и современными китайскими учеными.

Количественный состав "Цзичжунских книг" был определен как включающий в себя 15 установленных памятников, общим объемом в 49 глав-бяней. Некоторые из них совпадали с уже известными чжоускими текстами, в частности, с древним историографическим сочинением "Го юй" ("Речи царств") и "И

¹¹ Царство Вэй входило в число так называемых семи царств-гегемонов, образовавшихся из первоначально удельных княжеств, которые входили в состав чжоуского Китая (XI-III вв. до н.э.). Начиная с V в. до н.э. (период Чжаньго - Борющиеся царства) эти царства, при номинальной их зависимости от центральной чжоуской власти, превратились в фактически самостоятельные государственные образования, оспаривавшие друг у друга политическое лидерство в Поднебесной. Царство Вэй располагалось в центральной части бассейна р.Хуанхэ, занимая часть территорий совр. пров.Хэнань и Шаньси. Как таковое оно принадлежало к собственно чжоускому культурному субстрату и одновременно не могло не испытывать сильного влияния южной культурной субтрадиции, представленной цивилизацией еще одного царства-гегемона - Чу, с которым непосредственно граничило. Это обстоятельство, как мы увидим далее, может быть решающим при попытках интерпретации МТЦЧ.

цзином" ("Канон перемен"). Еще 19 бьяней так и не удалось идентифицировать. И, наконец, некоторое количество дощечек, составивших 7 бьяней, оказалось безнадежно испорченным¹². Самыми же интересными и значительными из данной серии были сочтены "Бамбуковые анналы" (Чжу цзинянь") - памятник из 13 бьяней, внешне очень похожий на чжоускую летопись "Чунь цю" ("Весны и осени"), составленную и откомментированную, по преданию, лично Конфуцием¹³; и "Жизнеописание Сына Неба Му", не имеющее себе аналогов.

Обработкой МТЦЧ занимался лично Сюнь Сюй, о чем свидетельствует специальный документ - "Предисловие к "Жизнеописанию Сына Неба Му", представленное на высочайшее рассмотрение" ("Шан му тянь-цзы чжунь сюй"), сохранившееся в собрании его сочинений, где повторяется история обнаружения памятника и дается краткий пересказ его содержания¹⁴. В IV в. МТЦЧ привлек к себе внимание крупнейшего раннесредневекового ученого-комментатора Го Пу (276-324), составившего к нему первый и до сих пор остающийся самым авторитетным комментарий. Общие сведения об этом памятнике с попыткой его критического анализа изложены Го Пу в отдельном эссе "О комментарии "Шань хай цзина" ("Шань хай цзин чжу")¹⁵, большая

¹² О составе "Цзичжунских книг", см., напр.: Цзинь Юй-фу. Чжунго шисюэ ши (История китайской историографии). Шанхай, 1957, с.28-29.

¹³ Самой любопытной, на наш взгляд, специфической особенностью "Бамбуковых анналов" является акцентирование в нем "чудесных" событий нативной истории, т.е. событий, связанных с контактами исторических персонажей, начиная с правителей, с высшими силами, разного рода знаменьями и т.д.

¹⁴ Цюань шан гу сань дай цинь хань саньго лючао вэнь (Полное собрание прозы-вэнь, начиная с глубокой древности и периодов Трех династий, Цинь, Хань, Троецарствия и Шести династий). Пекин, 1987, т.2, с.1637.

¹⁵ "Шань хай цзин" ("Каталог гор и морей" ШХЦ), - географическое (псевдо-географическое) сочинение, с полным правом считающееся одним из важнейших древних паятников, где дается письменная фиксация религиозных и мифолого-религиозных представлений китайцев. В окончательном своем виде, как состоящий из 18 цзюаней, он сформировался при Хань, однако часть из входящих в него глав (предположительно I-XIII цзюани) относятся, видимо, к более ранним временным периодам. Перевод памятника на русский язык - см. Каталог гор и морей("Шань

часть которого, несмотря на его название, посвящена именно МТЦЧ¹⁶.

"Предисловие" Сюнь Сюя и эссе Го Пу являются важным документальным подтверждением фактических данных, изложенных в "Истории династии Цзинь". Дело в том, что это историографическое сочинение было составлено в сер.VII в., т.е. через несколько столетий после описываемых в нем событий. Поэтому в любом случае желательно иметь дополнительные сведения о них, содержащиеся в синхронных или близких к ним по времени источниках. Теперь же у нас нет оснований сомневаться в подлинности истории обнаружения "Цзичжунских книг", а, следовательно, и в аутентичности их самих. Хотя, конечно, степень близости копий, выполненных западноцзиньскими учеными после всех проделанных ими операций, к оригинальным текстам остается под большим вопросом. Нельзя исключить, например, возможность ошибок в интерпретации отдельных фрагментов надписей на бамбуковых дощечках, содержащихся в них топонимов и мофологем и т.д.¹⁷.

В этом плане представляется небезынтересным отношение к "Цзичжунским книгам" и непосредственно к МТЦЧ, прослеживающееся в раннесредневековом Китае. С одной стороны, фигура царя Му в контексте совершенного им путешествия на запад была безусловно хорошо знакома тогдашним интеллектуалам, о чем, в частности, свидетельствует факт включения Му-вана в пантеон даосской школы Маошань, репрезентирующей собой магико-религиозную традицию даосизма¹⁸. Однако, с другой, в

хай цзин"). М., 1977. Там же (с.3-26) подробно разбираются версии датировок различных частей "Каталога".

¹⁶ Цюань шан гу... ук.соч., т.3., с.2153-2154.

¹⁷ По свидетельству "Истории династии Суй" ("Суй шу") бамбуковые книги на всем протяжении эпохи раннего средневековья хранились в императорской библиотеке, так что ученые и критики того времени пользовались не только копиями, но и оригинальными текстами (Цзинь Юй-фу. Чжунго... ук.соч., с.30). Впоследствии они были утрачены.

¹⁸ Пантеон этой школы включал в себя множество различных по своему происхождению персонажей, в том числе древние божества, типа Хуан-ди (Желтый

официальных историографических сочинениях ни о самом этом правителе, ни о его "Жизнеописании" практически не упоминается¹⁹. Особенно настораживает отсутствие каких-либо сведений о них в "Истории династии [Лю] Сун" ("Сун шу"), ибо, во-первых, ее составитель - Шэнь Юэ (441-513), принадлежал к числу ученых-историков, искренне интересовавшихся прошлым своей страны и всем, что с ним было связано. Во-вторых, в "Сун шу" 15 раз встречается имя Сюнь Сюя - в основном в разделах, связанных с ритуальной деятельностью, где он рисуется в качестве признанного знатока древности²⁰. Но нигде нет ни слова о его

император)- одного из центральных божеств древнекитайского пантеона, Огненного императора (Янь-ди) - покровителя юга, Царицы запада - Сиванму и т.д. (Фу Цин-цзя. Чжунго даоцзяо ши (История китайского даосизма). Шанхай, 1938, с.100-101). Что касается Му-вана, то его появление в данном пантеоне скорее всего было обусловлено именно легендой о совешенном им путешествии на запад и встрече с Сиванму, т.к. каких-либо иных оснований для этого не обнаруживается.

¹⁹ В данном случае мы ориентировались на перечень персоналий в справочном издании "Наньчао у ши жэньмин суинь" (Индекс персоналий, содержащихся в пяти династийных историях Южных династий). Пекин, 1985, т.1-2, которое, к сожалению, оказалось не совсем полным. Так, нам все же удалось найти упоминание о Му-ване в жизнеописании одного из государственных деятелей и литераторов конца V в. - Ван Жуна (467-493) из "Истории династии Южная Ци" - Нань ци шу (История династии Южная Ци). Пекин, 1987, цз.47, с.822. Однако даже если существует еще несколько такого рода эпизодов, по каким-то причинам не учтенных составителями Индекса, это не будет кардинально противоречить высказанному утверждению. Что касается самих "Цзичжунских книг", то полный список письменных памятников, включая сюда и "сяо шо", упоминаемых в раннесредневековых династийных историях, приводится в разделах "Вэнь сюэ" ("Литература") из - Чжу Мин-пай. Наньчао сун хуэйяо (Основные сведения по истории династии Сун эпохи Южных династий). Шанхай, 1984, с.225-235; он же. Наньчао ци хуэйяо (Основные сведения по истории династии Ци эпохи Южных династий). Шанхай, 1984, с.176-198; он же. Наньчао лян хуэйяо (Основные сведения по истории династии Ци эпохи Южных династий). Шанхай, 1984, с.176-198; он же. Наньчао лян хуэйяо (Основные сведения по истории династии Лян эпохи Южных династий). Шанхай, 1984, с.179-222.

²⁰ Так, о Сюнь Сюе говорится в главах "Записи о ритуалах" ("Ли чжи"), "Записи о музыке" ("Юэ чжи") и "Записи о пяти элементах" ("У син чжи") - Сун шу ("История династии [Лю] Сун). Пекин, 1987, цз.15, с.388, 409; цз.19, с.539-540; цз.20, с.583, 587; цз.21, с.608; цз.31, с.905-906; цз.33, с.952, 971. Полный список упоминаний о Сюнь Сюе в "Сун шу" и других раннесредневековых династийных историях - см.Наньчао у ши... ук.соч., т.2, с.487.

работе над "Цзичжунскими книгами", хотя, логически рассуждая, это могло бы послужить великолепной наглядной иллюстрацией его эрудиции. И, наконец, в предисловии к современному изданию "Бамбуковых анналов"²¹ оговаривается, что их первым комментатором являлся не кто иной как все тот же Шэнь Юэ, о чем почему-то умалчивается в его собственном жизнеописании²²..

Приведенные факты, разумеется, не являются аргументом в пользу фальсификации "Цзичжунских книг". Однако они показывают, что, видимо, имелись какие-то причины, заставлявшие раннесредневековых интеллектуалов относиться к ним с некоторой долей скепсиса. И хотя ни эти причины, ни их возможная роль в осмыслении МТЦЧ пока что совершенно не ясны, данную ситуацию необходимо, на наш взгляд, иметь в виду при анализе бамбуковых книг.

ИСТОРИЯ ВТОРАЯ.

Куда и зачем путешествовал чжоуский царь Му?

Исследуя "Жизнеописание Сына Неба Му", желательно прежде всего попытаться найти истоки легенды о путешествии царя Му на Запад. Есть все основания рассматривать данную легенду в том виде, в каком она изложена в МТЦЧ, в качестве варианта мифолого-религиозного сюжета о путешествии-ю, восходящего к верованиям древнего царства Чу. Как уже бегло упоминалось выше, это царство, возникшее в XI в. до н.э. и занимавшее обширную территорию к югу от р.Янцзы (части совр.пров.Хубэй, Хунань, Цзянси, Аньхуэй, Цзянсу, Шэньси и Хэнань), входило в число семи крупнейших государственных образований древнего (чжоуского) Китая. Одновременно оно обладало специфической духовной культурой, по всем важнейшим признакам принципиально отличавшейся от центральной субстратной

²¹ Чжу цзинянь (Бамбуковые анналы) - серия Сы бу бэй яо (СББЯ), Шанхай, 1936

²² Лян шу (История династии Лян). Пекин, 1987, цз.13; Нань ши (История Южных династий). Пекин, 1987, цз.54

традиции, под которой понимается цивилизация собственно Чжоу²³. Наибольшим же своеобразием отличались религиозные представления Чу, где особое место занимало путешествие-ю, сыгравшее роль своего рода матричного сюжета для древнекитайской письменной культуры. Как таковой он лежит в основе ряда поэтических произведений - поэмы "Скорбь разлученного" ("Ли сао") из свода "Чуские строфы" ("Чу цы") - основного литературно-поэтического репрезентанта южной субтрадиции; ханьских од и раннесредневековой даосско-мистической лирики, известной под своим общим названием "Путешествие к бессмертным" ("Ю сянь"). Кроме того, на этом же сюжете строится вторая часть мифа о Стрелке И - одного из популярнейших персонажей древних верований, который также совершил странствие на запад, чтобы встретиться там с Сиванму и получить от нее эликсир бессмертия²⁴.

Сюжетная канва путешествия-ю такова: избранный герой (первоначально, возможно, душа усопшего) с помощью волшебной колесницы - колесницы, запряженной драконами или иными фантастическими существами, покидает мир людей, свободно передвигается в запредельном пространстве, пока, наконец, не достигает "края света" - запада ("центра мира", по представлениям чусцев) и, конкретно, гор Куньлунь, где происходит его встреча с женским божеством, хранительницей и дарительницей бессмертия, во время совместной трапезы с которой ("сакральная трапеза") он получает средство для обретения вечной жизни²⁵.

Композиционное построение МТЦЧ полностью воспроизводит собой все смыслообразующие элементы

²³ Подробно см.Кравцова М.Е. Этнокультурное разнообразие в древнем Китае - Общество и государство в Китае (Тезисы докладов 21 н. конф.). М.; 1990, ч.1.

²⁴ Этот миф излагается в: Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М., 1965, с.195-198.Восточный альманах,М.,1957.Однако, учитывая, что впервые он зафиксирован только в ханьских источниках, в дальнейшем мы к нему не будем обращаться.

²⁵ Детальная реконструкция сюжета путешествия-ю изложена нами в:Кравцова М.Е. Путешествие-ю в мифолого-религиозной традиции древнего Китая (к постановке проблемы) - Народы Азии и Африки, 1986, N 2.

путешествия-ю. Так, Му-ван тоже обладает необыкновенными скакунами, с помощью которых он и совершает свое странствие. Прежде чем достигнуть конечной цели - запада, он долгое время находится в пути, преодолевая огромное по протяженности пространство²⁶. Кульминационным моментом здесь, как и в путешествии-ю, является пир-трапеза с женским божеством (Сиванму). Совпадают даже такие нюансы, как мотив дарения герою женским божеством "чудесного" предмета: в "Ли сао" это ветка Нефритового дерева²⁷, в МТЦЧ - амулет²⁸.

Конечно, в МТЦЧ присутствует и ряд новых, по сравнению с чуским сюжетом, деталей, к наиболее существенным из которых, на наш взгляд, относится эпизод обмена Му-вана и Сиванму поэтическими экспромтами, сочиненными ими во время "сакральной трапезы". Прямых аналогов данному эпизоду нет ни в одном из других литературных произведений, воспроизводящих собой чуский мифологический сюжет. Зато традиция обмена поэтическими текстами, входившего, по-видимому, в сценарий брачного ритуала, имела место в чжоуской культуре. В форме диалога построена, например, песня "В третью луну в праздник сбора орхидей" из древней антологии "Ши цзин" (Канон поэзии)²⁹, которая считается восходящей к одному из весенних празднеств древнего Китая - Празднеству Третьего дня третьего месяца, включавшему в себя, подобно другим архаичным аграрным мероприятиям такого рода, массовые любовные игры его

²⁶ Описание странствования Му-вана занимает 1-2 цзюани памятника. - Му тянь-цзы чжуань - серия СББЯ, Шанхай, 1936.

²⁷ Цюй Юань. Ли сао цзинь и ("Ли сао" в современном толковании). Шанхай, 1957, с.69-70. "Нефритовое дерево" (Цюншу) - Древо жизни и, возможно, Мировое древо, находившееся, по чуским поверьям, к западу от Куньлуня. В дальнейшем воспринималось как один из нормативных элементов этих гор.

²⁸ Воспроизведению картины пира Му-вана с Сиванму посвящен 3-й цзюань памятника.

²⁹ Ши цзин (Канон поэзии) - серия СББЯ, Шанхай, 1937, цз.4, с.39; пер. на русск.яз. - Книга песен. М., 1957, с.115-116.

участников³⁰. Наличие разбираемого эпизода в МТЦЧ, кстати, указывает на возможность эротической подоплеки описанной в нем трапезы-пира Му-вана с Сиванму. Характерно, что в собственно китайских комментариях и литературно-теоретической мысли песни, созданные героями МТЦЧ, никогда и ни в каком виде не ассоциировались с чуской поэзией. Как правило они рассматриваются в качестве песенок-"яо" - одной из разновидностей песенного народного творчества³¹.

И все же главной инновацией МТЦЧ безусловно следует считать появление в нем в качестве литературного героя реального исторического персонажа - Му-вана³², в результате чего и сам мифологический сюжет трансформировался в квазиисторическую легенду. Впрочем, прежде чем делать подобное утверждение, необходимо убедиться в отсутствии истоков этой легенды в чжоуской культуре.

В различных синологических исследованиях нередко говорится, что легенда о путешествии на запад чжоуского Му-вана имела глубокие и устойчивые корни в предшествующей МТЦЧ культурной традиции, ибо она зафиксирована в нескольких письменных памятниках, а, конкретно, в "Бамбуковых анналах" и философском сочинении "Ле-цзы".

³⁰ На русском языке об интерпретации данного праздника см., например, - Голыгина К.И. Китайская проза... ук.соч., с.122-127.Кравцова М.Е.К проблеме интерпретации раннесредневекового китайского ритуала (на материале праздника третьего дня третьего месяца) - Советская этнография, 1991, N 1.

³¹ Так, например, экспромт Му-вана под названием "Му-ван да Сиванму яо" ("Песенка-яо, созданная Му-ваном в ответ [на песенку] Сиванму") включена в антологию "Гу яоянь" (Древние песенки и прибаутки). Пекин, 1984, с.277. Под сходным названием - "Бай юнь яо" ("Песенка-яо о белом облаке") он входит в мини-антологию "Древние стихи" из собрания "Жунь чжу цзюй цуншу" ("Собрание сочинений из Бамбуковой обители"), составленного Гуаньтуй даожэнем (XVIII-XIX вв.?), ксилографическое издание которого (б.м., б.г.) хранится в Нанкинской Центральной б-ке (N 13370 по каталогу).

³² В традиционной китайской хронологии годами правления чжоуского Му-вана считаются 1001-947 гг. до н.э., в современной историографии - 947-928 гг. до н.э. В первом случае обращает на себя внимание длительность царствования и жизни в целом этого государя, пришедшего к власти в возрасте порядка 50 лет.

В "Бамбуковых анналах" действительно сообщается о путешествии Му-вана на запад и его встрече с Сиванму, что датируется 17-ым годом его правления³³. Сходство между указанным фрагментом и общей сюжетной канвой МТЦЧ налицо. Однако "Бамбуковые анналы", как мы помним, принадлежат к той же серии памятников, что и "Жизнеописание Сына Неба Му", поэтому рассматривать их в качестве доказательства распространённости легенды в путешествии Му-вана в чжоуском Китае неправомерно.

Что касается "Ле-цзы", то и здесь, в 3-ей главе трактата³⁴, кратко воспроизводится рассказ о странствовании Му-вана на запад, полностью совпадающий с МТЦЧ. Но, во-первых, аутентичность "Ле-цзы" в настоящее время подвергается сильным сомнениям, и его предлагается датировать не VI-III вв. до н.э., а IV в. н.э.³⁵. Во-вторых, даже если принять его традиционную датировку за данное, то при сопоставительном анализе обоих памятников невольно укрепляешься во мнении, что не МТЦЧ даёт детализированный вариант легенды, прежде записанной в "Ле-цзы", а, наоборот, "Ле-цзы" пересказывает содержание МТЦЧ. Конечно, нельзя исключить и такую версию, что и тот и другой из наших текстов восходят к некоему единому сюжету, бытовавшему, возможно, в устной традиции. Но, опять-таки, первой его полной письменной фиксацией оказывается именно МТЦЧ.

Посмотрим теперь, есть ли какие-либо сведения о Му-ване в иных древних сочинениях. Выясняется, что он был довольно популярной личностью у старых китайских историографов. Пространное описание его царствования содержится в первой же главе авторитетнейшего для чжоуского Китая историографического сочинения "Го юй" ("Речи царств") - "Чжоу юй" ("Речи Чжоу")³⁶.

³³ Чжу цзинянь... ук.соч., цз.8, с.5а.

³⁴ Ле-цзы - издание "Чжунцзы цзичэн" (Сборник работ древних философов различных школ). Пекин, 1988, т.3, с.31-38.

³⁵ См., напр., Graham A.C. "The Book of Lieh-tzu". A New Translation., L., 1960.

³⁶ Го юй (Речи царств). М.,1987,с.23-25

Основное внимание составители "Го юй" уделяют неудачному походу Му-вана против варваров-цюаньчжунов, что, по их мнению, нанесло непоправимый вред авторитету этого государя и существенно подорвало могущество всей династии. Да и в целом царь Му характеризуется здесь крайне отрицательно³⁷. Ни о каком совершенном им путешествии в "Го юй" не упоминается.

Более лояльно отнесся к Му-вану "отец китайской историографии" - ханьский ученый-историк Сыма Цянь (145-86 гг. до н.э.), в труде которого "Ши цзи" ("Исторические записки", "Записи историка"), в главе "Чжоу бэнь цзи" ("Записи о деяниях дома Чжоу") тоже подробно разбирается злосчастный поход против цюаньчжунов³⁸.

Одновременно Сыма Цянь отмечает и ряд положительных акций, совершенных Му-ваном, но вновь без упоминаний о его путешествии. Правда, легенда о нем все же наличествует в "Ши цзи", однако не в "Чжоу бэнь цзи", а в последующей главе - "Цинь бэнь цзи" ("Записи о деяниях дома Цинь")³⁹, к которой мы вернемся чуть позже.

Краткое и весьма туманное по смыслу сообщение о некоем путешествии чжоуского Му-вана обнаруживается в комментарии ("Цзо чжуань") к древней летописи "Чунь цю" ("Весны и осени"), где в примечании к записям о 12-ом годе правления Чжоу-гуна читаем: "В древности Му-ван возжелал дать отдохновение своему сердцу. Пустился в странствие по Поднебесной. Для осуществления чего должен был иметь [уже проложенную] колею с отпечатками на ней лошадиных следов..."⁴⁰. Из этого более чем лапидарного

³⁷ Чуть далее, в 12-ом разделе главы "Чжоу юй", говорится, что в рожденьи Му-вана принял участие дух Дань-чжу - сын древнего совершенномудрого государя Яо, который отличался столь дурным нравом и неспособностью к делам правления государством, что был лишен своим отцом права престолонаследия - Го юй... ук.соч., с.34.

³⁸ Сыма Цянь. Исторические записки. М., т.1, 1972, с.192-196.

³⁹ Там же, т.2, 1975, с.16-17.

⁴⁰ Чунь цю цзо чжуань (Летопись "Чунь цю" с комментарием "Цзо чжуань") - "Сы шу у цзин" (Четыре книги и пять канонов). Тяньцзин, 1989, т.3, с.441.

отрывка все же очевидно, что, во-первых, путешествие Му-вана трактуется в этой летописи как сугубо частное его мероприятие: он отправляется странствовать, дабы отдохнуть от государственных дел. Данный нюанс представляется в нашем случае крайне существенным, ибо в древнем Китае имели место разного рода ритуальные путешествия, типа паломничества в горы, во время которых приносились жертвоприношения богам и духам. Во-вторых, речь идет об объезде - чжоу син - Поднебесной, без акцентирования его маршрута и конкретного направления. О встречах Му-вана с какими-либо божественными персонажами здесь даже не намекается.

В целом аналогичную картину рисует и Сыма Цянь в "Цинь бэнь цзи", где тоже однозначно подчеркивается "частный характер" поездки Му-вана, хотя на этот раз и с указанием ее западного направления: "Как-то достав четырех лошадей... Му-ван выехал в объезд западных владений". И далее говорится, что путешествие настолько понравилось августейшему страннику, что он начисто позабыл о государственных делах, результатом чего стал мятеж одного из удельных князей, поднятый в его отсутствие. Спасли Му-вана лишь чудесная сила его скакунов, способных в мгновение ока преодолевать тысячу ли, да искусство его возницы, доставившего государя обратно как раз вовремя для подавления мятежа. Все это позволяет утверждать, что и Сыма Цянь рассматривал путешествие Му-вана вне нормативных для древнего Китая ритуальных практик и, более того, видел в нем достаточно негативное по своим последствиям для страны мероприятие.

И, наконец, еще один чрезвычайно любопытный для нас фрагмент содержится в поэме "Тянь вэнь" ("Вопросы к Небу"), как и "Ли сао", входящую в поэтический свод "Чуские строфы", где мы читаем следующие строки: "[Если] Му-ван был искусен [в делах управления страной], то зачем он отправился путешествовать? Объездил всю Поднебесную, а чего добивался-искал?"⁴¹.

⁴¹ Чу цы цзяо шо ("Чу цы" с критическими комментариями). Шанхай, 1989, с.236.

Нельзя не заметить, что эти строки совпадают с соответствующим отрывком из "Цзо чжуань" хотя бы в том плане, что и в них говорится об объезде Му-ваном Поднебесной, а не о его путешествии на запад. В целом же, несмотря на настойчивые усилия многих поколений комментаторов, смысл вопросов, заданных автором поэмы, так и остался до конца не ясным⁴². Никто не смог, в частности, объяснить, что конкретно имелось в виду под словами "чего добивался-искал", т.е. какова была цель путешествия Му-вана и что он надеялся обрести, совершая его. Наиболее любопытной в данном случае представляется, пожалуй, точка зрения первого комментатора "Чуских строф" Ван И (89-158), связавшего этот вопрос со сведениями из "Го юй" о действительно очень странной дани, якобы полученной Му-ваном от так и непокоренных им цюаньчжунов, - четырех белых обезьянах и четырех белых оленях. В традиционной китайской пространственно-временной структуре белый цвет символизировал собой запад, а обезьяна и олень в общем-то могут быть сочтены за священных животных. Т.е. какая-то ниточка к возможному ритуальному смыслу похода Му-вана против цюаньчжунов прослеживается, однако на очень гипотетическом уровне.

Суммируя все сказанное выше, мы приходим к выводу, что реальный исторический Му-ван, судя по всему, действительно совершил некую акцию, связанную с путешествием, что, скорее всего, и послужило главным основанием для использования его в качестве литературного героя в МТЦЧ. Однако в памяти грядущих поколений не сохранились воспоминания о конкретных деталях - маршруте, направлении, и об истинном смысле этой акции, которая явно рассматривалась ими в качестве чего-то непонятного и даже аномального для правителя. Таким образом, версия о существовании легенды о путешествии Му-вана на запад в чжоуской культурной традиции не находит себе фактических подтверждений. Получается, что она и в самом деле возникла в

⁴² Чу цы цзяо шо... ук.соч., с.236-237; Тянь вэнь цзань и (Поэма "Вопросы к небу" со сводным комментарием). Пекин, 1982, с.379-382.

результате синтеза чуского мифологического сюжета и чжоуских исторических преданий. А первыми и единственными древними памятниками, зафиксировавшими ее в письменном виде, являются "Бамбуковые анналы" и МТЦЧ - тексты, относящиеся к культуре царства Вэй. При этом сам по себе религиозно-мифологический сюжет, превратившись в легенду о Му-ване, подвергся, естественно, десакрализации и эвгемеризации, что, в принципе, было характерно для чжоуского образа мышления при осмыслении нативных религиозных архетипов⁴³.

Коль скоро выясняется, что легенда о путешествии Му-вана на запад, а, следовательно, и сам разбираемый памятник, возникли в результате синтеза изначально различных культурных реалий, имеет смысл под этим же углом зрения еще раз присмотреться ко второму главному герою МТЦЧ - Царице Запада Сиванму.

ИСТОРИЯ ТРЕТЬЯ.

А кто такая была Сиванму?

Сиванму - бесспорно один из популярнейших персонажей даосского и всекитайского божественных пантеонов. Столь же огромной популярностью она пользуется и у специалистов-синологов, давно уже пытающихся выяснить ее генезис и эволюцию. При обилии существующих на сегодняшний день точек зрения по данному вопросу, самой распространенной является следующая из них: культ Сиванму ведет свое происхождение от чуских религиозных верований, где она играла роль покровительницы Запада как сакральной части света,

⁴³ Эвгемерическая тенденция наиболее отчетливо проявляется в конфуцианстве и генетически связанной с ним историографии. Как отмечает, например, Д.Бодде, в результате "творческих" усилий конфуцианских мыслителей и идеологов архаичные боги и герои превратились в мудрых императоров и их помощников, чудовища - в мятежных князей и их министров, а легенды о них - в вымученные творения, которые с помощью различных метафизических теорий, особенно теории пяти элементов, располагаются в непрерывную цепь в хронологическом порядке и составляют так называемую историю происхождения китайцев. См. - Д.Бодде. Мифы древнего Китая. - Мифологии древнего Мира. М., 1977, с.369.

хранительницы и дарительницы бессмертия⁴⁴. Впоследствии, при Хань, она вошла в общекитайский пантеон и превратилась в Мировую богиню, сохранив за собой все свои архаичные функции⁴⁵.

То, что в чуской культуре наличествовал сильно развитый культ Великой богини - богини-матери всего сущего, связанной и с западом, как с сакральной частью света, и с идеей бессмертия,- не вызывает сомнений. Подобно сюжету о путешествии-ю, этот культ отчетливо прослеживается в философской и магико-религиозной традициях даосизма⁴⁶, а также в порожденных ими литературно-поэтических произведениях. Однако имя Великой богини не называется ни в одном из собственно чуских текстов, равно как там отсутствует и имя Сиванму⁴⁷. В поэме "Ли сао", послужившей, напомним, базовым источником для реконструкции сюжета-ю, воплощением данной богини служит, судя по исполняемым ею функциям (пророчица, дарительница бессмертия и покровительница запада), персонаж, называемый Лин-фэнь - Божественная пророчица, что тоже есть не имя собственное, а имя-

⁴⁴ О чуском происхождении культа Сиванму - см., напр., Maob H.S. Research Priorities in the Study of Ch'u religion. - History of Religions, v.17 (1978) N 3/4.

⁴⁵ Состояние и место культа Сиванму в ханьском Китае наиболее подробно разбираются в монографических исследованиях. М.Леве - Loewe M. Ways to Paradise. On Chinese Quest for Immortality. L., 1979/1980. p.120-125. Он же. Chinese Ideas of Life and Death. (Faith, Myth and Reason in the Han period), L., 1982, p.31-120.

⁴⁶ К такому выводу приводит роль "женственного" в теоретических построениях даосских мыслителей и в даосских магико-религиозных практиках. Подробно см. - Е.А.Торчинов. Даосское учение о "женственном". - Народы Азии и Африки, 1982, N 6.

⁴⁷ Единственное исключение - беглое упоминание о Сиванму в 6-ой главе "Чжуан-цзы", где это божество, без указания ее каких-либо функций, атрибутов и прочих деталей ее культа, перечисляется в одном ряду вместе с Хуан-ди и некоторыми другими персонажами в качестве существ, обретших Дао. - Чжуан-цзы. - Издание "Чжуцзы"... ук.соч., т.3, с.113. О том, что имя Сиванму действительно не имело широкого распространения в доханьском Китае свидетельствует и такое вот его определение, сохранившееся во фрагменте какого-то древнего текста: "Сиванму. Название государства. А еще говорят, что это - дева [из свиты] Небесного императора. А еще говорят - божество (шэнь жэнь)" - Цюань шан гу... ук.соч., т.1. с.114.

иносказание⁴⁸. Подобная ситуация не будет вызывать удивления, если учесть, что такого рода женские божества, как это известно из истории религиозных представлений других регионов древнего мира, обычно окружались аурой повышенной таинственности. Их культы носили эзотерический и энигматический характер, а имена табуировались. Сочетание Сиванму в приложении к женскому божеству впервые из древнекитайских письменных памятников было употреблено в двух текстах - МТЦЧ и "Шань хай цзине" ("Каталог гор и морей", ШХЦ). При этом Сиванму из МТЦЧ по всем показателям совпадает с Лин-фэнь из "Ли сао" и, шире - с чуской Великой богиней. Столь же разительно она отличается от чуской Сиванму из ШХЦ, которая рисуется в виде зооморфного чудища: "К югу от Западного моря у самых Зыбучих песков, за Красной рекой, перед Черной рекой⁴⁹ вздымается огромная гора, называется Холм Куньлунь. Здесь живут духи с человеческими лицами, туловищем тигра, полосатые, а хвосты у всех белые. У его (холма) подножия - заводи Мертвой воды, [они] окружают его (холм). За ней (рекой) высится огненная гора. Бросишь в нее вещь, [она] тут же сгорит. [Там] в пещере живет человек в пышном женском уборе с зубами тигра, хвостом леопарда. Зовется Бабка [Хозяйка] Запада"⁵⁰.

Столь явное несовпадение между одноименными персонажами из МТЦЧ и ШХЦ, конечно же, не ускользнуло от внимания исследователей, предложивших для его объяснения гипотезу о стадийном развитии культа Сиванму, которая первоначально представляло собой зооморфное божество хтонического типа, что и нашло отражение в ШХЦ, а затем

⁴⁸ Так, все доступные нам справочные издания и комментарии к "Чу цы" объясняют Лин-фэнь как имя некоей древней пророчицы, однако нигде, кроме "Ли сао", это имя больше не встречается. Данный бинном сохранился и в современном китайском языке в значении "прорицатель, вещун" - Большой Китайско-русский словарь (под ред. проф. И.М.Ошанина). М., т.2, 1983, с.92.

⁴⁹ Зыбучие пески (Люша - досл. Текущий песок), Красная река (Чишуй), Черная река (Хэшуй) и т.д. - устойчивые атрибуты Куньлуны.

⁵⁰ Шань хай цзин (Каталог гор и морей) - серия СББЯ, Шанхай, 1936, цз.16, с.56-6а. Цит. по - Каталог гор и морей... ук.соч., с.120-121.

трансформировалась в прекрасную и доброжелательную по отношению к людям хозяйку Запада, в каком виде она и предстает перед нами в МТЦЧ⁵¹.

Данная гипотеза при всей ее внешней логичности и обоснованности имеет очень уязвимый, на наш взгляд, момент. Процитированный выше фрагмент - а именно он чаще всего фигурирует в научных работах при анализе генезиса образа Сиванму - относится к 16-ому цзюаню ШХЦ, т.е. к наиболее поздней по времени своего создания части этого памятника, редактирование которой, а, возможно, и авторство, принадлежит ханьскому Лю Сяну (77-6 гг. до н.э.). Поэтому закономерно задаться вопросом: как же так получилось, что заключительная стадия развития культа Сиванму (чуской Великой богини) оказалась зафиксированной в письменном памятнике раньше, чем его архаичная стадия? Предположим, что речь идет не о диахронных по времени своего существования стадиях этого культа, а о его параллельно развивавшихся вариантах, но различавшихся по социо-культурному признаку. Так, представления о Сиванму как о зооморфном божестве вполне могли культивироваться в простонародных верованиях, которые легли в основу ШХЦ. Осмысление же Царицы в качестве дарительницы и хранительницы бессмертия, зафиксированное в МТЦЧ, есть принадлежность религиозных воззрений социальной элиты. Но и в таком случае между обеими Сиванму должны все же обнаруживаться хоть какие-то общие черты. Одним из главных связующих их моментов признается местоположение разбираемых персонажей на западе и, конкретно, - в горах Куньлунь. Для чуской Великой богини ее связь непосредственно с Куньлуном не вызывает особых сомнений. Сложнее дело обстоит с Сиванму и из МТЦЧ (о

⁵¹ Данная гипотеза в наиболее аргументированном и последовательном виде излагается в работах крупнейшего ученого-мифолога КНР - Юань Кэ - Юань Кэ. Мифы древнего Китая... ук.соч., с.195-198; он же. Чжунго шэньхуа чуаньшо цы дянь (Словарь китайских мифов и легенд). Шанхай, 1985, с.154-155. Ее разделяют и многие другие из современных китайских исследователей. См., напр.: Ма Шутянь. Хуася чжушэнь (Божества китайского пантеона). Пекин, 1990, с.40-43; Шэньсянь шицзе (Мир богов и бессмертных). Шанхай, 1990, с.614-622.

чем мы поговорим чуть далее), и из ШХЦ. В приведенном отрывке Куньлунь действительно называется в качестве места обитания данного персонажа. Однако при ближайшем рассмотрении выясняется, что сам по себе этот отрывок есть парафраз сходного по своему содержанию фрагмента из 2-го цзюаня, т.е. одной из самых ранних частей "Каталога": "В четырехсот ли к юго-западу находится гора Куньлунь. Именно там - земная [нижняя] столица Предка. Бог Холма (Луу) управляет ею. У этого бога туловище тигра и девять хвостов, человечесье лицо и тигриные когти... Еще в трехстах пятидесяти ли к западу находится Нефритовая гора. Это место, где живет Бабка [Хозяйка] Запада (Сиванму). Бабка Запада похожа на человека, но с хвостом барса, клыками как у тигра, любит свистеть. Она управляет небесными эпидемиями и пятью наказаниями"⁵².

Здесь "вредоносность" и зооморфность Сиванму проступают в еще более отчетливом, чем ранее, виде. Но самое главное, местом ее обитания оказывается отнюдь не Куньлунь, а Нефритовая гора (Юйшань), отстоящая на значительном расстоянии от последнего.

Далее. Сторонники "стадиальной" гипотезы в общем-то вполне справедливо полагают, что первоначально "вредоносное" и "смертоносное" божество могло трансформироваться в богиню-хранительницу бессмертия, подчиняясь логике развития мифолого-религиозного мироосознания, ибо для архаичного образа мышления смерть и бессмертие являлись равновеликими и взаимопорождающими друг друга величинами. Но, во-первых, подобная трансформация должна была бы занять достаточно длительный временной период; и, во-вторых, ей должны были бы соответствовать переходные образы данного персонажа. Без наличия оных (т.е. без наличия соответствующих фактических данных) все теоретические построения на этот счет носят абстрактно-умозрительный характер. С таким же успехом мы вправе, например, утверждать, что стихотворчество Сиванму из МТЦЧ есть прямое производное от свиста Сиванму из ШХЦ, т.к. и

⁵² Шань хай цзин... ук.соч., цз.2, с.19а, 19б-20а; Каталог... ук.соч., с.43, 44.

то, и другое в конечном счете восходит к звуку, издаваемому существом.

Попробуем еще раз прочитать тот же 2-ой цзюань ШХЦ, максимально абстрагируясь от образа Сиванму как Царицы Запада и от необходимости поиска каких-либо рудиментов ее атрибутов в ипостаси последней. Нетрудно убедиться, что интересующий нас персонаж ровным счетом ничем, включая сюда и ее имя⁵³, не выделяется из сонма описываемых здесь божеств и духов. Почти точно такой же зооморфной внешностью с "тигриными" элементами наделяется, как мы помним, управитель столицы Предка (Шан-ди) - Бог Холма (Луу). Приведем еще несколько фрагментов: "Еще в четырехстах ли к северо-западу [находится] гора под названием Гора-Колокол. Ее сын носит имя Барабан (Гу). У него человеческое лицо и туловище дракона. Он вместе с Циньпэй убил Речного [бога] Бао (Баоцзяна) на южном склоне горы Куньлунь. Тогда предок (Ди) казнил их на восточном склоне Горы-Колокола, называемся Белая скала. Цинь-пэй превратился в большую скопу, похожую на орла с черными разводами, красным клювом как у тигра, ее крик подобен утреннему крику лебедя..." Или: "Еще в трехстах двадцати ли к западу [находится] гора под названием Гора Ясень-реки... На ее северном склоне много месторождений золота (хуанцзинь) и серебра (инь). Это и есть Сад умировторения Предка (Ди). Бог Инчжао управляет им. [Он] полосат, как тигр, но с птичьими крыльями..."⁵⁴.

⁵³ Принятые в западно- и русско-язычной синологической литературе обозначения Сиванму как Царицы Запада (Queen of the West) и даже Бабка [Хозяйка] Запада, предложенная Э.М.Яншиной, есть результат ее интерпретации. Оригинальное же ее имя состоит из пространственного показателя - си (запад) и термина родства ванму, употреблявшегося для обозначения женского предка по мужской линии на уровне прабабки (Каталог... ук.соч., с.151). Характерно, что в известном китайском памятнике-конкордансе "Словарь рифм" тексты с Сиванму приводятся в разделе "ванму" - Пэй вэнь юнь фу (Словарь рифм). Шанхай, 1913, т.3, с.2169. Таким образом, дословный перевод этого имени - Западная Бабка (прабабка), что, как мы видим, не содержит в себе ни малейшего намека на "царственные" функции этого персонажа.

⁵⁴ Каталог... ук.соч., с.41, 43.

Короче говоря, Сиванму в том виде, в каком она рисуется в ШХЦ, производит впечатление "рядового" персонажа из пантеона, принадлежащего, по всей вероятности, к религиозной традиции чжоуского культурного субстрата. Причем, ее зооморфность, вредоносность и даже пол вполне соответствуют чжоуской же космогонии, где запад, в отличие от Чу, воспринимался как исключительно царство мрака, ассоциируясь со смертью и женской силой - Темным началом (Инь)⁵⁵. Из животных символом запада считался тигр, чем, по-видимому, и объясняется наличие "тигриных" элементов в портретных характеристиках духов и фантастических существ, населяющих, согласно ШХЦ, западный край.

Все сказанное выше приводит к предположению, что в МТЦЧ и ранних частях ШХЦ зафиксированы не разные стадии развития культа одной и той же богини, а опять-таки изначально различные по своему происхождению персонажи: чуская Великая богиня и некое женское божество, принадлежащее, по всей вероятности, к чжоускому или близкой к нему региональной традиции пантеонам, чье имя и позаимствовали авторы вэйских памятников для обозначения своей героини. Впрочем, не исключено, что подобный синтез возник в результате не творческой фантазии последних, а явился отражением определенных общекультурных тенденций, имевших место в IV-III вв. до н.э., в том числе интенсивных интеграционных процессов между культурными субстратами. В любом случае он оказался достаточно удачным, найдя свое продолжение в последующие периоды, о чем свидетельствуют и заключительная часть ШХЦ, и легенды о Сиванму, культивируемые в ханьском и раннесредневековом Китае⁵⁶.

⁵⁵ Например: "Его [запада] время - осень, его жизненная сила - темное/женское начало - Инь". - Гуань-цзы - издание "Чжуцзы"... ук.соч., т.5, цз.14, с.240.

⁵⁶ В этих легендах Сиванму, как уже говорилось выше, сохранила все основные функции чуской Великой богини, включая сюда и ее связь с западом (Куньлуном), а также ряд атрибутов, приписываемых ей в ШХЦ. Последняя наиболее отчетливо прослеживается в иконографии (изображения на ханьских могильных памятниках), где Царица нередко изображается восседающей на драконе и тигре.

Одновременно, как это произошло и при трансформации мифологического сюжета о путешествии-ю в легенду о путешествии на запад Му-вана, в МТЦЧ и "Бамбуковых анналах" налицо тенденция к эвгемеризации и в какой-то мере даже к демифологизации образа Сиванму. Так, в "Бамбуковых анналах" после рассказа о встрече Му-вана с Царицей Запада в Куньлунь, сообщается об ее ответном визите и посещении дворца чжоуского государя в качестве "гостя"-кэ. Точно также в чжоуских памятниках именовались любые приезжие - князья, посланники и т.д. - ко дворам правителей различных рангов. Причем выясняется, что, согласно "Бамбуковым анналам", аналогичные визиты Сиванму наносила и раньше, посетив, в частности, двор древнего государя Шуня⁵⁷. Т.е. она, фактически, низводится здесь до уровня персонажа, равнозначного "простым" правителям без акцентирования ее божественной сущности и принадлежности к высшим силам. Хотя сам по себе сюжет о визите Сиванму послужил основой для ряда литературных произведений, в том числе уже упоминавшихся выше "Старинных историй о ханьском У-ди", в целом данная тенденция не нашла своего продолжения в последующей культуре Китая.

Итак, анализ образа Сиванму подтверждает наше предположение о синкретичности МТЦЧ в том плане, что в нем нашел отражение процесс синтеза некогда автохтонных религиозных представлений. Ну, а теперь попробуем проверить, насколько соответствует истине еще один считающийся общеизвестным и общепринятым в синологии факт - убеждение в местоположении волшебных гор Куньлунь на западе и в их связи с культом Сиванму.

⁵⁷ Чжу цзинянь... ук.соч., цз.1, с.36.

ИСТОРИЯ ЧЕТВЕРТАЯ.

Где находились волшебные горы Куньлунь?

Если говорить о собственно чуских и производных от них даосских космогонических представлениях, то местоположение волшебных гор Куньлунь (речь, подчеркнем, идет именно о Куньлуне-мифологеме, а не о его возможных реальных географических прототипах) на западе и их связь с культом Великой богини/Сиванму не вызывает никаких сомнений. Несколько иная картина обнаруживается в МТЦЧ, хотя в подавляющем большинстве исследований этого памятника, начиная с эссе Го Пу, можно прочесть, что Му-ван, странствуя на запад, достиг там гор Куньлунь, где и встретился с Сиванму. Тем не менее, в самом разбираемом тексте сообщается нечто иное. 2-й цзюань МТЦЧ начинается с сообщения, что Му-ван едет в юго-западном, а не в западном, направлении; достигает Куньлуня и, минуя его, видит дворец Желтого Императора - Хуан-ди⁵⁸. Затем несколько раз указывается северное направление маршрута главного героя (т.е. Му-ван странствует все дальше на запад от указанной ранее точки), и лишь в заключительной части данного цзюаня после семикратного (!) повтора клише "следовать на запад" (си чжэн) повествуется, что он наконец-то добрался до места обитания Сиванму⁵⁹. Т.е., очевидно, что Куньлунь соотносится здесь с юго-западом и фигурой не Сиванму, а Желтого Императора.

Аналогичная ситуация, как мы помним, обнаруживается и при прочтении 2-го цзюаня ШХЦ, где Куньлунь тоже соотносился с юго-западом и со столицей Верховного Владыки (или - Предка) - Шан-ди. Юго-западное местоположение этих гор неоднократно подчеркивается и в 16-ом цзюане "Каталога".

Несколько неожиданное подтверждение подобных ассоциативных связей Куньлуня мы находим в "Ши цзи" Сыма Цяня - памятнике, принадлежащем к совершенно иной сфере

⁵⁸ Му Тянь-цзы чжуань... ук.соч., цз.2, с.1а.

⁵⁹ Там же, цз.2, с.46-56.

письменной культуры, чем МТЦЧ и ШХЦ. Здесь, в жизнеописании ханьского У-ди подробно рассказывается о плане зала Минтан - одного из главных святилищ и ритуальных комплексов древнего Китая, якобы существовавшем еще во времена правления Хуан-ди. По этому плану, в архитектурную композицию Минтана входили четыре стены с башнями, ориентированными по частям света. Юго-западная башня носила название Куньлунь, и через нее проходил государь во время совершения жертвоприношения Верховному Владыке⁶⁰.

Сыма Цянь ссылается на некий архаичный план и на композицию Минтана в доисторические времена. Однако оказывается, что юго-западный ритуальный комплекс, имевший непосредственное отношение к культу верховного мужского божества - Шан ди, Хуан-ди или Тянь-ди (Небесного Владыки), продолжал оставаться в силе и при Хань. Об этом свидетельствует трактат "Истинная сущность зала Минтан" ("Мин тан и") раннеханьского ученого Сюй Шуая, где говорится, что вплоть до правления У-ди этот храм находился к юго-западу от тогдашней столицы - Чанъани⁶¹.

Следует сразу же оговорить, что сакрализация юго-запада - явление малоизвестное и малоизученное в синологии. Сакральной частью света в чжоуской пятичленной модели мира обычно и полностью обоснованно считается юг - именно лицом на юг сидел, например, правитель во время всех официальных и ритуальных церемоний, причины чего, правда, до сих пор остаются до конца не ясными⁶². Тем не менее, некоторые свидетельства повышенной

⁶⁰ Ши цзи (Исторические записки) - серия СББЯ, Шанхай, 1936, цз.12, с.18а.

⁶¹ Цюань шан гу... ук.соч., т.1, с.269.

⁶² Выделение юга или оси север-юг относится, видимо, к числу древнейших архетипов китайской, точнее, протокитайской культуры. Об этом, в частности, свидетельствует архитектура неолитического поселения Баньпо (в р-не совр.г.Сиань, пров.Шэньси), представлявшего собой неправильный по форме овал, вытянутый по оси север-юг - см., напр., Евсюков В.В. Мифология китайского неолита. Новосибирск, 1988, с.72. Один из древнейших дворцовых комплексов, относящийся к культуре Эрлитюу (1850-1650 гг. до н.э., на территории совр.уезда Яньши, пров.Хэнань) имел в южной своей части главные восьмиарочные ворота.

сакральности юго-запада, причем, также относящиеся к чжоуской субстратной традиции, имеются. Так, в древнекитайском словаре "Эръя" при описании жилища перечисляются не только основные, но и промежуточные части света и соотносимые с ними элементы постройки. Юго-западный угол здесь называется "ао", что записывается тем же самым или несколько видоизмененным (с другим ключом) иероглифом, что и "ао" - "потайной, глубинный"⁶³. В комментарии к "Эръя" объясняется, что такое название возникло из-за того, что юго-западный угол был самой затемненной частью помещения, а потому казался наиболее таинственной его обитателям. Именно там обычно совершались жертвоприношения и другие ритуальные действия⁶⁴. О главенстве юго-западной части помещения говорится и в трактате Ин Шао (I-II вв.) "Фэнсу тунъи" ("Общие принципы нравов и обычаев")⁶⁵.

Еще более любопытные для нас сведения содержатся в "Каноне Перемен" ("И цзине"), где в пояснении к гексаграмме "кунь" (2-ая из 64-х гексаграмм, традиционный перевод - "исполнение") говорится, что "благородный муж... на юго-западе обретет [свое] достояние, на северо-востоке - утратит достояние"⁶⁶. Напомним, что благородный муж - цзюнь-цзы - в конфуцианском терминологическом аппарате есть устойчивое сочетание,

от которых начиналась дорога, ориентированная на юг - Кучера С. Китайская археология, М., 1977, с.109. Похожую композицию имеет и чжоуский храмовый комплекс Фэнчуцунь (совр. уезд Цишань, пров. Шэньси), где, как и в Баньпо, доминирует ось север-юг (46 м длиной против 32, 6 м по оси восток-запад), а в центре южной стороны постройки располагался специальный коридор, длиной 6 м и шириной 2,8 м. - Комиссаров С.А. Археология Западного Чжоу (1027-770 гг. до н.э.). - Древние культуры Китая. Палеолит, неолит и эпоха металла. Новосибирск. 1985, с.88.

⁶³ Люй Сы-янь. Чжунго чжиду ши (История китайского общественного устройства). Шанхай, 1985, с.281.

⁶⁴ Там же, с.282.

⁶⁵ Цюань шан гу... ук.соч., т.1, с.673.

⁶⁶ Чжоу и (Чжоуский "И цзин") - "Сы шу у цзин" ... ук.соч., т.1, с.5а. На данный аспект обратила внимание и сотрудница ИВ АН СССР В.В.Дорофеева-Лихтман, работающая с пространственными схемами древнего Китая. - Дорофеева В.В. "Ши цзин" как исторический источник для реконструкции пространственных представлений в древнем Китае. М., 1992, с.12-13 (Канд.дисс.).

употреблявшееся для обозначение идеала личности, выработанного в морально-этической доктрине, либо же прилагавшееся к правителю. В комментарии к приведенному фрагменту поясняется, что юго-запад является "иньской", а северо-восток - "янской" частями света, что, по правде говоря, мало проясняет смысл сказанного в тексте памятника, зато лишний раз подтверждает связь юго-запада с "таинственным, потаенным", воплощением чего и служила темная/женская космическая сила (или - космическое начало) - Инь.

Далее. Имеются достаточно веские основания полагать, что при Хань юго-западный религиозно-ритуальный комплекс маркировался с помощью специальной нумерологической комбинации - "тройной девятки" (9x3, 27), что служит еще одним доказательством его существования в качестве самостоятельной культурологемы. Тройная девятка присутствует, например, в описании Куньлуня из 3-го цзюаня ШХЦ, где фигурируют 9 колодцев, 9 ворот и мифический зверь Кайминшоу о девяти головах⁶⁷. В еще более отчетливом виде данная комбинация прослеживается в 16-ом цзюане памятника: "За юго-западным морем, к югу от Красной реки и к западу от Зыбучих песков есть человек... Зовут его сяский хоу Кай⁶⁸. Преподнес Небу трех девушек. Получил от [Неба] "Девять песен" и "Девять напевов"⁶⁹. Описанное здесь мифологическое пространство полностью совпадает с топонимикой Куньлуня - вспомним, например, начало уже знакомого нам фрагмента из этого же 16-го цзюаня: "К югу от Западного моря у самых Зыбучих песков..." А искомая комбинация содержится в названии перечисляемых поэтических произведений. Кроме того, в данном случае отчетливо прослеживается мотив контакта правителя с высшими силами, а точнее - с Небом, что, как

⁶⁷ Шань хай цзин... ук.соч., цз.3, с.4а.

⁶⁸ Согласно комментариям к ШХЦ речь идет о сыне древнего императора Юя - усмирителя потопа и легендарного предка китайцев, основателя династии Ся - древнейшего, согласно традиционной китайской хронологии, нативного государственного образования.

⁶⁹ Шань хай цзин... ук.соч., цз. 16, с.76-8а.

мы помним, является стержневой основой всего разбираемого религиозно-ритуального комплекса.

И, наконец, тройная девятка, правда, на этот раз в приложении исключительно к Куньлуню, многократно повторяется в известнейшем ханьском памятнике - "Хуайнань-цзы", в его 4-ой главе, посвященной описанию этой волшебной горы и всего мифологического космического пространства.

Тройная девятка содержится уже в начальных фразах указанной главы, где задаются общие параметры пространственной структуры: "Земля (ту) имеет 9 гор, горы имеют 9 укреплений (сань), укрепления имеют 9 озер (соу)"⁷⁰. Затем мы встречаемся с триадой однотипных построек, якобы находящихся на Куньлуэ, в числовых характеристиках которых присутствует "9" - девятиярусная стена в центре Куньлуэ, девять колодцев вокруг него и 440 ворот, ширина каждого из которых равняется 4 ци, а каждый чи - 9 цуням⁷¹. Всего же в "Хуайнань-цзы" наличествует 5 устойчивых клише с "9" - 9 округов, 9 пучин, 9 гор, 9 укреплений и 9 озер.

Приведенные факты, безусловно, свидетельствуют о существовании, повторим еще раз, при Хань особого религиозно-ритуального комплекса, ориентированного на юго-запад как сакральную часть света и связанного с культами Куньлуэ и верховного мужского божества. Одновременно мы можем предположить, что этот комплекс тоже возник в результате слияния элементов, восходящих к изначально автохтонным религиозным традициям - чжоуской, где помимо юга, судя по всему, выделялся и юго-запад; и чуской, в которой Куньлуэ служил для маркировки запада. Начальный же этап их синтеза вновь оказывается впервые зафиксированным в письменном виде в МТЦЧ.

Итак, анализ всех трех из разобранных компонентов МТЦЧ - самой легенды о путешествии Му-вана на запад, образа Царицы Запада Сиванму и волшебных гор Куньлуэ - подтверждают

⁷⁰ Хуайнань-цзы - в издании "Чжуцзы..." ук.соч., т.7, с.55.

⁷¹ Там же, с.56-57.

высказанную ранее версию, что данный текст принадлежит скорее всего к одной из локальных культурных традиций древнего Китая, послужившей своего рода связующим звеном между двумя его магистральными субстратами - чжоуским и чуским. Из основных примет этой локальной традиции можно перечислить ее синкретический характер и ярко выраженную эвгемерическую тенденцию. И то, и другое являлось не результатом творческой активности отдельных идеологов- создателей МТЦЧ и всего свода "Цзичжунских книг", а отражением синхронных им общекультурных процессов, подтверждением чему служат ханьские письменные памятники. Одновременно проведенное нами исследование лишней раз показывает, насколько сложной и неоднозначной была культурная и религиозная ситуация в древнем и ханьском Китае, для реконструкции и осмысления которой требуется чрезвычайно тщательный подход ко всем составляющим ее элементам, в том числе и к тем, которые, казалось бы, относятся к числу "полностью изученных" и "всем хорошо известных".

ВЕРШИНЫ ЙЕМЕНСКОЙ ПЛЕМЕННОЙ ПОЭЗИИ

(о книге С.Кэйтона "The Peaks of Yemen I summon")

О.И.Редькин

Санкт-Петербургский Государственный Университет

Вплоть до последнего времени устное народное творчество Юга Аравии оставалось своего рода "terra incognita" для европейских и американских исследователей. Если не считать книги Р.Сарджента¹, то довольно трудно отметить сколько-нибудь серьезное исследование, касающееся этой проблемы. Фундаментальный труд К.Ландберга², хотя и содержит значительный корпус текстов, но почти полностью игнорирует такую сферу устной коммуникации, как поэзия, которая так и не стала для автора предметом самостоятельного изучения. Сложилась парадоксальная ситуация, когда о доисламской, а тем более о средневековой поэзии известно больше, чем о существующих в настоящее время поэтических жанрах; можно с известной степенью уверенности судить о достоинствах муаллак и принципах построения поэм Имруулькайса, имея в то же время весьма смутное представление о касыде современного Йемена. Несмотря на сравнительно давнюю историю изучения этого региона, исследование образцов фольклора, главным образом, ограничивалось лишь цитированием отдельных фрагментов поэтических произведений без детального рассмотрения роли и места народных поэтов и народной поэзии в жизни современного йеменского общества.

Среди немногих исключений следует отметить публикации стихотворений Али ибн Заида и появившиеся сравнительно недавно работы М.А.Родионова³, а также труды арабских авторов.

Уже поэтому любая новая публикация, затрагивающая проблемы культуры и, в частности, фольклора, - событие. Появление же книги С.Кэйтона "The Peaks of Yemen I summon"⁴ - событие вдвойне, т.к. она в значительной степени восполняет пробел в этой области арабистики, и автор не ограничивается лишь синхронной констатацией поэтического фольклора племен, проживающих в районе Хаулан на севере Йемена. Напротив, он дает развернутую характеристику жанровой системы, структуры стиха, особенностей лексики и фонетики, а также поэтических образов с учетом всего того культурно-исторического контекста, благодаря которому до сегодняшнего дня в современном фольклоре не просто сохранились, но и получили свое дальнейшее развитие известные традиции древней и средневековой арабской поэзии, обслуживая практически все социальные сферы. Не только духовная жизнь общества находит свое отражение в фольклоре, но и поэтическое творчество в свою очередь влияет на общественный менталитет.

Как и в древности, поэзия в современном арабском обществе представляет собой весомый аргумент в решении межличностных и межплеменных конфликтов, а сам поэт выступает как полномочный представитель своего социума. С этой точки зрения интересен проводимый в первой главе книги компаративный анализ социальной роли поэта и поэтического творчества в традиционном обществе в сопоставлении с западной культурной традицией. При всей внешней схожести выявляются и принципиальные различия: если в западном сознании поэзия ассоциируется в качестве атрибутивного элемента, то, как показывает С.Кэйтон на примере племен, населяющих район Хаулан, здесь она являет собой

квинтэссенцию эмоциональных устремлений, общий вектор духовной жизни традиционного арабского общества.

Этот вывод важен уже и потому, что воспитанному на европейской литературной традиции западному читателю весьма трудно составить адекватное представление о роли фольклора и особенностях его функционирования на Юге Аравии, не говоря уже о коренных отличиях в самой структуре стиха, а также системе поэтических жанров.

Характеризуя язык поэзии (с.24-25), автор отмечает, что он, как и вся система поэтических образов, уходит глубокими корнями в мифологизированное творчество народа и неразрывно связан с устной доисламской традицией. Не остается без внимания и вопрос о взаимоотношениях источника поэтического акта и реципиента, поэта и аудитории. В этой связи интересно описание поэтических состязаний (с.66), где дается схематическое месторасположение поэта, гостей, хозяев дома, вводятся в обиход названия частей одежды, музыкальных инструментов (с.68), что может послужить основой для расширения и уточнения наших представлений о средневековых поэтических турнирах.

Рассматривая различные поэтические жанры и типы стиха, автор интерпретирует их не только как акты индивидуального поэтического творчества, но и как общественно значимые явления, что заставляет обращать его столь пристальное внимание на систему социальных связей внутри коллектива, в рамках которого действует поэт, в том числе стратовую структуру, роль шейхов, племенной организации, семейно-брачных отношений, традиционных ценностей габили, среди которых основными являются приверженность "исламу, умение стрелять из ружья, танцевать и слагать стихи". Описание же обычая решения споров на основе традиционного права - ^Сурф (с.13) можно сопоставить с институтом третейского судьи ^Садй в вадии Хадрамаут, впервые описанным участниками СОЙКЭ. Если "словесное искусство средневековых арабов, в первую очередь поэзия, носило... подчеркнуто светский характер"⁵, то деятельность современного поэта имеет универсальный характер и не ограничивается светской сферой, но может охватывать и область религии.

Одним из наиболее социально маркированных жанров выступает бала, как своеобразный способ моделирования социальных конфликтов. Это находит свое выражение в системе да^Сва в-иджаба - "тезис и антитезис", которой и подчинены все составляющие бала - рифма, размер, структура стиха, музыкальная мелодия, связь хора и поэта, изменение системы формул. Состязание по типу "тезис-антитезис", как показывает автор, может происходить не только между отдельными поэтами, но и иметь характер поэтического взаимодействия поэта и аудитории, на основе известного обеим сторонам текста. Особенно подробно рассматривается поэтическое состязание хозяина и гостя на самра (с.144), суть которого - взаимное восхваление достоинств. Фактически, бала - модель межличностных отношений внутри социума, порой весьма напряженных, но находящих свое выражение в рамках бала в достаточно мирной, ментальной форме, а не в виде прямых столкновений (с.122), позволяя тем самым избегать кровопролития, что достаточно убедительно показывает С.Кэйтон.

Если жанр бала допускает поэтический диалог двух и более поэтов, или поэта и аудитории, то традиционный замил монологичен и, скорее, является если не наследником касыды, то достаточно близким ей жанром. По мнению автора, замил имеет индивидуальный характер реализации, и выступающий не может

поменяться в ходе декламирования ролями с аудиторией. Другими словами, член хора не может принять роль поэта, хотя, наоборот, поэт вправе присоединиться к хору в процессе реализации стихов.

Отмечается и широкая сфера жизни социума, обслуживаемая замиллом, использование которого носит, как правило, окказиональный характер, кроме того, замилл может реализоваться и вне ситуационного контекста. Композиция замила традиционна и не подвержена значительным изменениям. Случай такого конкретного акта реализации замила, который в основных своих чертах совпадает с наблюдавшимся в Хадрамауте, приводится на с.131. Об устойчивости традиции замила свидетельствуют сохранившиеся практически без изменений в течение многих веков тексты, декламируемые на свадьбах, обручениях и катных церемониях. Вместе с тем, текст одного и того же замила может варьироваться, что, по-видимому, неизбежно для устного народного творчества.

Весьма интересен вывод автора о том, что количество поэтических формул замила составляет примерно 1/4 формул бала, другим отличием является линейная напряженность формул этих жанров: в бала формула значительно больше, чем в замиле, где она не превышает трех слов. Такого рода показатели могут служить формальным критерием разграничения указанных жанров. Впервые собраны также 12 основных мелодий, сопровождающих замилл, что также не имеет аналогов в арабистической литературе.

Не остается без внимания и касыда, как один из основных и наиболее древних поэтических жанров. Подробному анализу подвергается композиция касыды (вступление, упоминание Бога, основная тема, приветствие, заключение), а также система поэтических образов и метафор, что иллюстрируется многочисленными примерами из оригинальных текстов (с.174). Завершает анализ рассмотрение традиционных поэтических формул, рефренов и метафор, не остается без внимания и звуковой символизм (с.201).

Приведенный материал и его глубокая авторская проработка позволяют понять место касыды в современной системе поэтических жанров, а также дают возможность провести определенные параллели с классическим периодом. Вместе с тем, тематика современной касыды может значительно отличаться от традиционной. Панегирики в адрес своего племени и его вождей, самовосхваление не носят столь ярко выраженный характер, поношение личных противников и враждебного племени сменяет перечень конкретных требований и политических оценок реальных исторических событий, а описание верхового животного и анакреонтический сюжет уступает место изложению философских и экономических проблем. Если в древней Аравии поэзия "некоторым образом заменяла прессу"⁶, то сегодня в известной степени происходит их слияние, при этом предпочтение отдается не просто обнародованному, но опубликованному стихотворению. По словам С.Кэйтона, "выражение политических взглядов в касыдах вполне естественно. Опубликованная поэма является обычной практикой коммуникации, благодаря чему может быть услышан голос племени" (с.248). Сфера функционирования касыды по-прежнему остается достаточно широкой, занимая даже те области, которые ранее были ей несвойственны.

Следует отметить, что весьма полезным представляется раздел, посвященный анализу арабской фонологии и метрике стиха, иерархических взаимоотношений его составляющих. Как показывает С.Кэйтон, встречаются два основных типа рифм: 1) повторяющая фонологические сегменты и 2)

повторяющая только ритмическую структуру предыдущего бейта. И с этим нельзя не согласиться, тем более, что свои положения автор иллюстрирует схемами чередования долгих и кратких слогов в стихе, а имеющиеся в приложении образцы поэзии, некоторые из которых снабжены маркировкой ритмико-слоговой структуры, могут послужить объектом самостоятельного литературоведческого и лингвистического анализа и лишней раз свидетельствуют как о глубоком знании автором излагаемого материала, так и дают представление о значительном объеме проделанной работы.

Стремлением передать все особенности реализации стиха объясняется и использование в качестве иллюстративного материала нотной записи бала (с.81). В дальнейшем представляется необходимым расширение данного раздела, особенно той его части, где в качестве примеров приводится транскрипционный принцип записи текстов.

Несмотря на то, что характеристика фонологической системы диалекта района Хаулан не является его основной задачей, автор приводит таблицы инвентаря согласных и гласных фонем, отмечает возможность опущения начальных слогов типа 'а, 'i, 'u и указывает на существование шести возможных типов слогов. Однако не вполне можно согласиться с тем, что "ударение зависит от слоговой структуры слова" и в зависимости от этого занимает свое место в его линейной протяженности (с.273), что было бы справедливо относительно литературного арабского языка. Более реальной представляется ситуация, при которой ударение в разговорном языке Йемена носит полусвязанный характер и может выступать в роли суперсегментной морфемы. Кроме того, не следует упускать из внимания и возможность подвижности ударения в зависимости от размера стиха. Что касается затрагиваемой проблемы символизма звуков, например, альтернации фонем $\text{Ṭ}-\text{R}$ (с.141), то это может дать ключ к пониманию особенностей эмоционального восприятия аудиторией реализуемого поэтического материала.

Невозможно в равной степени отразить весь объем представленного в настоящей работе материала. Решить эту задачу может лишь близкое знакомство с ней, что весьма полезно не только для специалистов, изучающих фольклор и историю Йемена, но и для всех, кто интересуется арабской поэзией и культурой вообще. Благодаря снабженному транскрипцией корпусу поэтических текстов книга дает обильную пищу для размышлений лингвистов и становится одним из основных источников по йеменскому диалекту, что ставит ее в один ряд с уже упоминавшимися работами К.Ландберга и Р.Сарджента.

Примечания

1. Serjeant R.V. South Arabian poetry, 1: Prose and poetry from Hadramawt. London, 1951.

2. Landberg C. Etudes sur les dialectes de l'Arabic méridionale, 3 vols. Leiden 1901-1913. Landberg C. Glossaire datinois, 3 vols. Leiden 1920-1942.

3. Али ибн Заид. Стихи. Подгот.изд.А.Агарышева и А.Санчеса. М., Наука, ГРВЛ, 1968; Родионов М.А. Поэтическое слово. Материалы из западного Хадрамаута. В кн.: Проблемы арабской культуры. Памяти академика И.Ю.Крачковского. М., Наука, ГРВЛ, 1987, с.82-96; Он же. Три поэта из Хадрамаута (в печати); Он же. Поэт в системе властных отношений: материалы из Хадрамаута (в печати).

4. Caton S.C "The Peaks of Yemen I summon", Poetry as cultural practice in a North Yemeni Tribe. University of California Press, Oxford, 1990.

5. Фильштинский И.М. Арабская литература в средние века. М., Наука, ГРВЛ, 1977, с.11.

6. Розен В.Р. Древнеарабская поэзия и ее критика. СПб., 1872, с.6.

НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ "ДАЛЬНЕВОСТОЧНЫЙ БУДДИЗМ: ИСТОРИЯ, ФИЛОСОФИЯ, ПСИХОЛОГИЯ"

Конференция "Дальневосточный буддизм: История, философия, психология", посвященная 50-летней годовщине со дня смерти академика Ф.И.Щербатского, была организована и проведена 3-5 июня 1992 г. Центром по изучению философии и психологии Дальневосточного буддизма Махаяны Философско-политической школы при Санкт-Петербургском Государственном Университете.

Центр был создан в феврале 1992 г. для осуществления буддологического образования и проведения исследовательских работ в области истории, философии и психологии буддийских школ и направлений дальневосточного региона (Китай, Корея, Япония, Вьетнам). В настоящее время сотрудниками Центра разработана двухгодичная программа обучения студентов, которая начнет осуществляться с октября 1992 г. В программе: преподавание китайского литературного языка вэньянь, современного китайского и японского языков, начальный курс санскрита, история буддийской философии, история буддийских школ и направлений Дальнего Востока и другие дисциплины.

Центр также планирует реализацию ряда буддологических программ, проведение научных конференций и симпозиумов с участием буддийских ученых стран Востока. Проведенная 3-5 июня конференция является первой из предполагаемых симпозиумов.

На конференции присутствовали зарубежные гости: буддийские монахи достопочтенные г-н.Тэрасава (Япония), г-н Бун Ек (Республика Корея), представитель гамбургского буддийского центра г-жа Вибке Йенсон.

Основная проблема, обсуждавшаяся на конференции - единство буддийской традиции. Ей были посвящены доклады В.И.Рудого (СПб ФИВ РАН) "Буддизм: Одна колесница или три?" и А.Н.Пубанца (СПб Объединение буддистов) "Термины "высшее" и "низшее" в приложении к буддийской практике и единств. Пути".

Значительное внимание было уделено вопросу о принципах перевода буддийской терминологии на русский язык, особенно в связи с развитием буддийского движения, а также буддийского и буддологического образования в России. А.А.Терентьев (Издательство "Нартанг") в своем докладе "Срединный язык преподавания Дхармы" предложил даже нормативный перевод значительного количества наиболее важных буддийских понятий. Этот подход был подвергнут сомнению в докладе Е.П.Островской (СПб ФИВ РАН), указавшей на важность взаимодействия ученых-буддологов и носителей традиций в плане переводческо-преподавательской деятельности. И.С.Гуревич (СПб ФИВ РАН) в своем докладе

"Буддизм и язык" рассмотрела роль буддийской проповеди в процессе становления китайской литературы на разговорном языке.

Проблеме "Буддизм и культура Запада" были посвящены доклады Е.В.Завадской (ИВ РАН) "Буддизм в культурологии Хорхе Луиса Борхеса", Ю.Н.Солонина (СПб ГУ) "Восток и проблемы духовного синтеза в философии культуры К.фон Кайзерлинга".

Ряд докладов был посвящен конкретным проблемам изучения дальневосточной буддийской традиции. "Лотосовая сутра в памятниках ранней японской литературы" (В.Н.Горегляд, СПб ФИВ РАН), "Концепция "будды" в манихейских текстах" (А.С.Мартынов, СПб ФИВ РАН), "Обоснование единства чаньских и доктринальных учений в трактате Цзун-ми "Предисловие к собранию разъяснений истоков чаньских истин" (К.Ю.Солонин СПб ГУ), "О периодизации истории буддизма в Китае" (Е.А.Торчинов СПб ФИВ РАН), "Идея неуничтожимости духа. К вопросу об особенностях развития раннесредневекового китайского буддизма" (М.Е.Кравцова СПб ФИВ РАН).

Положения доклада Е.П.Поршневой (ИВ РАН) "Буддизм и насилие" вызвали оживленную дискуссию, в ходе которой поставленная докладчицей проблема была переформулирована как проблема функционирования доктрины в конкретной социальной среде. В.Н.Климов (СПб ФИВ РАН) в докладе "Буддийская школа дзёдосинсю и народное движение икко-икки в Японии 15-16 вв." коснулся того же вопроса на примере Японии.

Доклады М.Е.Ермакова "Изучение китайского буддизма в России и СССР" и Т.Е.Ермаковой "Первая буддийская выставка в Петербурге: итоги отечественной буддологии начала XX в." (оба - СПб ФИВ РАН) были посвящены истории отечественной буддологии. Весьма оригинальным был доклад О.С.Сорокиной (СПб ФИВ РАН) "Космологическая семантика смены дат Паринирваны в южной буддийской традиции", в котором она не только связала изменения датировки Нирваны Будды в палийской традиции с индийскими представлениями о временных циклах, но и провела параллели с современными космологическими теориями.

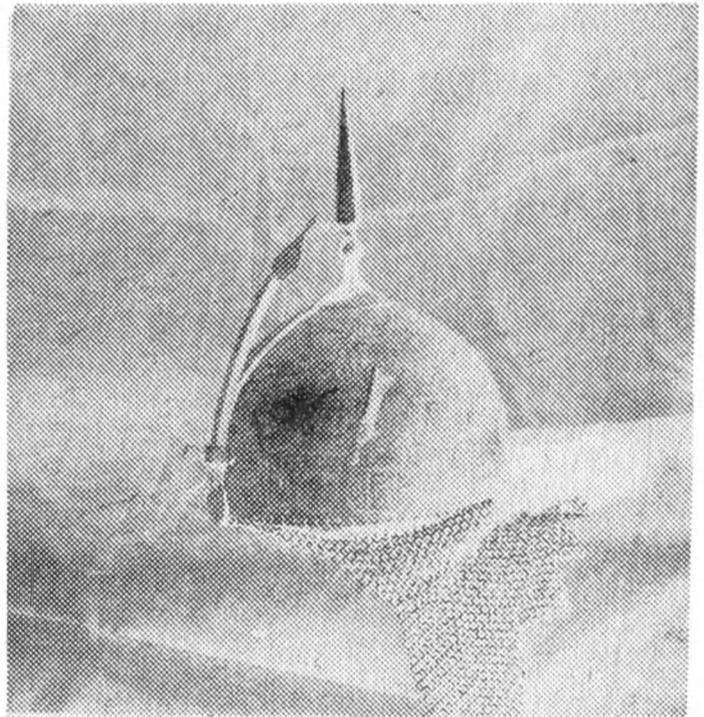
Были также заслушаны некоторые другие доклады. В помещении, где происходила конференция, была развернута небольшая выставка объединения буддийских художников Санкт-Петербурга "Олений парк" (В.Дружинин, Ю.Никаноров, И.Зимарьков, Я.Боева).

Опубликованы тезисы конференции: Научная конференция "Дальневосточный буддизм: История, философия, психология", СПб, Издательство "Андреев и сыновья", 1992.

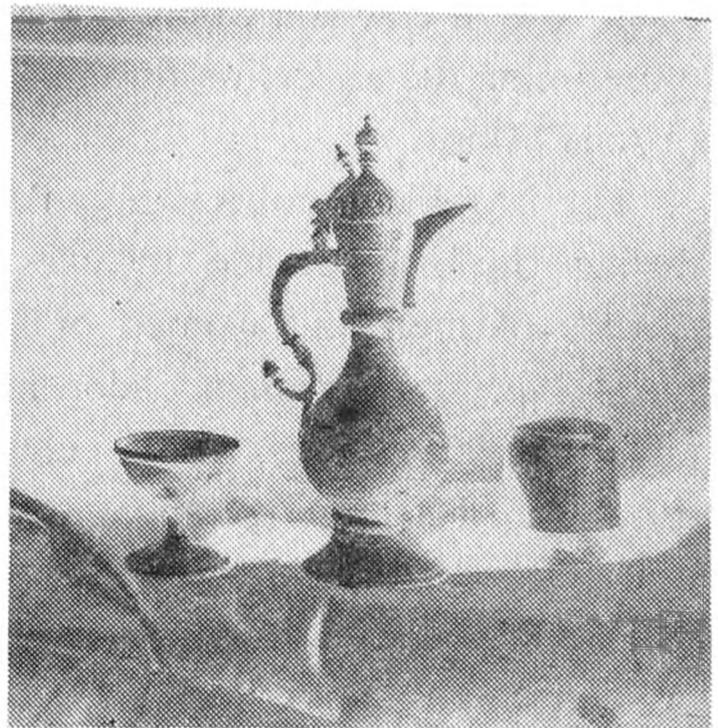
Е.А.Торчинов

Exhibition from St.Petersbourg Kunstkammer

The Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkammer), founded in 1714 by Peter the Great, is the oldest museum of Russia. It reach stories represent the daily life of the peoples all over the World. The Museum can boast of diverse ethnographical collections on the people of Asia. Among them one can find objects referring to the Moslem inhabitation of the Continent from the Dungan in China, the peoples of Indonesia, Afghanistan, Pakistan, Iran, Turkey and Arabian countries. Nowadays the number is more then 5000 articles.



The collections of the Persians is very impressive. Highly variable are the specimens of objects connected with the Shiit ceremony of moharram procession, or shahsei-vahsei: dolls, i.e. the corpses of Husein and Abbas, their heads banners, swords, iron chains for self-castigation, garbs, etc. Some exhibits show daily life and crafts of Isphagan, Shiraz, Teheran - traditional costumes, tableware, objects in silver, carved wood, glazed pottery, arms and armour, artistic embroidery, toys, agricultural implements, etc. The folk puppets and marionettes of the Pahlavan Kachal and the Heime-shab-basi theatres are also represented. The



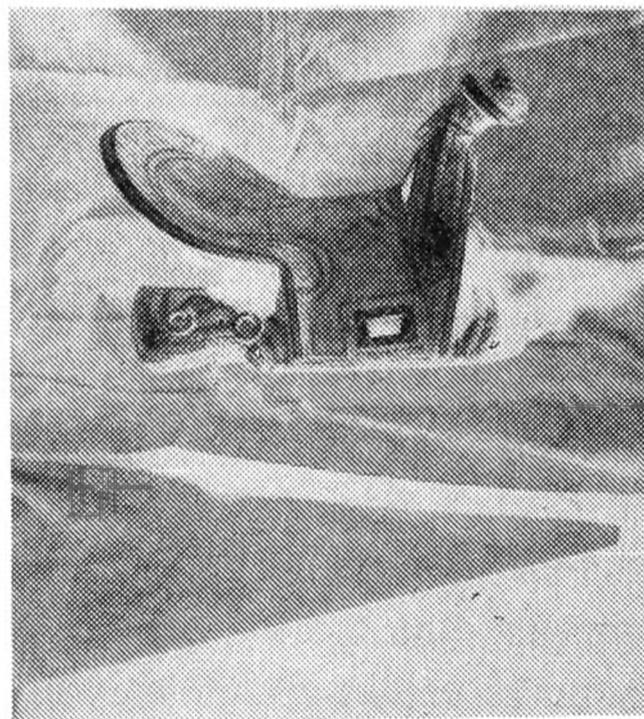
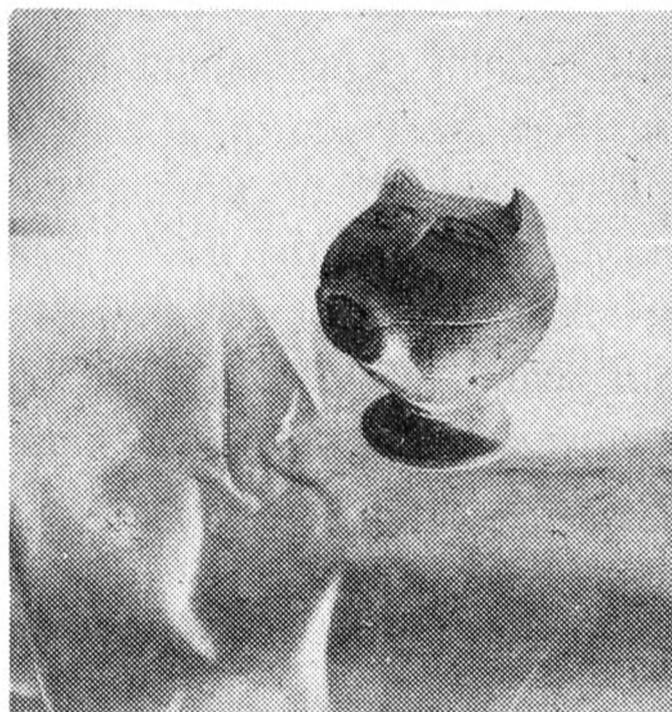
collection was formed by R.Galunoff (1925-26), Y.&S.Marr (1937).

A Hazarean felt yurt (hanai-hirga) and other portable dwellings are quite remarkable, as well as the tents of other minorities - gedan-tent of Beluchies, the chappari-tent of Jamshidi, the things of the Nuristanians (formerly Kafirs). The culture of nomadic and semi-nomadic Turkish peoples such as Kazakhs, Kirghiz, Karakalpaks and Turkmen is represented too.

The Museum possesses some exhibits casting light on the settled population of the Central Asia - the Tajics and Uzbeks, their glazed and painted pottery, silk and brocade from Bukhara, an unique set of dolls and other toys of clay and wood. It is worth mentioning the collection on the Turks of Asia Minor.

The Arabian collection enlarged during the last decade includes the clothes of men and women of Syria, Iraq, Palestine, Yemen, adornments and jewellery, arms, tools, utensils, samples of spinning and weaving, pottery, clay figurines, etc. The Yemeni collection was formed mostly by O.Peryesypkin (North Yemen) and M.Rodionov (Hadramaut in South Yemen).

All these objects allow to propose some exhibitions such as The Middle



East: The culture of everyday life; Asia:
The Nomads and the Settled; Islam
without frontiers (The Moslems of
Asia from China to Palestine).

