



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

ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

St.Petersburg Journal of Oriental Studies

**выпуск 3
volume 3**

**Центр
"Петербургское Востоковедение"**

**Санкт-Петербург
1993**

ПАРАДОКСЫ КИТАЙСКОГО ЭРОСА

А.И.Кобзев

(Институт востоковедения)

(Москва)

Неопровержимым доказательством эротического преуспевания китайцев может считаться само их количество, что является достижением более грандиозным, чем Великая китайская стена – единственное рукотворное сооружение на Земле, видимое невооружённым глазом с Луны. Но уже в этой, самой первой фиксации реальности, скрыт парадокс, подобный таинственному единству замыкающе-ограничивающей силы Великой китайской стены и преодолевающей любые ограничения плодородной силы великого китайского народа. Китайский эрос парадоксальным образом сочетает в себе стремление к полной сохранности спермы с полигамией и культом деторождения. Не менее удивительно и отделение оргазма от эякуляции, представляющее собой фантастическую попытку провести грань между материей наслаждения и наслаждением материей. Эта разработанная в даосизме особая техника оргазма без семяизвержения, точнее, с "возвращением семени вспять" для внутреннего самоусиления и продления жизни, есть один из видов "воровского похода на небо", то есть своеобразного обмана природы, что также более чем парадоксально, ибо главный принцип даосизма – неукоснительное следование естественному (*цзы жань*) пути (*дао*) природы.

Продление жизни, её пестование (*чан шэн, ян шэн*) в традиционном китайском мировоззрении связано отнюдь не только с почтением к роевым, родовым, надличностным проявлениям природной стихии. Иероглиф *шэн* ("жизнь") в китайском языке является одним из средств индивидуализации и персонализации с выделительно-уважительным смысловым оттенком, что выражается в его значении "господин" (ср.: "урождённый"). Этот же иероглиф знаменует собой связь в человеческом индивиде жизненного начала с производительной функцией, то есть не только рождённостью, или урождённостью, но способностью порождать, поскольку он сочетает значения "жизнь" и "рождение". Поэтому полноценной личностью китаец признается лишь после того, как обзаведётся собственным ребёнком. И стоит ещё раз подчеркнуть, что в подобном взгляде на

вещи отражено не только преклонение перед родовым началом и соответствующий этому культ предков, требующий производства потомства для служения праотцам, но именно глубинное представление о жизни-рождении как высшей индивидуальной ценности. Сам главный закон мироздания - Путь-Дао - в классической китайской философии трактуется в качестве "порождающего жизнь" (*шэн шэн*), и соответственно тем же должен заниматься следующий ему человек.

Первородная стихия китайской иероглифики нагляднейшим образом запечатлела единство личностного и порождающего. Пиктограмма, прародительница иероглифа "*шэнь*", обозначающего личность, но также и тело как целостный и самостоятельный духовно-телесный организм, изображала женщину с акцентированно выпяченным животом и даже выделяющимся в животе плодом. Отсюда и сохраняемое до сих пор у *шэнь* значение: "беременность". Для сравнения отметим, что носителям русского языка самоочевидна сущностная связь понятий жизни и живота ("живот"), а носителям немецкого - понятий тела и живота ("*Leib*").

Понимание человека как субстантивированной и индивидуализированной жизни логически связано с китайским способом отсчитывать его возраст не с момента выхода из утробы матери, а с момента зачатия, ибо, действительно, тогда возникает новый комочек жизни. Подобным пониманием человека обусловлено и традиционное для Китая представление (кстати сказать, достаточно проницательное и подтверждённое современной наукой) о том, что его обучение начинается, как сказано в "Троесловном каноне" ("Сань цзы цзин"), "во чреве матернем ещё до рождения" [4, с. 29]. Находящееся в материнском лоне существо может быть "обучаемо" хотя бы потому, что уже в самом его семени *цзин* с телесностью слита воедино духовность.

Цзин - специфический и весьма труднопереводимый термин. Его исходное значение - "отборный, очищенный рис" (см., например, описание меню Конфуция в "Суждениях и беседах" - "Лунь юй", X, 8 [10, с. 56]). Расширившись, оно обрело два семантических полюса: "семя" (физическая эссенция) и "дух" (психическая эссенция). Таким образом, понятие *цзин* выражает идею непосредственного тождества сексуальной и психической энергии. Закреплённая термином "либидо" аналогичная фрейдистская идея, после многовекового , освящённого христианством противопоставления сексуального и духовного начал как двух антагонистов, стала для Европы откровением, хотя для её "языческих" мыслителей она была достаточно очевидной. На

подобной основе зиждились китайские, в особенности, даосские, теории продления жизни посредством накопления анимосексуальной энергии.

Следует сразу отметить, что стандартный западный перевод иероглифа *цзин* словом "сперма" неточен, поскольку этот китайский термин обозначал семя вообще, а не специально мужское. Семья-*цзин* - это рафинированная пневма-*ци*, которая может быть как мужской (*ян ци*, *нань ци*), так и женской (*инь ци*, *нюй ци*). В книге книг китайской культуры "Чжоу и" ("Чжоуские перемены", или "И цзин" - "Канон перемен", "Книга перемен", VIII-IV в. до н. э., подробно см. [14]), например, говорится: "Мужское и женское /начала/ связывают семя (*гоу цзин*), и десять тысяч вещей, видоизменяясь, нарождаются" ("Комментарий привязанных афоризмов" - "Си цы чжуань", II, 5). В целом же роль семени-*цзин* в "Комментарии привязанных афоризмов", важнейшем философском тексте "Чжоуских перемен", определяется так: "Осеменённая пневма (*цзин ци*) образует /все/ вещи" ("Си цы чжуань", 1, 4). Там же имеется и ряд пассажей, в которых иероглиф *цзин* обозначает дух, душу, разум: "Благородный муж... знает, какая вещь произойдёт. Разве может кто-либо, не обладающий высшей разумностью (*цзин*) в Поднебесной, быть причастен к этому?" (1, 10); "Разумная справедливость (*цзин и*) проникает в дух (*шэнь*)" (2, 5).

Согласно даосским концепциям, выраженным в энциклопедическом сочинении II в. до н. э. "Учитель из Хуайнани" ("Хуайнань-цзы"), семья-*цзин* и в космологической, и в антропологической иерархии занимает срединное положение между духом-*шэнь* и пневмой-*ци*, в космосе оно формирует солнце, луну, звёзды, небесные ориентиры (*чэнь*), гром, молнию, ветер и дождь, а в человеке - "пять внутренних органов" (*у цзан*), которые, в свою очередь, находятся в координации с внешними органами чувств [20, с. 100, 120-121; 9, с. 53]. Поскольку семья-*цзин* является квинтэссенцией пневмы-*ци* (на графическом уровне эту связь выражает наличие общего элемента *ми* - "рис" у знаков *цзин* и *ци*), его можно рассматривать как особый вид *ци*.

В данном контексте положение из "Хуайнань-цзы": "Когда *цзин* наполняет глаза, они ясно видят" [20, с. 121], - полностью совпадает с мнением древнегреческих стоиков: "Зрение - это пневма, распространяющаяся от управляющей части (души. - А. К.) до глаз", воспроизводящая часть души - это "пневма, распространяющаяся от управляющей части до детородных органов" [1, с. 491-492], - и, в особенности, Хрисиппа (III в. до н. э.): "Сперма есть пневма", или "Семя есть дыхание" (Диоген Лаэртский, VII, 159)

[5, с. 293], - а также со взглядами на этот предмет Аристотеля: "Половое возбуждение вызывается пневмой (воздухом)" ("Проблемы", 1, 30, цит. по [8, с. 343, N 528]).

Древнегреческий термин "сперма", как и китайский *цзин*, обозначал не только мужское, но и женское семя, в отличие, например, от термина "thoros" ("thore"), относившегося только к мужскому семени. По-видимому, в древности общераспространённым было представление, что для зачатия требуется соединение мужского и женского семени (см., например, у Демокрита [8, с. 210, N 12, с. 343-345, N 529-533]). В качестве последнего Аристотель рассматривал месячные выделения. Древнегреческими философами, разумеется, обсуждался и вопрос о локализации "спермы" в человеческом организме. Как на места её зарождения, они указывали на матку и *репиеос* (мужской аналог матки), на головной и спинной мозг и даже на всё тело (см. [8, с. 343, N 523-525]).

Стояла перед древнегреческими философами также проблема соотношения "спермы" и души, но это была именно теоретическая проблема, а не факт языковой семантики. Пифагор считал сперму "струёй мозга", а душу - присущим ей горячим паром (Диоген Лаэртский, VIII, 28 [5, с. 314]), Левкипп и Зенон Китийский (IV-III вв. до н. э.) утверждали, что "сперма - клочок души" [8, с. 343, N 522] (ср.: Диоген Лаэртский, VII, 158 [5, с. 293]), а Гиппон (V в. до н. э.) прямо отождествлял душу со "спермой" (Аристотель. "О душе", кн. II, гл.1, 412 в 26-30 [2, с. 396]), тогда как *цзин*, наоборот, потенциально предполагает тело.

Наконец, термин "сперма" в древнегреческих текстах имел и самое общее значение, сопоставимое со значением *цзин* в афоризмах "Си цы чжуани": "Осеменённая пневма (*цзин ци*) образует /все/ вещи", или "Гуань-цзы" ("Учитель Гуань", IV-III в. до н. э.): "Наличие семени (*цзин*) означает рождение всякой вещи. Внизу рождаются пять знаков. Вверху образуются ряды звёзд. Если /семя/ распространяется между небом и землей, это будут нави и духи. Если же /оно/ сокрыто в груди, это будет совершенномудрый человек" [15, с. 268] (ср. [6, т.2, с. 51]). Но если в самом общем значении - "семя всех вещей" - китайский термин *цзин* сближался с понятием воздуха или чего-то воздухоподобного (*ци*), то его греческий аналог "сперма" в сходном значении скорее сближался с понятием воды или влаги (Фалес, А 12; Гераклит В 31; Эмпедокл, А 33 [12, с. 109, 220, 356]), хотя в более узком, сексуальном, смысле, как мы видели, мог связываться и с воздухоподобной пневмой.

Вероятно, всем культурам знакомо более или менее прояснённое разумом интуитивное представление о сперме как жизненно-ду-

ховной сущности, растрата которой - смертоносна, а накопление - животворно. В разных частях света обыденная логика из этой предпосылки выводила стремление к половому воздержанию, безбрачию (целибату) и даже самооскоплению во имя сохранения своих жизненных и духовных сил. А древнекитайские мыслители, и прежде всего даосы, выдвинули "безумную идею", предложив идти к той же цели, но обратным путем - максимальной интенсификации половой жизни. Однако, в чём состоит весь фокус, предельно при этом минимализируя и даже сводя на нет семяизвержение. Поэтому глубоко ошибается тот, кто усмотрит в даосской рекомендации совершать за одну ночь половые акты с десятком женщин выражение безудержной распущенности и непомерного сладострастия. Мало того, даже в специальных эротологических сочинениях секс не рассматривается как нечто самоценное (например, источник высшего наслаждения), но лишь как средство достижения более высоких ценностей, охватываемых понятием "жизнь". На первый взгляд поражает конвергенция даосского витализма с христианским персонализмом Н. А. Бердяева, утверждавшего, что "победа над рождающим сексуальным актом будет победой над смертью" [3, с. 567]. Однако, если всмотреться внимательнее, то обнаружится, что диалектическое единство любви и смерти отражено в древнейших мифах человечества и представлено фрейдистской метафорой тайного родства Эроса и Танатоса в современной сексологии.

Китай - страна самой древней в мире цивилизации, сохранившей прямую преемственность развития практически от самых истоков своего возникновения, и в наибольшей степени отличной от западной цивилизации. Уже один этот факт является достаточным основанием, чтобы ожидать от неё самобытности и высокоразвитости, даже изошрённости, такой важнейшей сферы человеческой культуры, как эротика. Подобное ожидание легко превращается в уверенность после первого же знакомства с центральными идеями традиционного китайского мировоззрения.

Пожалуй, наиболее специфичными из таковых являются категории *инь* и *ян*, которые означают не только "тёмное" и "светлое", "пассивное" и "активное", но также "женское" и "мужское". В традиционной китайской космогонии появление *инь* и *ян* знаменует собой первый шаг от недифференцированного, хаотического (*хунь лунь*) единства первозданной пневмы-*ци* к многообразию всех "десяти тысяч вещей" (*вань у*). Иначе говоря, первичный закон мироздания связан с определённой половой, или протополовой, дифференциацией. Несмотря на свою специфичность, универсальные категории *инь* и *ян*, соединённые в символе Великого предела (*Тай ци*),

оказались столь популярны и за пределами Среднего государства, что были водружены на государственный флаг Южной Кореи и даже стали эмблемой пепси-колы.

Завораживающая привлекательность этих символов неотделима от того факта, что иероглифы *инь* и *ян* служат важнейшими формантами китайской эротологической терминологии, в частности, буквально обозначая соответствующие половые органы. Причём парадоксальным образом иероглиф *инь* способен обозначать не только женские, но и мужские гениталии, что, очевидно, связано и с его необычным первенством в паре с *ян*. Необычно данное первенство потому, что, несмотря на кажущееся при первом взгляде равноправие *инь* и *ян*, в их соотношении имеется глубинная асимметрия в пользу второго, мужского элемента, которая в китайской эротологии усилена до степени явного маскулецентризма. Последний находится в сложном, но, видимо, в конечном счете, гармоническом, диссонансе с повышенной значимостью символа левизны, то есть женской стороны в китайской культуре, и указанного приоритета *инь*.

В соотношении *инь* и *ян* нетривиальны не только их иерархия, но и взаимная диффузия, что на терминологическом уровне можно проиллюстрировать выражениями *инь цзин* - "иньский (женский) стебель" и *ян тай* - "янская (мужская) башня", обозначающая соответственно пенис и вершину влагалища. Основополагающая для Китая идея взаимопроникновения женского в мужское и мужского в женское, самым непосредственным образом воплощённая в символе *Тай цзи*, где *инь* внедрено в *ян*, а *ян* - в *инь*, на Западе впервые была отчетливо сформулирована на рубеже XIX-XX вв., прежде всего, О. Вейнигером в книге "Пол и характер".

Древнегреческий миф о Тиресии, превратившемся в женщину и с трудом возвратившем себе мужской облик, свидетельствует о восприятии подобной трансформации как аномалии, в которой, кроме того, оба состояния неравноценны. С одной стороны, превращение в женщину представлено в качестве наказания, но с другой - Тиресий заявляет богам, что женское сексуальное наслаждение в девять раз сильнее мужского. В отличие от подобного взгляда на транссексуализм как казуистическое исключение, китайская эротология признавала его нормальность, отвечающую самому общему мировому закону взаимоперехода *инь* и *ян*, что, однако, в подтверждение хитрости мирового разума и на удивление наших современников, получило практическое осуществление на Западе.

Кстати сказать, не в мифе или натурфилософском умозрении, а в самой реальности транссексуализм асимметричен: в силу понят-

ных естественных причин легче из мужчины сделать женщину, нежели наоборот. Поэтому символизируемый Тиресием переход из мужской ипостаси в женскую, если так можно выразиться, более естественен, чем китайский стандарт исходного превращения *инь* в *ян*. В свою очередь, такая первичность *инь* отражает вполне здоровое представление о доминантности женского начала в детородном процессе, чему соответствует универсальный образ праматери всего сущего, или "таинственной самки" (*сюань пинь*), как сказано в основополагающем даосском трактате "Каноне пути и благодати" ("Дао дэ цзин", 6, ср. [6, т. 1, с. 116]).

В древнекитайских эротологических сочинениях подобный подход нашёл свое проявление в том, что главные тайны в них раскрывают женские персонажи (Чистая дева, Темная дева, Избранная дева и др.). Это очередной раз ярко контрастирует с общей ориентированностью данных произведений на мужчину. Вся парадоксальность ситуации отчётливо высвечена в даосском апокрифе "Неофициальное жизнеописание ханьского государя Воинственного" ("Хань У-ди нэй чжуань", IV-VI вв.), где сказано, что секретные способы сохранения спермы передавались только от одной женщины другой, раз в четыре тысячи лет, а их первое раскрытие мужчине - ханьскому государю Воинственному (У-ди, 157-87 гг. до н. э., правил с 141 г. до н. э.) - произошло в начале нового временного цикла в 110 г. до н. э. при его встрече с женскими божествами Матушкой-владычицей-Запада (Сиванму) и Госпожой Высшего Начала (Шаньюань фужэнь) (подробно см. издание [26], включающее перевод и оригинальный текст). В эротологических трактатах рассматриваемый парадокс доведён до предела рекомендацией скрывать от женщин полученные от них же сведения, дабы они сами не оказались победительницами в сексуальной борьбе за животворную энергию.

Указанная в "Неофициальном жизнеописании ханьского государя Воинственного" дата - 110 г. до н. э. - традиционно считается фиксирующей начало китайской эротологии. До недавнего времени западная наука подвергала сомнению подобную датировку, связанную с легендой, подчёркивая также, что основной корпус сохранившихся до наших дней древнекитайских эротологических текстов был написан в III-VII вв. н. э. Однако современный научный взгляд на эту проблему изменился. Начнём с последнего аргумента. Во-первых, письменная фиксация в указанные века ещё не означает, что именно тогда данные произведения были созданы, а не просто переписаны (отредактированы, переделаны и т. п.).

Во-вторых, уже в древнейшем в Китае библиографическом каталоге "Трактат об искусстве и культуре" ("И вэнь чжи") из

”Книги о /династии/ Хань” (”Хань шу”, I в.) приведён специально выделенный список из восьми аналогичных произведений общим объёмом в 191 ”свиток” (*цзюань*). Этому разделу дана следующая характеристика: ”Искусство внутренних покоев является пределом чувственности и природы (*цин син*), границей высшего пути (*чжи дао*). Поэтому совершенномудрые правители, наложив ограничения на внешнюю музыку-радость, дабы держать в узде внутреннюю чувственность, создали для этого регулирующие тексты. ”Комментарий Цзо /к летописи ”Вёсны и осени”/” гласит: ”Первые правители создали музыку-радость, чтобы регулировать /все/ сто дел” (”Цзо чжуань”, Чжао гун, 1-й г., ср. [6, т.2, с. 10]. - А. К.). Если музыка-радость регулируется, то наступает благоденствие и долголетие. Впадающий в заблуждение, пренебрегая указанным, тем самым рождает болезни и губит /свое/ природное предопределение” [19, с. 71].

В-третьих; специальное исследование древнейших памятников китайской письменности обнаруживает в них различные следы эротологической традиции. Об этом, например, свидетельствует приведённая в ”Трактате об искусстве и культуре” цитата из ”Цзо чжуани”, которая там входит в состав натурфилософско-медицинско-эротологического текста, привязанного к истории о правителе, заболевшем от половых излишеств (см. перевод [6, т.2, с. 10-11]). Данный текст может быть датирован VI-IV вв. до н. э., то есть тем же периодом, когда был создан ”Канон пути и благодати” (”Дао дэ цзин”), в котором также присутствуют аналогичные пассажи (см., например, чжан 61 [6, т. 1, с. 133]).

Наконец, в-четвёртых, среди выдающихся археологических открытий, совершённых в КНР в начале 70-х гг. (курган Мавандуй, округ Чанша, провинция Хунань), одной из сенсаций явилось обнаружение самых древних из имеющихся на сегодняшний день китайских эротологических трактатов ”Ши вэнь” (”Десять вопросов”), ”Хэ инь ян” (”Сочетание женского и мужского”) и ”Тянь ся чжи дао тань” (”Рассуждения о высшем пути в Поднебесной”), которые датируются началом II в. до н. э. (подробно см. [21; 23]).

Следовательно, традиционная дата возникновения эротологии в Китае ныне не только научно подтверждена, но даже и удревнена. Таким образом, согласно достаточно достоверным свидетельствам древнекитайских письменных памятников, по крайней мере уже в эпоху Хань (206 г. до н. э. - 220 г. н. э.) в Среднем государстве получили широкое распространение эротологические трактаты, содержание которых охватывало весьма обширный круг вопросов: от философии космического эроса до практических наставлений о сово-

купительных (копулятивных) позах, любово-страстных телодвижениях (фрикциях) и связанных с половой функцией снадобьях



Древнейшее эротическое изображение.
Скульптура из провинции Сычуань.
II в. до н. э.
Пекин. Музей Гугун.

(афродизиаках). Подобные сочинения по искусству "спальных (нефритовых, внутренних) покоев" первоначально имели серьёзный научный статус и ставились в один ряд с традиционной медициной.

Однако в эпоху Сун (960 - 1279 гг.), с формированием тотально-моралистического неоконфуцианства, идеологически господствовавшего в Китае до начала XX века, эти трактаты стали исчезать, лишившись официального призвания.

При династии Мин (1368-1644 гг.) они даже не были включены в официальную библиографию, хотя именно в конце этой эпохи

возникли самые известные образцы китайской эротологической прозы, в частности, опубликованный у нас в наполовину усечённом виде роман "Цветы сливы в золотой вазе, или Цзинь, Пин, Мэй" [13]. Описанные в нём и других подобных произведениях, например, столь же скандальном и на русском языке пока не изданном романе Ли Юя (1611-1679 гг.) "Подстилка из плоти" ("Жоу пу туань"), весьма откровенные и "технологически" изощрённые сцены могут считаться косвенным свидетельством подспудного, "нелегального" существования в то время древних эротологических трактатов, однако, в отличие от их научно-рационалистического подхода, в китайской эротической прозе XVI-XVII вв. преобладал религиозно-моралистический взгляд на предмет, предполагавший осуждение необузданной похоти после пристального рассмотрения всех её проявлений.

Последний период истории традиционного Китая прошёл под властью инородной, маньчжурской династии Цин (1644-1911), и в это же время началось активное проникновение в страну западных веяний, поэтому внутреннее, имманентное развитие культуры стало по-разному деформироваться, сопровождаясь борьбой противоположных тенденций. С одной стороны, бурно расцвела эротическая литература и связанная с нею область изобразительного искусства (прежде всего иллюстративная графика), нередко с большим изяществом переходя в порнографию; с другой стороны, усилился морализаторский пуризм догматизированного неоконфуцианства, и в борьбе за чистоту нравов даже стали вводиться новые карательные санкции, в частности, впервые в китайский уголовный кодекс были включены законы против мужеложства.

Конец этой противоречивой эпохи ознаменовался замечательным достижением в истории китайской эротологии. Остатки древнекитайской эротологической литературы, как будто канувшей в Лету, на самом деле сохранились в рукописном сборнике японского придворного врача китайского происхождения Тамба Ясуёри "И сим по" (по-китайски "И синь фан" - "Сердцевинные методы медицины", 984 г.). Около девяти столетий просуществовавший в рукописи этот труд впервые был издан в Японии в 1854 г. врачом Таки Гэнкин, обслуживавшим гарем сёгуна. На основе данного издания выдающийся китайский учёный Е Дэ-хуй (1864-1927) реконструировал в более или менее целостном виде пять основополагающих текстов и в 1914 г. опубликовал их в книге, к составлению которой приступил в 1903 г. [16, т. I]. За многие века, протекшие со времени создания этих произведений, интеллектуально-нравственная атмосфера в Китае настолько изменилась, что крупное на-

учное достижение Е Дэ-хуя было воспринято с презрением и даже его трагическая гибель от рук бандитов не вызвала достойного сочувствия.

Подобная реакция, да и сам факт столь резкого исчезновения текстов, фиксировавшихся в официальных династийных историях (реконструированных - в "Суй шу", "Книге о /династии/ Суй", VI-VII вв.) и хранившихся в императорской библиотеке, выглядят довольно необычно и нуждаются в объяснении. Китай всегда отличался идейной терпимостью и почтительным отношением к любому научному знанию. Дело доходило до того, что представители одного философско-религиозного учения включали в свой свод канонизированных произведений каноны противостоящих им учений. Например, в состав даосской "Сокровищницы дао" ("Дао цзан") входит основополагающее моистское сочинение "Мо-цзы" ("Трактат/Учителя Мо", V-III вв. до н. э.) (подробно см. [7]). Китайские учёные ревностно берегли всякое письменное слово, отождествляя его с самой культурой ("письменность" и "культура" - два значения одного и того же иероглифа *вэнь*). После полулегендарного книжного аутодафе в 213 году до н. э., при одиозном тиране Цинь Ши-хуанди, такого рода деяния всегда считались непристойными и приравнивались к крайним или даже запредельным мерам.

На таком культурном фоне проблема утраты эротологических трактатов выглядит ещё более острой, если вернуться к началу нашей статьи и повторить тезис о фундаментальном эротизме китайского мировосприятия. Развивая его, можно добавить следующее. Один из реконструированных Е Дэ-хуем трактатов "Тайные предписания из нефритовых покоев" ("Юй фан би цзюэ") начинается цитатой из "Чжоу и": "Одна *инь*, один *ян* - это называется путем-*дао*", - свидетельствующей о двуполом характере высшего закона мироздания (*дао*). В оригинале ("Чжоу и") приведённая фраза имеет такое продолжение: "Оформление этого есть природа (*син*)" ("Си цы чжуань", 1, 5). Данная связь пути-*дао* с индивидуальной природой-*син* отражена и в самом начале ещё одного классического трактата "Срединное и неизменное" ("Чжун юн", V-IV вв. до н. э.): "Руководствование природой (*син*) называется путем-*дао*" (ср. [6, т. 2, с. 119]). В соответствии с этой подчинённостью "пути *инь-ян*" важнейший мировоззренческий термин *син* совмещает в себе обозначение индивидуальной природы всего сущего со значением "пол". Отсюда следует, что в китайской культуре, естественный язык которой не знает грамматической категории рода, пол, тем не менее, представлен в качестве онтологической универсалии, то есть всеохватывающей характеристики. Эту уни-

версальность подчеркивает синонимия иероглифов *син* ("природа") и *шэн* ("жизнь") в фундаментальном для китайской эротологии терминологическом сочетании *ян шэн*, или *ян син*, означающем "пестование жизни", или "пестование природы". Подобная взаимозамена выглядит ещё более естественной в оригинальной графике, поскольку иероглиф *син* состоит из знака *шэн* с добавлением элемента *синь* ("сердце").

Однако и тут скрыт очередной парадокс. С одной стороны, китайская эротология признавала транссексуализм и считала возможным прямой материально-энергетический обмен между мужчиной и женщиной, их полную или частичную трансформацию друг в друга. Это даже нашло свое отражение в эротической живописи и порнографических картинках, где изображения сексуальных партнёров порой настолько сходны, что с первого взгляда их трудно различить по половому признаку. Но, с другой стороны, понимание двух полов как двух разных видов природы, точнее, даже разных "природ", различающихся между собой, подобно воде и огню, обнаруживает радикальную противоположность женщины и мужчины, которая в эротологической терминологии названа "враждой", или "соперничеством".

Для прояснения вопроса о соотношении сил в этой борьбе целесообразно обратиться ещё к одной центральной категории китайского мировоззрения. Прямым воплощением пути-*дао* в индивидуальной природе-*син* является благодать-*дэ*. Термин *дэ*, образующий коррелятивную пару с *дао* (ср. "Дао дэ цзин"), обозначает основное качество, которое обуславливает наилучший способ существования каждого отдельного существа или вещи, а поэтому в применении к людям обычно трактуется как "добродетель" и на западные языки переводится словами, производными от латинского "virtus". По поводу этого широко распространённого отождествления американский синолог П. Будберг заметил: "Филологов, однако, беспокоит отсутствие у китайского термина каких-либо дополнительных значений, принадлежащих латинскому этимону *vir*, а именно: "мужественности" и "мужества". Они напоминают нам, что термин *дэ* свободен от какой-либо связи с сексуальными ассоциациями и отличается этим от парного ему термина *дао* - "Путь", который в одном или двух выражениях, таких как *жэнь дао* - "путь мужчин и женщин", внушает мысль о сексуальной активности" [22, с. 324].

Теснейшая взаимосвязь *дэ* с *дао*, особенно в производительной функции, когда "дао рождает, а *дэ* возвращает" ("Дао дэ цзин", 51, ср. [6, т. 1, с. 129-130]), заставляет усомниться в абсолютном от-

сутствии сексуального смысла у этой категории самой по себе. Но так или иначе в даосизме она была привлечена к данной сфере человеческого бытия, в частности, с помощью концепции непосредственной связи благодати-дэ с семенем-цзин. В "Каноне пути и благодати" "объемлющий полноту дэ" сравнивается с младенцем, которому "неведомо соитие самки и самца, но детородный уд которого подъят, что означает предельность цзин" ("Дао дэ цзин", 55, ср. [6, т. 1, с. 131]). В комментирующей текст "Канона пути и благодати" двадцатой главе "/Трактата/ Учителя Хань Фэя" ("Хань Фэй-цзы", III в. до н. э.) сказано: "Для личности-тела (*шэнь*) накопление семени (*цзин*) является благодатью (*дэ*)" [18, с. 114] (ср. [6, т. 2, с. 257]).

В афоризме основоположника даосизма заключено ядро всей древнекитайской эротологии.

Во-первых, описанный младенец - мужского пола и, следовательно, принадлежит категории *ян*, но в то же время он ещё неотделим от матери и кормилицы, а значит, постоянно черпает энергию из источника, относящегося к сфере *инь*. Аналогичную роль в половом акте древнекитайские эротологи отводили мужчине. Ему предписывалось питаться женской энергией, подобно сосущему грудь младенцу, что, в частности, отразилось и в теме куннилингуса (мужского орального контакта с женскими половыми органами), широко представленной в китайском эротологическом искусстве. У Лао-цзы "предельность семени" отличает дитя мужского пола, но за ним стоит изначальная "тёмно-таинственная самка", чему в эротологических трактатах параллельно соотношение сексуально главенствующих мужчин (зачастую представленных в образе императора) и наставляющих их волшебных дев.

Во-вторых, младенец с подъятым удом и предельной концентрацией семени-цзин представляет собой прообраз идеального любовника в китайской эротологии, который не совершает эякуляции и постоянно готов к сколь угодно долгому соитию.

В-третьих, этот же идеальный персонаж подобен младенцу сочетанием в себе субстанций *ян* и *инь*, мужественности и женственности. Данное следствие теории неразъемлемости и взаимопроникновения *инь* и *ян*, быть может, наиболее ярко проявляется при изображении китайскими художниками интимных сцен, в которых сексуальные герои весьма далеки от brutальной мужественности и очень часто вообще мало отличимы от своих партнёров. В процитированном афоризме Лао-цзы специально подчеркнуто, что у младенца "слабые кости и мягкие мышцы, но крепкая хватка". Ему соответствует женоподобный, но неумный любовник, секрет неис-

черпаемости энергии которого заключен в её неисчерпаемости, то есть экономии и пополнении за счёт противоположной стороны.

В-четвёртых, младенец символизирует высшую степень витальности, или саму жизнь в её исходной оппозиции смерти, но именно укрепление жизненного начала в человеке, противодействие одряхлевшему старению и составляет главную задачу китайской эротологии как части учения о пестовании жизни.

Таким образом, замечание П. Будберга требует уточнения. Прежде всего следует разграничить два смысла определения "сексуальный": 1) присущий одному из полов в отличие от другого, 2) связанный с отношениями двух полов. В приведённом рассуждении американский синолог говорит об отсутствии сексуальных ассоциаций у *дэ* в первом смысле и о наличии таковых у *дао* - во втором. Но в первом смысле асексуально и *дао*, которое поэтому может рассматриваться и как женский, и как мужской предок всего сущего (см., например, "Дао дэ цзин", 4, 25 [6, т. 1, с. 116, 122]), будучи собственно единством женского (*инь*) и мужского (*ян*) начал ("Си цы чжуань", II, 5). Второго же смысла не исключает и *дэ*, что явствует не только из связи этой категории с семенем-*цзин*, но и из определения рождения-жизни (*шэн*) как "великой благодати (*дэ*) неба и земли" в "Чжоу и", где также говорится о "соединении *инь* и *ян*" ("Си цы чжуань", II, 1, 5), и даже из того, что разврат (*цзянь*) мог быть квалифицирован как *дэ*.

"Благодать" разврата - ещё один парадокс китайского эроса, сопоставимый с положением музыки в этом "государстве ритуала и музыки". В письменном языке китайской классики одним и тем же иероглифом (хотя и с разным произношением - *лэ* и *юэ*) выражается как понятие "радость", так и понятие "музыка", охватывающее собой помимо музыки также массу других искусств вместе с соответствующими духовно-психическими состояниями, главное из которых - именно радость. Это семантическое сочетание древнекитайские мыслители возвели в ранг теории, основной тезис которой, выраженный в главе "Записки о музыке" ("Юэ цзи") канонического трактата "Записки о благопристойности" (или "Записки о ритуале" - "Ли цзи"), гласил: "Музыка (*юэ*) - это радость (*лэ*), это то, чего человеческие чувства не способны избежать" [17, с. 1674] (см. также [6, т. 2, с. 115-119]). В том же источнике музыка определяется как "благодатное (*дэ*) звучание" [17, с. 1656]. Однако неразрывная связь с чувственностью (*цин*) делает музыку и потенциальным источником разврата. Причём, в сфере последнего её применения оказываются весьма экзотические объекты. Например, главный герой романа "Цветы сливы в золотой вазе" Симэнь Цин

был обладателем специального набора сексуальных приспособлений, два из которых - "бирманский бубенчик" и "звонкоголосая чаровница" - явно придавали соитию музыкальную окрашенность.

Опасность чувственной природы музыки осознавали уже древнейшие оппоненты конфуцианцев - моисты, посвятившие этому специальное произведение "Против музыки" ("Фэй юэ"), вошедшее в трактат "Мо-цзы" (см. [6, т.1, с. 197]). Конфуцианцы также отдавали себе отчёт в её двойственном характере, одновременно чувственно-стихийном и гармонично-упорядоченном, но, не страшась алогизма, призывали обуздывать непристойную музыку и вообще регулировать "музыку-радость", при этом в качестве главного регулятора выдвигая её же саму (см. приведённую выше цитату из "И вэнь чжи"). Компромиссная формулировка содержится в "Записках о музыке": "Музыка (юэ) - это радость (лэ). Благородный муж с помощью музыки-радости следует своим страстям. Если посредством пути-дао обуздывать страсти, то будет музыка-радость, и не будет смуты. Если же из-за страстей пренебрегать путем-дао, то возникнут заблуждения и не будет музыки-радости" [17, с. 1633].

Но как бы ни были глубокомысленны и хитроумны конфуцианские толкования "музыки-радости", остаётся непреложным фактом, что и этой универсалии китайской культуры присуща мощная эротическая подоплека.

Такие исходные духовные установки, естественно, находили то или иное выражение во всех культурных сферах, о чём, например, можно судить по высказыванию одной из героинь "Повести о красавице Ли" танского (618-907 гг.) новеллиста Бо Син-цзяня: "Отношения между мужчиной и женщиной - самое важное, что есть на свете" [11, с. 93].

И всё же китайское общество на протяжении многих веков выглядело пуританской обителью, где строжайший конфуцианский этикет запрещал мужчине и женщине несанкционированно даже соприкоснуться руками (откуда происходит схоластическая проблема подачи руки утопающей незнакомке), не говоря уж о платонических поцелуях или о чём-то большем.

Классическая китайская литература поражает общим уровнем стерильности, что, в свою очередь, рождает два противоположных друг другу предположения: или столь эффективным было официально-конфуцианское табуирование, загнавшее весь словесный эрос в тёмное подполье подтекста, искусных намеков и многозначительных недомолвок, или же китайцы просто-напросто сумели успешно решить жгучие проблемы пола, лишив их необходимого для литера-

туры ореола трагической неразрешимости. Последнее предположение может быть подкреплено сведениями о том, что в Китае издавна различались любовь, секс и брак, допускались многоженство и большая степень сексуальной свободы (правда, в основном, для мужчин) во внутрисемейных отношениях, не применялись юридические санкции к так называемым половым извращениям и т. д. К определённом синтезу обоих высказанных предположений подводит сообщение крупнейшего английского синолога Дж. Нидэма о тайной, но предельно широкой распространённости эротологической информации в старом Китае [25, с. 147].

Раскрытие любых тайн может сопровождаться чьим-то неудовольствием, однако без подобного риска недостижимо ни интеллектуальное, ни какое-либо другое удовольствие, поскольку оно, как утверждал Конфуций, составляет привилегию знания ("Лунь юй", VI, 21) [6, т. 1; с. 152].

Литература

Часть данной статьи была опубликована в 4-ом номере журнала "Проблемы Дальнего Востока" за 1992 г. под названием "Звонкоголосая чаровница, или парадоксы китайского эроса" (с. 162-171 - От ред.).

1. Антология мировой философии. Т. 1, ч. 1, М., 1969.
2. Аристотель. Сочинения в четырёх томах. Т. 1. М., 1975.
3. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
4. Бичурин Н. Я. /Иакинф/ (пер.). Ван-бо-хэу. Сань-цзы-цзин, или Троеслобие. Пекин, 1908.
5. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986.
6. Древнекитайская философия. Т. 1, 2. М., 1972, 1973.
7. Кобзев А. И., Морозова Н. В., Торчинов Е. А. Московская "Сокровищница дао": "Народы Азии и Африки" М., 1986, N 6.
8. Лурье С. Я. Демокрит. Л., 1970.
9. Померанцева Л. Е. Поздние даосы о природе, обществе и искусстве ("Хуайнань-цзы" - II в. до н. э.). М., 1979.
10. Попов П. С. (пер.). Изречения Конфуция, учеников его и других лиц. СПб., 1910.
11. Танские новеллы. М., 1955.
12. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989.
13. Цветы сливы в золотой вазе, или Цзинь, Пин, Мэй. Т. 1, 2. М., 1977.
14. Щуцкий Ю.К. Китайская классическая "Книга перемен". М., 1960.
15. Гуань-цзы (/Трактат/ Учителя Гуаня), - Чжу цзы цзи чэн (Корпус философской классики). Пекин, 1956, кн. 5.
16. Е Дэ-хуй. Шуанмэй цзинань цуншу (Собрание книг под сенью двух слив). Чанша, 1914.
17. Ли цзи (Записки о благопристойности). - Ши сань цзин (Тринадцатиканоние). Пекин, 1957, кн.24.
18. Хань Фэй-цзы (/Трактат/ Учителя Хань Фэя), - Чжу цзы цзи чэн, кн. 5.
19. Хань шу И взнь чжи ("Трактат об искусстве и культуре" из "Книги о /династии/ Хань"). Гонконг, 1963.
20. Хуайнань-цзы (/Трактат/ Учителя из Хуайнани), - Чжу-цзы цзи-чэн, кн. 7.
21. Чжоу И-моу. Чжунго гудай фанши яншэн сюэ (Древнекитайское учение о делах спальных покоев и пестовании жизни). Пекин, 1989.
22. Boodberg P. A. The Semasiology of Some Primary Confucian Concepts. - "Philosophy East and West." Honolulu, 1953, vol. 2, N 4.
23. Harper D. The Sexual Arts of Ancient China as Described in Manuscript of the Second Century B.C. - "Harvard Journal of Asiatic Studies." Cambridge (Mass.), 1987, vol. 47, N 2.
24. Gulik R. van. La vie sexuelle dans la Chine ancienne. P., 1971.
25. Needham J. Science and Civilization in China. Cambridge, 1956. Vol. 2.
26. Schipper K. M. L'empereur Wou des Han dans la legende taoiste. P., 1965.