



Э. М. Яншина

**Формирование
и развитие
древнекитайской
мифологии**

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Э. М. Яншина

Формирование и развитие древнекитайской мифологии



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1984

ББК 87.3
Я 66

Ответственные редакторы
В. В. ВЕРТОГРАДОВА, Л. Е. ПОМЕРАНЦЕВА

Я 66 Яншина Э. М.
Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1984.

248 с. с ил.

Книга представляет собой первое в советском Китаеведении фундаментальное исследование древнекитайской мифологии. На основе изучения письменных свидетельств, а также памятников искусства и археологических находок автор выделяет этапы развития древнекитайской мифологии. Прослеживается эволюция мифов о героях, мифологические песни, соотношение письменной и устной традиции. Особое место отводится проблеме сюжетосложения в древнекитайской мифологии и закономерностям трансформации ее образов и идей.

Я 0302010000-191
013(02)-84 7-84

ББК 87.3

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1984.

Введение

В мифологии древнего Китая, находящейся у истоков китайской культуры, воплощен первый опыт художественного обобщения действительности человеком, населявшим в глубокой древности территорию Китая. Это был этап формирования основ тех традиций, которые потом стали неотъемлемой частью одной из древнейших и самобытнейших культур мира — китайской культуры. Изучение его важно для воссоздания единого процесса становления и развития культуры Китая вообще и художественной культуры в частности.

На современном уровне знаний о древнейшей истории населявших территорию Китая этнокультурных общностей, их взаимодействия и движения, особенностей их развития пока не представляется возможным, за некоторыми исключениями, выделить из общекитайской традиции мифы отдельных племен¹. Надо надеяться, что археологические раскопки, введение в научный оборот новых источников или более глубокая интерпретация уже имеющихся со временем позволит сделать это.

В настоящей же книге делается опыт реконструкции некоторых этапов развития китайской мифологии на основе общекитайской традиции. Привлеченный к исследованию материал рассматривается с точки зрения зарождения мифа, становления и вызревания в нем элементов, подготовивших возникновение других форм словесного творчества. Этой же цели подчинен отбор материала. Поскольку весь накопленный материал по мифологии не мог быть охвачен в рамках одного исследования, автор сознательно ограничивается кругом тем и образов, дающих возможность, с одной стороны, воссоздать процесс развития мифологии, а с другой — уделить достаточно внимания анализу мифологических образов и обоснованию предпринятых реконструкций.

Впервые попытка систематизировать и изложить материал по китайской мифологии была сделана русским китаеведом С. М. Георгиевским [Георгиевский, 1892]. В своей работе автор не вышел за рамки русской мифологической школы того времени, что можно видеть из предисловия, в котором он придержи-

вается точки зрения А. Н. Афанасьева [Афанасьев, 1865—1869]. Несмотря на ошибки и тенденциозно отобранный и интерпретированный материал (в свете ходивших в то время метеорологической и солярной теорий), этот труд ценен тем, что он написан на уровне современной автору науки, чего нельзя сказать о многих работах XX в. Такими же были работы Н. М. Мацокина: «Материнская филиация в Восточной и Центральной Азии» и «Мифические императоры Китая и тотемизм». В них автор впервые поднял вопрос о существовании в Китае материнского рода на примере женского предка Нюйва и пережитков тотемизма в традиции о древних мудрых предках китайцев.

В Китае мифология стала объектом изучения сравнительно недавно, лишь в 20-х годах текущего столетия. В изучении мифологии в этот период сказался психологический стресс, который испытали многие китайские ученые, когда в результате археологических раскопок устоявшиеся веками теории и взгляды на древность — предмет их гордости и почитания потерпели крушение. Тем не менее начало разрушения и созидания было положено, и процесс выделения мифологии из традиционной истории, ее изучение и реконструкция были начаты.

Археологические раскопки обнаружили, что историческая традиция, начинавшая историю китайского государства с IV тысячелетия до н. э., основывалась на мифологической и легендарной традиции, что в IV—III тысячелетиях до н. э. на территории нынешнего Китая была не Великая китайская империя, как это представлялось веками китайским историкам, а неолитическая культура и племенной мир, очень далекий от идеально устроенного государства времен мудрых императоров древности — Трех августейших и Пяти императоров (Сань хуан, У ди). Немногим раньше западные ученые пришли к такому же заключению. Критическое изучение письменных памятников показало им, что излагаемая в источниках древнейшая «история» Китая основывается на историзованной, освященной веками мифологической традиции [Maspero, 1924].

В то же время произошло приобщение китайской интеллигенции к современной науке (тогда западной) и ее знакомство с историей мировой культуры, выход из замкнутости традиций своей культуры, рассматриваемой как ведущая и определяющая культура дальневосточного региона и даже всего мира. Часть интеллигенции (почти целиком гуманитарной), обучавшейся в странах Западной Европы и Америки, узнала о существовании мифологии, прежде всего античной, а также о некоторых мифологических теориях, в первую очередь о наиболее распространенных в то время теориях — тотемической Э. Дюргейма и «номиналистической» Г. Спенсера. Именно эти теории и оказали наибольшее влияние на подход китайских ученых к изучению мифологии.

Все китайские исследования 20—30-х годов по мифологии могут быть подразделены на несколько групп².

К первой можно отнести статьи, в которых авторы уделяли главное внимание сбору материала, изложению некоторых сюжетов мифов. При этом наблюдалась известная специализация — литературоведы обращались к поэтическим произведениям, главным образом к древнейшей литературной антологии — «Чуским строфам» (Чу цы) [Чжун Цзиньвэнь, 1928 и др.], историки — к историческим памятникам, в основном к сюжетам о родоначальниках-предках [Гу Цзеган, 1926; Ли Цзэган, 1936, и др.]. Зачастую все сводилось к подборке цитат без должного анализа и критики источников.

Вторую группу составляют переложения мифов. Наиболее удачна среди них книга молодого Мао Дуня, опубликованная под его ранним псевдонимом — Сюань Чжу, «Начальное изучение мифов Китая» (1929). В ней автор пытается передать некоторые сюжеты, сопоставляя их с греческими мифами. Для того времени это имело положительное значение, так как замкнутость в своей культурной традиции и плохое знание мировой культуры отрицательно сказывались во всех областях гуманитарных наук. К такого рода литературе следует отнести четвертомное издание Чжун Шулуна «Мифические сказания древнейшей эпохи». В нем для «реконструкции» «гладких» сюжетов используются самые различные по времени (древние, средневековые) и по характеру источники. На их основе автор сам komponует сюжет, минуя все сложности и противоречия дошедших до нас фрагментов мифов.

В третью группу входят работы, в которых изучались определенные мифологические воззрения, чаще всего тотемические, некоторые культы природы, в частности культы плодородия, и образы женских божеств. Наиболее значительными из них были: статьи Вэнь Идо, собранные позже в книгу «Мифы и стихи», обширная статья Чэнь Мэнцзя «Мифы и шаманизм эпохи Шан», книга Ли Цзэгана «Рождение предков и тотемизм», труды Гу Цзегана. В статьях Вэнь Идо наряду с поэтическими произведениями, сохранившими мифологические мотивы, привлечены фольклорный и этнографический материал. В основу исследования Чэнь Мэнцзя и Ли Цзэгана положены материалы древнекитайских памятников.

И наконец, довольно много занимались проблемами мифологии специалисты по древней истории Китая в ходе дискуссии, материалы которой содержатся в издании «Дискуссия по древней истории» [Гуши бянь, т. 1—7, 1926—1941], а также в популярном этнографическом журнале «Юйгун».

Для всех работ периода открытия мифологии и первоначальной постановки ее проблем характерно нечеткое понимание предмета исследования. В нем объединялись и мифологические темы, и фольклорные, и литературные, где так или иначе присутствовал элемент чудесного, волшебного-сказочного, фантастического. Часто в мифологию включались житийная литература, религиозные легенды, фантастические повести и т. д. (см. [Ука-

затель, 1957, т. 2, разд. «Мифические сказания», с. 510]). Другим общим недостатком указанной литературы было непонимание связи между мифами и породившим их обществом, в том числе законов переосмысления их в классовом обществе, в памятниках которого дошли до нас фрагменты мифов. В результате многие пережиточные явления были приняты за первичные, а доступные в таком виде материалы не получили адекватной интерпретации.

Многие историки 20—30-х годов, поскольку открытие мифологии Китая подорвало традицию о древнейших периодах истории Китая, отнеслись к мифологии негативно: они стали «очищать» от нее историю. Они увидели в мифах и преданиях (когда скоро эти последние потеряли историческую достоверность) или ошибки древних историков, принявших названия животных, птиц, растений за имена людей (здесь сказалось влияние теории «болезни слов» в мифологии)³, или намеренную фальсификацию истории в идеологических и политических целях. В этом смысле характерно, например, признание Го Можо, сделанное в 1954 г.: «Что касается мифов и преданий, то, к сожалению, в полном виде их сохранилось очень мало, причем они были фальсифицированы историками доциньского времени (т. е. до образования первой империи.— Э. Я.) и двух ханьских династий (II в. до н. э.— II в. н. э.— Э. Я.)... Хотя в этой области я не сделал никакого вклада, но, к счастью, я давно отбросил эти стародавние абсурдные взгляды и не оказался во мраке лабиринта» [Го Можо, 1961, с. 8].

Попытки других историков, в частности Чэнь Мэнцзя, Сюй Сюйшэня, использовать мифы для реконструкции доисторического периода не были успешными: они продолжали видеть в мифах нечто вроде исторических документов или прямых свидетельств, отождествляя теперь предков-родоначальников и культурных героев не с императорами и их советниками-вельможами, как это делалось в старой исторической традиции, а с вождями племен. В качестве модификации старой традиции можно рассматривать и другой прием в исследовании мифологии: многоступенчатое отождествление героев по сходству функций, форм культа, общим мотивам и пр. Диапазон таких признаков был настолько широк, что практически отсутствовали ограничения для отождествления тех или иных героев. Так, Чэнь Мэнцзя в вышеупомянутой работе в поисках предка Шан свел к одному почти всех героев-правителей. Этот прием как бы продолжает многовековую работу китайских комментаторов, трудившихся над тем, чтобы снять многочисленные противоречия китайского свода, привести все к общему знаменателю.

В китайских работах 20—30-х годов прослеживается также стремление свести сложные мифологические воззрения к немногим явлениям тотемизма и некоторым видам магии. Например, Ли Цзэган пытался возвести всех богов, предков и героев к тотемам, подгоняя всех под новую схему — предок-тотем, истори-

зованный предок-патриарх, которая не отвечала действительно положению вещей.

Обозревая изучение мифологии китайскими учеными в 20—30-х годах, следует упомянуть, что одним из первых, еще до общего пробуждения интереса к мифологии, к ней как предтече художественного словесного искусства и культуры обратился великий китайский писатель Лу Синь. В своих «Очерках истории китайской повествовательной прозы», стоящих у истоков современного китайского литературоведения, Лу Синь начинает историю художественной литературы с мифологии⁴. С мифологии как истока художественного словесного творчества излагает историю китайской литературы известный историк литературы Чжэнь Чжэндо.

Несмотря на все недостатки изучения мифологии в 20—30-х годах, именно в этот период были осуществлены основные исследования. В них китайские ученые в известной мере учли результаты европейских исследований древней истории, критику древних памятников, работы по мифологии (А. Масперо, Э. Шаванн, М. Гранэ), результаты археологических раскопок китайских и западных археологов⁵. Именно тогда совместными усилиями китайских и западных ученых был установлен основной круг мифологических героев, тем и сюжетов мифологии.

В литературе этих лет подчеркивалась специфика китайской мифологии, рассматривалась проблема ее плохой сохранности, историзации, сравнительной скудости как по объему, так и по художественному воплощению. Многие ученые полагали, что бедность китайской мифологии обусловлена большей трудностью условий существования древних китайцев по сравнению с жизнью таких народов, как греки и индийцы, имевших развитые мифологии. Эти условия якобы мешали развитию творческого потенциала и художественной фантазии⁶. Плохую сохранность ученые относили за счет рационалистической обработки и историзации мифологической традиции одной из философских школ древности — школы Конфуция. В этом вопросе как китайские, так и западные ученые преувеличивали элемент сознательной, намеренной обработки мифологической традиции и недооценивали значение спонтанных процессов развития как самой мифологии, так и ее изжития в классовом обществе, неизбежность ее трансформации и переработки во вновь формировавшихся формах общественного сознания.

В конце 30-х годов в связи с китайско-японской войной изучение мифологии прерывается и возобновляется лишь после образования КНР, но в гораздо более скромных масштабах. Наиболее крупные исследования — Юань Кэ «Мифы древнего Китая» и Сюй Сюйшэна «Легендарный период древнекитайской истории», статья Ху Няньи «Мифы об Охотнике (Хоуи)».

В книге Юань Кэ как бы подводятся итоги исследований китайских ученых 20—30-х годов. В популярном изложении сюжетов автором учтены почти все реконструкции, сделанные в те

годы, использованы все источники, введенные в круг исследования мифологии. В примечаниях приводятся данные источников, делается также попытка увязать сюжеты мифов с положениями современного литературоведения (подробнее оценку этой работы см. в Предисловии советского китаеведа Б. Рифтина к русскому переводу книги [Юань Кэ, 1965]). Попытка литературоведческого анализа мифов о популярном герое Хоуи-Охотнике предпринята в статье Ху Няньи [Ху Няньи, 1957], о ней см. [Б. Рифтин, 1965, с. 476]. Работа Сюй Сюйшэна, появившаяся в 1960 г., по своей концепции близка взглядам китайских ученых 30-х годов.

В последнее время в Китае оживился интерес к мифологии. На Тайване переиздаются работы китайских ученых 20—30-х годов, в КНР повторно вышла в свет книга Юань Кэ. Отдельных аспектов мифологии, ее сюжетов и персонажей касаются археологи и древники в связи с раскопками 60—70-х годов [Ань Чжи-минь, 1973; Сунь Цзюнь, 1973 (I), 1973 (II); Ли Фухуа, 1975 и др.].

Одним из первых западных исследователей китайской мифологии является французский синолог А. Масперо. Его работа «Мифические легенды в Книге преданий» [Maspero, 1924] предшествовала исследованиям китайских ученых и оказала большое влияние на них. Автор установил, что «исторические предания» одной из наиболее почитаемых книг конфуцианского канона основаны на мифологической традиции. С помощью данных даосских памятников и «Каталога гор и морей» (Шань хай цзин) он сделал реконструкцию целого ряда мифологических сюжетов (мифа о потопе, солярного мифа и т. д.) и образов их героев. Он показал, что древняя традиция, переоформленная в более ранних памятниках (IV—III вв. до н. э.), возобновляется по данным более поздних памятников (II в. до н. э.— II в. н. э.) при условии сопоставления их со сравнительно-этнографическими данными (в частности, с этнографическим материалом народов Юго-Восточной Азии, собранным им самим).

Однако эта наиболее сильная сторона его работы подверглась критике других ученых. Так, Б. Карлгрен 20 лет спустя после выхода ее в свет в книге «Легенды и культы древнего Китая» обвиняет А. Масперо в необоснованных реконструкциях, якобы неправомочных потому, что он «подправляет» данные древних памятников (т. е. «Книги преданий», датируемой Карлгреном IV—III вв. до н. э.) более поздними («Хуайнаньцзы», II в. до н. э., «Лецзы», «Каталог гор и морей», — по Карлгрену, II—I вв. до н. э.) [Karlgren, 1946, с. 349].

Это обвинение несправедливо (все его реконструкции заняли прочное место в науке), хотя в какой-то мере и понятно, так как А. Масперо теоретически не обосновал свой подход. К тому же он сам полагал, что единственная причина «эвгемеризации» мифов в «Книге преданий» — субъективная нелюбовь школы Конфуция ко всему чудесному и необыкновенному. Он не видит за-

кономерности переоформления мифов в памятниках IV—III вв. до н. э.— времени бурного развития государственности в Китае, становления исторической традиции, философских учений и выхода на поверхность многих низовых верований и культов в эпоху первых империй, времени борьбы центральной власти с сепаратистскими тенденциями на местах и вовлечения в традицию «Срединных царств» культурной традиции новых, осваиваемых древними китайскими империями регионов. Материал по мифологии привлекается А. Масперо и в другой его работе: «Древний Китай» (разделы — «Мифология», «Культы и священные места», «Религиозная жизнь») [Maspero, 1955].

Другим оригинальным исследованием китайской мифологии была книга французского сиолога М. Гранэ, принадлежавшего к той же школе, что и А. Масперо, — «Танцы и легенды древнего Китая» [Grapet, 1926]. Ученый поставил цель на основе мифов, ритуалов, легенд реконструировать социальную жизнь древнего Китая. По мнению Б. Карлгрена, М. Гранэ потерпел полное поражение в осуществлении своего намерения [Karlgrén, 1946, с. 347]. Причины этой неудачи Б. Карлгрен усматривает в некритическом использовании М. Гранэ материалов, а также в произвольной их интерпретации и соответственно неверных реконструкциях. М. Гранэ — ученик не только крупнейшего сиолога Э. Шаванна, но и Э. Дюргейма (читавшего в годы его студенчества лекции в Коллеж де Франс). Его работы в большинстве случаев сделаны на основе теории Э. Дюргейма в интерпретации М. Мосса.

В последнее время к работам М. Гранэ, которые казались уже устаревшими [Bodde, 1961, с. 407], обращаются все чаще мифологи-теоретики (М. Элиаде, К. Леви-Строс) и ученые, занимающиеся отдельными мифологиями или ранними культурами, а также сиологи [Freedman, 1974].

Свои исследования М. Гранэ вел почти исключительно на китайском материале, не прибегая к сравнительно-типологическому методу. Интересен его анализ оригинально подобранного обширного материала, часто впервые вводимого в науку. К наиболее глубоким относится анализ М. Гранэ пережитков тотемизма, представлений о священных царях (общая идея работы Гранэ «Танцы и легенды Китая» перекликается с более поздней книгой А. М. Хокарта «Короли и советники»), концепции времени-пространства, числовой символики и др. Однако можно согласиться с мнением Б. Карлгрена о том, что М. Гранэ не достиг своей цели — реконструкции древнейших форм социальной жизни и верований по дошедшим до нас очень фрагментарным и деформированным легендам и обрядам [Grapet, 1926, с. 44]. На наш взгляд, это произошло потому, что реконструируя «легенды» и обряды, он видит в них как бы зеркальное отражение реального социума, недостаточно принимая во внимание всю опосредованность преломления этого социума в мифе, обряде и легенде (Гранэ не разделяет понятий «миф» и «легенда»). Кро-

ме того, всю традицию он переводит в обряд, независимо от того, явствует это из сообщений памятников или нет. Почти все сюжеты Гранэ связывает с идеей священного царя-вождя и его советника-министра, а ритуалы — с идеей обновления времени и пространства при воцарении нового правителя, хотя под эту схему подходил далеко не весь материал древнекитайской мифологии.

Отдельные аспекты китайской мифологии — культы земли и плодородия — были исследованы в работах Э. Шаванна, Б. Лауфера, Б. Карлгрена.

Пережитки тотемизма, магии и обрядовые действия, связанные с ними, рассмотрены в трудах М. Гранэ и немецкого синоведа Э. Эркса. Э. Эркс и К. Хентце провели сравнение материалов по мифологии китайцев и других народов (американских индейцев и скандинавов).

Несколько подробнее следует сказать о работах, в которых так или иначе затронуты важные принципы исследования китайской мифологии. Двухтомное исследование В. Эберхарда «Местные культуры древнего Китая» (Eberhard, 1941, 1942) посвящено реконструкции пракультур, к которым, по мнению автора, восходит китайская культура. В. Эберхард — один из немногих западных ученых, широко привлекающих этнографические материалы и методику этнографии для исследования китайской культуры. В его работе наиболее плодотворным оказался метод типологического анализа, позволивший ему в целом ряде случаев сделать интересные интерпретации данных древнекитайских памятников. Однако неоправданное привлечение разновременного материала, самого различного по своему характеру, не всегда обоснованные реконструкции сделали его выводы уязвимыми. В частности, его попытки выделить из общекитайской традиции отдельные комплексы, восходящие, по его мнению, к определенным этническим традициям, не кажутся убедительными. Особое возражение вызывает разъятие цельных сюжетов мифов, отдельные мотивы и герои которых по весьма сомнительным ассоциативным признакам относятся к разным этническим традициям. Однако сама постановка проблемы представляется чрезвычайно ценной, особенно в свете традиционного восприятия китайской культуры как от века данной.

Как уже говорилось, известный шведский синолог Б. Карлгрен в своей работе «Легенды и культы древнего Китая» резко осудил методику реконструкций мифов А. Масперо и М. Гранэ [Karlgren, 1946]. Основным постулатом Б. Карлгрена является прямое соотношение времени создания памятника и древности сообщаемой им традиции. Все памятники древнего Китая он делит на «свободные» — чжоуские (IV—III вв. до н. э.) и «систематизирующие» — ханьские (II в. до н. э.— II в. н. э.). В **первых**, как он полагает, отражается «подлинная» традиция, поскольку эти памятники более древние и «легенды» в них **связываются** с генеалогиями знатных родов; в ханьских памятниках

традиция перерабатывается в спекулятивных целях политиков, т. е. фальсифицируется и искажается. Между тем исследователями не раз выявлялось, что памятники первых рабовладельческих империй Хань сообщают более древнюю версию того или иного мифа, фиксируют более ранние черты предков-родоначальников и т. д. [Бодде 1977, с. 375]. Такой подход Карлгрена к сообщениям памятников и оценке их несет на себе явное влияние китайской традиции, где чжоуские тексты, особенно вошедшие в конфуцианскую традицию или так или иначе примыкавшие к ней, пользовались большим авторитетом, чем другие, в их числе ханьские памятники, особенно принадлежащие к другой философской школе — даосской. Также исконно китайскими являются его идеи о «подлинных» и «фальсифицированных» текстах. Успехи синологов за последние десятилетия показали неудовлетворительность такого подхода к памятникам и их сообщениям. В результате Б. Карлгрен в некоторых отношениях сделал шаг назад в изучении мифологии и оценке ее источников (критику см. [Eberhard, 1946]).

Статья американского сиолога Д. Бодде в книге «Мифологии древнего мира», переведенной в 1977 г. на русский язык, сравнительно небольшая по объему, основана на строгих научных принципах. Объем не разрешает автору ни изложить всех сюжетов мифов (им отобрано четыре — миф о сотворении мира Паньгу, миф об отделении неба от земли, солярный миф и миф о потопах), ни подробно разобрать и обосновать свою версию реконструкции. Однако из самого изложения видно, что автор, хотя и не занимался специально исследованием мифологии, свободно владеет материалом, интерпретируя его определенным образом, и хорошо знает литературу вопроса. С теоретической точки зрения наибольший интерес представляет второй раздел его статьи — «Проблемы». Здесь автор формулирует часть вопросов, связанных с историей и исследованием китайской мифологии: историзация (эвгемеризация), фрагментарность материала и хронологическое соотношение традиции и памятника, ее общающего. Автор не предлагает оригинального их решения, соглашаясь с общепринятой точкой зрения о ранней рационалистической историзации мифологии конфуцианцами, связанной с особенностями их мышления (см. также [Рифтин, 1980, с. 652]), чрезвычайной фрагментарностью дошедшего материала, что, по его мнению, не дает возможности сколько-нибудь достоверно реконструировать китайские мифы.

Более того, Бодде полагает, что «отдельные мифы в Китае, конечно, встречаются, но система мифологии, под которой мы подразумеваем развитый свод мифологических материалов, там отсутствует» [Бодде, 1977, с. 367]. Таким образом, вновь повторяется мысль о бедности китайской мифологии. Исходя из опыта исследований по мифологии, Бодде пишет, что ханьские источники (II в. до н. э.—II в. н. э.) богаче материалом, чем чжоуские (IV—III вв. до н. э.), и для реконструкций приходится

ся обращаться к ним, причем преимущественно к тем, которые не входят в конфуцианскую традицию. Однако потом автор огорчивается, что он будет контролировать свои реконструкции по чжоуским источникам. Таким образом, несмотря на блестящую характеристику работы А. Масперо и критику Б. Карлгрена, данную им в обзоре работ по мифологии, Бодде все же остается в русле традиционного подхода к источникам по мифологии [Bodde, 1961, с. 372, 407, 408].

При характеристике памятников мы попытаемся показать сложность взаимодействия времени создания памятника и той традиции, которую он засвидетельствовал, обосновать надежность сообщений памятников первых китайских империй по мифологии, а также показать, что переосмысление и переработка мифологического материала не выходит за рамки вполне закономерного процесса изжития мифологии в условиях классового общества и фиксации ее письменной традицией. В то же время нельзя согласиться с тезисом о бедности китайской мифологии. Очевидно речь по-прежнему идет о степени ее изученности и реконструированности.

Тезис о скудости мифов в Китае повторен в работе С. Аллан «Шан и современная народная религия» [Allan, 1979, с. 3]. На этот раз бедность мифологии объясняется тем, что шанцы, чья культура стала, по мнению автора, основой китайской культуры вообще, не знали богов как сверхъестественных существ, а поклонялись своим умершим предкам как богам. Совершенно ясно, такое объяснение не может быть принято: представление своих предков богами и осознание богов как умерших предков настолько универсальны, что не требуют дополнительных разъяснений. Учитывая саму тему статьи (элементы шанской культуры в религии современного Тайваня), более уместно было бы говорить о причинах сохранения в современных верованиях китайцев элементов, восходящих к глубокой архаике. В своей статье «Сыновья солнца: миф и тотемизм в раннем Китае» Аллан пытается обосновать связь мифов о десяти солнца с шанским этносом. Большц в статье «Гун Гун и потоп: обратная сторона эвгемеризма в Яо дэнь» в историзованной версии о потопе в конфуцианском каноне «Книга преданий» выявляет следы космогонического мифа о вселенском потопе. Вопрос о существовании космогонических мифов в Китае остается спорным, и, с этой точки зрения, статья Большца представляет интерес. Правда, в двух сводных книгах по мифологии «Рождение мира», «Мифология степей, лесов и островов (мифы о сотворении мира, структуре мира, организации мира, о правителях и бунтарях)» французские синологи М. Кальтанмарк и М. Суамье вводят китайский материал в широкий контекст космогонических мифов народов мира.

Отдельными аспектами китайской мифологии — тотемическими представлениями, ктеическими культами и связанными с ними культами плодородия занимался советский ученый, этнограф

Г. Г. Стратанович. К женским божествам, некоторым ранним верованиям и обрядам обращалась на материале гадательных надписей эпохи Шан (прибл. XVI—XI вв. до н. э.) А. А. Серкина. Проблемы мифологии затрагивали в своих работах советские исследователи Б. Рифтин, И. Лисевич, Д. Деопик, Б. Евсюков и автор данной книги.

* * *

Проблема источников продолжает оставаться одной из актуальных и спорных в исследовании китайской мифологии. Подход к источникам и их выбор, интерпретация их сообщений во многом определяют реконструкцию мифологии, сюжетов отдельных мифов и мифологических комплексов. Китайская мифология (не составляя исключения из общего правила) требует реконструкции на основе scrupulous сбора, анализа и интерпретации данных различных памятников древности, которые далеко отстоят от времени возникновения и формирования основных мифологических воззрений и комплексов.

Источниками для изучения китайской мифологии служат письменные памятники древности нарративного и эпиграфического характера, археологические материалы, важнейшими из которых являются памятники изобразительного искусства, в частности, погребальные рельефы, скульптура и пластика. Только привлечение всего комплекса памятников древности, их сравнительное изучение может дать возможность реконструкции древнейших представлений китайцев.

Письменные памятники нарративного характера являются одним из главных источников по мифологии. Как правило, в них не содержится сколько-нибудь полного изложения мифов, но фрагментарно они входят в их основное содержание (историческое, философское, поэтическое, религиозное). То же можно сказать об обрядах или отдельных мифологических представлениях. Весь фрагментарный материал по мифологии настолько органически подчинен общему контексту, что может быть понят и адекватно интерпретирован только при понимании памятника в целом, всей сложности его формирования и бытования, его места в той или иной философской или религиозной системе.

Анализ источников по мифологии обнаружил иное, более сложное, чем представляется подчас в синологии, соотношение во времени мифологической традиции и сообщающего ее памятника. В силу исторических условий образования рабовладельческой империи — борьбы центральной власти против сепаратистских тенденций, против влияния аристократических родов на местах, формирования первой религиозной системы Китая и других причин, вызвавших обращение к низовым культам и верованиям, местным культурам, — памятники II в. до н. э. — II в. н. э. в целом ряде случаев фиксируют более древнюю традицию, чем памятники предшествующего периода. В то же вре-

мя памятники эпохи империй Хань в такой же мере тенденциозны в отборе материала, освещении героев мифов, как и предшествующего периода — эпохи Восточного Чжоу (VIII—III вв. до н. э.), эпох Чунью, Борющихся царств. В обоих случаях обращение к мифологии подчинено полемическим целям, утверждению своего учения или права и опровержению положений противника. Примером тому может служить известное «предание» о передаче престола.

«Предание» о передаче престола кочует из памятника в памятник, а в некоторых из них (например, в «Чжуанцзы») встречается много раз. Как со стороны сюжета, так и художественной и социальной значимости его героев (в том их содержании, в каком они выступают именно в данном сюжете) это «предание» не кажется столь уж значительным. И его популярность трудно объяснить, если не учитывать, что оно лежало в основе священных преданий школы Конфуция. Поэтому оно пользовалось у них соответствующим почтением и без конца повторялось. Оно же использовалось даосами в полемике с противниками. Наблюдение над этим сюжетом приводит к мысли, что его популярность восходит не к мифологической традиции, а к политическим и философским спорам.

Естественно, без знания полемики между отдельными философскими школами, проблем, возникавших в ходе сложения идеологических систем широкого плана и борьбы отдельных течений за первенство в их создании, материал по мифологии не может быть понят и интерпретирован. В этой связи крупный знаток китайской культуры Л. Д. Позднеева писала: «К борьбе отдельных положений школ добавляется борьба против имен основателей школ и воспеваемых ими героев мифических, легендарных и исторических деятелей. Старые идеалы оспариваются, каждая школа выдвигает и отстаивает своих героев, в различных школах положительные и отрицательные герои меняются местами... Знамени конфуцианцев — Яо, Шуню, Вэнь вану, Конфуцию противопоставляются Хуанди и Лаоцзы у даосов, Юй и Моцзы — у моистов» [Позднеева, 1959, с. 40].

Суть этого «предания» сводилась к следующему: древний правитель Яо, состарившись, старался найти себе достойного преемника. Старейшины предложили Шуня, которому после испытания его способностей к управлению и был передан престол. Шунь, в свою очередь, также отдал престол не сыну, а наиболее достойному своему сподвижнику — Великому Юю. При этом надо иметь в виду, что Яо в школе Конфуция открывал ряд мудрых правителей древности, Шунь считался воплощением одной из основных добродетелей — сыновней почтительности (сяо) и одним из наиболее почитаемых героев, как и Юй.

В «Книге преданий» — одной из книг «священного писания» конфуцианцев — эпизод передачи престола Шуню приведен в следующем виде: «И рёк правитель Яо: „О [главы] Четырех гор! Вы можете выполнить повеление Неба и выбрать мне пре-

емника престола?" И ответили [главы] гор: „Нет [таких] добродетельных. Опозорят трон правителя“. И сказал правитель: „Выдвиньте из прославленных или низких“. И сказали тогда правителю: „Есть в низах один, неженатый, зовется Шунь [из рода] Юй (Тигры)“. И сказал правитель: „О, я слышал о нем! Каков он?" И сказали [главы] гор: „Сын слепца, отец упрям, мать сварлива, Сян (сводный брат Шуня.— Э. Я.) заносчив. [Шунь] покорил [всех] своей сыновней почтительностью“... И сказал правитель: „Я испытаю его“... Шунь помогал правителю, [был] глубокоумер, многознающ, кроткопочтителен, искренен. О его необыкновенных добродетелях слышали в верхах, [ему] дано было повеление вступить на престол» [Книга преданий, 1936, с. 3].

Даосы, наиболее последовательные идеологические противники школы Конфуция, развертывают полемику вокруг ее основных этических принципов, которым конфуцианцы придавали первостепенное значение. Они отрицательно трактуют образ Шуня, снижают идеализацию и его самого, и «передачи» престола. Таким образом они подрывают принципы, олицетворением которых служили Шунь и все «предание». В свете этой полемики делается понятной версия того же «предания» у даоса Ян Чжу: «Ограждающий (Шунь) же, когда пахал землю на юге от Реки, занимался гончарным делом на Болоте Грома, не давал отдыха своим рукам и ногам даже на время, не насыщал яствами [своих] уст и желудка. [Он] прожил тридцать лет, не любимый ни отцом, ни матерью, не дружный ни с младшими братьями, ни с сестрами; женился, не объявив [родителям]. Когда принял трон, уступленный Высочайшим (Яо), ему было много лет, разумом [он] ослабел и, так как Шань Цзюнь (сын Шуня.— Э. Я.) был бесталанным, уступил трон Молодому Дракону (Юю), скорбя и печалась до самой смерти. Он — самый злосчастный, какой только жил на земле!» * [Позднеева, 1967, с. 113; Лецзы, 1954, с. 83].

Следует отметить такую, казалось бы, незначительную деталь, как замалчивание «Книгой преданий» «факта» из «биографии» Шуня, о котором сообщает Ян Чжу: «Женился, не объявив [родителям]». Дело в том, что беспрекословное подчинение отцу, которое требовалось конфуцианством, не допускало даже малейшего нарушения его воли. Самостоятельная женитьба расценивалась бы как настоящий бунт. Между тем о таком «факте» действительно говорилось в мифе, и противники конфуцианцев все время привлекали к нему внимание, вынуждая последних объяснять и оправдывать недобродетельный поступок своего идеально добродетельного Шуня. Такое объяснение имеется, в частности, в конфуцианском трактате «Мэнцзы» (IV—

* Цитаты из «Чжуанцзы» и «Лецзы» даются в передаче Л. Д. Позднеевой (1967 г.), которая переводит имена всех мифических героев. Поскольку у нас в тексте эти имена идут в китайской транскрипции, мы даем к переводу Л. Д. Позднеевой и их китайский вариант.

III вв. до н. э.) в диалоге философа с его учеником Вань Чжаном.

«Ван Чжан спросил: „В песнях говорится, что, „когда женишься, непременно нужно объявить родителям“. Если верить этому, как же он не объявил и женился?“ Мэнцзы отвечал: „Если бы [он] объявил, то не смог бы жениться. Жизнь же мужчины и женщины под одной крышей — [самая] большая обязанность людей. Если бы [Шунь] объявил, то попра́л бы этим самым большую обязанность человека и тем вызвал бы и гнев родителей. Поэтому-то и не объявил“» [Мэнцзы, 1936, с. 68].

И в другом месте Мэнцзы вновь говорит о том же: «Из трех [преступлений против] сыновней почтительности неимение потомства — самое большое. Чтобы не остаться без потомства, Шунь и женился без объявления. Благородные мужи считали, что это все равно что объявил» [Мэнцзы, 1936, с. 58].

Таким образом, конфуцианцы оправдывали Шуня тем, что ему пришлось преступить одну из заповедей почтительного сына ради большей.

Этот сюжет проходит в другом даосском трактате, «Чжуанцзы», где ему придана совершенно иная окраска. Так, в главе «Передача Поднебесной» читаем следующее: «Высочайший [Яо] уступал Поднебесную Никого не Стесняющему, но тот [от нее] отказался. Тогда [Высочайший (Яо)] предложил [ее] Цзыжоу Отцу Устоявшему. И Отец Устоявший молвил: „Стать Сыном Неба? Это, пожалуй, возможно. Только хворь меня одолела, излечиться нужно, править Поднебесной [мне] недосуг. Не говоря уже о другом, хоть Поднебесная и важна, но не губить же за нее собственную жизнь“... Ограждающий (Шунь) уступал Поднебесную Умеющему Свернуться, а тот молвил: „Я стою в центре пространства, в центре времени. Зимой одеваюсь в шкуры, летом — в тонкую ткань из травы. Весной пашу и сею, даю телу потрудиться, осенью собираю урожай, даю телу отдохнуть... Среди неба и земли [мне] привольно, в сердце, в мыслях — доволен собой. Что мне делать с Поднебесной? Увы! Плохо ты меня знаешь!“ Отказавшись от [Поднебесной, он] тут же ушел, удалился далеко в горы, а куда — неведомо.

Ограждающий (Шунь) уступал Поднебесную своему другу — Земледельцу из Каменных дворов. И молвил Земледелец: „[Я] от собственного хозяйства устал, [ведь я] муж, отвечающий за сильных работников. За твоими достоинствами, Шунь, [мне] не угнаться“. И тут они с женой взвалили [пожитки] на плечи, на голову, взяли за руки детей, ушли к морю и до конца жизни не вернулись» [Позднеева, 1967, с. 285; Чжуанцзы, 1954, с. 187].

Приведенные версии «предания» позволяют видеть использование мифа в традициях различных школ V—III вв. до н. э. — конфуцианской и даосской — и раскрыть процесс обработки древнего материала в интересах определенного социально-этического учения: даосы были противниками государственной вла-

сти и привилегий родовой аристократии, поборниками которой выступали конфуцианцы.

Следующая по времени стадия переоформления «предания» обнаруживается в трактате «Хань Фэйцзы» (III в. до н. э.), принадлежащем третьему крупному философско-политическому направлению того времени — «законникам» (легистам).

Легисты, представители новой денежной знати, и их идеологи, основные противники конфуцианцев, были сторонниками сильной центральной (царской) власти. Они сталкивались с потомственной аристократией, претендовавшей на соправление с царем. И если в учении конфуцианцев «передача престола» имела еще и тот смысл, что идеальные правители правят не сами, а через идеальных же советников, то легисты используют ее в диаметрально противоположных целях: в доказательство того, что перед царем все — знатные и простые — равны и царь не слушает ничьих советов и поступает так, как считает нужным, пресекая всякую попытку вмешаться в дела правления. Передача «Хань Фэйцзы» соответственно звучит следующим образом: «Яо решил передать Поднебесную Шуню. Гунь выступил с увещанием, говоря: „Как можно передавать Поднебесную простолюдину?“ Яо не стал его слушать, поднял войско и казнил Гуня у алтарей Крыло-горы. Гунгун тоже выступил с поучением, говоря: „Как можно передавать Поднебесную простолюдину?“ И его не послушал Яо, поднял войско и выгнал (букв. вылил) его в столицу страны Тьмы. И тогда больше никто не посмел говорить, что не следует отдавать Поднебесную Шуню» [Хань Фэйцзы, 1954, с. 243]; см. также [Вёсны и Осени Люя, 1954, с. 267].

Здесь в «предание» вводятся новые герои, обычно с ним не связанные, за которыми в традиции закрепилась слава «злодеев» Поднебесной и наказание которых ставилось в заслугу всем идеальным правителям. Целенаправленность переделки «предания» совершенно очевидна: введение в нее традиционных злодеев, которые выступают в качестве советников, компрометирует идею вмешательства окружения царя в дела правления (противником такого вмешательства выступает сам идеальный правитель Яо — пример для подражания всем последующим правителям). Ни о каком совете царя с народом (старейшинами) также не могло быть и речи: из «предания» изымается мотив выдвижения Шуня старейшинами.

Переосмысление древней традиции в свете меняющихся воззрений разных исторических эпох можно видеть при сопоставлении изложения того же эпизода у «Мэнцзы» (IV в. до н. э.) и Сыма Цяня (II—I вв. до н. э.). Здесь в центре внимания другой аспект того же мифа: мотив передачи престола не по наследству. Этот мотив, восходящий к традициям родового общества, должен был прийти в противоречие с этико-политическими взглядами и практикой эпох существования в Китае царств (VIII—III вв. до н. э.) и империй (с конца III в. до н. э.). Меж-

ду тем «предание» прочно вошло в священную традицию, и изменить его без достаточных на то оснований не представлялось возможным. Попытку соединить несоединимое — традицию первобытнообщинного строя и принцип наследственной царской власти — и предпринимает Мэнцзы. Причем он делает это, оправдывая поступки идеализируемых предков вмешательством божественного провидения и их исключительностью, но не изменяя в то же время самого «предания».

Диалог Мэнцзы все с тем же учеником, Вань Чжаном, звучит следующим образом:

«Вань Чжан: „[Говорят], Яо отдал Поднебесную Шуню? Было такое?“

Мэнцзы: „Нет. Сын Неба не может отдать Поднебесную [какому-нибудь] человеку“.

— В таком случае, кто же отдал ее (Поднебесную) ему (Шуню)?

— Небо дало ее.

— Небо заявило о своей воле?

— Нет. Небо не говорит, оно выражает ее (свою волю) действиями и делами.

— Каким же образом тогда оно выразило ее (свою волю) действиями и делами?

— Сын Неба может представить человека Небу, но не может заставить Небо отдать ему Поднебесную... Яо представил Шуня Небу, и Небо приняло его, [он] показал его народу, и народ принял его...

— Осмелюсь спросить, каким образом его (Шуня) представили Небу и оно приняло его? Каким образом его показали народу и он принял его?

— Его заставили править жертвоприношением, и боги насладились ею (жертвой). Это означало, что Небо приняло его. Его заставили управлять делами, и дела были приведены в порядок. Сто родов успокоились. Это и означало, что народ принял его. Небо дало ему, и люди дали ему. Поэтому и говорят: Сын Неба не может отдать Поднебесную человеку... Когда Яо умер, то по окончании трехгодичного траура Шунь скрылся от сына Яо на юг к реке⁷. Правители Поднебесной, приходившие с выражением покорности, шли не к сыну Яо, а к Шуню, тяжущиеся шли не к сыну Яо, а к Шуню, певцы воспевали не сына Яо, а Шуня. Поэтому и говорят, это — Небо. Только после этого Шунь отправился в столицу царства, вступил на престол и поселился во дворце Яо. Если бы он выгнал сына Яо, это было бы узурпацией, а не данным Небом» [Мэнцзы, 1936, с. 71].

И все эти рассуждения философ заключает следующей сентенцией: «Чтобы простой человек получил Поднебесную, он должен быть добродетелен, как Шунь и Юй... Кроме того, [он] должен быть представлен Сыном Неба... Конфуций сказал: „Тан (родовое имя Яо.— Э. Я.), Юй (родовое имя Шуня.— Э. Я.) передавали престол. Царь Ся (т. е. Великий Юй.— Э. Я.), Инь

и Чжоу наследовали. Это один и тот же порядок“» [Мэнцзы, 1936, с. 72].

Но Сыма Цянь как человека другой эпохи не могло удовлетворить такое половинчатое решение вопроса, допускающее передачу престола не родственнику по крови, и он предпринимает дальнейшие шаги по «исправлению» «предания». Повторяя почти с текстуальной точностью рассказ о восшествии на престол Шуня, он иначе мотивирует передачу власти: он выводит родословную Шуня, в результате Шунь и Яо оказываются потомками одного и того же царственного предка — Желтого Предка (Хуанди) (первый — в девятом колене, второй — в четвертом) [Сыма Цянь, 1935, с. 15, 17]. Таким образом, принцип наследственного права не был нарушен, а явный анахронизм — превращение в современников потомков одного и того же предка в четвертом (Яо) и девятом (Шунь) поколениях — не смущает даже такого историка, как Сыма Цянь, хотя, согласно его же сообщениям, каждый правитель был на троне довольно продолжительное время.

Сообщение о том, что Шунь происходил из народа, не упущено добросовестным историком, но находит у него не нравственно-учительское толкование, как у Мэнцзы. Сыма Цянь объясняет, что Шунь хотя и принадлежал к царскому роду, но его род был боковой и обедневшей ветвью, почему и говорится «простой народ» («От Цюнданя до правителя Шуня все были низки и принадлежали к простому народу»). Однако сам Сыма Цянь считает нужным специально оговорить этот момент, чувствуя, очевидно, шаткость своей позиции, особенно вследствие того, что, согласно традиции, у всех древних правителей-предков были разные родовые имена. Эту неувязку Сыма Цянь разрешает тем, что объявляет родовые имена предков прозвищами, происходящими якобы от названий их царств, имеющими, в свою очередь, первоисточником название добродетелей: «От Желтого Предка до Шуня и Юя все принадлежали к одному роду, но названия царств были разные, так как в них (названиях) освещалась их (предков) добродетель» [Сыма Цянь, 1935, с. 19]. Таким образом, мифы в труде Сыма Цяня приведены в соответствие со взглядами и практикой Китая эпохи централизованной империи.

В подходе к изучению памятников мы считаем неправомерным предпочтение одного или двух вариантов как эталона истинного мифа и принятие других за его «искажение». Мифология была тем общим культурным наследием, на котором базировались все течения древнекитайской мысли и художественного творчества. В то же время мифология формировалась и развивалась в дописьменную эпоху на протяжении длительного времени. Отсюда такие ее особенности, как полистадиальность — неперенное сосуществование в ней разновременных пластов, иногда согласованных между собой, но чаще противоречивых и даже, на современный взгляд, как будто исключая-

щих друг друга; многовариантность, связанная как с полистадиальностью, так и с наслоением разных историко-культурных традиций, производная от незафиксированного и некодифицированного бытования и ряда других причин, в частности от процессов систематизации мифологического материала на почве китайской культуры в интересах родовой знати, правящих домов различных городов-государств, а потом царств (генеалогий, отбора мифов в родословные и пр.), в интересах других социальных групп, философских школ и т. д.

Все эти особенности мифологии нашли выражение во всех формах ее претворения — представлениях, обряде, мифе. Особую проблему представляет фиксация всего этого огромного материала дописменной культуры письменной традицией — неизбежность отбора, систематизации, переосмысления и пр. Поскольку нас интересует миф, к которому относится все вышесказанное, отметим, что ему как словесному виду творчества свойственны черты, которые будут характерны для фольклора: элементы импровизации внутри сюжетной схемы, миграция и контаминация тем и мотивов как приемы сюжетосложения, вариантность и т. д.

Противоречивость дошедшего до нас материала, вполне закономерная и неизбежная, позволяет с помощью сравнительно-типологического метода обнаружить под позднейшими наслоениями контуры сюжетов мифов, мифологические комплексы отдельных героев и различные пласты мифологических воззрений. Мы полагаем также, что противоречивость свойственна уже самой мифологической традиции и она не должна «сниматься» тем или иным путем, признанием одной из версий «истинной» [Karlgrén, 1946] или конструированием «гладкой» версии, монтажом нескольких версий [Юань Кэ, 1965], а должна анализироваться и находить возможно более адекватную интерпретацию. Ведь мифология создавалась и бытовала на длительном пути развития человека от первичных форм коллектива до образования государства⁸, от примитивных представлений до расчленения синкретизма и выделения отдельных форм общественного сознания, в том числе искусства, в самостоятельные виды духовной деятельности человека. Хотя мифотворчество человека родового и раннеклассового общества имеет определенные общие закономерности, оно было на различных этапах далеко не одинаковым. Миропонимание (в том числе социума) менялось вместе с общественными условиями существования, развитием мышления, общественного сознания, что нашло отражение в динамике всех видов творчества и деятельности человека, в которых воплотились и выразились мифологические представления.

Также не кажутся чем-то искусственным и навязанным извне переосмысление мифологической традиции в раннеклассовом и развитом классовом обществе древнего Китая, в том числе и ее эвгемеризация, осуществлялась ли она более последовательно конфуцианской школой или менее последовательно другими. Это

был вполне закономерный процесс освоения предшествующей культурной традиции классовым обществом и приспособление ее для духовных нужд этого общества. Оно даже не представляется специфическим для Китая, что подтверждает применимость греческого термина для его характеристики. Научная критика текстов с учетом закономерностей неизбежности этого переоформления дает возможность более полно использовать данные древнекитайских памятников для реконструкции мифологических представлений. Такая критика источников входит в одну из главных задач настоящего исследования. Другая задача состоит в реконструкции некоторых комплексов мифологических представлений и ряда сюжетов мифов во всей их сложности и противоречивости.

V—III века до н. э. — одна из переломных эпох древней истории Китая. Острая классовая борьба — экономическая, политическая и идеологическая — знаменовала собой конец патриархального рабства и укрепление в Китае государственности. В области культуры она отмечена оформлением в письменной традиции исторического предания (в памятниках «Цзочжуань» и «Речи царств»), формированием философских школ и записи их учений в трактатах, как правило называемых по имени основателя школы. Оформление философских и исторических памятников значительно отстояло от времени активного мифотворчества, когда оно было формообразующим в духовной жизни населения Китая. В исторических памятниках фиксируется та часть мифологии, которая попадает в «историю»; чаще всего мифы вплетены в генеалогии знатных родов, возводящих себя к предкам-родоначальникам. Мифы о предках-родоначальниках, по-видимому, прошли историзацию уже в устной традиции, на этапе эпического творчества и формирования устного исторического предания. В исторических памятниках мифологический материал обнаруживается также в сообщениях о культе предков, отдельных упоминаниях, реже — в описаниях обрядов. Философские памятники также обращаются к историзованной мифологии, главным образом в своих социально-этических учениях, обосновывая как сами учения, так и защищаемые социальные институты установлениями предков и обычаями «древних царей» (сянь ван). При этом по отбору авторитетов резко противостоят два направления — даосское и школа Конфуция.

Школа Конфуция целиком сосредоточивает свое внимание на социально-этических проблемах и культивирует мифы о предках-родоначальниках и предания о мудрых царях древности. На их основе она создает свою «священную историю» — «золотой век» мудрых государей, который стал краеугольным камнем их учения. По-видимому, в их учении мифология подверглась дальнейшей историзации, так как анекдотические случаи рационалистической трактовки мифологических образов оппозиционная к школе Конфуция традиция обычно связывает с именем Конфуция (см. [Бодде, 1977, с. 370]).

Даосская философская школа с самого своего зарождения проявляла большой интерес к познанию природы и разрабатывала проблематику, связанную с натурфилософией. Даосские памятники («Лецзы», «Чжуанцзы») приводят целый ряд мифов, объясняющих строение мира и явления природы. Частью они даются в подтверждение натурфилософских и других положений, частью — переходят в литературный прием. Они обращаются к мифологическому материалу и в своих социально-этических учениях.

Важными источниками по мифологии этой группы памятников являются своды, оформившиеся накануне объединения Китая или в начале Хань (прибл. III — начало II в. до н. э.) и вошедшие в состав конфуцианского канона: «Книга песен» (Шицзин), «Книга преданий» (Шуцзин), «Обрядник» (Лицзи), «Обряды Чжоу» (Чжоули)⁹, а также первая поэтическая антология «Чуские строфы» (Чуцы). При использовании этих памятников мы исходим из абсолютной и относительной их датировки, определяя возможное время сложения памятника и общую редакцию вошедшего в него материала, время оформления отдельных книг или вошедших в них произведений. Так, песни из свода «Книги песен» следует рассматривать как самостоятельные памятники. Некоторые из них возможно датировать сравнительно ранним временем и видеть в них произведения, донесшие до нас древние представления сравнительно мало переформированными и, может быть, близкими к их устному прототипу¹⁰. Таковы, например, ритуальные гимны «Рождение людей», «Гимн Пурпурной птице», древние заговоры «О ты, Белый тигр», «О ты, Единорог». В то же время оформление «Книги песен» в том ее составе и редакции, в которых она дошла до нас, следует, по-видимому, отнести к концу III в. до н. э. Так же обстоит дело с антологией «Чуские строфы», произведения которой датируются примерно IV в. до н. э.— I в. н. э.; первая редакция — I в. до н. э. [Hawkes, 1957, с. 2].

Гораздо более переоформленными выступают тексты «Книги преданий» — первой «всеобщей» истории китайцев, и обрядников. Но засвидетельствованные в них сообщения часто восходят к глубокой древности — времени раннеклассового общества в Китае, а иногда и родовой эпохи. Все перечисленные памятники, по традиции называемые чжоускими, могут быть отнесены к IV—III вв. до н. э. К ним принадлежат исторические памятники — «Цзочжуань», «Речи царств» (Гоюй) и философские — «Мэнцзы», «Лецзы», «Чжуанцзы», «Хань Фэйцзы», «Вёсны и Осени Люя» (Люйши чуньцю).

Образование единого рабовладельческого государства (с конца III в. до н. э.) сопровождалось глубокими политическими и идеологическими сдвигами, которые повлекли за собой совершенно новое отношение ко всей предыдущей культурной традиции, ее переосмысление и интерпретацию. Социальные движения в условиях древнего общества требовали освящения глубокой

старинной. Не случайно поэтому в эпоху Хань началась в Китае первая реставрация древности. Она не была, как это принято иногда представлять, ни сознательной, ни бессознательной фальсификацией наследия, хотя элементы того и другого в ней присутствовали. Ханьские идеологи искали в традиции и то, что можно было бы противопоставить родовой знати, и то, что отвечало интересам и запросам их времени. Часто они находили искомое в тех общинных культах и верованиях, мифах и преданиях, которые не были вовлечены в круг аристократических традиций или существовали параллельно, сохраняя более древние формы.

Империи раздвигают рамки китайского мира, вовлекая в орбиту культуры Срединных царств (главным образом царств среднего течения Хуанхэ) местные историко-культурные традиции, сохранявшие часто свою мифологию в менее переоформленном виде. Но одновременно происходит культурная экспансия на периферию. Местные боги, предки, герои отождествляются со старокитайскими. Часть их вводится в официальный пантеон. Их атрибуты, функции, мифы переносятся на предков-богов-героев традиции Срединных царств.

Ханьское конфуцианство, наследуя во многом традиции школы Конфуция эпохи Борющихся царств, выступает как направление, формирующее официальную, государственную религию, внедряясь во все сферы общественной жизни и сознания. Оно значительно расширяет свой пантеон за счет новых героев, подвергая их той же политической и дидактической обработке, наделяя их социальными атрибутами или выдвигая эти атрибуты на первый план. Большой интерес в смысле систематизации и переработки наследия школы Конфуция представляет памятник «Собор во дворце Белого Тигра» (Бо ху тун), где подведены итоги первого конфуцианского собора I в. н. э. В то же время разрабатывая обрядность и культ государственной религии, конфуцианские идеологи привлекают в ее канон местные, низовые культы и народные верования с целью приспособить общегосударственную религию для восприятия ее широкими массами. Отражение этих усилий можно видеть в одной из немногих дошедших до нас работ ханьского конфуцианца Дун Чжуншу «Раскрытие смысла Вёсен и Осеней» (Чуньцю фаньлу) (II в. до н. э.), а также в исторических памятниках этой эпохи — «Исторических записках» (Ши цзи) Сыма Цяня (II—I вв. до н. э.), «Истории Ранних Хань» (Цянь Хань шу) Бань Гу (I в. н. э.), «Истории Поздних Хань» (Хоу Хань шу) Фань Е (V в. н. э.), содержащей материал I—II вв. н. э.

Создание идеологической системы нарождающейся централизованной империи было, по-видимому, тенденцией времени. Попытки этого, очевидно тупиковые, можно видеть в таком памятнике конца III в. до н. э., как «Вёсны и Осени Люя» (см. [Ткаченко, 1982]), а также в ханьском даосском трактате «Хуайнаньцзы» (II в. до н. э.). Помимо собственно философского ма-

териала в них включается материал, связанный с некоторыми мировоззренческими аспектами — космогоническими представлениями, верованиями и пр., реализуется общая тенденция к систематизации и обобщению предшествующей традиции [Померанцева, 1979]. Поэтому, как пишут исследователи этих памятников Л. Померанцева и Г. Ткаченко, в них собран огромный и разнородный материал: мифы, легенды, исторические предания, сведения по различным отраслям знаний (астрономии, географии и пр.). Все это привело к сравнительно большому привлечению мифологической традиции, касающейся космологического и космогонического круга. Эта же тенденция систематизации нашла свое выражение и в апокрифической по отношению к конфуцианской традиции литературе, в таких сводах, как «Каталог гор и морей» (Шань хай цзин) и «Толкование обрядов и обычаев» (Фэнсу тунъи) Ин Шао (прибл. 140—206 гг. н. э.).

Важным источником по мифологии является трактат Ван Чуна, наивного материалиста и скептика древнего Китая (см. [Fogke, 1962; Петров, 1954]). Его «Критические рассуждения» (Лунь хэн) (I в. н. э.) представляют собой развернутую критику существовавших в его время натурфилософских, социально-этических, религиозных представлений, верований и связанных с ними ритуалов как официальной религии, так и народных верований. Приведенные у него и критикуемые с позиций наивного рационализма мифологические сюжеты космогонического плана (например, в главе «О небе», «О солнце» и др.), мифы о чудесных рождениях предков (гл. «О чудесах»), об обрядах (гл. «Об обрядах нападения») и другие показывают, что мифологическая традиция входила неотъемлемой частью в идеологию китайского общества I в. н. э., хотя и не нашла должного отражения в более ранних памятниках. Об этом же говорят и данные исторических памятников эпохи Хань, перечисленные выше. В них представлен новый вариант «предыстории» Китая, основывающийся на мифологической традиции, описан целый ряд обрядов общеимперского или местного значения, содержащих в себе значительные пережитки мифологических представлений. Большим, но еще недостаточно хорошо освоенным и мало привлекаемым источником по мифологии является ханьская поэзия, из которой в нашем исследовании используются только «Ода столицам» и «Божественный закон» Чжан Хэна (78—139 гг. н. э.)¹¹.

Помимо письменных памятников в исследовании использованы материалы археологических раскопок, в частности неолитических, шанских, чжоуских и ханьских погребений. С этими материалами автор имел возможность познакомиться в музеях Пекина, Сиани, Чэнду, Цюйфу, Чжэнчжоу и др. во время своего пребывания в КНР в 1958—1959 гг., а также по имеющимся публикациям (к сожалению, далеко не полным или не всегда доступным)¹². Наибольшую ценность имеют материалы раскопанного под Сианью некрополя, сычуаньские погребальные рельефы, распространенные в небогатых погребениях эпохи

Хань по всему Китаю, могила в Инани (пров. Шаньдун), раскопанная сотрудниками нанкинского музея¹³, остатки знаменитого наземного храма погребального комплекса знатной фамилии У (так называемый храм У Ляна)¹⁴. В 1978—1980 гг. в Шаньдуне были раскопаны новые могилы с рельефами, по стилю и содержанию близкими к рельефам храма У Ляна [Находки в Цзясяне, 1979], но с более четко выраженной мифологической тематикой.

Распространенный при Хань обычай оформлять могилы рельефами сохранил для нас материал, значение которого трудно переоценить. Связь погребальных рельефов с заупокойным культом, одной из наиболее консервативных областей идеологии, позволяет в целом ряде случаев восстановить воззрения и формы культа более древние, чем те, которые представлены в памятниках того же или даже более раннего времени. Правда, расшифровка этих ценных источников представляет большие трудности: изображения на них, как правило, не сопровождаются ни магическими надписями, ни записями ритуала, как это имеет место в некоторых других культурах. Изображения поддаются расшифровке лишь с помощью данных письменных памятников. Облегчить задачу могли бы полные публикации погребальных комплексов. Однако такие публикации редки в Китае даже тогда, когда то или иное погребение сохранилось полностью (часто могилы находят разграбленными).

Как правило, китайские и зарубежные ученые не считают, что оформление могилы имело строго функциональное значение и подчинялось целиком задачам заупокойного культа, что размещение изображений и инвентаря может служить в одинаковой мере как для реконструкции заупокойного культа, функциональности изображений и инвентаря, так и их содержания. В последнее время, однако, замечен некоторый сдвиг в трактовке рельефов, как и другого инвентаря погребений. Этому способствовали находки в Мавандуе (пров. Хунань, близ г. Чанша). Похоронный стяг с изображением трех миров и оформление гроба животными-хранителями, обнаруженные в одной из могил, не оставляют места для рационалистической трактовки этих предметов погребального инвентаря. В этой связи в журналах появились статьи Ань Чжиминя (1973), Сунь Цзююня [1973 (I), 1973 (II)], Тун Энчжэна (1983) и др., связывающих погребальные рельефы, пластику и пр. с заупокойным культом.

Археологический материал, относящийся к китайскому палеолиту, неолиту, эпохе бронзы, в том числе находки при раскопках столицы Шан-Инь — могильников, «архива» гадательных надписей, комплекса жертвенников с остатками многочисленных человеческих жертв, чрезвычайно важен для хронологической стратификации как ранних периодов истории Китая, в которую проецируется мифология, так и самой мифологии, корректировки данных письменных памятников. В то же время эти памятники сами служат источниками для реконструкции мифологии.

Глава 1

Ранний этап древнекитайской мифологии

Архаика китайской мифологии

Изучение мифов в их развитии предполагает анализ древнейших форм олицетворения природы и социальной жизни. Без этого невозможно понять многие мотивы и темы мифов. К таким архаическим формам относятся фетишизм, тотемизм и анимизм.

В основе этих древнейших форм мифологических представлений лежит свойственная первобытному человеку нерасчлененность восприятия живой и неживой природы, человеческого и природного мира, представление о тождестве вещей (в широком смысле слова), вещей и людей. Человек переносит свой опыт, свои свойства на окружающий его мир. Вещи, животные, растения, явления природы наделяются волей, сознанием, способностью к целесообразной деятельности. «Австралийские аборигены убеждены, что все формы на земле обладают одними и теми же качествами и свойствами» [Берндт, 1981, с. 30]. Мир представляется человеку раннеродовой эпохи живым, дышащим, действующим по его, человека, законам [Крейнович, 1929]. Но и себя человек мыслит стоящим в одном ряду со всеми объектами этого природного мира; он может вступать в личные (= коллективные) отношения со всеми объектами природы, воздействовать на них, быть с ними в «человеческих» отношениях (родство, дружба, вражда, договор и т. д.). Природные объекты, в свою очередь, могут оказывать влияние на человека — быть с ним в родстве, покровительствовать ему или вредить. Так появляются «священные предметы», способные воздействовать на людей и на окружающий мир в пользу или вред человеку, предметы, необходимые в обрядовой и хозяйственной деятельности, в повседневной жизни и в экстремальных условиях. Та же идея о единстве человека и мира определяет тотемические представления о кровнородственной связи человека с животным или другим предметом природы. Отношения кровного родства являются основными социальными отношениями раннеродовой эпохи, и эти отношения переносятся человеком на мир.

Нерасчлененность восприятия мира сказывается и в других.

отношениях: нерасчлененности единичного и множественного, объекта и субъекта, атрибута и сущности. В результате человек познает мир через единичное, конкретное и чувственное. Но это единичное приобретает значение общего и служит средством обобщения опыта и познания. Субъект и объект постоянно меняются местами, каждая «вещь может стать тварью, а тварь — вещью» [Фрейденберг, 1978, с. 63]. Взаимопроницаемость всех форм живой и неживой природы, возможность всеобщей «оборачиваемости» — характерные идеи архаики. Все эти представления — далекое прошлое для исторического Китая эпохи древности, но они вошли в традицию и могут быть в ней вычленены.

Эта нерасчлененность архаических мифологических представлений отчетливо видна в известиях «Каталога гор и морей», содержащего материал, которому нет равного в древнекитайской литературе. Очевидно, это произошло оттого, что эта древняя география явилась как бы своеобразным «путеводителем» по святилищам, напоминающим «схему» тех святилищ австралийских аборигенов, где они в установленное время должны были проводить определенные обряды. Наряду с «каркасом» географии — перечнем святилищ, связанных с именами мифических предков, в «Каталоге» приводится огромный перечень предметов, животных, птиц, обладающих силой исцелять, предотвращать бедствия, вызывать их, предвещать события и т. д.

Это говорит о том, что древние китайцы приписывали этим предметам чудодейственные свойства и употребляли их как обереги и амулеты: «Гора... Гуй... Там есть птицы, похожие на фазанов, с длинными хвостами, красными, как огонь, с зелеными клювами. Их называют линъяо... Сделаешь из них подвеску, убережешься от слепоты... Гора Ровная Фэн... Там обитает бог, он похож на человека, но с двумя головами... Ему приносят в жертву петуха, чтобы прогнать нечистую силу» [Каталог, 1977, с. 74]; «Река Чжэнхуэй... В ней много летучей рыбы... Сделай из нее подвеску, не будешь пугаться грома, сможешь противостоять врагу» (с. 71). Свойство предохранять от глухоты приписывается шкуре оленя (с. 28), оберегом от яда служит пятицветный, крапчатый камень с алтаря горы Отдохновения (с. 77), от наводнения и опасности утонуть — плоды груши горы Куньлунь [Каталог, 1977, с. 43]. В описаниях «Каталога» «чудесных» свойств вещей, животных, растений не прикрыто выступает их природа фетишей-оберегов, фетишей-покровителей, целителей и т. д.¹ Как показали исследования явлений фетишизма, «вера в обереги — одно из древнейших и наиболее стойких верований человечества» [Кагаров, 1913, с. 86].

Фетишистские верования сохраняются в Китае и в связи с представлениями о магических свойствах деревьев. Способность охранять от нечистой силы древние китайцы приписывали тростнику («злых духов можно поймать, [связав] веревкой из трост-

ника» [Ван Чун, 1954, с. 221]) и персиковому дереву. Из тростника и персикового дерева должно было изготавливаться ритуальное оружие при проводившихся в начале каждого сезона обрядах, направленных на обеспечение безопасности людей, скота и посевов от всяких вредоносных влияний. (Ср. с ритуальным оружием хеттов [Ардзинба, 1982, с. 80 и др.] .)

В памятнике VI в. н. э., содержащем описание местных календарных обрядов и праздников одной из областей Китая, «Цзинь чу суйши цзи», говорится, что в новый год «на дверях вешали веревку из тростника, прикрепляли по бокам доски из персикового дерева, чтоб отпугивать всех чертей», а в «Лю те» сказано, что в «первый день нового года делали талисман из персикового дерева и прикрепляли его у дверей. Называется „святое дерево“. Его боятся все черти» (цит. по [Цыхай, 1947, с. 694]).

Представления о магических свойствах полыни и шелковицы лежат в основе ритуальной стрельбы из лука — обряда, совершавшегося при рождении мальчиков: «Когда рождается мальчик, стреляют из лука, сделанного из шелковицы, шестью стрелами из полыни в небо, землю и четыре страны света» [Обрядник, 1936, с. 333]. Уже в самом памятнике этот обряд трактуется аллегорически — в духе государственной идеологии: «Небо и земля, четыре страны света — вот где должен будет служить мужчина. Поэтому необходимо, чтобы его помысли прежде всего были направлены на то, чему он должен служить, а только потом бы он смел думать о прокорме (жалованье)».

Нет сомнений, что этот обряд очень древний, и корни его надо искать в охотничьей архаике, когда благодаря предполагаемым магическим свойствам ритуальных лука и стрел мыслилось обеспечить безопасность ребенка (толкование обряда см. [Granet, 1926, с. 380]).

Из «магической» шелковицы изготавливали культовые предметы:

«На [горе]... (по ритуалу обряда плодородия) закапывают шелковичный фэн... Фэн — это идол божества из ствола шелковицы, квадратный внизу и скругленный сверху. На него надевается золотой обруч» [Каталог, 1977, с. 69].

При описаниях многих жертвоприношений в «Каталоге гор и морей» говорится, что циновки и другие вещи, используемые при обрядах, должны быть изготовлены из определенных растений (с. 38, 40).

В государственном, конфуцианском, культе фетишистские верования в колдовские свойства предметов закрепляются надолго вследствие широкого использования в религиозной практике культовых предметов. «Обряды Чжоу», «Обрядник», «Исторические записки» (в последнем источнике в главах, где описываются обряды) и другие памятники буквально пестрят упоминаниями о них.

В памятниках, как правило, предписывается употребление

тех или иных предметов в ритуалах, но не объясняются их функции (что соответствует характеру памятников). И все же иногда контекст раскрывает фетишистскую природу культовых предметов: «Драгоценный гуй (жезл) используется как знак власти (?), спасает от ужасных несчастий... Гуй с изображением злака используется при примирении враждующих, при помолвке... Заостренный гуй — (для пожелания) доброго пути и для предотвращения бед» [Обряды Чжоу, 1937, с. 136—137].

В Китае существовали фетиши — оружие, орудия труда, подобные таким же фетишам у других народов — двойному топор у греков [Лосев, 1957, с. 114], мечу у скифов [Ельницкий, 1960, с. 52].

Так, эмблема из топора и двойного меча изображалась на ритуальной одежде императора. Сыма Цянь объясняет смысл эмблемы: «Глаз человека любит разнообразие цветов. Вот почему делают эмблему топора² и двойного меча. Этим проявляют свою мощь» [Сыма Цянь, 1935, с. 200]. По-видимому, именно в силу своей фетишистской природы эмблема мыслится способной усиливать мощь императора при ритуальных действиях. Существование фетиша лука и стрел прослеживается в мифах об одном из героев древнекитайской мифологии — Охотнике (Хоун), образ которого будет рассмотрен ниже. Но если культ топора и меча восстанавливается только по рудиментарным и косвенным данным, то культ колокола и барабана засвидетельствован письменными и археологическими источниками достаточно определенно.

Бронзовые колокола в большом числе обнаруживаются в захоронениях эпохи бронзы (прибл. середина II тыс. до н. э.) и эпохи Чжоу (XI—III вв. до н. э.). В могилах эпохи Шан колокола помещались среди других ритуальных предметов из бронзы. В более поздних погребениях найдены наборы колоколов, подвешенных на специальной раме и подобранных по музыкальным тонам. Это дает повод рассматривать их как «утилитарные» предметы, связанные с прижизненными пристрастиями. Но представляется, что и в данном случае за колоколами сохраняется их ритуальная, магическая функция, с которой они связаны и как музыкальные инструменты. Именно в такой связи они в числе других музыкальных инструментов упоминаются у «Моцзы» в главе «Регламентация похорон»: колокола и другие музыкальные инструменты входят в перечень обязательного погребального инвентаря [Моцзы, 1954, с. 107, 114]. О культовой роли погребальных колоколов говорит и их орнаментация сакральными символами, которыми покрывались и другие ритуальные бронзовые предметы (главным образом сосуды) (рис. 1). Тесная связь колоколов с культом плодородия подчеркнута оформлением колоколов поясами шишечек (символы гор?) или столбиков (символ мужского плодородия?) (рис. 2).

Именно как персонификация плодородия колокола и могли оказаться так тесно связанными с культом мертвых. В этом пла-

не культ колоколов в древнем Китае сходен с культом японских колоколов-датаку [Июфан, 1973, с. 25 и сл.]. Как и японские датаку, китайские колокола помещались в святилища предков и божества земли (шэ). Чтобы получить магическую силу, они должны были быть обмазаны кровью жертвенного животного — быка или барана. Такая кровавая жертва колоколу и барабану называлась «синь». Она упоминается в одном из диалогов «Мэн-цзы»: на вопрос царя, куда тот ведет животное, человек отвечает: «[Чтобы принести в жертву его] и [его] кровью обмазать колокол» [Мэнцзы, 1936, с. 5]. П. С. Попов, основываясь на комментаторской традиции, пишет: «Синь-чжун — намазать кровью животных вновь отлитый колокол, чтобы сообщить ему силу отгонять злых духов» [Попов, 1904, с. 10].

С этим же кругом представлений о колоколе как некоем универсуме может быть объяснена и его связь с культом гор и предков. В «Каталоге гор и морей» упоминаются несколько священных гор под названием Гора-Колокол. Одна из них связывается с именем родоначальника китайцев — Желтым Предком (Хуанди), но в то же время и сама оказывается предком — рождает Барабан (с. 41), другая — жилище бога, освещающего северный край мира, куда не доходит свет солнца и луны (с. 99), Девять Колоколов обладают звуком инея, они — атрибуты святилища духа Отца Землепашества (Гэнфу) (с. 87). Но особенно ясно почитание «священного предмета», «чувственно-сверхчувственной» вещи видно в культе барабана, упоминаемого часто вместе с колоколом.

Для «освящения» барабана также приносилась кровавая жертва, и он, как и колокол, помещался в святилища предков и божества Земли (шэ) [Maspero, 1955, с. 142]. Барабаны входили в число ритуальных предметов заупокойного культа. Если до недавнего времени находки барабанов в погребениях были единичны (в ареале шанской культуры и Срединных царств — среднем течении Хуанхэ), то раскопки конца 50-х годов в юго-западной провинции Китая — Юньнани показали, что в этом районе барабаны были центральным культовым предметом захоронений [Раскопки древних могильников в Шичжайшане, 1959]. Это подтвердили раскопки 1974—1976 гг. в той же провинции. В своей статье о культовой роли юньнаньских бронзовых барабанов китайский ученый Тун Эньчжэн пишет, что барабаны были символом власти и военных побед [Тун Эньчжэн, 1983]. Такая культовая роль барабанов безусловна, но они имели и более широкую мифологическую семантику.

Погребальные барабаны Юньнани, так же как и найденный сравнительно недавно в пров. Хубэй шанский культовый барабан, оформлены космогоническими символами (юньнаньские барабаны — двенадцатиконечной звездой, вписанной в круг, символ неба) [Раскопки древних могильников в Шичжайшане, 1959, табл. 60, 61 и др.; Бронзовые барабаны, 1959].

Может быть, в этой связи известный пассаж «Сюньцзы», что

«Барабан подобен Небу, а Колокол — Земле» (с. 255), не следует понимать метафорически, как и последующие отождествления музыкальных инструментов с элементами космоса. Музыка в период архаики осознавалась как сакральная. Сюньцзы там же говорит, что древние цари (сянь ван) с помощью «ритуальной музыки» (ли юэ) умиротворяли народ (рис. 3) [Сюньцзы, 1954, с. 255, 254].

По письменным источникам прослеживается связь барабана с культом гор и предков. В «Каталоге гор и морей» упоминается гора Барабан и Колокол, где находится жертвенник Предка, на котором все боги угощаются вином [Каталог, 1977, с. 77]; гора Барабана Встречи Матерей, на которой обитает гигантская змея, приносящая засуху (с. 60). Барабан включен в одну из генеалогий: «Внук Предка Огня (Яньди) Старший Дядя Холм (Болин) сошелся с женой Уцюаня, Женщиной-Холмом Юаньфу. Юаньфу носила плод три года. Она родила Длинный Барабан (Гуань) и Пику (Шу). Они стали первыми хоу (правителями). Длинный Барабан первым сделал колокол, создал мелодию» [Каталог, 1977, с. 128].

В том же памятнике сохраняется этиологический миф о барабане: «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-Колокол, называемом Южная скала... Барабан... превратился в птицу — цюнь, похожую на ушастую сову. [У нее] красные лапы, желтые разводы и белая голова. Ее крик напоминает крик лебедя. В том городе, где она появится, быть большой засухе» [Каталог, 1977, с. 41]. Оба известия фиксируют очень архаическую традицию, хотя лапидарность записи памятника не позволяет реконструировать мифы.

Барабан в святилище бога Земли (шэ) тесно связан с военными культами и обрядами (рис. 4). Перед походом барабану святилища бога Земли приносилась кровавая жертва, после чего барабан везли на колеснице впереди выступавшего войска [Maspero, 1955, с. 142]. Из сообщений «Цзочжуань» как будто следует, что в случае победы, которая также отмечалась жертвоприношением барабану у алтаря Земли, в жертву приносился человек-пленник (пленные?) (культовая роль барабанов в ритуалах военного триумфа рассмотрена М. Гранэ [Granet, 1926]). Так, пленный военачальник обращается к победителю со следующими словами: «Не обмазать моей, пленного, кровью Ваших барабанов, это будет вашей, государь, милостью» [Цзочжуань, 1936, с. 209]; «Я пленен и потерял левое ухо (пленный отрезал левое ухо. — Э. Я.). Если Ваши люди не обмажут моей кровью своих барабанов и Вы дадите [мне] вернуться (домой) принять кару, то это будет Вашей милостью, государь» [Цзочжуань, 1936, с. 296; Maspero, 1955, с. 142]. Даже если в данном случае имеет место образное выражение (хроника относит события к 627 и 588 гг. до н. э.), за ним стоит, безусловно, суро-

вая практика древности. Последнее подтверждено археологическими данными: в пров. Цзянсу на холме Цювань были обнаружены останки людей, принесенных, как полагают ученые, в жертву богу Земли (шэ) [Раскопки древнего памятника, 1973; Кучера, 1977, с. 116 и сл.].

Культ боевых барабанов находит многочисленные параллели в древних культурах. Сошлемся на заклинание на боевой барабан древних индийцев. В «Атхарваведе» два раздела посвящены заклинаниям на боевой барабан. По этому поводу Т. Я. Елизаренкова пишет: «Заговор обращен к боевому барабану и используется в магическом военном ритуале, цель которого барабанным боем нагнать ужас на врага» [Атхарваведа, 1977, с. 392, заговоры см. с. 313—317]. Здесь, как и в культе барабана в древнем Китае, очень ощутим фетишистский элемент. Несмотря на сложные связи культа барабана, совмещение в нем различных по стадильности и форме мифологических представлений, основной его функцией остается функция культового предмета. Так, он один из важных «священных предметов» различных военных ритуалов, а также ритуалов, имитирующих военный поход. Это, например, обряды при затмениях солнца и луны, наводнениях, некоторых культов плодородия. Ван Чун разбирает часть из них в главе «О барабанном бое» [Ван Чун, 1954, с. 153 и сл.].

По-видимому, наиболее ранними и распространенными фетишами в Китае были камни. Это обнаруживается в верованиях в магическую силу культовых предметов, употребляемых при жертвоприношениях, ритуальных действиях, культе отдельных камней, груды камней, в атрибутах богов. Особым почитанием в Китае пользовались яшма и нефрит, употреблявшиеся в ритуалах, жертвоприношениях, при изготовлении культовых предметов [Laufer, 1912].

В источнике читаем об этом: «[Горе] Лиэр как божеству (Старшему в роде) приносят жертвы живыми животными... приносят в жертву благодатный нефрит»; «Им (духам гор Терновника) приносят в жертву одного живого петуха и курицу одной масти... Жертвуют один нефритовый пест (гуй)»; «Баран-горе [как богу] приносят в жертву сто животных... закапывают сто священных нефритов» [Каталог, 1977, с. 38, 82, 91 и др., см. также с. 46, 53].

О принесении в жертву богам и предкам предметов из яшмы и нефрита свидетельствуют надписи на иньских костях и сообщения ряда памятников: «В [день] бинцзы гадали принести Реке жертву нефритом и возлиянием»; «Вождь принес Матери У одно кольцо из яшмы. Она приняла жертву» [Чэнь Мэн-цзя, 1956, с. 598]. «Зимой в десятую луну, в [день] гуйю сын царя утром принес Реке драгоценный пест (гуй) из нефрита» [Цзочжуань, 1936, с. 470]; «Нефритовый диск (символ солнца и неба.— Э. Я.) служит для жертвоприношений солнцу, луне, звездам и планетам» [Обряды Чжоу, 1937, с. 136].

В погребениях обнаруживаются многочисленные «священные предметы» из нефрита. Это прежде всего символы неба — нефритовые диски, символы мужского плодородия — нефритовые песты, из нефрита сделаны изображения драконов и других зооморфных богов, человеческие фигурки и пр. (рис. 5).

О существовании веры в колдовские свойства камней становится известным и из попыток Ван Чуна рационалистически объяснить веру в «божественные камни» — золото и нефрит [Ван Чун, 1954, с. 195]. У Сыма Цяня читаем: «[Говорят, что циньский] царь (гун) Вэнь нашел на северном склоне горы Чэнцян нечто вроде камня и принес ему жертву в городе Пань. Этот бог (имеется в виду камень. — Э. Я.) то не появляется несколько лет, то в один год приходит по нескольку раз. Он приходит всегда ночью, блестит и светится, как падающая звезда. Является он с юго-востока и падает на стену кумирни. Он похож на петуха, у него мощный голос. Дикий петух, отвечая ему, кричит всю ночь. [Ему] приносят в жертву одного животного. Его имя — Драгоценность [горы] Чэн» [Сыма Цянь, 1935, с. 234]. Возможно, что в данном случае предметом почитания стал метеорит.

Распространение веры в фетиши-камни в средневековом Китае в источниках засвидетельствовано чрезвычайно красноречиво. Так, в памятнике «Записи о достопримечательностях области Цзин» и «Записях о достойном для обозрения области Гуан[чжоу]»³, фрагменты которых приводятся в антологии «Тайпин юйланы» (X в. н. э.), в разделе «Моления о дожде», говорится: «В уезде „Гора Хэн“ есть гора... На ее северном склоне каменная пещера. Если углубиться в нее на сто шагов в северном направлении, то [увидишь] там два больших камня, находящихся на расстоянии примерно 1 чжана друг от друга. В народе говорят, что один из этих камней — камень света (тепла, ян), а другой — камень тьмы (холода, инь). От них зависит, будет ли дождь или ведро. Если бить кнутом камень света (тепла), то пойдет дождь. Если сечь камень тьмы (холода), то будет ведро... к юго-западу от горы в области Иньлинь есть озеро. На берегу озера есть камень-бык. Люди приносят ему жертву. Если наступает засуха, то убивают быка, его кровь смешивают с землей и обмазывают обратную сторону камня-быка. Когда жертва принесена, Небо посылает большой дождь» [Тайпин юйланы, 1960, с. 56].

Здесь, очевидно, «стимулируется» плодородие, и в центре магического действия стоит сама «вещь» — камень. То, что камню приписывают способность вызывать дождь, видно и из сообщения «Комментариев к Книге о реках» (VI в. н. э.): «На севере уезда (Цзяньдэ по р. Чжэ) находится гора Птичья. Под горой расположен храм. Около него на отмели есть большой камень 10 чжанов высотой и окружностью в пять чи. Если река взволнуется и воды ее пройдут через отмель, то [камень] может вызвать облака и дождь» [цз. 6, с. 110].

Следы фетишистского культа камней можно также усмотреть в камнях (=столбах), помещавшихся в историческое время в святилищах богов. Так, в святилище бога земли — покровителя общины (шэ) находился каменный столб (Chavannes, 1910, с. 477]. Атрибутом святилища богини-свахи, бывшей в древнем и средневековом Китае божеством плодородия, был камень, который лежал на алтаре⁴ [Вэнь Идо, 1957, с. 111]. Эти камни можно рассматривать китайским аналогом палестинским массеба, бывших знаком «божества вообще», или египетским столбам, вошедшим в культ отдельных богов [Ранович, 1937, с. 108; Никольский, 1948, с. 168]. В частности, столб в святилище бога земли, который, как полагает Б. Карлгрен, олицетворяет мужское плодородие, является символом фаллоса [Karlgrén, 1930, с. 18], очень близок к египетской параллели.

Камень в святилище богини-свахи представляется по своему характеру очень близким к камням плодородия, о которых шла речь. Но, видимо, в данном случае скорее надо говорить о тотемических и анимистических представлениях в связи с камнем богини-свахи. Почитание камня как перевоплощения предка известно многим культурам. Как сообщают К. Берндт и Р. Берндт, австралийцы считают обломки скал и камни в священных пещерах телами своих мифических предков. Подновление рисунков на них и просто ритуальное прикосновение дают магическую силу и способствуют плодonoшению — людей и природы [Берндт, 1981, с. 332, см. также с. 108, 205].

Не исключено, что от нас ускользают представления об этих камнях, в которых они воспринимались камнями-духами (когда дух еще не отделился от самой вещи) или камнями-жилищами «своих» богов⁵. В средневековье, от которого дошли до нас эти свидетельства, связь посвященных богам камней с культом самих богов объяснялась по-разному, в частности, в случае с камнем богини-свахи — верностью старинным установлениям. Вэнь Идо не связывает камень богини-свахи с фетишизмом, а видит здесь указание на то, что в качестве богини-свахи почиталась одна из героинь мифологии — жена Великого Юя, превратившаяся, согласно одной из версий мифа, в камень [Вэнь Идо, 1957, с. 111]. Это объяснение представляется недостаточным, так как почитание предков и богов в форме камня универсально и могло связываться с разными предками и героями. Юань Кэ не интерпретирует это сообщение [Юань Кэ, 1957, с. 56].

К почитанию камня как предка или божества близки мотивы превращения в камень предков и героев и тема рождения предка-героя камнем. Эти темы проходят в уже упоминавшемся мотиве превращения жены Юя — девы Земля-Гора в камень и рождения этим камнем сына Юя — Ци. Имя сына, Ци, означает «открывать(ся)». Не исключено, что имя связано с идеей раскрытия (раскалывания) камня при рождении героя. В «Хуайнаньцзы» говорится: «Юй женился на [деве] Земля-Гора,

она превратилась в камень... [Он] сказал: „Верни мне сына!“ Камень раскололся с северной стороны и родил сына»⁶ [Тайпин юйлань, 1960, с. 250].

Те же связи культа камней с темой рождения проходят и в мифологии самого Великого Юя. По одной версии, он был рожден около камня Ню [Бамбуковые анналы, б. г., с. 4], по другой — мать героя, родив сына, поселилась около камня Ню «Вёсны и Осени У и Юэ, б. г., цз. 6, с. 1]. «Хуайнаньцзы» сообщает, что герой рожден камнем, но каким — не указывает. Комментатор смягчает эту версию, говоря, что Юя родила мать, дотронувшись до камня [Хуайнаньцзы, 1954, с. 337]. По версии «Вёсен и Осеней У и Юэ», она зачала, проходя мимо горы Ди, название которой, возможно, обозначало «Камень рода»⁷ (анalogии представлений о рождении людей от камня, камнем, превращений в камень см. [Альтман, 1937, с. 20; Ранович, 1937, с. 108; Гютербок, 1977, с. 188; Дюмезиль, 1976, с. 68, 70; Луна, упавшая с неба, 1977, с. 156; Fontenrose, 1970, с. 33 и др.]). Согласно некоторым известиям, Юй рождается «открыванием» (=разрубанием) спины у матери (потом отца), что можно рассматривать как переоформление мотива раскалывания камня. Мотив разрубления-рассечения груди, спины, живота матери сохраняется и в традиции о рождении других предков-героев.

Таким образом, мифы о Великом Юе доносят до нас универсальную мифологему превращения в камни предков, рождения камнем предка или героя. В сложном пучке семантических связей культа камней можно выделить и хтонические. Так, может быть, не случайно имя жены Юя — Земля-Гора (в приведенном выше известии «Тайпин юйлань» нет, как в других случаях, слова «женщина», а сказано «взял в жены Землю-Гору»).

Выводы исследований архаических культов, сделанных на материале письменных памятников, в настоящее время подтверждены археологическими раскопками. В 60-х годах в Цюане (пров. Цзянсу) обнаружены останки принесенных в жертву людей, обращенных головами к четырем камням. Как полагают, камни олицетворяли собой божество Земли (шэ) или были его алтарем, перед которым совершались жертвоприношения [Ван Юйсинь, Чэнь Шаоди, 1973; Юй Вэйчао, 1973; Кучера, 1977, с. 116 и сл.].

В глубокую архаику уходит один из наиболее стойких культов Китая — культ гор (рис. 7). Как и культ камней, он сложен и полисемантичен. С горой в Китае ассоциируется такой пучок связей, который выделил ее как ценный для данной культуры знак. В культе гор элементы фетишизма входят в сложный тотемистический комплекс, в котором выявляются и анимистические компоненты разной стадиальности. Культ предков в нем переплетается с космогоническими представлениями. Рассмотрим некоторые аспекты этого сложного комплекса.

Архаику почитания гор можно усмотреть в целом ряде сообщений «Каталога гор и морей», например: «Всего в первой

книге „[Каталога] Западных [гор]“, начиная с горы Цяньлай и кончая грядой Серой лошади (Гуй), девятнадцать вершин... Цветущим горам — [как] божествам (Старшим в роде) — приносят жертвы по ритуалу Большого Заклания, Баран-горе [как] богу приносят в жертву свечи... Другим семнадцати горам приносят в жертву живых животных без изъянов — по одному барану. Свечи делают из сотни трав. Не сжигают» (с. 38, 39). Тот же характер почитания гор виден и в гадательных надписях из городища Инь: «В [день] синь гадали: принести ли жертвы десяти горам»; «[в день] гуйсы гадали: принести ли [жертвы] ляо [горе] Минь»; «в [день] гуйвэй гадали: принести ли [жертву] возжжением десяти горам и горе Хао с просьбой о дожде»; «в [день] гэнъу гадали: молить ли у Горы дождь» [Чэнь Мэн-цзя, 1956, с. 594—595, см. также раздел «Жертвоприношения горам и рекам»].

Обряд, направленный непосредственно на саму гору, засвидетельствован в «Цзочжуань» под 530 г. до н. э.: «Зимой в одиннадцатую луну чуский царь уничтожил [царство] Цай и принес старшего сына Иня (царь Цай.— Э. Я.) в жертву горе Ган» [Цзочжуань, 1936, с. 439].

Культ гор занимает одно из почетных мест в одной из религий Китая, сформировавшейся раньше других,— конфуцианстве, которое при всей своей гибкости сохранило многие архаичные элементы. В памятниках IV—III вв. до н. э. чжоуский царь, выступая как ритуальный глава древнекитайских царств, приносит жертвы пяти священным («прославленным») горам Китая: «Сын Неба (титул чжоуского царя в ритуальных действиях.— Э. Я.) приносит жертвы священным горам... Пяти пикам оказывают почтение как трем гунам... Цари (чжухоу) приносят жертвы священным горам... своих земель» [Сыма Цянь, 1935, с. 234]. В том и другом случае объектом культа оказываются сами горы, а не их боги.

Горам, как можно видеть из приведенных сообщений, приносили жертвы по разным поводам. В одних случаях у горы просят дождь, в других — урожай, в третьих — прекращение ветра, в четвертых — благодарят за победу и т. д. Такая полифункциональность в культе гор представляется архаической чертой, тесно связанной с их фетишистской природой. Впоследствии эта полифункциональность горы-фетиша переносится на богов гор. В этой связи интересно следующее сообщение «Цзочжуань»: «Если начнется засуха, мор, эпидемия, то возжигают жертву богам гор и рек» [Цзочжуань, 1936, с. 415].

Гора, как и камень, мыслилась предком, сородичем. Так, в «Каталоге» читаем: «Медведь-горе как Предку приносят в жертву яства и вина, [используя] утварь по ритуалу Великого Заклания. (По обряду плодородия) жертвуют живого животного вместе с нефритовым диском (би). Исполняют ритуальный танец с оружием, изгоняя злых духов. Молясь, играют на нефритовом цине, шаманские пляски совершают в обрядовом го-

ловном уборе (мянь)» (с. 84); «Горе Хлебного колоса как Предку приносят жертвы, употребляя сосуды и яства, которые полагаются при ритуалах Великого Заклания. Закапывают жертвенного животного вместе с нефритовым диском (би), (в особых случаях быка)» (с. 91).

Почитание гор как Предков носит тотемический характер. В культе гор сохраняются многочисленные элементы так называемого локального тотемизма.

Следы локального тотемизма можно усмотреть в почитании гор как мест ухода предков, их превращения в тотемы, мест захоронения предков: «К югу [от горы Циньяо] приносят жертвы на острове Требищ (Шань). Здесь перевоплотился отец Юя» [Каталог, 1977, с. 71]; «Гунь был сослан на Крыло-гору. [Здесь он] превратился в бурого медведя и ушел в Крыло-пучину (священный источник). Здесь и есть святилище Ся»⁸ [Речи царств, 1958, с. 171, а также Цзочжуань, 1936, с. 429; Ван Чун, 1954, с. 211]; «Гора Лягушачья (Фууй). Предок Чжуаньской похоронен на ее южном [склоне]. Девять Праматерей — на ее северном [склоне]. Четыре змеи охраняют ее» [Каталог, 1977, с. 109]; «Гора Ууй. На ее южном склоне похоронен Чжуаньской, на ее северном склоне — Девять Праматерей (Пинь)» (с. 100); «Гора Дальняя (Ди). Предок Яо похоронен на ее южном склоне, а предок Ку — на ее северном склоне» (с. 96); «Гора Фууй. На ней похоронены Предок Чжуаньской и Девять Праматерей (Пинь)... К югу от горы раскинулась Бамбуковая роща Предка Выдающегося (Цзюня)... К западу от горы есть пучина (священный источник) Глубокая. В ней купается Чжуаньской» (с. 122).

Расположенные на территории поселения родо-племенных коллективов тотемические центры (груда камней, гора или холм, водоем) почитались как источники плодоношения женщин. В одной из версий мифа о Великом Юе говорится, что мать его зачала после того, как пошла к горе Камень Рода, где в нее вошел тотем — в данном случае росток йевлевой слезы: «[Мать Юя], женщина из рода Владеющих копытнем (Синь), по имени Нюйси... не беременела. [Она] пошла к горе Камень Рода (Ди), нашла там росток йевлевой слезы, проглотила его и понесла» [Вёсны и Осени У и Юэ, б. г., изд. 6, с. 1].

О рождении одного из предков иньцев, Ци, говорится: «[Мать Ци], Цзяньди, в день весеннего равноденствия, прилета Пурпурной птицы сопровождала Предка в принесении жертв Богине-Свахе. С младшей сестрой купалась в реке около Холма Пурпурного. Прилетела Пурпурная птица, держа в клюве яйцо, и бросила его... Цзяньди первая схватила его, положила в рот и проглотила. Затем понесла. Рассекли грудь, и [она] родила Ци» [Бамбуковые анналы, б. г., с. 8].

Эта обязательная принадлежность мифов о рождении предков отрицалась уже Ван Чуном (I в. н. э.). Приводя священные «предания», он писал: «Матери [Юя, Ци, Хоуцзи] все были же-

нами императоров (правителей)... Почему же они ходили одни в открытое поле? Хотя в те времена нравы и были просты, но существовали уже и установления» [Ван Чун, 1954, с. 34].

В мотиве о чудесном непорочном зачатии предков обращает на себя внимание деталь, явно тотемического происхождения. Обычно зародыш проникает в женщину через рот — она глотает яйцо (миф о рождении иньского Ци), росток тотема-растения (миф о рождении сяского Юя). Зачинает женщина на территории тотемического центра.

Другой формой переживания локального тотемизма являются родовые прозвания мифических предков, например иньского героя, которому приписывается введение земледелия, Чжу «из рода горы Выжженной» (Лешань ши) [Речи царств, 1958, с. 56; Цзочжуань, 1936, с. 482], «Женщина из рода Гора-Земля» (Тушань ши), жены Великого Юя [Книга преданий, 1936, с. 20; Вопросы Небу, 1958, с. 10 и др.]. Мифический Желтый Предок (Хуанди) взял в жены «Женщину из рода Западного холма». Самого Желтого Предка называют часто по горе Сяньюань [Сыма Цянь, 1935, с. 13, 14]. Здесь, очевидно, следует вспомнить ту особенность идеологии родового строя, согласно которой право родового коллектива на определенную территорию обосновывалось правом на тотемный центр, позже ставший родовым святилищем⁹.

Очевидно, с наличием тотемических элементов в культе гор связано и их табуирование. Так, «Каталог гор и морей» сообщает о табуировании ряда гор, на которых находятся святилища предков: «На горе Преемства поколений (Сикунь) имеется Жертвенник Бога Разливов (Гунгуна). Стреляющие [из лука] не смеют обернуться лицом на север» (с. 124); «На западе находится гора Бабок-Хозяек (Ванму)... [Там] находится Жертвенник Сяньюань. Стреляющие из лука не смеют пускать стрелы в сторону запада, бояться Жертвенника Сяньюань» (с. 119).

Как можно было видеть из уже приведенных фрагментов о чудесном рождении предков, их обязательным компонентом был мотив происхождения родоначальника от растительного или животного тотема.

Представление о происхождении рода (позже — родоначальника) от тотема — одно из характерных и стойких представлений тотемизма. В древнекитайских источниках мы находим многочисленные следы этих представлений.

Миф о рождении Великого Юя от ростка растения имеет своим исходным моментом растительный тотемизм. В более древнем своем варианте, в котором растение выступает предком рода, растительный тотемизм сохраняется в мифе о рождении «советника» иньского Тана — мифического или легендарного основателя Шан-Иньской «династии». Он излагается во многих памятниках, но наиболее подробно в «Вёснах и Осенях Люя»: «Женщина из рода Владеющих Шэнь собирала шелковицу и нашла в дупле ребенка. Отдала его своему правителю, он пору-

чил его воспитывать повару. Стал расспрашивать, ему сказали: „Его мать жила у реки И. Когда она ходила беременной, во сне увидела бога (духа), он ей сказал: „Если увидишь, что в ступке появилась вода, иди на восток и не оглядывайся!“ На следующий день она увидела, что в ступке показалась вода, сказала об этом соседям и пошла на восток. Прошла десять ли и оглянулась. Увидела, что ее город весь ушел под воду, и тут же превратилась в полую шелковицу. Поэтому [мальчика] и назвали Инь [с реки] И“» [Вёсны и Осени Люя, 1954, с. 139].

По-видимому, эта легенда о превращении матери И Иня в шелковицу является более поздней версией того же мифа, согласно которой, как представляется, И Инь рождался деревом: «И Инь рожден шелковицей» [Лецзы, 1954, с. 4].

Обратим внимание на универсальность мотива рождения предка в дупле (= дуплом) дерева, ассоциировавшемся с материнским лоном и плодородием. Полая шелковица была и тотемом, и деревом плодородия.

Из мифов о рождении Юя и И Иня можно заключить, что одним из тотемных растений сясцев (?) считалась йевлевая слеза, а иньцев — шелковица. Но эти растения были далеко не единственными растениями-тотемами. Так, у тех же сясцев, как установили ученые, деревом-тотемом была сосна, у иньцев — кипарис и кедр, у чжоусцев — каштан. В историческую эпоху эти деревья по-прежнему почитались, но истинные корни этого почитания были прочно забыты. Они стали атрибутами древнекитайских святилищ [Масрего, 1955, с. 140; Стратанович, 1963, с. 58].

Отзвуки мифов о происхождении родов и племен от растения-тотема усматриваются также в топонимике и фамильных прозваниях. Как считает Г. Г. Стратанович, название одного из древнекитайских царств, Чу (вар. «Цзин», что означает «терновник»), имеет своим исходным моментом растительный тотемизм [Стратанович, 1963, с. 59]. В средневековом памятнике (VI в. н. э.), богатом этнографическими материалами, «Комментариях к Книге о реках», приводится одно из местных преданий, в котором явственно сохраняются следы растительного тотемизма: «При ханьском Уди на реке Тунь вошел в силу Бамбуковый ван. Одна женщина купалась у берега. Большой бамбук из трех сочленений заплыл между ее ног. Никак не могла его вытащить. Услышала чей-то голос... вытащила, оказался мальчик. Стал храбрым охотником. Прозвание „Бамбуковый“ стало фамилией его рода. Из брошенных остатков бамбука в поле выросла роща. Это и есть Бамбуковая роща храма Бамбукового вана» [Ли Даоюань, 1958, цз. 6, с. 48].

Как мы видели на примере мифа о Юе, происхождение его «фамилии» также возводилось к растению, от которого забеременела его мать.

Многочисленные свидетельства о существовании представлений о происхождении племен и родов от животных. Так, широко

ко известен мотив рождения племени Шан-Инь Пурпурной птицей. Иныцы пели в своем гимне «Пурпурная птица»:

Неба веленьем Пурпурная птица
Долу спустилась и Шанов она породила.
(Книга песен, с. 167), цит. по
{Хрестоматия, 1963, с. 429}

Воспоминание о происхождении племен и родов от медведя переживалось в известной традиции о рождении Гунем, превратившимся в бурого медведя, Юя («Гунь ушел в Крыло-пучину и превратился в бурого медведя» [Речи царств, 1958, с. 171]; «Гунь воскрес и родил Юя» [Каталог, 1977, с. 9, 129]). Ван Чун передает традицию о том, что два рода вельмож царства Цзинь считали своими первопредками медведя: «Медведи — это перво-предки двух цзиньских вельмож» [Ван Чун, 1954, с. 34, 214].

В роли тотемов выступали также явления природы. Согласно версии «Бамбуковых анналов» (прибл. III в. до н. э.), предки Шаохао и Чжуаньсюй родились после того, как матери их подверглись наитию радуги.

«Мать [Шаохао]... увидела... как радуга опустилась в озеро Цветов. Во сне ей приснилось, что она совокупилась [с нею]. Почувствовала себя в тягости и родила Шаохао» [Бамбуковые анналы, б. г., с. 1]; «Мать [Чжуаньсюй] увидела, как свет звезды, словно радуга, пронзил луну... Родила Чжуаньсюй» [с. 2]¹⁰.

По сообщениям того же памятника, Желтый Предок был рожден от молнии, Яо от дракона (с. 1) и т. д.

Следует отметить, что древнейшая тотемическая основа мифа при всех трансформациях ощущается с достаточной ясностью. Впоследствии эта основа все больше затушевывается. Чудесные рождения происходят уже при различных небесных знамениях, источником же зачатия являются уже не тотемы, а боги и духи: с ними матери избранников встречаются, как правило, во сне.

На основе древнего тотемического мифа возникает твердый стереотип «предания» о чудесном рождении предка, который используется в развитом рабовладельческом обществе для обожествления императорской власти и укрепления авторитета вероучителя — Конфуция. Так, рождение основателя Ханьской империи Лю Бана (тронное имя — Гао Цзу, букв. «Великий/Высокий Предок») происходит с не меньшими чудесами, чем рождение древнейших родоначальников. Сыма Цянь в «Исторических записках» так описывает появление на свет избранника, ставшего со временем императором Поднебесной: «Гао Цзу... отца его звали Тайгун (?)... мать — Лю Ао. Она как-то отдыхала на берегу большого озера. Во сне встретила бога (шэнь). В это время загремел гром, сверкнула молния, все вокруг потемнело. Тайгун вышел посмотреть и увидел над ней дракона... И тогда родился Гао Цзу» [Сыма Цянь, 1935, с. 72].

По этому поводу Ван Чун замечает: «Но все эти чудеса (речь шла о рождении мифических предков — Яо, Шуня и Юя.— Э. Я.) не идут ни в какое сравнение с тем, что было при Ханях»

[Ван Чун, 1954, с. 193]. Он же сообщает, что о рождении Конфуция существовала подобная легенда (с. 34).

Тотемические представления сохраняются и в мотиве реинкарнации — превращения предка в тотем. Как можно было видеть, этот мотив проходил в мифе о рождении И Иня, мать которого превращается в тотем-шелковицу и в этом состоянии рождает сына. Сходный мотив сохранился в этиологическом мифе о происхождении травы яо: «Гора Прорицательницы Яо (Гуяо). Дочь Предка умерла здесь... Она зовется Труп девы. [Она] превратилась в траву яо» [Каталог, 1977, с. 77].

Реинкарнация предка хорошо известна по традиции о Гуне, который, как это уже говорилось, после смерти (вар. «ухода в священный источник») превратился в бурого медведя. Именно в этом образе, согласно традиции, сясцы и чтили своего предка. В этом же образе он являлся своим потомкам во сне (другая форма того же мотива реинкарнации). Мотив реинкарнации Гуня сохранился и в топонимике. Так, в «Каталоге» одна из гор называется «Гора, где перевоплотился отец Юя».

Традиция сохраняет воспоминания и о реинкарнации другого предка, Чжуаньсюя, выступающего то главным богом, то богом севера, то историзованным предком-патриархом. Согласно сообщению «Каталога», Чжуаньсюй после смерти превращается в рыбу: «Там есть иссохшая рыба, имя ей Жена-рыба (Юйфу). Чжуаньсюй умер и вновь ожил (воскрес). На ветре отправился на север. Поднялся там на небо, а затем [спустился] в глубину большой реки. Змея тогда превратилась в рыбу. Это и есть Жена-рыба (Юйфу). Чжуаньсюй умер и ожил» [Каталог, 1977, с. 122].

Те же представления сохраняются и в этиологическом мифе о птице Цзинвэй: «Гора Отпуска птиц на волю (Фацзю)... там есть птица, похожая на ворона. [У нее] голова в разводах, белый клюв и красные лапки. [Она] зовется Цзинвэй. Она выкрикивает собственное имя. Это младшая дочь предка Огня по имени Нюйва. Нюйва резвилась в Восточном море, утонула и не вернулась, превратилась в Цзинвэй. [Она] все время носит в клюве [куски] деревьев и камней с Западных гор, чтобы завалить ими Восточное море» [Каталог, 1977, с. 58].

Другим выражением тех же представлений является мотив оборотничества. Он известен по мифологии Великого Юя. Согласно одному из вариантов мифа о нем, этот предок-герой прорывал русла рек, превращаясь каждую ночь в медведя [Луши, 1936, с. 218, цит. не сохранившейся в памятнике фрагмент «Хуайнаньцзы»]. И наконец, с этими же представлениями связаны мотивы «ухода» предков.

В большинстве вариантов традиции о Гуне говорится, что он «ушел» (жу) или «скрылся» (янь) в Крыло-пучину и поэтому там поставили храм сяскому предку [Речи царств, 1958, с. 171; Цзочжуань, 1936, с. 429 и др.]. В «Каталоге» сообщается и об уходе предка Чжоусцев — Владычествующего над Просом (Хоу-

цзи): «К западу [от нее] (горы Ясень-река) приносят жертву Большому озеру, туда скрылся Владычествующий над Просом» [Каталог, 1977, с. 43].

«Хуайнаньцзы» сообщает об уходе Бога Разливов Гунгуна: «Бог Разливов... скрылся в священном источнике» (с. 7).

Характер ряда родовых прозваний древнекитайских предков позволяет предполагать наличие у древних китайцев обрядов типа австралийского интичиума. Эти обряды, как известно, направлены на размножение тотемного вида, причем считалось, что совершать их могут и должны роды, покровителем (а ранее сородичем) которых выступал тот или иной тотем.

Желтый Предок принадлежал, согласно традиции, к роду «Владеющих медведем». Другой предок, Шунь, происходил из рода «Владеющих тигром». Тот же Шунь связывался с родом «Кормящих драконов». Существовал и род «Ездящих на драконах». О двух последних в традиции сохраняются более подробные данные, подтверждающие предположение об отраженных в этих наименованиях воззрениях.

Так, в «Цзочжуань» сообщается, что, отвечая на вопрос царя, куда девались все драконы, которых, судя по преданиям, некогда было множество, его советник рассказывает о родах, владевших якобы искусством кормить (приручать?) драконов и ездить на них. Благодаря искусству этих родов драконы размножались и процветали. Но ныне, заключает советник, все люди этих родов вымерли, искусство их утрачено, никто не может заботиться о драконах. Поэтому-то драконы и исчезли [Цзочжуань, 1936, с. 481; Ван Чун, 1954, с. 61].

Очевидно, то же происхождение имеет и фамилия (прозвание) «советника» легендарного чжоуского царя Вэня — «Вскармливающий медведя» [Лецзы, 1954, с. 8; Позднеева, 1967, с. 49].

Представления о магических способностях тотема защищать своих сородичей, способствовать их мощи и процветанию; способствовать плодovitости людей переживаются в поверьях о плодах дерева, мыслящегося, очевидно, некогда тотемным деревом («Там растет дерево... Съешь их (его плоды), будешь иметь много детей и внуков» [Каталог, 1977, с. 40]). Те же свойства приписываются некоторым животным: «Там водятся животные, похожие на коней, но с белой головой; полосаты, как тигры, с красными хвостами... Если опоясаться их шкурой, то будет много сыновей и внуков» [Каталог, 1977, с. 28]. Покорять непокорных, как верили, помогали шкуры тигров и леопардов [Обрядник, 1936, с. 142]. В своде песен сохранился заговор с обращением к тигру с мольбой о хорошей добыче:

О ты, Белый Тигр!
Там, где густо растут тростники,
Пять диких свиней уложить помоги
Нам залпом одним,
О ты, Белый тигр!

О ты, Белый Тигр!
Там, где полыни стебли густы,
Пять вепрей убить помоги
Нам залпом одним.
О ты, Белый тигр¹¹.
[Хрестоматия, 1963, с. 428]

Но особенно отчетливо роль тотемов как покровителей и защитников видна на примере священных животных, выступающих хранителями могил и участниками обряда «Большое изгнание». Эта роль выявляется при анализе изображений на погребальных рельефах II в. до н. э.— II в. н. э. (эпохи Хань).

Рельефными изображениями покрывались многие ханьские погребальные сооружения. Богатое ханьское захоронение состояло из комплекса наземных и подземных сооружений. Наземные сооружения начинались с двух пилонов, за ними помещался храм для жертвоприношений. За храмом располагался курган. Под ним находилась подземная гробница, состоявшая из нескольких помещений¹². Лучше других сохранившаяся гробница инаньской могилы состоит из трех залов: внешнего, центрального и внутреннего; к центральному и внешним залам примыкают боковые помещения [Цзэн Чжаоюй, 1956, с. 3]. Рельефами покрывались пилоны, стены внутри наземного храма, вход в подземное сооружение (двери, проемы дверей), стены гробницы, колонны и доугуны (кронштейны в китайских постройках, выполнявшие конструктивную — поддержка крыши — и декоративную роль).

Во внутреннем зале гробницы, обычно менее украшенном, помещались в основном рельефы со сценами кортежей колесниц, пиршеств, театрализованных действ. В рельефах, оформлявших вход в могилу, внешний зал гробницы, а также колонны центрального зала, преобладали изображения охраняющих могилу богов, священных животных и сцен магических обрядов. Большая часть стен наземного храма и стены центрального зала подземной гробницы заполнялись изображениями страны бессмертных, ее владычицы — Бабки Запада, богов неба, земли и вод (на фронте и в верхнем ряду фризообразно расположенных рельефов), героев мифических, легендарных, исторических преданий и дидактических повестей (житий?) (в средних рядах фриз). В соответствии с представлениями древних китайцев о загробной жизни, покойный обеспечивался не только безбедным и счастливым существованием в загробном мире, но и пищей духовной — изображением примеров порока, отвращающих от зла и заблуждений, и образцов мудрости и добродетели, направляющих на путь истинный, а также (что имело в заупокойном культе едва ли не первостепенное значение) охраной от всевозможных опасностей — действия нечистой силы и вредоносных влияний [Сунь Цзоюнь, 1957]. Эта сторона заупокойного культа полностью раскрывается содержанием ханьских погребальных рельефов. С точки зрения изучения ранних мифоло-

гических воззрений рельефы, связанные с охранительной магией, представляют значительный интерес.

Среди рельефных изображений этой группы большое место занимали образы многочисленных животных. Особенно часто появляются феникс, дракон, тигр и черепаха, обвитая змеей. Обычно феникс или феникс и дракон высекались на пилонах, затем они одни или вместе с другими животными (тигром и черепахой) изображались на дверях могилы [Избранные рельефы, 1959, табл. 22, 34, 35 и др.]¹³. Затем они появлялись множество раз в самой гробнице.

К ханьскому времени восходит систематизация, в которой архаические божества сил природы, животные-тотемы вводятся в общий контекст космогонической схемы в иерархическом подчинении¹⁴.

Так, согласно данным «Хуайнаньцзы» (II в. до н. э.), существовало Пять небесных сфер (восточная, западная, южная, северная и центр). Каждая из сфер была связана с временем года и священным животным: «Восток — дерево, его бог — Тайхао, помощник которого Гоуман (Вьющийся терновник) держит угольник и управляет весной; его дух — планета Суй (Юпитер), его животное — Лазурный дракон... Юг — огонь, его бог — Предок Пламя (Яньди), помощник которого Красный Свет (Чжунмин) держит весы и управляет летом; его дух — планета Инхо (Марс), его животное — Красная (Киноварная) птица... Центр — земля, его бог — Желтый Предок, помощник — Владычествующий над Землей (Хоуту) держит веревку и управляет четырьмя странами земли; его дух — планета Чжэнь (Сатурн), его животное — Желтый дракон... Запад — металл, его бог — Шаохао, помощник — Собирающий плоды (Жушоу) держит циркуль и управляет осенью; его дух — планета Тайбо (Венера), его животное — Белый тигр... Север — вода, его бог — Чжуаньсюй, помощник — Сокровенная мгла (Сюаньмин) держит гирию и управляет зимой; его дух — планета Чэнь (Меркурий), его животное — Черно-красный (Сокровенный) Воинственный (Черепаха.— Э. Я.)» [Хуайнаньцзы, 1954, с. 37].

Но функция священных животных как хранителей могил, нам представляется, древнее их связи с астральным культом и восходят к почитанию их тотемами (рис. 16).

Феникс (павлин) отождествляется с Пурпурной птицей, бывшей тотемом племени Шан-Инь. Тотемические представления о драконе обнаруживаются, как это было показано выше, в преданиях о происхождении многих китайских родов (племен). Не менее распространенным было такое же представление о тигре. Установить, что магические функции священных животных-хранителей могилы восходят непосредственно к почитанию их как тотемов, помогает обнаруживаемое на многочисленных дверях ханьского некрополя, раскопанного в 40—50-х годах вблизи Сианя, изображение единорога [Избранные рельефы, 1959, табл. 4, 5, 29, 30 и др.].

Единорог, не связанный с культом стран света и астральным культом, нарушает привычное единство четырех священных животных. Между тем охранительные функции тотема выявляются в связи именно с этим животным. Так, в заговоре-песне, дошедшем до нас в своде песен, читаем:

О ты, Едчнорог!
Своим копытом
Ты наших сыновей храни!
О ты, Единорог!
О ты, Единорог!
Своим челом
Семью ты нашу сохрани!
О ты, Единорог!
О ты, Единорог!
Своим ты рогом
Ты род наш сохрани!
О ты, Единорог!
[Хрестоматия, 1963, с. 428]

Кроме тотемов функции охраны могилы несут, как уже говорилось, и изображения магических обрядов, участниками которых тоже выступали бывшие тотемы. В настоящее время изучен лишь один обряд — «Большое изгнание»¹⁵. Рельеф с изображением этого обряда во внешнем зале инаньской могилы занимает фронтон северной стены [Цзэн Чжаоюй, 1956, табл. 8]. На нем несколько фигур, как бы составляющих процессию.

Шествие открывает дракон, стоящий на задних лапах и держащий в передних копьё и щит, а замыкает тигр в такой же позе, с таким же вооружением. Чисто звериный облик имеют только эти участники процессии. Остальные как будто бы ряженые. Это — люди, но их тела разрисованы под шкуру леопарда, у некоторых вместо рук и ног — лапы с когтями, у всех — звериные маски-морды. Угрожающе размахивая ножами, мечами, кинжалами, несутся они в ярости справа налево, как бы догоняя и уничтожая какого-то невидимого врага.

Вся сцена дана с чрезвычайной экспрессией и динамикой, передающей огромное напряжение: застыл в яростном прыжке, с оскаленной тигриной пастью и зажатым в руке кинжалом первый; стремительно бежит второй, замахнувшись для удара ножом; присел от напряжения, натягивая тетиву тяжелого лука, третий. Угрожающее впечатление усиливается изображением фантастических животных — дракона с головой тигра, рыб с головами тигра, птиц о двух и пяти головах, а также оскаленных морд тигра, окаймляющих весь рельеф.

Композиция рельефа, органическая связь между фигурами свидетельствуют о стремлении художника создать единый по замыслу сюжет, а не изобразить отдельные фантастические существа. Внешний вид изображенных фигур, их позы, недвусмысленная целенаправленность действий полностью совпадают с описанием в ряде источников обряда «Большое изгнание».

Обряд «Большое изгнание» упоминается в связи с земле-

дельческими обрядами в «Обряднике» в главе «Распоряжения по лунам» (Юэ лин) и в «Обрядах Чжоу»: «Луна конца зимы... приказано соответствующим чинам провести [обряд] Большое изгнание... вынести земляную корову для проводов ци (эфира) холода» [Обрядник, 1936, с. 98—99]; «В конце зимы... разбросать ростки на все четыре стороны, чтобы отогнать дурные сны, затем приказано начать Изгнание мора» [Обряды Чжоу, 1937, с 162].

Впоследствии этот обряд вошел в официальную религию — конфуцианство, и сохранилось подробное его описание [Чжан Хэн, 1959, с. 65; История Поздних Хань, 1935, с. 1373]. В столице Поздних Хань, Лояне, в ночь под Новый год во дворце собиралась торжественная процессия, которую возглавлял маг (фансянши). В маске чудовища с четырьмя глазами, в черной куртке и красных штанах, со шкурой, накинутой на спину, он мечом и щитом расчищал путь следовавшей за ним процессии. Первыми среди ее участников были 12 мифических животных. Их роли исполняли люди в масках с рогами, одетые в шкуры зверей и вооруженные мечами и кинжалами. За ними следовали 120 мальчиков в возрасте от 10 до 12 лет в красных шапках и черных штанах с большими барабанами. Шествие замыкали толпы придворных, помогающих главным участникам. Обрядовым действием руководили высшие сановники, которые ровно в полночь подъезжали на колеснице к главному дворцу и подавали знак к началу церемонии. Жрец (фансянши) и его подручные — «мифические звери» — запевали песню, в ней называли себя по именам и перечисляли нечистую силу, которую они пожирали или уничтожали; они угрожали ей страшной расправой, советуя спастись бегством:

Мы растолчем ваше тело,
Вырвем ваши руки,
Разрубим вас на куски,
Вырвем печень и кишки,
Убирайтесь, пока не поздно,
Не то мы раскroшим вас на мелкие части.
[Фань Е, 1935, с. 1373]

С этой песней-заклинанием, угрожающе размахивая оружием, жрец и ряженые трижды обходили императорские покои, парк и всю территорию дворца. Мальчики вторили им и били в барабаны. Затем начинались шаманские пляски, исполняющиеся жрецом и 12 «животными-духами», которых подбадривали криками и хлопками в ладоши все участники процессии.

После пляски все присутствующие зажигали факелы и двигались к главным воротам дворца, за которыми стояла наготове тысяча воинов-всадников. Они, не переступая порога, принимали горящие факелы и несли их к городским воротам, где их ожидала другая тысяча всадников, которая, получив факелы, неслась галопом к реке Ло и бросала горящие головни в воду. Огонь очищал от нечисти, вода ее уносила ¹⁶.

Очищение императорского дворца и столицы символизировало очищение всей империи (хотя на местах также проводились обряды).

В новом году, как предполагалось, вся страна была обеспечена защитой от мора, сельскохозяйственных вредителей, стихийных бедствий.

Весьма важным для идентификации описанного в «Истории Поздних Хань» и оде Чжан Хэна обряда со сценой, изображенной на рельефе инаньской могилы, является тот факт, что название главы процессии встречается в «Истории Поздних Хань», но уже в связи с обрядом похорон: фансянши выезжает на колеснице для очищения могилы впереди процессии, сопровождающей гроб к некрополю (рис. 19). В «Обрядах Чжоу» при перечислении функций жрецов и чиновников о жреце (фансянши) говорится: «Исполняя свои обязанности, [фансянши] набрасывает на себя шкуру медведя с четырьмя золотыми глазами. Облачается в черную верхнюю одежду и красную нижнюю. Сжимая пикку и размахивая щитом, он ведет 100 прислужников и совершает сезонное изгнание, рыская по домам и прогоняя пагубные [влияния]. Во время больших похорон он идет впереди гроба, подходит к могиле, входит в склеп, тычет своей пикой в четыре угла и выгоняет фанляна (злой дух трав и болот.— Э. Я.)» [Обряды Чжоу, 1937, с. 208].

Обряд находит многочисленные аналоги как в истории мифологии многих древних народов, так и в этнографических наблюдениях над обрядами, верованиями и обычаями современных народов, в том числе и европейских¹⁷. Интерпретация генезиса и назначения таких обрядов, как правило, не вызывает разногласий у современных ученых: эти обряды восходят к охотничьим ритуальным пляскам и имеют в своей основе тотемические представления, согласно которым покровителями родов и племен выступают звери-тотемы. В период перехода к земледелию за бывшими тотемами-покровителями сохраняются функции покровительства и защиты сородичей и потомков, но уже в сфере их новых производственных занятий — земледельческих и скотоводческих. Переосмысливается и характер самих тотемов¹⁸.

Все вышесказанное позволяет заключить, что изображение священных животных на погребальных рельефах и их функции хранителей могил связаны с древними тотемическими представлениями.

К этим же представлениям восходила, по-видимому, и связь животных-тотемов с космогоническим кругом. Наряду с функцией хранителей могил и захороненного они, безусловно, осознавались в своей связи с космосом. «Большое изгнание» толковалось как обряд космического плана доханьскими и ханьскими авторами в терминах и понятиях своего времени. Так, согласно «Вёснам и Осеням Люя», Гао Ю и другим авторам, этим обрядом не только изгоняют дурные влияния и вредоносные силы,

но и провожают эфир (ци) холода, зимы, космической силы «инь», помогают прийти и победить теплу, силе света «ян»: «Приказано имеющим должности [жрецам?] [провести] Большое изгнание Большим растерзанием. Выставить земляного быка, чтобы проводить эфир (ци) холода»; «Большое изгнание прогоняет до конца эфир (ци) [силы] „инь“, чтобы проложить дорогу [силе] „ян“... Большое растерзание — это [разрывание на куски] собаки и барана и разбрасывание их на четыре стороны, чтобы прогнать [ими] до конца эфир (ци) зимы» [Вёсны и Осени Люя; комментарий Гао Ю, с. 114].

М. Гранэ понимает этот обряд как ритуал, направленный на обновление времени, уничтожение-смерть старого и рождение нового, обновление мира [Granel, 1926, с. 320]. Д. Бодде, соглашаясь с ним в интерпретации обряда, сопоставляет его с праздниками круга Осириса Древнего Египта [Bodde, 1975, с. 114]. Такое космогоническое прочтение обряда Большого изгнания вполне уместно в погребальном комплексе, моделировавшем космос, частью которого был и умерший (рис. 18). В рельефах храма У Ляна изображение обряда помещается на третьем фризе рельефа, верхние два из которых заполнены изображениями богов верхнего мира. Нижний, четвертый, фриз представляет собой сцену подготовки жертвоприношения [Chavannes, 1893, табл. 31].

В «Каталоге» оказывается достаточно полно представленной и такая форма переживания тотемизма, как зооморфизм богов и предков. Боги гор и других предметов и явлений природы представлены в описаниях «Каталога» как полужооморфные, а иногда и зооморфные существа: «От Великой гряды (Тайхан) до горы Встреча Матерей (?) сорок шесть гор... Принося жертву тем их двадцати духам, у которых туловища коня и человеческие лица, употребляют траву цзаочень... Десяти духам с туловищем свиньи, с восемью ногами и змеинными хвостами приносят в жертву один нефритовый диск (би), закапывают его»; «От горы Полая Шелковица до горы Инь [перечислено] семнадцать гор... У всех их духов звериные туловища и человеческие головы с рогами. Им приносят жертвы живыми животными одной масти» [Каталог, 1977, с. 60, 64]; «Гора Ясень-реки... Это и есть Сад умиротворения Предка. Бог Инчжао управляет им. У него туловище коня и человежье лицо. [Он] полосат, как тигр, но с птичьими крыльями. Носится над четырьмя морями... [Там] пребывает Небесный Бог. Он похож на быка, но у него восемь ног, две головы и конский хвост» [Каталог, 1977, с. 42—43].

Существование в Китае представлений о зооморфных и полужооморфных богах и духах подтверждается также многочисленными изображениями на погребальных рельефах богов, внешним видом напоминающих описанных в «Каталоге» ([Цзэн Чжаоюй, 1956, табл. 8], а также с. 44, где авторы ссылаются на «Каталог»; [Finsterbusch, 1951]). Близки тем и другим и участ-

ники обряда «Большое изгнание». Об одном из них, Цюнци, в «Каталоге» говорится: «Цюнци похож на тигра, но с крыльями, пожирает людей» (с. 106); «Водится животное, похожее на корову, но с иглами, как у ежа. [Его] зовут Цюнци. [Оно] лает, как собака. Пожирает людей» (с. 48). Изображения зооморфных существ в человеческих позах и держащих оружие обнаружены в росписях одного из гробов могильника № 1 Мавандуя [Сунь Цзюнь, 1973 (I), с. 247].

В данном случае имеется анимистическая трансформация тотемических представлений. Причем налицо два скрещивающихся процесса: анимистическое осмысление тотемов (как в случае с Цюнци и тотемами, которые мыслятся богами-животными) и перенесение черт тотема на мир духов и богов природы.

В «Каталоге» и других памятниках сохранились данные о зооморфизме тех богов, которые осознаются традицией или антропоморфными богами, или историзованными предками.

При выявлении тотемных черт у богов, предков и героев древнекитайской мифологии обращает на себя внимание множественность тотемных признаков у большинства из них. Ученые при реконструкции мифов обычно отдавали предпочтение одному или двум из таких разноречивых признаков. Так, Вэнь Идо в своих исследованиях приходит к заключению, что тотемом племени Ся являлся дракон [Вэнь Идо, 1957, с. 34], аргументируя это следующим образом: значение иероглифа «юй» в имени Великого Юя, считавшегося основателем «династии» Ся, этимологически связано со словом «дракон»; согласно традиции, Юй имел тело змеи и человеческую голову [Лецзы, 1954, с. 27]; дракон помогал ему в трудах по устройению рек [Вопросы Небу, 1958, комментарий Ван И, с. 5а]; сын Юя Ци летал на драконах (Вэнь Идо ссылается на Каталог [1977, с. 97, 122]); ритуальные сосуды Ся якобы украшались изображениями дракона (Вэнь Идо ссылается на нарративные источники, так как в археологических раскопках пока не найдены вещи, могущие быть признанными сяскими); многие народы, считавшие себя потомками Юя, имели тотемом дракона и т. д.

Несмотря на обоснованность примеров Вэнь Идо, можно с не меньшим успехом подобрать аргументы из мифологии Юя для доказательства того, что тотемом Ся был медведь.

Так, выше было показано, что у древних китайцев существовал культ медведя. К этому можно добавить, что Юй, прорывая русла рек, принимал образ медведя; официальный предокродоначальник Ся и отец Юя, Гунь, превратился после смерти в медведя. Эти данные, казалось бы, позволяют утверждать, что тотемом Ся был медведь. Однако в мифологии Юя имеются и признаки, например растительного тотемизма — связь его с йевлевой слезой, от ростка которой якобы забеременела его мать, элементы фетишизма — воспоминания о связи Юя с камнем.

В традиции о Гуне также имеются разночтения. Так, по одной из версий, Гунь превращается после смерти не в медведя, а

в дракона [Каталог, б. г., цз. 18, с. 9; комментарий Го Пу, ссылающегося на утраченный памятник «Кай ши»], по другой — в черепахе [Вёсны и Осени У и Юэ, цз. 6, с. 1а; Granet, 1926, с. 246], по третьей — в Белого коня [Каталог, 1977, с. 128]; графика иероглифа, которым записано его имя, говорит как будто о связи Гуня с рыбой. Но в другом написании графема «рыба» заменена. Чтобы понять многочисленность тотемных признаков у предков, богов и героев общекитайского пантеона, необходимо при изучении процесса сложения их образов учесть некоторые особенности тотемизма.

Как устанавливается этнографическими исследованиями, племенной тотемизм сочетается еще на ранних стадиях развития со многими другими тотемами — фратрий, родов, индивидуальными, половыми, локальными, наследуемыми по линии отца и по линии матери и т. д., хотя в рамках племени и был главный тотем [Берндт, 1981, с. 168 и др.]. В обществе, в социальном отношении более развитом, чем у австралийских аборигенов, каким было протокитайское, эта множественность усложнялась за счет взаимовлияний племен и этнокультурных общностей, социального развития — выдвижения отдельных племен, а в них — родов, что должно было сопровождаться и приобретением их тотемами особой значимости для данного общества. Не следует забывать, что социально-экономическое развитие протокитайского общества повлекло за собой и развитие мифологических воззрений, в которых тотемические представления стали уже составным компонентом, часто реликтным, а не доминирующим. Тотемные признаки того или иного предка и героя могут свидетельствовать часто не столько о генетической связи его с тотемом, сколько о распространении его культа на определенной территории. Так, связь культа Гуня и Юя с медведем может быть следствием их культа на центральной китайской равнине и в северных районах (Шэньси, Шаньси, Хэбэй и т. д.). Их черты рыбы, дракона и пр. связаны, возможно, с их культом на юго-востоке и юго-западе. Выдвижение Гуня на роль главного предка племени или межплеменного объединения не могло не повлечь за собой перенесение на него черт тотемов, почему-либо значимых в данном обществе¹⁹. То же самое можно сказать о Юе, культ которого получил широкое распространение в Китае.

В результате многоступенчатого и многовекового процесса систематизации и циклизации, перенесения черт одних предков и богов на других каждый из героев древнекитайской мифологии явился в известном смысле компилятивным образом²⁰.

Тотемические представления дали жизнь целому ряду мифологических мотивов, которые оказались чрезвычайно живучими и играли важную роль в сюжетосложении мифов развитой мифологии. Наиболее прочно они сохранились в мифах о чудесных рождениях предков-родоначальников, в которых все последующие напластования не затрагивают тотемического ядра.

Ранние олицетворения природы прослеживаются на почве китайской культуры в тесном и сложном переплетении с тотемическими, фетишистскими представлениями. В памятниках сохраняются очень архаические стадии анимистических представлений, когда образ духа также конкретен, единичен, неотделим от самой «вещи», как и фетиш. Когда духи и ранние божества несут черты зооморфизма, они сливаются с образом предка, умершего сородича. Именно такими выступают духи и боги во многих известиях «Каталога». Так, целый ряд из них сообщает о богах-горах: «Баран-горе [как] богу приносят в жертву свечи. Постятся сто дней, чтобы принести в жертву сто животных, закопать сто священных нефритов» (с. 38); «Горе Главной как демону приносят в жертву клейкий рис и черное жертвенное животное, пользуясь утварью жертвоприношений Великого Заклания, возливают кислое вино, исполняют [военные] пляски с щитами под бой барабанов. (По обряду плодородия) жертвуют один нефритовый диск (би)»; «Горе Мужей и горе Вождя Цзи, Высочайшей горе и горе Предка Света поклоняются как божествам (Старшим в роде)... Горам Дунтин и Жуньюй поклоняются как духам, приносимые им жертвы закапываются в соответствующем порядке с заклинаниями» [Каталог, 1977, с. 93].

«Каталог гор и морей» фиксирует и другую форму почитания духа-божества, когда он мыслится отделенным от своей «вещи», что является более развитым анимистическим представлением.

В подобных случаях сама «вещь» (=гора) осознается как вместилище (часто место пребывания) духа-божества, а почитание «вещи» (=горы) как вторичное от почитания духа-божества «вещи»: «Всего в Сорочьих горах... десять гор... У всех их духов туловище птиц и голова дракона. Им приносят жертвы живыми животными одной масти, закапывают с нефритовым «жезлом»; «Всего в горах Минь шестнадцать гор... У всех их духов конские туловища и головы драконов. Им приносят в жертву живых петухов и курицу одной масти, зарывают их. Жертвенную еду готовят из клейкого риса» [Каталог, 1977, с. 29, 84; а также с. 33, 40, 45, 55, 64, 79 и др.].

Жертвы, таким образом, приносят уже не непосредственно горам, а их духам (богам?). Однако объектом почитания, как и прежде, остается каждый единичный предмет природы; богов (духов) гор столько, сколько самих гор, и каждому из них следует принести жертву. Представление о богах еще весьма аморфно и неотчетливо: боги не имеют сколько-нибудь индивидуализированной внешности («У всех их духов туловище птиц и голова дракона»), нет у них имен собственных и самостоятельных функций.

Более развитые анимистические представления прослеживаются в образах богов гор Цзимэна, Дымящегося Озера — Сюньчи, Товэя, у которых намечается функциональная дифферен-

цированность от «своих» предметов. У них также появляются имена собственные и черты своего внешнего облика: «Гора под названием Светящаяся... Здесь жилище бога Цзимэн. У него человеческое туловище и голова дракона. Он имеет обыкновенные резвиться в водовороте реки Чжэн. Когда появляется или исчезает, поднимается ураганный ветер и сильный ливень»: «Гора Цяо... Здесь жилище бога Товэй. У него человеческая голова, бараньи рога и когти тигра. Ему нравится резвиться в глубинах [рек] Сюй и Чжан. Когда [он] появляется или скрывается, сверкает свет» [Каталог, 1977, с. 80—81].

Эти боги/духи выделяются как главные: «Всего в горах Фу... пять гор... Их [богам] — Великому Фэну, богу Дымящегося Озера (Сюньчи), Воинственному Ло (Уло) приносят жертвы по одному овну, расчленив его. Приносят в жертву благостный нефрит» [Каталог, 1977, с. 71].

Близкие к раннеанимистическим представления устанавливаются ретроспективно в образах богов, чьи имена восходят к названиям олицетворенных в них «предметов». Так, например, имя бога Востока и Весны в китайском пантеоне — Гоуман, что означает «Вьющийся терновник». Можно предполагать, что Гоуман первоначально мыслился не обобщенным божеством, в качестве которого он выступает в историческую эпоху, а духом терновника (сначала отдельного конкретного растительного божества), эволюционировавшего затем в божества Весны и Востока, связанных с идеей расцвета и оживления природы [Юань Кэ, 1965, с. 50].

Правильность подобной этимологизации имени и выводимых из нее генезиса и пути развития данного божества подтверждается былым зооморфизмом этого божества: «Богом Востока [является] Вьющийся терновник (Гоуман). [У него] птичье туловище и человеческое лицо, ездит на двух драконах» [Каталог, 1977, с. 102], а также тем, что традиция сохраняет воспоминания о нем, как о божестве дерева («Бог дерева зовется Гоуман» [Цзочжуань, 1936, с. 481]).

К представлениям о раннеанимистических богах безусловно восходят образы бога счастья Юйлэя, его имя означает «Заросли куркумы» (?), богини Засухи — Ба, «Ведьма-Засуха», «Бегущая собака» (?), бога Севера и Зимы Сюаньмина — «Сокровенная мгла», бога ветра. Имена богов ветра в надписях на иньских костях совпадают с названиями самих ветров.

Арханчны и божества, имена которых говорят об их зооморфном прошлом. Среди них прежде всего следует упомянуть бога Южных Дождей Инлуна — «Откликающегося Дракона», бога Земли Гоулун — «Кривого дракона», богов грома Куйлуна — «Безобразного дракона» и Лэйшоу — «Громового животного», Чжулуна — «Дракона-Светильника» и др. Эти зооморфные божества мыслились стихийными носителями олицетворенных в них явлений природы. Так, бог дождя Инлун представляется водным животным, накапливающим воду и ее испускающим

[Каталог, 1977, с. 124]. Чтобы получить желанный дождь, магическими действиями закликали самого дракона (отсюда, возможно, и эпитет — «откликающийся») [Каталог, 1977, с. 114]. Таким же божеством была и богиня засухи: чтобы прекратить это страшное бедствие, следовало магическим заклятием прогнать божество — засуху [Каталог, с. 125]. Освещающий Тьму представлялся Драконом-Светильником: «[Там] живет дух Прямовосседающий (Чжэнчэн) с человеческим лицом, туловищем змеи и красными (расположенными один над другим) глазами. Когда он закроет глаза, наступает тьма, откроет — появляется свет. Он дарует ветер и дождь. Он освещает Великую Тьму. Его зовут Дракон-Светильник» [Каталог, 1977, с. 126]; «Имя бога Горы-Колокол — Освещающий Тьму (Чжунь). Когда смотрит — наступает день, закрывает глаза — опускается ночь. Выдохнет [воздух] — наступает зима, вдохнет — начинается лето. Не пьет, не ест, не дышит. Тело [его] длиной в тысячу ли, обитает к востоку от [царства] Безруких. Это животное с человеческой головой, змеиным туловищем красного цвета. Живет у подножия Горы-Колокол» [Каталог, 1977, с. 99]: «Дракон-Светильник живет к северу от ворот Ин... где не видно солнца. У этого бога человеческое лицо и туловище дракона, нет ног» [Хуайнаньцзы, 1954, с. 64].

Как можно видеть, второе имя Дракона-Светильника отражало его функции: «Освещающий Тьму». Традиция знает и других богов с подобными именами. Таков, в частности, бог «Открывающий Свет», о котором сообщает «Каталог»: «В пределах морей, на северо-западе, находится гора Куньлунь. Это земная столица Предков... [На горе] той девять колодцев, огороженных нефритом, и девять ворот, их охраняет животное Открывающий Свет... Животное Открывающий Свет похоже на огромного тигра с девятью головами, у каждой из которых человеческое лицо; стоит на вершине Куньлуня, обернувшись к востоку» [Каталог, 1977, с. 104—105].

Очевидно, наименованиями по функциям были и имена богов света — времен года китайского пантеона: бога запада-осени Жушоу и бога юга-лета и огня Чжююна. Имя первого возможно этимологизировать как «Собирающий Плоды (травы)», а имя второго как «Вызывающий Огонь» (вар. «Заклинающий Огонь»). Этим богам присущи и черты зооморфизма. Так, в «Речах царств» говорится о том, что Жушоу явился во сне одному из царей в образе получеловека-полутигра (с. 104). Как известно, мотив явлений богов или предков во сне является тотемическим по своему существу и переживается долго как представление о былом зооморфизме этих богов и предков. О зооморфизме Чжююна сообщает «Каталог»: «Богом Юга [является] Заклинающий Огонь (Чжююн). [У него] туловище зверя и человеческая голова. Восседает на двух драконах» (с. 96).

С зооморфизмом Чжююна прекрасно сочетается и представление о нем как о божестве отдельной стихии — огне, которое в

традиции о нем сохранилось лучше, чем в представлениях о других богах стран света — времен года: «Бог огня зовется Чжун» [Цзочжуань, 1936, с. 481]; «Чжун... умер и превратился в божество огня» [Вёсны и Осени Люя, 1954, комментарий Гао Ю, с. 34].

Таким образом, и эти божества китайского пантеона, представлявшиеся в историческую эпоху как вполне антропоморфные и героизированные, обобщенные божества, а в некоторых случаях и как историзованные предки, оказываются генетически восходящими к раннеанимистическим божествам сил природы.

Таким же зооморфным воплощением стихии природы представляется и божество грома: «В громовом озере живет бог с туловищем дракона и человеческой головой. Бьет себя по животу и от этого светится» [Хуайнаньцзы, 1954, с. 64]; «В Громовом озере живет бог Грома (Лэйшэнь). [У него] туловище дракона и человеческая голова. Бьет себя по животу, как по барабану (и вызывает этим гром)» [Каталог, 1977, с. 109] (конец фрагмента восстанавливается по комментариям, цитирующим средневековый памятник «Гуа ди чжи»); «В Восточном море лежит гора Движущиеся волны... На ее вершине живет животное, похожее на быка, с туловищем изумрудного цвета и без рогов, с одной ногой. Когда [оно] входит в воду или выходит из воды, то тут же поднимается ветер и льет дождь. Оно светится, как солнце и луна, гремит, как гром. Его имя Куй (Безобразный)»²¹ [Каталог, 1977, с. 114]; «Куй-демон (дух), похож на дракона, одноногий, у него растут рога, руки и ноги у него человеческие» [Шовэнь, 1936, с. 246; Вэнь Идо, 1957, с. 39].

Все особенности архаических богов — слитность со «своей» стихией, зооморфизм, тератоморфизм, конкретно-образная форма воплощения стихии природы — выступают особенно рельефно при сопоставлении приведенных сообщений с описанием того же бога Ван Чуном: «Рисовальщики изображают человека богатырского вида, которого называют царем (досл. тестем, свекром) Грома (Лэйгуном — Громовержцем, Громовиком). Левой рукой он держит связку барабанов, а правой размахивает молотом, как будто бы бьет им. Смысл этого изображения в том, что раскаты грома получаются от сталкивания барабанов в связке, а удары грома от того, что по нему бьют молотом... И люди верят этому» (с. 65) [Forke, 1962, с. 292].

Подтверждением сообщения Ван Чуна могут служить изображения на погребальных рельефах (рис. 25). Так бог грома изображен антропоморфным божеством, едущим на колеснице по облакам и извлекающим раскаты грома из барабана (бьющим в барабан)²² [Chavannes, 1893, табл. 31, 32, нижний фриз, справа]. Как можно видеть, божество грома мыслится здесь антропоморфным «делателем» (а не носителем) грома. Соответственно оно уже называется не Громовым животным, быком или драконом, а царем грома, что отражает новые представления о божестве природы как о ее повелителе²³.

В связи с тотемическими представлениями приводились мифы о рождении предков, их уходе, реинкарнации, оборотничестве и пр. Одним из ранних представляется и миф, сводящийся к описанию колдовского обряда и «обоснованию» введением этого обряда мифическим предком: «В Синем море возвышается гора Душо. На ее вершине растет большое персиковое дерево. Оно раскинулось на три тысячи ли. В его ветвях на северо-востоке есть „Ворота Духов“. Тысячи духов выходят оттуда и входят [туда]. На верхушке живут два человекообразных (?) бога. Одного зовут Богом осота, другого — Богом зарослей куркумы (Юйлэй). Они командуют всеми духами. Злых, (приносящих) бедствия духов связывают веревкой из тростника и отдают на съедение тигру. Поэтому-то Желтый предок и ввел обряд изгнания их (злых духов) [каждый] сезон. Он (первый?) установил большую статую бога персикового дерева, а на дверях нарисовал богов осота и зарослей куркумы вместе с тигром. Повесил веревку из тростника, чтобы охраняли» [Ван Чун, 1954, с. 221]²⁴.

Как видно из данного текста, древнейший колдовской обряд, возможно связанный с фетишизмом, получает обоснование с анимистических позиций и предстает как созданный Желтым Предком (Хуанди).

Более сложное осмысление и соответственно более развернутое мифологическое объяснение связано с обрядом изгнания богини Засухи (Ба) и заклинания бога южных дождей — Откликающегося Дракона (Инлуна), описанных в «Каталоге».

В первом фрагменте фигурируют оба божества: «Там обитает человек, одетый в зеленое платье. Имя его — Дочь Желтого Предка, Ведьма-Засуха (Ба). Чию сделал оружие и пошел войной на Желтого Предка. Желтый Предок приказал тогда Откликающемуся Дракону напасть на него (Чию) в пустоши Цзичжоу. Откликающийся Дракон — водяное животное. Чию попросил Старшего Дядю Ветра (Фэнбо) и Повелителя Дождя (Юйши) поднять сильный ветер и дождь. Тогда Желтый Предок спустил на землю небесную деву по имени Ведьма-Засуха (Ба), и дождь прекратился. Затем убили Чию. Ведьма-Засуха не смогла вновь подняться (на небо); там, где она поселилась, не стало дождей. Младший Дядя Уравнивающий сказал об этом Предку. Тогда поселили ее к северу от Красной реки. Младшего Дядю Уравнивающего же сделали Прародителем (Цзу) Полей. Ведьма-Засуха [боится] и убегает от него. Того, кто хочет прогнать ее, заклиняют: «Дух, уходи на север!» [Каталог, 1977, с. 124].

В другом фрагменте, посвященном специально Откликающемуся дракону, говорится: «Откликающийся Дракон (Инлун) обитает в Южном пределе, [он] убил Чию и Отца Цветущего (Кауфу)²⁵. [Дракон] не смог вновь подняться наверх (на небо), поэтому на земле начались засухи. Когда наступает засуха, принимают образ Откликающегося Дракона, чтобы вызвать

сильный дождь» [Каталог, 1977, с. 114]. Та же традиция, но более лаконично передана в третьем фрагменте: «Откликающийся Дракон убил Чию, убил Отца Цветущего (Кауфу), ушел на юг и поселился там. Поэтому-то на юге часто идут дожди» [Каталог, 1977, с. 124].

Согласно приведенным сообщениям «Каталога гор и морей», миф о божествах засухи и дождя состоит из двух компонентов: рассказа о некоем «историческом» событии, в результате которого на земле появилось два божества (=явления природы), и пересказа магического действия: изгнания первого божества (Засухи) и закличания второго (Дождя). Содержание мифа, иными словами, не идет дальше пересказа обряда и его объяснения. Причем древнейшим ядром в этом мифологическом комплексе является магическое действие. Первоначально оно, несомненно, было направлено на сами стихии — засуху и дождь — и лишь со временем было осознано как изгнание и закличание соответствующих богов. Мифологическое объяснение в этом комплексе сводилось к рассказу о том, откуда и как появились на земле засуха и южный дождь, и этот миф примыкает, таким образом, к так называемым этиологическим²⁶. Именно такой характер и носит часто архаический миф.

Как характерную черту такого комплекса следует отметить, что колдовской обряд изгнания засухи и закличание дождя, составляющий древнейшую основу мифа, оказывается чрезвычайно живучим. Он сохраняется не только в древнем Китае, но и в народных верованиях в течение всего средневековья²⁷.

Одним из наиболее распространенных образов воплощения архаических богов, как было сказано выше, являлись змеи и драконы.

Культ драконов. Женские божества

Драконы занимают настолько большое место в мифологических воззрениях древних китайцев, а связанные с ними представления настолько важны, что необходимо остановиться на их культе особо.

Прообразом дракона в реальной действительности были змеи. Источники постоянно путают этих двух существ — реальную змею и мифического дракона. Мы рассматриваем культ дракона как часть общего культа змей, как это делают историки древнеегипетской мифологии и мифологий других народов, хотя в китайском языке существуют разные слова для их обозначения.

Некоторые исследователи, отмечая популярность образа дракона и его распространенность в китайской мифологии, объясняют это тем, что некогда дракон был тотемом племени Ся, культура которого якобы легла в основу всей китайской культуры [Вэнь Идо, 1957, с. 26, 33]. Причем, как полагают эти уче-

ные, дракон был уже обобщающим синтетическим образом, в котором слились черты разных тотемов, и, возможно, он пользовался культом как общеплеменной (или даже межплеменной) предок²⁸. Как уже говорилось, имеющиеся данные не позволяют утверждать что-либо определенное по поводу племенного тотема Ся. Однако несомненно, что дракон входил в число родовых тотемов древнекитайских племен. Об этом свидетельствуют многочисленные рудименты тотемизма, связанные с культом змеи-дракона. Так, дракон упоминается в числе геральдических эмблем на знаменах знатных родов [Обряды Чжоу, 1937, с. 178]. Дракон фигурировал в числе других священных животных в обряде Большое изгнание, восходящем, безусловно, к ритуальным пляскам эпохи охотничьего хозяйства; он же выступал в роли хранителя могилы наряду с тотемами — единорогом, тигром, фениксом. Безусловно, к тотемическим представлениям, связанным с драконом, приводят нас и такие названия родов, как «Кормящие драконов», «Ездящие на драконах», о которых шла речь выше. О том, что дракон был тотемом, говорят и мотивы чудесного рождения предков от драконов и их реинкарнаций.

Однако сводить все аспекты культа змей и драконов к культу тотема никак нельзя.

В образе дракона персонифицировалась дождевая стихия, в его образе представлялись боги рек, колодцев, бог грома, боги гор, деревьев и т. д. Прослеживается связь культа змей-драконов с культом растительных богов, культом плодородия, культом земли (подробнее об этом см. ниже). Хотя эволюция тотемов в божества — хозяев стихий природы не столь уж редкое явление²⁹, однако ни один из тотемов не стал таким универсальным образом, воплощающим богов природы, как дракон. Отсюда можно предположить, что широкое распространение этого образа связано с какими-то иными представлениями.

Найти корни культа змей-драконов в Китае невозможно без сопоставления их с таковыми у других народов.

Исследователи мифологий и древних религий целого ряда народов указывают на необыкновенную популярность культа священных змей и драконов и в других древних культурах. Об этом пишут в своих исследованиях египетской религии и мифологии М. Э. Матье, Ю. П. Францев, греческой мифологии — А. Ф. Лосев, скифско-иранской традиции — В. И. Сарияниди. Культ змей прослеживается почти во всех культурах — у аборигенов Австралии, Америки, Африки, у народов Центральной и Средней Азии, у народов Дальнего Востока и Юго-Востока Азии. (Об универсальности культа змей у народов мира³⁰ см. [Иванов, 1980, с. 468; Антонова, 1983]; о культе змей и радуг в Китае писали [Н. Мацокин, 1917; Hentze, 1965].)

Широкое распространение мотивов, связанных с мифическими и сказочными змеями и драконами в русских сказках, отмечено В. Я. Проппом в его работе «Исторические корни волшебной сказки» [Пропп, 1946]³¹.

Сходство представлений о священных змеях и драконах, существовавших в древнем Китае и у других народов, заставляет искать корни этого культа в более общих представлениях, чем выделение одного из древнекитайских тотемов.

Култ священных змей учеными связывается прежде всего с хтонизмом, культом земли и плодородия, занимавшим центральное место в идеологии родового общества. «Змеи — типичнейшие хтонические животные... Змеевидность всегда указывала на близость к земле и на пользование ее силами... Змеи и змеевидные существа были ближайшим порождением земли и самым ярким символом ее могущества и силы, ее мудрости и стихийного смешения добра и зла», — пишет А. Ф. Лосев [Лосев, 1957, с. 41].

В древнем Египте в виде змеи почиталась богиня плодородия Рененут, иногда с головой змеи изображался бог земли Геб. Представления о ряде змеиных божеств носят ярко выраженный хтонический характер. Таков змей Сата, имя которого означает «Сын Земли», змей Мехента — «Окружающий Землю» и т. д. [Матье, 1956, с. 36]. (О связи змей с хтоническими представлениями в Средней Азии см. [Антонова, 1983, с. 24 и сл.])

Древнекитайские источники свидетельствуют об аналогичных представлениях.

Так, одним из богов земли традиция называет Кривого дракона — Гоулуна, а его отцом (как и отцом другого божества земли, с которым обычно отождествляют Кривого Дракона, — Владычествующего над Землей — Хоуту) называют получеловека-полузмея — Бога Разливов Гунгуна [Цзочжуань, 1936, с. 482; Обрядник, 1936, с. 255 и др.]. С хтоническими представлениями связан и земляной дракон, который занимал центральное место в одном из обрядов земледельческой магии, имеющих целью вызывание дождя [Ван Чун, 1954, с. 156 и др.].

Роль хранителей могил, святилищ и прочего у змей связана с культом земли и плодородия. О подобной роли змей, змеевидных богов говорят изображения на погребальных рельефах эпохи Хань богов, увешанных змеями или держащих их в руках [Вэнь Ю, 1956, табл. 64; Finsterbusch, 1971, табл. 171, № 667, 668], и целый ряд известий «Каталога»: «Река Хань стекает с горы Лягушачьей (Фуяй). Предок Чжуаньской похоронен на ее южном [склоне]. Девять Праматерей — на ее северном [склоне]. Четыре змеи охраняют ее» (с. 109). «Не смеют стрелять в направлении севера: бояться капища Бога Разливов (Гунгуна). Четырехугольное капище расположено к востоку от него. В [каждом] углу головой на юг лежит свирепого вида змея» (с. 99). Связь с землей подчеркнута здесь и числом змей (4) и формой капища, которое повторяет форму земли — квадрата.

О близости культа змей и культа плодородия свидетельствуют воплощения богов деревьев в образах драконов и змей. Показательно также, что боги растительности часто имеют змей и

драконов в числе своих атрибутов. Так, змеи были атрибутами не только Отца Цветущего — Кауфу, но и бога Вьющегося Терновника — Гоумана, который ехал на двух драконах. Переживанием представлений о драконах растительных божествах можно считать верование в то, что драконы живут в деревьях, а когда они вырастают, небо берет их к себе [Ван Чун, 1954, с. 60, 62].

В древнем Китае, как и у большинства других народов, змеи-драконы олицетворяют собой водную стихию. Виды таких драконов многочисленны и многообразны. Об одном из них, Откликающемся драконе Инлуне, уже говорилось. Другой дракон, Цзяо, приносит дождь: «Если появится дракон Цзяо, то придут облака и дождь» [Ван Чун, 1954, с. 62]. В молениях о дожде, магических призываниях дождя почти обязательно фигурирует дракон. Так, в одних случаях для вызывания дождя молящиеся принимают образ Откликающегося дракона [Каталог, 1977, с. 114]. В других — выносят земляного дракона³², в третьих — имитируют танец дракона³³, в четвертых — приносят ему жертву или сердят его (рис. 37)³⁴.

Как божество водной стихии, дракон часто связывается с дождевыми облаками. Бог дождя — дракон летает обычно на облаках, но часто он служит и олицетворением самих облаков. Так, Ван Чун, разбирая распространенные в его время представления о драконах, восклицает: «Все ученые мужи, читая [Книгу] Перемен и Предания, знают, что драконы принадлежат к роду облаков» [Ван Чун, 1954, с. 62]. На иньских и чжоуских ритуальных сосудах драконы изображались, как правило, на фоне стилизованных облаков³⁵. Таковы же многие изображения драконов на ханьских погребальных рельефах [Chavannes, 1893, табл. 31, 33].

Представления о драконах и змеях как божествах дождя и дождевых облаков (туч) несут в себе отголоски связи культа змей с культом земли. Представлялось, что дождевые облака поднимаются с земли, озер и гор. Сами драконы, согласно древним верованиям, лишь поднимались в небо, а жили они в реках, источниках, колодцах или далеких горах [Ван Чун, 1954, с. 60; Хуайнаньцзы, 1954, с. 5].

Олицетворяя собой земные воды, драконы были наиболее распространенным образом фантастического животного, в котором воплощались боги рек, источников, водоемов. Как мы уже видели, полудраконом некогда представлялся бог Хуанхэ — Повелитель Реки. С антропоморфизацией его образа драконы делаются его атрибутами [Вопросы Небу, комментарий Ван И, с. 11а]. Драконом был бог реки И в Шаньдуне (см. об обряде выше). Значение, которое придавалось культу змей-драконов как воплощению водяной стихии, было обусловлено природными условиями Китая и нуждами земледельцев, зависящих от засух и наводнений.

Насколько велика и постоянна была угроза засух и наводнений, видно из того, что большинство гаданий на иньских ко-

тях содержали просьбы о дожде или его прекращении. «Цзо-чжуань» пестрит упоминаниями о бесконечных засухах и совершаемых из-за них магических действиях. Другие источники также сообщают о засухах или наводнениях как об основных стихийных бедствиях, постигающих народ и государства. Дун Чжуншу в своем богословском трактате «Раскрытие смысла „Вёсен и Осеней“», в котором отразился этап формирования государственной религии рабовладельческой империи, целых два раздела посвятил регламентации обрядов по призыванию дождя и его прекращению³⁶ [Дун Чжуншу, б. г., цз. 16, 17]. Значительное внимание критике обрядности, связанной с заклинаниями дождя, уделяет и Ван Чун (гл. 22, 44, 45, 46).

Поэтому драконы, олицетворяя собой дождевые облака, приносящие необходимые для посевов дожди, представлялись благостными богами, дарующими «сладкий», «благостный», «хлебный» дождь. Благостными богами они выступали и как олицетворения рек, озер и водоемов, воды которых использовались для орошения (искусственного и естественного). Драконы-божества дождя могли быть в то же время виновниками и слишком обильных дождей, вредных для посевов. В таких случаях они обращивались к людям своей недоброжелательной стороной. Но особенно страшны были драконы-божества рек. Это они, по представлениям древних китайцев, были виновниками страшных разливов, которыми так «славятся» китайские реки, — разливов, сметающих на своем пути сотни селений, несущих гибель посевам и тысячам людей.

Отсюда и представления о злобности, кровожадности драконов-богов рек, умиловительные жертвы повелителям этой страшной стихии, длительное сохранение обычая принесения им человеческих жертв³⁷, необыкновенная популярность и в мифических сказаниях, и в более позднее время в фольклоре мотивов обуздания драконов-богов рек, единоборства с ними героев — борцов с наводнениями и потопами. Так, Юю приписывается обуздание в горном ущелье дракона-бога реки Ло, что нашло отражение в топонимике: «Ворота дракона» (Лунмэнь). Легенда о единоборстве героя, который считался строителем знаменитой Минцзянской плотины в Сычуани, с драконом-богом реки приводится в «Комментариях к Книге о реках» (кн. 6, с. 3). В одном из фрагментов «Лунь хэна» говорится, что виновником потопа, с которым боролся Юй, был дракон: «Воды потопа достигли небес, змей-дракон принес бедствия. Яо послал Юя усмирить воды и изгнать змея-дракона. [Юй] направил течения рек на восток, а змея-дракона поселил в глубине [вод]» [Ван Чун, 1954, с. 18]. Согласно одной из версий мифа о Нюйва, виновником потопа был героизированный Бог Разливов Гунгун. Можно полагать, что в древних версиях того же мифа он выступал как виновник потопа в своем качестве Бога Разливов — полудракона-получеловека. Согласно другой версии, Нюйва, чтобы спасти мир, убила Черного Дракона. Очевид-

но, он и был в каком-то из ранних мифов о потопе его виновником.

С представлениями о змеях как существах водяной стихии историки древнеегипетской мифологии связывают и образы змей-поглотителей воды [Матье, 1956 (I), с. 36, 42]. Аналогичные данные имеются в «Каталоге», где фиксируется традиция о целом ряде змей, появление которых вызывает засуху. Таков четырехглавый змей фэйи: «Гора Великая цветущая... Там обитает змея, называемая фэйи, с шестью ногами и четырьмя крыльями. Когда [она] появляется, в Поднебесной бывает большая засуха» (с. 34); «Гора Хуньси... [там] обитает змея с одной головой на двух туловищах. Ее называют фэйи. В том царстве, где она появится, быть большой засухе» (с. 52—53). Такова же и гигантская змея с горы Обители мрака: «Там водятся большие змеи с красной головой и белым туловищем (?). [Они] мычат, как коровы. В том городе, где их увидят, быть большой засухе» (с. 60). Божество южного дождя — Откликающийся дракон также представляется животным, поглощающим воду, а потом ее выпускающим.

Близко к этим представлениям и осознание в древнем Китае радуги как Змеи-Радуги. Как уже говорилось, радуга выступает в мифах о чудесных рождениях предков тотемом. Может быть, это следы представлений о радуге как о предке, подобные тем, которые были у австралийских аборигенов [Берндт, 1981, с. 126] или у африканских народов [Котляр, 1975, с. 39—40, 105 и др.]. Но главное, что характерно для них, это связь радуги с водой.

Для обозначения понятия «радуга» в древнем и современном языке существует несколько иероглифов. Почти все они имеют своим детерминативом графему «змея» (= «пресмыкающееся», «червь»). Словарь I в. н. э. «Шовэнь» помещает иероглиф «радуга», состоящий из двух графем: первая — «змея, пресмыкающееся» и вторая — «гун» (одно из значений — «мастер») [Ошанин, 1955, № 94], в разделе графемы-детерминатива «змея». Объясняется этот иероглиф через двусложный синоним «дидун» (каждый слог-иероглиф передается знаком с детерминативом «змея» [Ошанин, 1955, № 3981]). Далее в словаре говорится: «Видом подобна змее» [Шовэнь, 1936, с. 713]. О радуге как о дугообразной змее (другое значение иероглифа «радуга» — «дугообразная арка») говорит и написание обозначающего радугу знака на гадательных костях — дугообразное существо с головами на обоих концах [Чэнь Мэнцзя, 1956, с. 242]. На ханьских рельефах радуга изображалась в более «реалистической» манере — дугообразным изогнутым драконом с головой на каждом конце [Chavannes, 1893, табл. 31]. (Ср. с представлениями радуги небесной змеей, изогнутой в виде лука [Невский, 1934, с. 370].)

Другой иероглиф, обозначающий радугу, «Шовэнь», дает в разделе графемы-детерминатива «дождь», выводя из нее же

семантику иероглифа. Далее в словаре сказано: «Изогнутая радуга зелено-красного или белого цвета» [Шовэнь, 1936, с. 608]. С дождевой стихией ее связывает и словарь «Эръя», идентифицируя радугу с летними молениями о дожде: «Радуга — это летние моления о дожде (юнь)» (кн. 3, с. 49). (О связи Змеи-Радуги с дождевой стихией см. [Невский, 1934; Берндт, 1981, с. 133, 182, 208 и др.].) В то же время «Эръя» дает метафорическое наименование радуге, из которого следует, что она мыслилась двойной (сдвоенной?): «Радуга — это состоящее из двух» (кн. 3, с. 49). В «Каталоге гор и морей» сказано: «У каждой из них (радуг) по две головы. Еще говорят: находятся к северу от Царства Благородных мужей» (с. 101). Эта раздвоенность понимается часто как существование мужской и женской радуги [Эръя, б. г., кн. 3, с. 49, комментарий Го Пу], а иногда как двуполость³⁸.

Радуга представлялась также злым божеством, выпивающим воду рек, колодцев и водоемов. В надписях на гадательных костях о радуге говорится, что она спустилась пить воду в Хуанхэ [Чэнь Мэнцзя, 1956, с. 243]. «История Ранних Хань» сообщает: «Радуга спустилась во дворец и выпила воду колодца» (с. 1034). (Ср. с названиями радуги у японцев — «пьющая дождь», у меланезийцев — «пьющая змея».) В данном случае это зловещее знамение, предвещающее гибель неправедному правителю³⁹. В «Хуайнаньцзы» сказано, что при хорошем правлении радуга не появляется (с. 2). Это представление находит близкие аналогии в культурах Дальневосточного ареала [Невский, 1934], древнего Египта, у африканских народов. Так, Э. Матье пишет: «По верованиям многих народов змеи являются виновниками исчезновения различных источников влаги, и в частности дождя, и прекращение дождя в ряде случаев приписывается тому, что его выпила огромная змея. Такие сказания раскрывают образ выпивающей дождь змеи: это — радуга, изгибающая свое пестрое тело по небу, свободному от выпитого ею дождя... Сказания о змеях-радугах, поглотителях воды, вообще широко распространены среди африканских народов» [Матье, 1956 (I), с. 42].

Генетически корни культа змей, как это видно из сделанного разбора, следует искать в общих для древних народов мира на определенной стадии развития представлениях о змеях как существах, наиболее близких к земле, воплощающих ее силу и мощь, а также как олицетворениях водной стихии в различных ее проявлениях. Но если у других народов мира с изжитием первобытного хтонизма значение культов змей падало и сохранялось чаще всего в пережиточных явлениях — в образах сказочных змей, занимающих значительное, но отнюдь не доминирующее место в верованиях и фольклоре, то образ дракона в Китае оказался более устойчивым. Он проникает во все сферы жизни, оставаясь в народных верованиях, в официальном культе, в фольклоре и в виде художественного символа во всех ви-

дах искусства. Эта популярность и устойчивость образа дракона может быть понята только в связи с природными условиями Китая, особенностями его хозяйственного быта, сохранившимися на протяжении веков, а также стойкостью древнейших традиций, в связи с формированием двух религий Китая на почве местного культурного субстрата.

Останавливаясь на сходстве представлений о змеях-драконах в Китае и в других культурах, следует отметить и различия. В Китае уже изжит первобытный хтонизм, характерный для культур, стоящих на более ранних стадиях развития. Наиболее близки типологически к китайским представлениям древнеегипетские, но и здесь у каждой культуры есть свои особенности, обусловленные историческим развитием и природными данными. В Египте земледелие, эта основа обеих древних цивилизаций, целиком зависело от разливов Нила, одновременно орошавших и удобрявших земли. Поэтому весь круг представлений о водной стихии связывается с режимом Нила и его особенностями. На египетской почве поэтому возникают образы змей-хранителей источников и истоков рек, в том числе и Нила; образы змей-поглотителей воды, которых, заставляя отдать воду, побеждает светлое божество; образы змеевидных божеств плодородия и хранителей зерна и др. В Китае гораздо большую роль играли дожди, служа источником непосредственного орошения и определяя в значительной мере режим китайских рек. Отсюда многочисленные олицетворения дождевой стихии в образах змей и драконов; драконами представлялись также боги рек.

С развитием мифологических воззрений раннеанимистические божества — змеи и драконы — вытесняются образами антропоморфных богов и героев. Одни генетическими корнями связаны со своими змеевидными предками, другие возникают от них независимо. Образы драконов и змей продолжают в основном сохраняться как воплощение водной стихии. Но и здесь они оттесняются на роли богов местного значения или сосуществуют с образами более поздних богов, наделенных теми же функциями. Таково, например, положение Откликающегося дракона, когда наряду с ним появляется и другое божество дождя — Наставник (царь, бог) дождя. Причем официальный культ предписывает приносить жертвы Наставнику дождя, а источники сообщают о совершаемых на местах обрядов, связанных с богами местных рек, озер, источников — драконами. Из этого можно заключить, что образы драконов и змей были наиболее живучими в народных верованиях.

* * *

Как можно видеть, китайская традиция сохранила немало свидетельств о существовании в древнейшем Китае зооморфных богов, о былом зооморфизме антропоморфных богов и историзованных предков. Однако в свое время факт существования зооморфных богов и предков приходилось открывать, вступая

в полемику со старокитайской традицией. Ко времени формирования древнейших из дошедших до нас памятников (V—III вв. до н. э.) культы многих родо-племенных богов потеряли свое былое значение или, сохраняясь, претерпели значительные изменения.

Старинные родо-племенные божества природы эволюционировали частью в антропоморфных богов, частью в героизированных предков или историзованных «патриархов». Воспоминания о их былом зооморфизме, сохранявшиеся традицией, вступали в противоречия с новыми представлениями о почитаемых предках и поэтому всячески сглаживались. Если же тот или иной зооморфный бог не проделал эволюцию в героизированного бога-предка в самой мифологии, то она совершалась в процессе письменной фиксации старинной традиции, неизбежной при этом ее редакции и перечитывания, переосмысления мифологического материала.

Это происходило разными путями: отождествлением богов со сходными функциями, слиянием местных богов с главными, наивно-рационалистическим или аллегорическим толкованием и пр. Подобные отождествления в целом ряде случаев приняты и современными учеными. Так, бог земли — Кривой дракон (Гоулун) считается антропоморфным мужским богом-героем только на том основании, что его отождествляют с двумя другими богами земли — Хоуту (Владычествующим над Землей) и Шэ (Богом-покровителем земли общины), которые, как полагают, были богами-героями [Chavannes, 1910, с. 520; 1895—1905, vol. 3, с. 474]. Заметим, что и это последнее не доказано еще с достаточной убедительностью. Единственное описание божества земли дается для малоизвестного Царя (досл. «Старшего брата», «Дяди») Земли — Тубо. Судя по термину-характеристике, входящему в его имя — «Старший брат», «Дядя» (термин родства), это божество безусловно мыслилось мужским богом земли. Но и оно описывается чудовищем — зооморфным божеством каннибальского типа:

В стране Тьмы
Царь земли (Тубо), свернувшись в девять колец,
с рогами острыми-преострыми,
Спиной горбатой и кровавыми когтями, людей преследует
он, быстроногий,
Трехглазый, с тигровой головой, и телом он быку подобен.
[Призыв души, 1958, с. 5]

Такие элементы культа божества земли Хоуту и Шэ, как почитание их в виде дерева, бруска камня или бруска дерева, а также жертвоприношение им обмазыванием кровью быка этого бруска [Chavannes, 1910, с. 473; Maspero, 1955, с. 140], позволяют говорить о более древних представлениях и об этих богах земли — в виде камня, дерева или быка.

Другим способом «очеловечивания» старинных богов и демонов была наивно-реалистическая трактовка чудовищного обли-

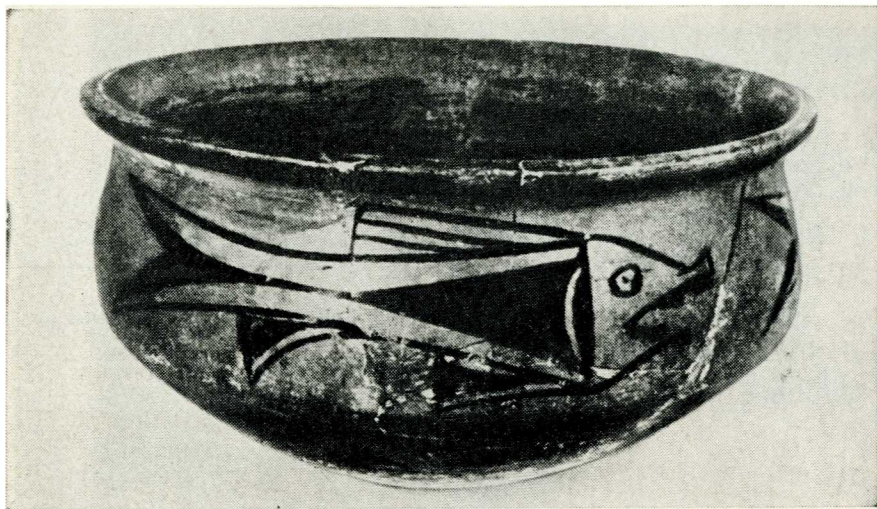


Рис. 1. Ритуальная чаша.
Неолит. Культура Яншао



Рис. 2. Ритуальный колокол.
Бронза эпохи Шан

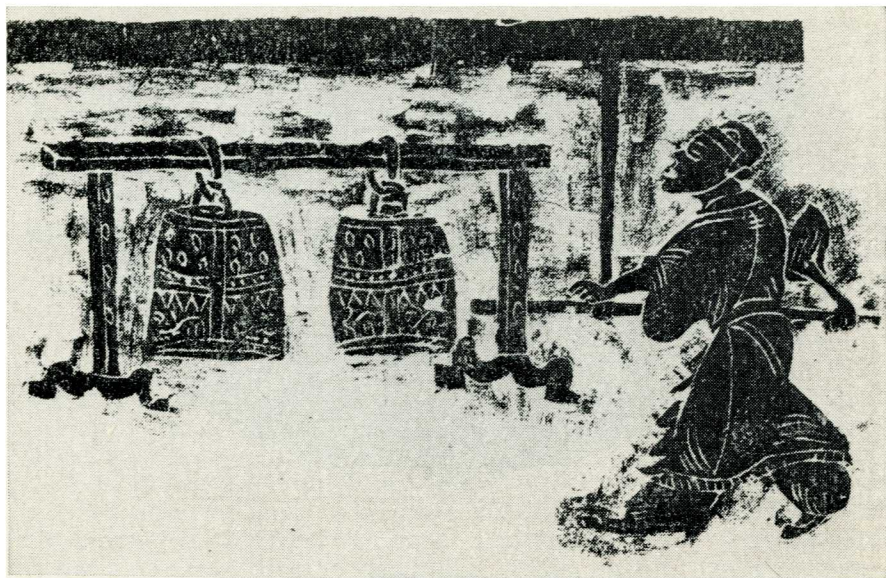


Рис. 3.
Обрядовая сцена —
игра на колоколах.
Рельеф. Фрагмент.
Шаньдун (Инань).
Эпоха Хань

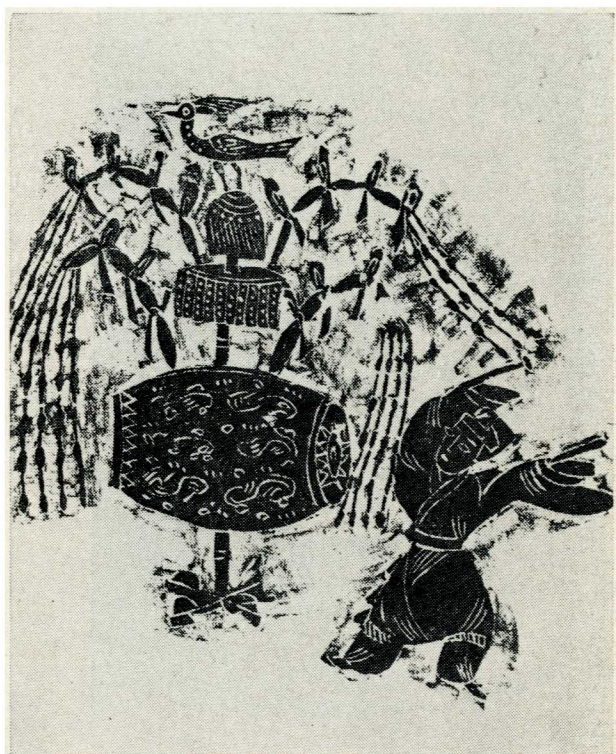


Рис. 4.
Обрядовая сцена —
игра на барабане.
Рельеф. Фрагмент.
Шаньдун (Инань)

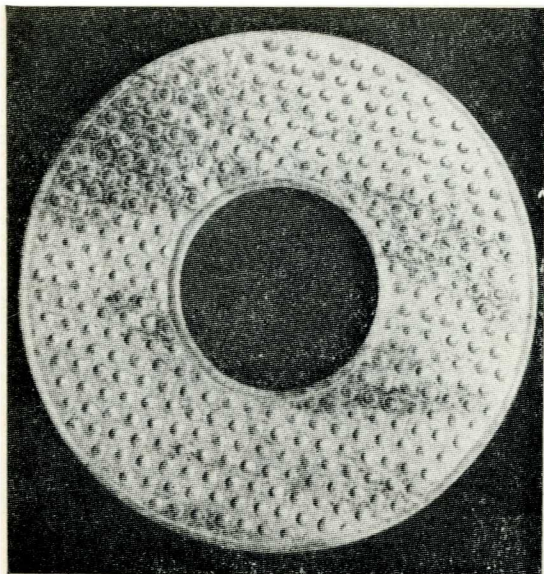
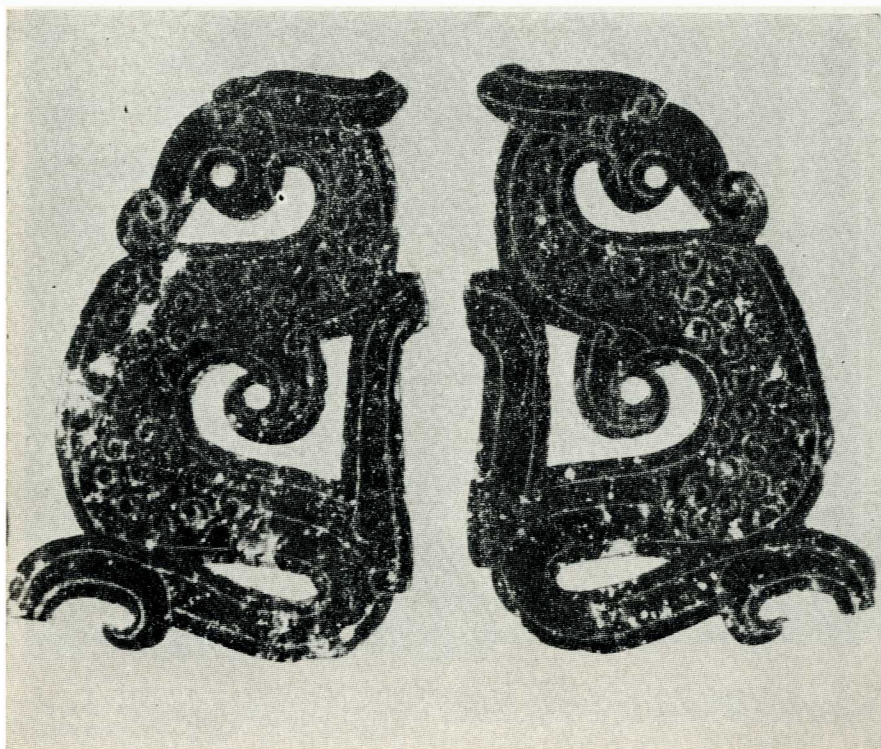


Рис. 5. Диск би — символ солнца и плодородия.
Нефрит. Восточное Чжоу

Рис. 6. Драконы. Нефрит.
Хунань. Восточное Чжоу



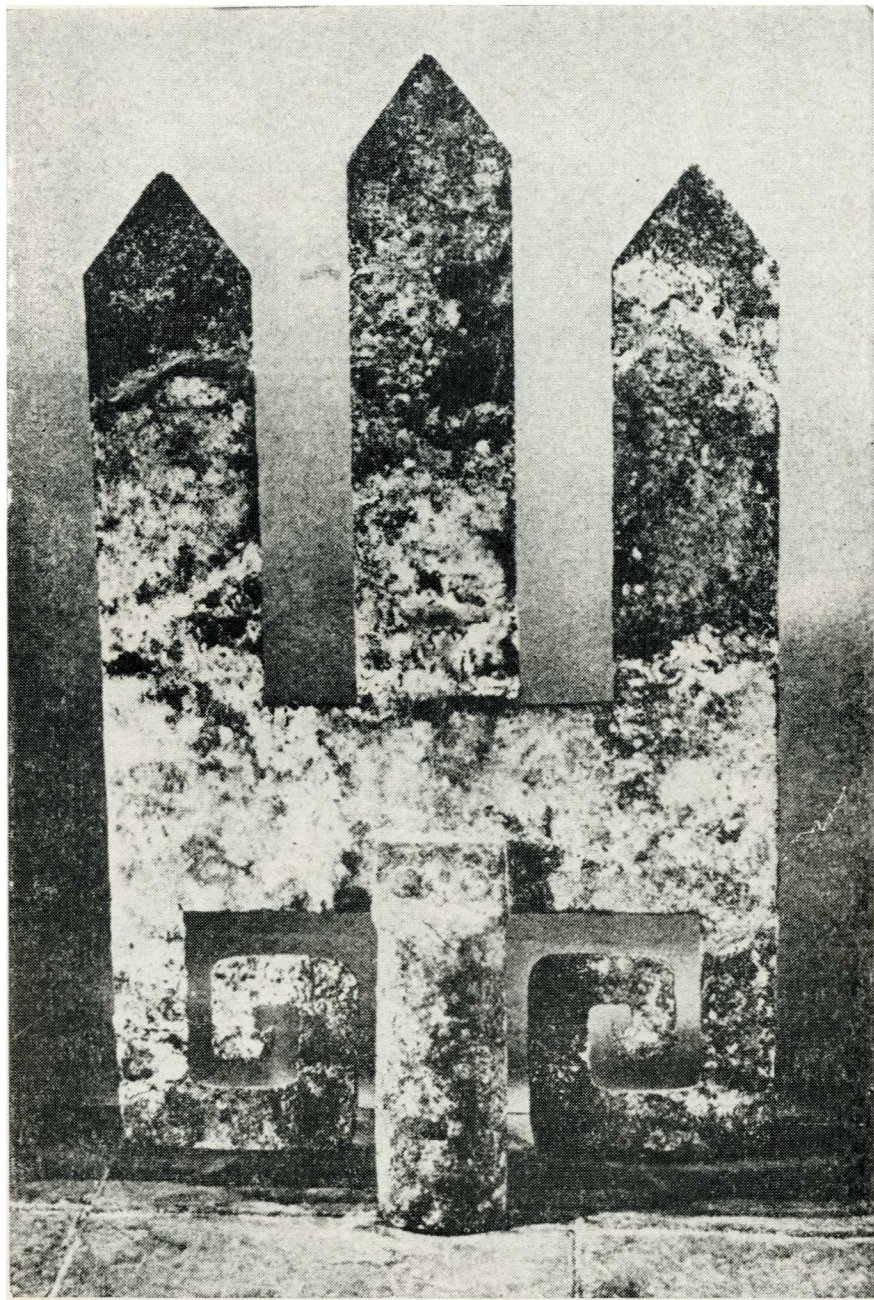


Рис. 7. Ритуальный символ горы (в форме иероглифа шань — «гора»).
Бронза Хэбэй. IV в. до н. э. (раскопки столицы царства Чжуншань)

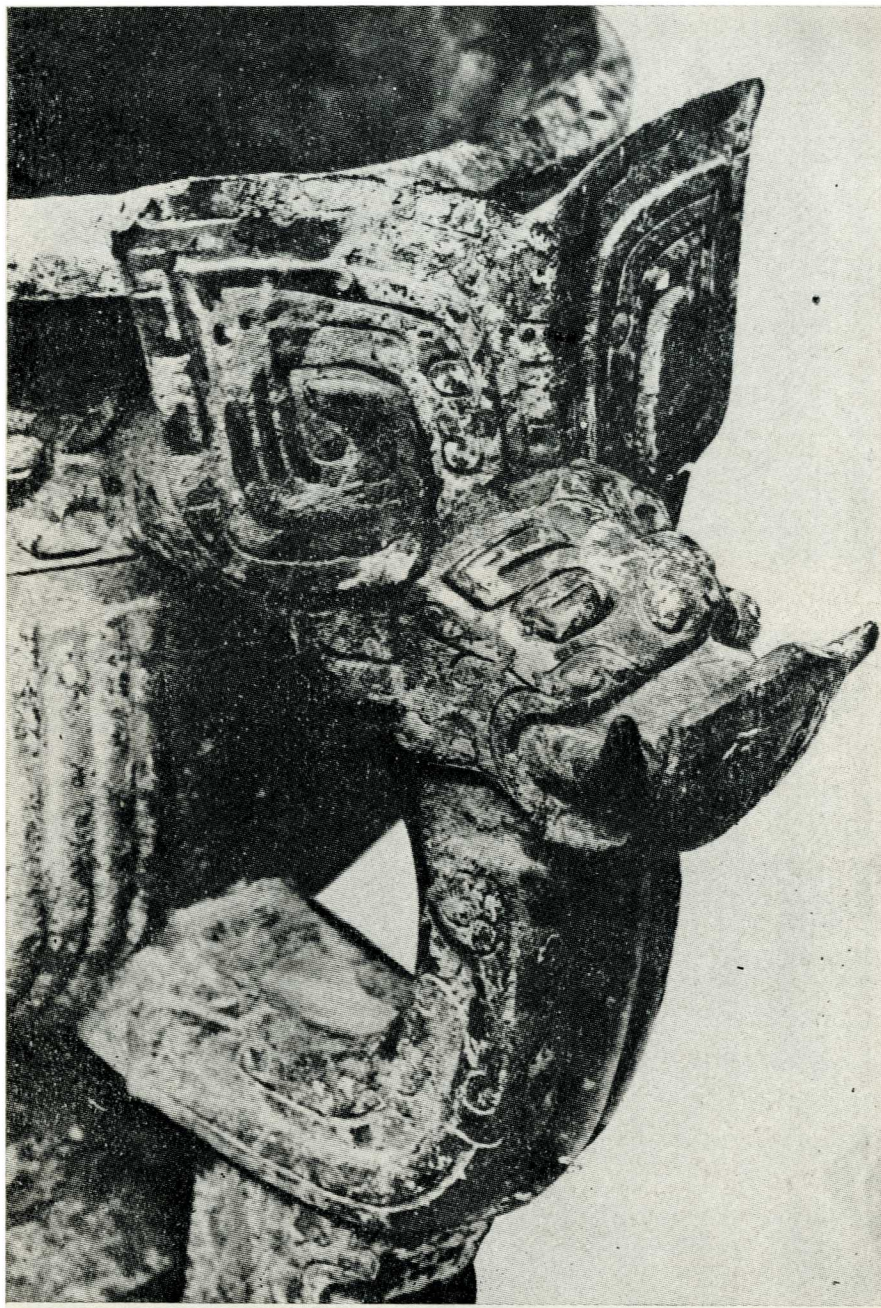


Рис. 8. Птицеобразный дракон (?). Бронза. Деталь ритуального сосуда. Западное Чжоу (ок. XI в. до н. э.)

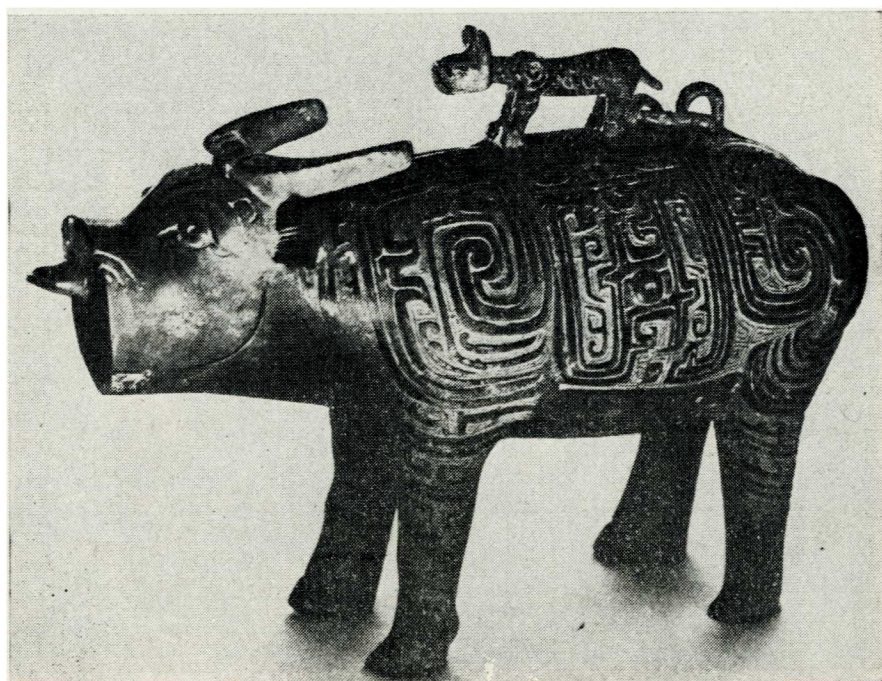
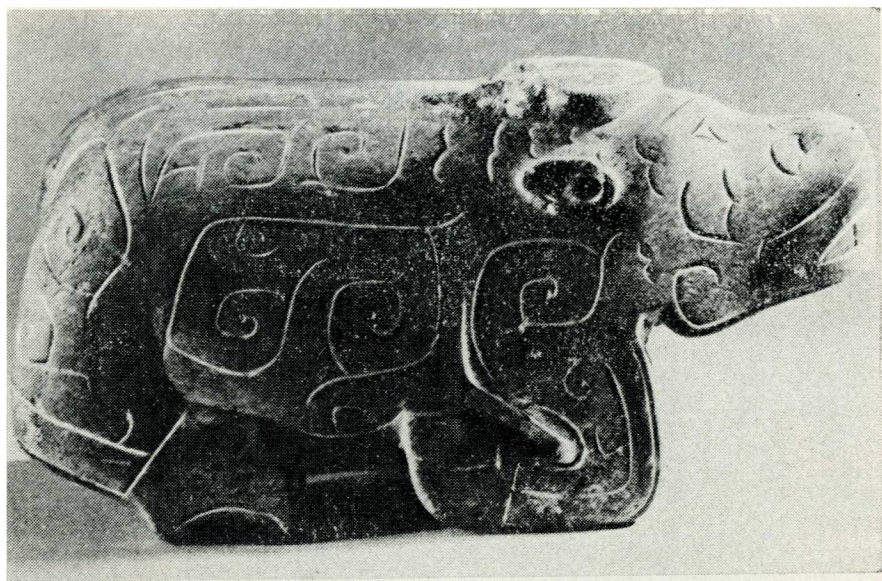


Рис. 9.
Быкообразное существо
с сакральным орнамен-
том. Мрамор. Хэнань.
Эпоха Шан

← —

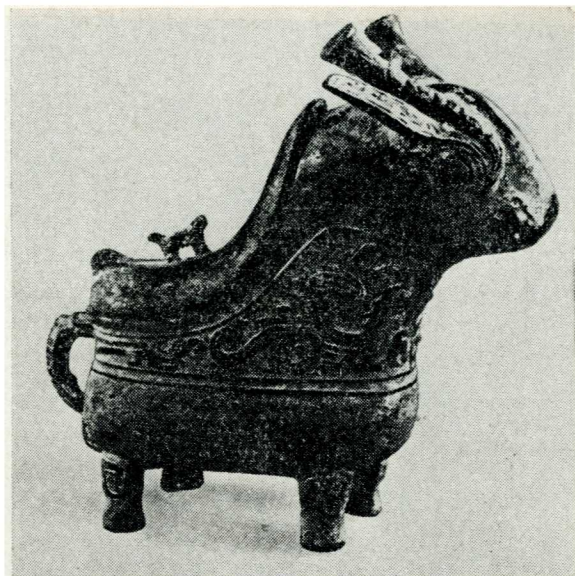


Рис. 11. Винный сосуд
в виде птицеобразного
божества. Бронза.
Эпоха Шан

Рис. 10. Винный сосуд
в виде зооморфного
божества. Бронза.
Эпоха Шан

← —

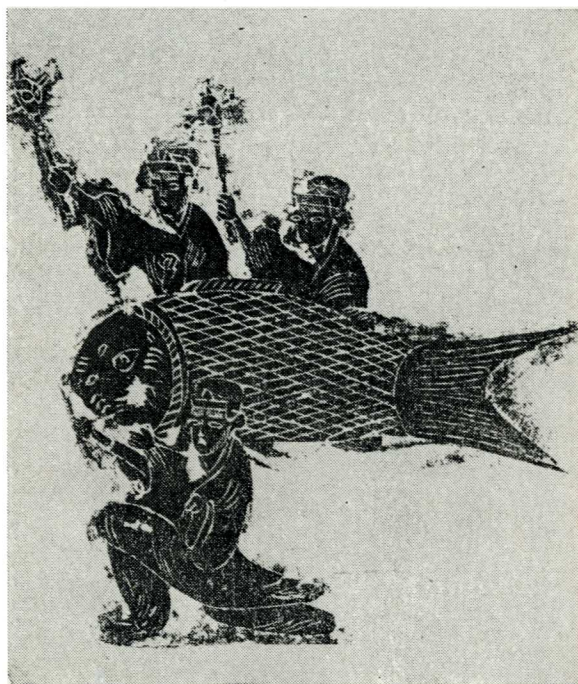


Рис. 12.
Ритуальное шествие
с рыбой. Рельеф.
Фрагмент Шаньдун
(Инань). Эпоха Хань

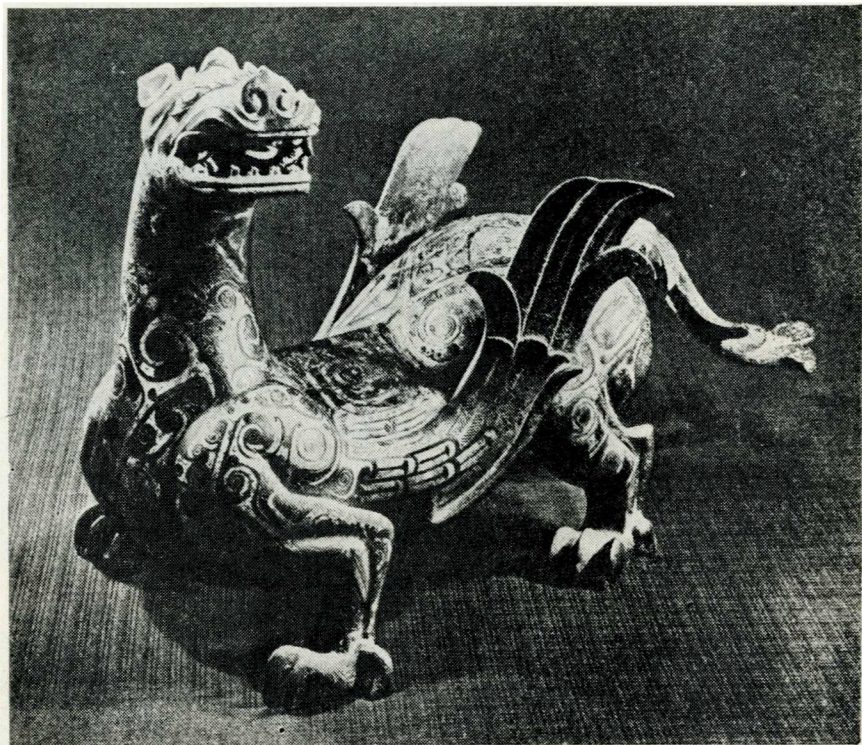


Рис. 13. Дракон. Бронза.
Хэбэй. IV в. до н. э.
(Раскопки столицы
царства Чжуншань)



Рис. 14. Ритуальный сосуд
с человеческой личиной.
Бронза. Эпоха Шан

Рис. 15. Нижний мир.
Похоронный стяг
из раскопок Мавандуя.
Шелк. Фрагмент. Хунань.
Сер. II в. до н. э.





Рис. 16. Створки двери могильника с животными-тотемами и маской таоте. Шэньси. Эпоха Хань

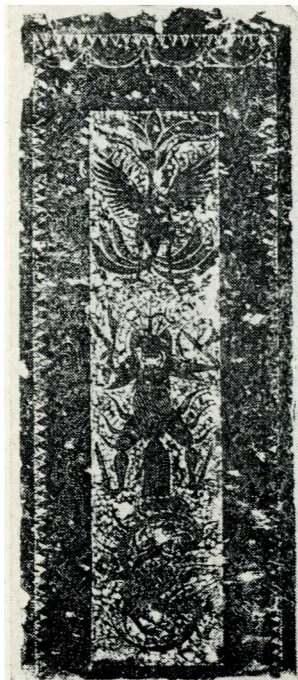


Рис. 17. Хранители могилы —
Чжо (?), феникс, дракон.
Шаньдун (Нинань)

Рис. 18. Сцены
мифологического содержания:
1) верхний мир (драконы, об-
лака, поклоняющиеся); 2) бог
грома, богиня дождя, радуга;
3) обряд Большого изгнания;
4) подготовка к жертвоприно-
шению. Храм У Ляна



Рис. 21. Светильник
в виде летящего
божества. Бронза.
Эпоха Шан

Рис. 19. Фансянши
и его помощник в обряде
Большого изгнания.
Фрагмент. Рельеф.
(храм У Ляна).
Эпоха Хань



Рис. 20. Ритуальный
сосуд в форме
зооморфного божества.
Бронза. Шэньси.
(Раскопки могилы Фухао
в городище Шан).
Эпоха Шан.

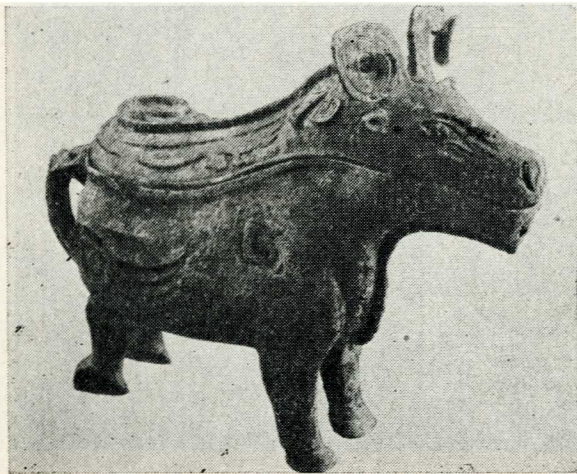


Рис. 22. Погребальная
лодка-ладья. Глина.
Гуандун. Эпоха Хань

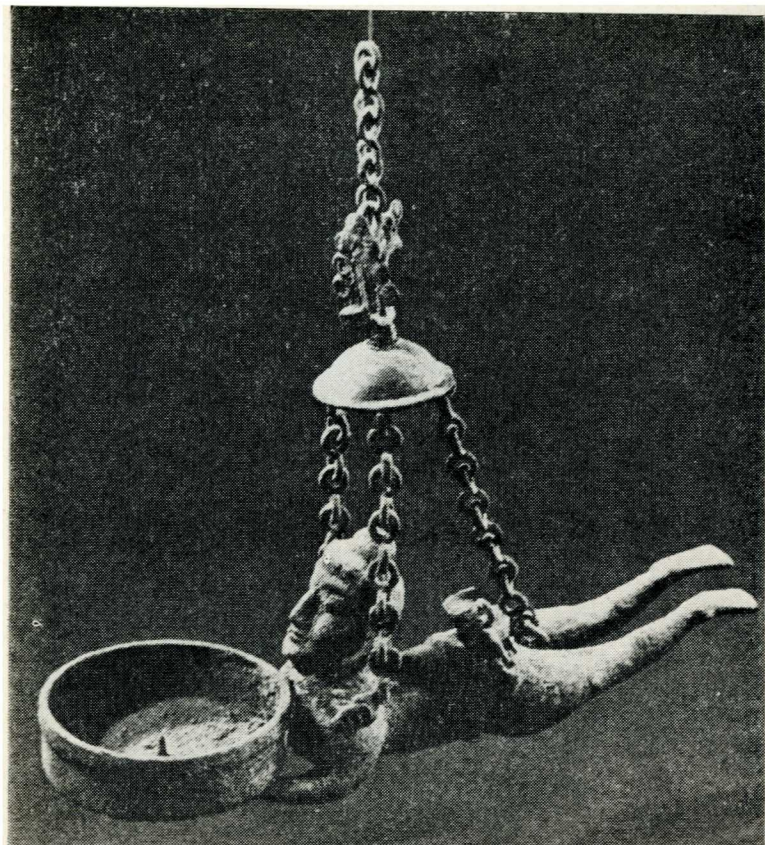


Рис. 23. Дракон Куй.
 Деталь орнамента
 ритуального сосуда.
 Бронза. Прорисовка.
 Эпоха Шан

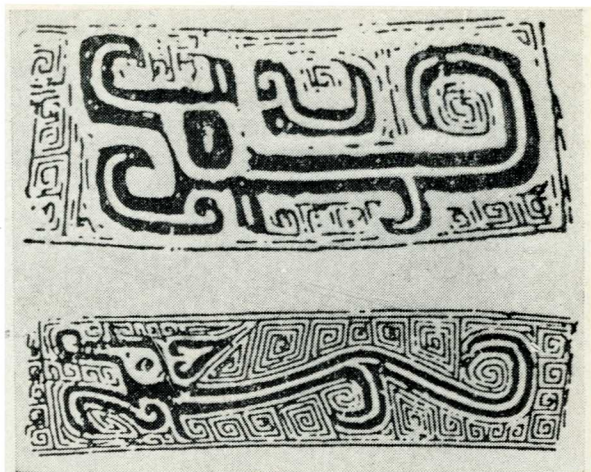


Рис. 24. Крылатое
 божество. Бронза.
 Шэньси.
 Эпоха Хань



Рис. 25. Бог грома
на колеснице. Рельеф.
Фрагмент. Прорисовка.
Шаньдун (храм У Ляна)
Эпоха Хань

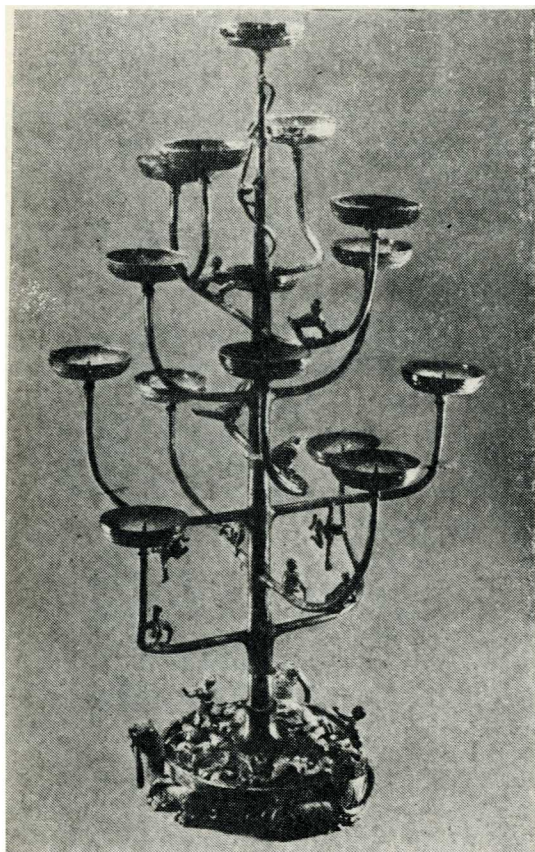


Рис. 26. Светильник в виде
мифологического дерева.
Бронза. Хань.
(Раскопки столицы
царства Чжуншань).
IV в. до н. э.

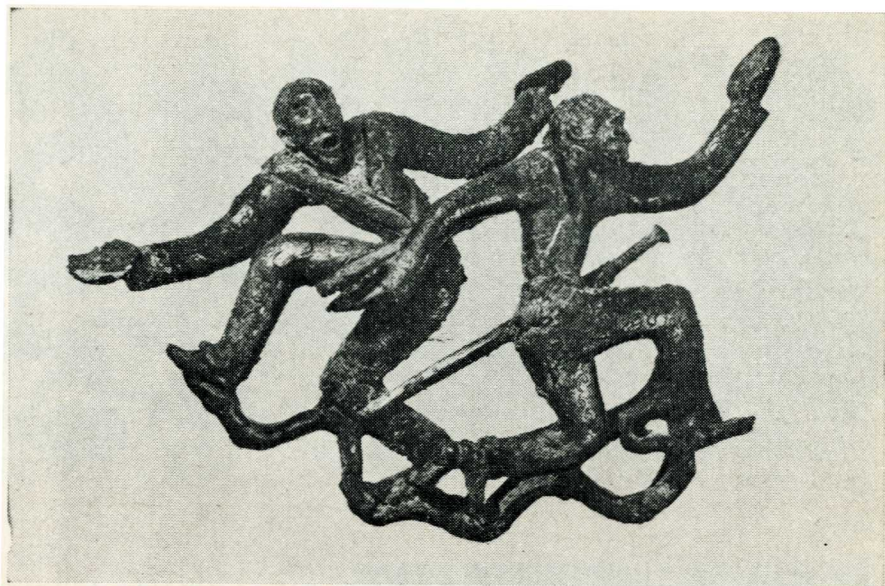


Рис. 27.
Обрядовая пляска. Брон-
за. Юньнань, Шичжай-
шань. VII—IV вв. до н. э.



Рис. 28. Сказитель. Глина.
Сычуань. Эпоха Хань.

ка того или иного мифологического персонажа или эклектичное превращение его в героя. Один из таких случаев известен по традиции о божестве грома — Безобразном Драконе (Куе).

Куй был зооморфным божеством, воплощавшимся, согласно одним данным, в образе одноногого дракона, согласно другим, — в образе одноногого быка (рис. 23). Однако в «Книге преданий» он оказался в числе сподвижников мудрого правителя Шуня, избранного им якобы для свершения важнейших государственных дел: «Правитель рёк: „О вы, Четыре горы (т. е. старейшины.— Э. Я.)! Кто может для меня привести в порядок установления?“ Все отвечали: „Бои („Старший брат“ — „Дядя Лучник)“ ...Бои поклонился и уступил Дракону Куй (Куйлуну). ...Правитель рёк: „О Куй! Приказываю тебе урегулировать музыку, научить музыки Старших братьев“... Куй отвечал: „Да, [я] буду ударять сильно и ударять слабо по камням. Всех (сто) зверей поведу танцевать“. Правитель рёк: „Лун (Дракон)! Я прекращу лживые речи, вредные поступки и устрашу своих наставников (богов?). Приказываю тебе передавать речи“» [Книга преданий, 1936, с. 9—10].

В тексте «Книги преданий» после имени Куя поставлено слово «дракон» (лун), которое входило в имена многих зооморфных богов — Откликающегося дракона (Инлун) и др. Однако из дальнейшего контекста явствует, что составители (редакторы?) памятника подразумевают под Куйлуном двух персонажей — Куя и Луну — сподвижников правителя Шуня. «Очеловечивание» Куйлуна, как можно видеть, произведено самым эклектическим путем.

Наивный эклектизм конфуцианцев, включивших в свою традицию о мудрых правителях зооморфное божество, был замечен древними и зло ими высмеян. Так, в памятниках, полемически направленных против конфуцианцев, — «Хань Фэйцзы» и «Вёсны и Осени Люя» приводится три варианта «глубокомысленной» беседы с луским царем «мудрого» Конфуция на предмет разъяснения предания о том, что «министр» музыки был одноног.

«Луский царь Ай, — говорится в „Хань Фэйцзы“, — спросил у Конфуция: „Я слышал, что в древности был Куй Одноногий. Можно ли верить, что у него действительно была только одна нога?“ Конфуций (Кунцзы) отвечал: „Нет! [Куй] не был одноногим. Куй был жесток и злобен. Многие не любили [его]. Он не пострадал [только] благодаря своей [добродетели]-верности. Но все говорили: „[Такого] и одного достаточно“. Это вовсе не означает, что у [Куя] была одна нога, а что [такого] и одного достаточно“» [Хань Фэйцзы, 1954, с. 221].

В другой версии, приводимой тут же, Конфуций отвечает иначе: «Куй был человеком. Как же он мог быть одноногим? У него не было другой особенности, кроме необыкновенного проникновения в музыку (звуки? гармонию?). Яо сказал: „Куя и одного достаточно“. И велел ему урегулировать музыку. Поэтому благородные мужи и говорят: „Есть один Куй и достаточно“,

что вовсе не означает, что у него одна нога» [Хань Фэйцзы, 1954, с. 222].

В обоих случаях рационалистическое толкование традиции строится на игре слов: слово «цзу» может означать «нога» и «достаточно». Переход значения «нога» в «достаточно» достигается незначительным изменением синтаксического построения фразы: введением разделительного союза «эр», стоящего только перед сказуемым, между числительным «один» и существительным «нога», к которому он относится. Соответственно числительное-определение превращается в краткое числительное-сказуемое, а «цзу» из существительного превращается в краткое причастие-сказуемое «достаточно». Хотя в «Вёснах и Осенях Люя» этот же анекдот несколько варьируется, заключение сводится к той же игре слов [Вёсны и Осени Люя, 1954, с. 294].

Но насмешка над «рационализмом» Конфуция ни в какой мере не помешала превращению зооморфного Куя в «министра» музыки — сподвижника совершенномудрого Шуня. Комментаторы канона и следующие за ними «ученые» мужи твердо встали на позицию признания исторической реальности двух персонажей — чиновников Шуня — Куя и Дракона. «Куй и Лун — имена двух чиновников», — писал в XII в. ученик Чжу Си Цай Чэнь, чьи комментарии к «Книге преданий» признавались каноническими. Традицию о Куне, зооморфном божестве, конфуцианские комментаторы решительно «забыли». Комментаторы же оппозиционных (даосских и других) памятников столь же решительно игнорировали конфуцианскую традицию о Куне. В течение веков продолжали существовать как бы параллельно, не сталкиваясь и не сливаясь, два Куя — один сподвижник Шуня, министр музыки, а второй — одноногий дракон.

Значительный слой раннеанимистических образов обнаруживается в связи с женскими божествами, именуемыми часто «матерями», «женщинами», «богинями». Так, традиция знает имена Матери Туч (Юньму), Матери Востока (Дунму), Матери Запада (Симу) [Чэнь Мэнцзя, 1956, с. 574], Бабки Запада (Сиванму), Женщины Ва (Гуа) (Нюйва), о которых говорилось выше. Матери Облаков (Юньму), Прародительницы-Змеи (Шэу), Богини-Прародительницы Света (Уян) и др. [Хуайнаньцзы, 1954, с. 60; Каталог, 1977, с. 106 и др.; Призыв души, 1958, с. 2]. Наиболее ранний этап сложения этих образов отражен в записях «Каталога», в которых они предстают матерями «своих» «предметов». Такими матерями оказываются Сихэ, родившая солнца, богиня луны Чанси (Чаньэ) [Каталог, 1977, с. 117, 120]. Можно полагать, что и другие женские божества первоначально мыслились матерями сил и явлений природы. Такие представления должны были сложиться в обществе, в котором женщины мыслились не только родоначальницами человеческого коллектива, но и обеспечивающими воспроизводство всего живого. Такой временной соотнесенности данных образов соответствуют и другие их черты, в частности их зооморфизм, о ко-

тором традиция сохраняет иногда ясные, иногда смутные воспоминания.

Многочисленны свидетельства о воплощении богини плодородия, демиурга Женщины Ва — Нюйва в образе змеи или полузмеи-полуженщины [Лецзы, 1954, с. 27; Вэньсюань, т. 1, с. 235; Chavannes, 1893, табл. 24 и др.; Вэнь Ю, 1956, табл. 44]. Об олицетворении в образах полуженщины богинь солнца и луны свидетельствуют их изображения на погребальных рельефах [Вэнь Ю, 1956, табл. 87, 88]. В образе птицы представлялось и женское божество Нюйва⁴⁰, о чем говорит миф о ее реинкарнации в птицу Цзиньвэй [Каталог, 1977, с. 58, перевод см. выше]. Чрезвычайно важна засвидетельствованная «Каталогом» традиция о звериных чертах женского божества — Бабки Запада, известной большинству других памятников вполне очеловеченной благодетельной богиней-царицей страны бессмертных, обладательницей эликсира бессмертия (вар. персиков бессмертия): «Еще в трехстах пятидесяти ли к западу находится Нефритовая гора. Это место, где живет Бабка Запада. Бабка Запада похожа на человека, но с хвостом барса, клыками, как у тигра, любит свистеть; на всклокоченных волосах надеты украшения. Она управляет небесными эпидемиями и пятью наказаниями» [Каталог, 1977, с. 44]; «К югу от Западного моря, у самых Зыбучих песков, за Красной рекой, перед Черной рекой вздымается огромная гора, называется Холм Куньлунь... [Там] в пещере живет человек в пышном женском уборе с зубами тигра, хвостом леопарда. Зовется Бабка Запада. На этой горе растут все растения, водятся все звери» [Каталог, 1977, с. 120—121].

Как можно видеть из приведенных фрагментов, полузверинный облик богини Запада сочетается у нее с губительными функциями: она — божество, управляющее (=насылающее) лихорадками и наказаниями. Такое совмещение губительных и целительных функций, доброго и злого начала также характерно для древних хтонических богов, когда жизнь и смерть, добро и зло мыслились слитными и взаимопроникающими. Впоследствии эти категории расчленились, и божества дифференцировались на злых и добрых. В образе богини Запада, в которой проглядывает древняя хозяйка зверей, отмирают губительные функции, и она становится благодетельной богиней.

Хтонический характер женских богов подтверждается еще одним явлением, а именно слитностью представлений о божестве, жреце и жертве, приносимой божеству. Подобное явление неоднократно отмечалось исследователями первобытных форм сознания и объяснялось ими нерасчлененностью понятий, при которой в одном и том же существе сливались приносящий жертву, сама жертва и принимающий жертву (т. е. божество) [Лосев, 1957, с. 150, 295; Фрейденберг, 1978, с. 92 и сл.]⁴¹. Это видно в обряде первобытных народов, когда в жертву божеству-тотему приносят его самого, убивают, а затем кормят его же собственным мясом⁴².

В связи с образами Матерей-Прародительниц исследователи надписей на иньских костях отмечают одно чрезвычайно важное и интересное обстоятельство, а именно совмещение в термине «у» значений «божество» (имя существительное) и «принести жертву» (глагол) [Чэнь Мэнцзя, 1956, с. 577—578]. Так, в надписи «ди бэй у» [«Принести жертву (ди) богине Севера (Бэй у)»] термин «у» означает «божество», а в надписи «у ди эр цюань» («Принести жертву (у) боеству (ди) двумя собаками») — то же «у» является глаголом в значении «принести жертву» (надписи даны в расшифровке Чэнь Мэнцзя, с его толкованием. О подобном явлении в греческой культуре пишет О. Фрейденберг). В историческую эпоху тот же термин известен в значении «жрица» [Речи царств, 1958, с. 203; Шовэнь, 1936, с. 212]⁴³. Такой семантический пучок у данного термина не случаен. Он является отголоском того своеобразия представлений в области мифологии жертвы, которое свойственно было первобытному мышлению. Первоначально этот термин одновременно означал и божество, и жертву боеству, и лицо, приносящее жертву. Для эпохи иньских костей такая нерасчлененность была уже далеким прошлым. Об этом, в частности, говорит то, что ни в одной надписи божество и жертва ему не обозначаются одним и тем же термином: если божество называется «у», то жертва ему — другим термином, и наоборот. В более архаическую эпоху такое разделение, видимо, было не обязательным.

Привлечение данных памятников, не входящих в орбиту канонической литературы и ранее мало изучавшихся, дает возможность обнаружить в китайской мифологии женские божества, чем опровергается существовавшее некогда мнение о малой распространенности женских образов в китайской мифологии («Китайская мифология, столь бедная женскими образами» [Мацокин, 1910, с. 6])⁴⁴. Вместе с тем нельзя не признать, что в официальный пантеон религии рабовладельческого общества Китая (VIII в. до н. э.— II в. н. э.), насколько можно судить по письменной традиции, входило относительно небольшое число женских божеств, стоявших к тому же на втором плане. Представляется, что в данном случае мы имеем дело с результатами длительного изжития архаических элементов в мифологии и религии в ходе утраты женщиной ее социальной роли. Этот процесс особенно далеко зашел в русле официального культа, записей же народных верований, как то и полагается, очень мало.

Торжество патриархального начала в китайском обществе повлекло за собой переосмысление характера многих женских божеств, в том числе превращение их в мужских антропоморфных богов. В одних случаях это переосмысление достигалось изменением имени божества, заменой в нем терминов, указывающих на его женский характер, на термины, обозначающие уже мужских богов. Так, наряду с богиней «Матерью Туч» (Юньму — досл. Облако-Мать) [Хуайнаньцзы, 1954, с. 60] фи-

гурирует «Повелитель (наставник) Туч» — Юньши [Скорбь отлученного, 1958, комментарий Ван И, с. 24]; женское божество врачевания «Богиня/Жрица Пэн» (Упэн) уступает место «Деду Пэн» (Пэнцзу) [Вёсны и Осени Люя, 1954, с. 206; Чжуанцзы, 1954, с. 2], эволюционировавшему в героя, известного своим долголетием, и т. д. Когда имя божества не содержало в себе прямого указания на его пол (поскольку в китайском языке отсутствует формальное выражение рода), его переосмысление происходило без смены его имени. Так, уже известное нам женское божество солнца Сихэ выступало мужским божеством. При историзации мифологии оно было превращено в древних астрономов «императора» Яо.

Иногда имело место изменение функциональной семантики того или иного термина, входившего в имя божества, или создание его ложной этимологии. Так обстояло дело, в частности, с богами, именовавшимися «хоу». На истории мифологии этих богов остановимся подробнее, поскольку она разрешает проследить глубинные процессы переосмысления характера женских архаических богов, которые находили формальное выражение в изменении или новом понимании их имен. «Титул» «хоу» присваивался целому ряду китайских богов и предков, но постоянным компонентом входил только в некоторые имена. Наиболее известные из них имена предка чжоусцев, почитавшегося как божество зерна ипокровитель земледелия,— Хоуцзи, божества земли Хоуту, героя, славившегося своим искусством стрельбы из лука,— Хоуи. Реконструкция мифологии Хоуи будет предпринята в разделе мифов о героях, сейчас же обратимся к истории образов Хоуцзи и Хоуту.

Хоуцзи хорошо известен китайской традиции, поскольку он считался предком-родоначальником чжоусцев, чьи предания сравнительно хорошо сохранились в канонической литературе. Уже в древнейших из дошедших до нас памятниках — в «Книге песен» в гимнах «Совершенный» и «Тайный храм» — Хоуцзи выступает мужским предком, родоначальником чжоусцев, научившим своих соплеменников искусству земледелия:

О Совершенный Проса Владыка (Хоуцзи),
Смогший стать равным Небу!
Начало дал нам — народу, жертвы [богам] приносящему.
Нет равных в величье Тебе.
Даровал нам [ты] ячмень и пшеницу,
Предка веленьем возделывал [их].
Деянья Твои границ не имеют,
Благостью равный [предкам] времени Ся.
[Книга песен, 1936, Совершенный, с. 155]

Тих и покоен уединенный храм,
Торжественен в своей красе.
Славна в веках Цзяньюань,
Добродетель ее без изъяна.
Так положил Высокий Владыка,
Чтоб без страданий и без вреда,
Без опозданья и в самый срок

Родить ей Просо-Владыку
 Ниспослано счастье великое.
 Гаолян и просо — ранние и поздние,
 Ранние и поздние бобы и пшеницу —
 На всей земле
 Велит народу он высевать.
 Просо и гаолян,
 Черное просо и рис
 Велит он сеять на всей земле.
 Так продолжил он Юя деянья.
 [Книга песен, 1936, Уединенный храм, с. 163]
 (пер. Л. Е. Померанцевой)

О введении Хоуцзи земледелия говорится в гимне «Рождение людей», анализ которого будет дан ниже, и в «Каталоге гор и морей»: «[Хоу]цзи спустился, чтобы [дать] все злаки (хлеба). Младший брат [Хоу]цзи — Тайси родил Младшего Дядю Уравнивающего⁴⁵. Младший Дядя Уравнивающий преемствовал своему отцу и сеял вместе с [Хоу]цзи злаки (хлеба)» (с. 118); «[Хоу]цзи — это тот, кто посеял все злаки (хлеба)» (с. 128). У «Мэнцзы»: «Хоуцзи научил сеять и жать, взращивать все пять злаков/хлебов» (с. 39), в «Исторических записках»: «Хоуцзи сообразно сезонам возделывал все хлеба и получил во владение Тай» (с. 31) и в других памятниках.

Почитание Хоуцзи как бога жатвы, покровителя земледелия представляется в традиции как воздаяние культа родоначальнику посмертно за его «культурные заслуги»: «Хоуцзи [первым] начал сеять и жать. Когда он умер, то стал [почитаться как] Просо (Цзи)» [Хуайнаньцзы, 1954, с. 233]; «Некогда род горы Выжженной владел Поднебесной. Его сын Чжу сумел взрастить все злаки и овощи. Это расцвет Ся. Чжоуский Ци (Брошенный — имя Хоуцзи. — Э. Я.) преемствовал ему. Поэтому ему (Хоуцзи) приносят жертвы как Просу (Цзи)» [Речи царств, 1958, с. 56; а также Цзочжуань, 1936, с. 482; Обрядник, 1936, с. 255; Ван Чун, 1954, с. 250 и др.]⁴⁶.

Как можно видеть, согласно одним данным, Хоуцзи первым «изобрел» земледелие, согласно другим — преемствовал другому герою. Но в обоих случаях он — мужской предок, родоначальник, культурный герой. Его имя уже в древности трактуется как нарицательное, отражающее его роль «изобретателя» земледелия и основателя рода и царства:

«Хоуцзи сообразно сезонам возделывал хлеба... его прозвище — Хоуцзи — Владычествующий над Просом» [Сыма Цянь, 1935, с. 31]; «Хоу» — означает «государь», «цзи» («просо») — [название] должности [Речи царств, 1958; комментарий Вэй Чжао, с. 1].

Такое понимание характера героя и его имени являлось безоговорочным для всей старокитайской традиции. Заметим при этом, что понимание «хоу» здесь целиком исходит из трактовки характера героя, ибо в историческую эпоху этот термин изве-

стен только в значении «царица», а потом, после образования империи, как титул «императрица», «мать-императрица»⁴⁷. Однако, по всей видимости, образ чжоуского «государя» прошел длительный путь развития, прежде чем стать историзованным предком, и термин «хоу» в его имени отражает более ранние представления о нем.

В этой связи следует прежде всего обратить внимание на тесную связь культа Хоуцзи как предка-родоначальника/основателя с его же культом божества хлеба: «Цзи (Просо) главенствует над всеми хлебами, поэтому он удостоивается храма предка царского рода» [Бань Гу, 1935, с. 1034].

Тот же смысл в вышеприведенных фрагментах о Хоуцзи «Речей царств» и «Цзочжуаня». Памятники говорят, что Хоуцзи в качестве «изобретателя» возделывания хлебов почитался и как покровитель земледелия, бог полей: «Хоуцзи... взрастил коноплю и бобы... сумел возделывать годные для земледелия земли... когда хлеба поспели, пожал их. Весь народ перенял его законы... Яо... сделал его „Наставником (ши — богом?) Земледелия (Нунши)“» [Сыма Цянь, 1935, с. 31]; «Хоуцзи — бог (покровитель) полей» [Ван Чун, 1954, с. 250]. Хоуцзи идентифицируется и с богом жатвы: «Приносят жертвы Ведающему Жатвой», «Ведающий жатвой — это Хоуцзи» [Обрядник, 1957, кн. 26, с. 4а; текст и комментарий Чжэн Сюаня, II в. н. э.]⁴⁸.

Заметим, забегая несколько вперед, что почитание Хоуцзи как божества жатвы подтверждается и гимном «Рождение людей».

Воздаяние Хоуцзи культа бога хлеба и жатвы заставляет искать корни представлений о нем в сельскохозяйственных культах богов (=духов) зерна и хлеба. Данные источников говорят в пользу такого предположения.

Так, в памятнике «Толкование обрядов и обычаев» статья, посвященная Хоуцзи, называется «Бог Проса» (Цзишэнь, где «цзи» — «просо», шэнь — «бог»). Очевидно, это одно из утраченных его имен. В самой же статье говорится: «Просо главенствует над всеми хлебами. Всех [видов] хлебов/злаков слишком много, нельзя каждому приносить жертвы. Поэтому выбрали Просо и приносят ему жертвы» (кн. 3, с. 1а).

В приведенном тексте обращает на себя внимание полное отождествление бога проса с самим просом. Отождествление Хоуцзи с просом проходит по многим текстам («Речи царств», «Цзочжуань», «Обрядник», «Обряды Чжоу» и др.), где Хоуцзи как объект культа называется Просом, а не предком-родоначальником и не богом проса. Все это, на наш взгляд, является отголоском доанимистического олицетворения растущего на поле хлеба, подобного такому же олицетворению хлеба во многих других народных верованиях [Фрезер, 1928, вып. 3, с. 143; Штернберг, 1936, с. 452—456; Никольский, 1948, с. 224]. Именно это доанимистическое олицетворение зерна, как следует полагать, и есть древнейшее ядро мифологии Хоуцзи, продолжавшее

существовать наряду с другими, частью более поздними, частью возникшими параллельно представлениями.

Подтверждением этого может служить и его «имя» — Ци, что означает «брошенный», «кинутый». Это имя традицией осознано как прозвище героя, связанное с обстоятельствами его чудесного рождения: согласно мифу, его мать — Цзяньюань, родив сына без мужа благодаря божественному вмешательству, пыталась бросить его («Цзяньюань... сначала хотела бросить его, поэтому ему дали имя „Брошенный“» [Сыма Цянь, 1935, с. 31]). Однако представляется, что это «прозвище» генетически восходит к эпитету обоготворяемого зерна — «брошенное (в землю) просо».

Вторичным от доанимистического олицетворения проса должно было быть представление о боге/духе проса, что и отражено в приведенном выше наименовании Хоуцзи в «Толковании обычаев и обрядов», который превращается в духа (бога хлебов) злаков вообще⁴⁹. Дальнейшая функциональная связь от божества хлеба/злаков приводит нас к божеству-покровителю произрастания хлебов и божеству жатвы и полей, а не к обожествленному предку-герою. Именно такие представления выявляются и в известном ритуальном гимне чжоусцев в честь своего родоначальника — «Рождение людей», являющемся основным источником по мифологии Хоуцзи.

«Рождение людей» — самый развитый и развернутый гимн свода песен, донесший до нас мифопоэтическую традицию. Он распадается на две части: первую, где повествуется о чудесном рождении предка (о ней см. ниже), и вторую, описывающую культурные деяния Хоуцзи и обряд, исполняющийся якобы по его завету. Возможно, гимн сложился путем контаминации двух или трех самостоятельных песен о Хоуцзи, восходящих к различным историческим периодам. Более древней кажется последняя часть, в которой описывается совершаемый обряд:

«Рожденный» даровал счастливое зерно.
Вот — черное просо, вот — двухплодное просо.
Вот клейкое просо, вот — лучшее просо.
Рядами стоит просо черное, просо двухплодное,
Убираем его, на меже оставляем его.
Рядами стоит просо клейкое, лучшее просо,
Взвалим на плечи его, на спине понесем его.
Чтоб, вернувшись, Великие жертвы начать.
Как же жертвы «Рожденному» мы принесем?
Обдираем [зерно], извлекаем [его].
Веем [его], топчем [его].
Промываем его — шелестит-шелестит.
Жертвы пар поднимается высь.
Да, подумаем мы, поразмыслим.
Артемизию в жертвенный жир мы положим.
Барана в жертву Духу дороги несем.
Жертву зажарим, жертву сожжем,
Чтобы в новом году снова быть с урожаем!
[Зерном] наполняем мы чаши,
Чаши деревянные, чаши глиняные.

Запах [жертвы] возносится ввысь.
Предок Верховный услаждается [им].
Как же запах жертвы [мы] в срок принесли?
Проса Владыка первым те жертвы принес.
Народ от обычая не отступил.
И поныне как должно приносит!
[Книга песен, 1936, с. 130]

Содержание этого гимна типично для земледельческой обрядности в честь богов и духов зерна, известных по истории мифологии и религии древних народов и по этнографическим данным [Никольский, 1948, с. 224; Фрезер, 1928, вып. 3, 4; Пропп, 1963, с. 67; Календарные обряды и обычаи, 1978, с. 76, 133 и др.].

Как известно, земледельческая обрядность у большинства народов включала в себя осеннее вкушение первин урожая и жертвы ими духу растительности. Как можно видеть из текста, описанный обряд и сводился к вкушению первин и угощению ими богов.

Такая обрядность имела своим исходным моментом коллективную ритуальную трапезу, отмеченную у многих народов мира на стадии родового строя. Во время коллективных трапез (обряд в честь Хоуцзи также совершался коллективно) вкушалась жертва богу-духу, часто отождествлявшаяся с самим богом-духом: у скотоводческих народов — животная (жертва приносилась первенцами скота), у земледельческих — растительная (первинок урожая). Акт сакральной еды входил в семантический ряд смерть-плодоношение-жизнь, в котором умертвление (=заклание, жатва), разъятие на части, поедание жертвы (божества?) обеспечивало новый цикл жизни, новые рождения зверей и скота, новый урожай [Фрейденберг, 1936, 1978]. Предполагалось, что в ритуальной трапезе незримо участвует божество, которому приносились жертвы⁵⁰ [Ранович, 1936, с. 130; Barth, 1975, с. 192, 196; Яншина, 1979].

Описание обряда в гимне говорит о том, что именно таков был характер совершаемого чжоусцами в честь своего родоначальника обряда: он проводился сразу после жатвы в поле и по возвращении в селение; в жертву приносилось просо, которое персонифицировалось в духе-боге проса — Владыке Проса (Хоуцзи), «даровавшем» его своим потомкам; в одной из строк гимна («убираем его, на меже оставляем его») можно усмотреть указание на оставление в поле последнего снопа, что является одной из характерных черт обрядов в честь духа зерна. Целью обряда, как можно видеть, было обеспечение урожая в следующем году.

Обрядность празднества в честь предка-родоначальника приводит нас к кругу представлений и обрядов, связанных с земледельческой магией, с культом бога-духа хлеба. То, что в конечном итоге Хоуцзи превратился в героя-предка, не только не противоречит выявленному генезису этого образа, но, напротив, подтверждает его. Исследования мифологических и религиозных

воззрений древних и первобытных народов показали, что обычно функции духов злаков и растений присваивались духам предков или же сами духи хлеба эволюционировали в предков-богов [Матье, 1956 (I), с. 56—61; Никольский, 1948, с. 224]. Не исключено, что сложение данной части гимна (а она могла быть некогда самостоятельным гимном) следует соотнести со временем переосмысления древнего обряда, совершаемого некогда в честь духа зерна, как введенного предком — культурным героем. Упоминание в гимне Верховного бога (Шанди) — явление, безусловно, более позднего порядка. «Пересказ» обряда в песенной форме мог иметь место уже в русле мифологии раннеродовой эпохи⁵¹, при контаминации же с другими песнями о Хоуцзи он подвергся, по-видимому, лишь незначительной переработке. Об этом говорят некоторые «неувязки», которые представляются рудиментами более ранних передач традиции о Хоуцзи. Это, в частности, уже непонятная комментаторам строка, в которой сказано, что в результате деяний предка основание получает не чжоуский род, а род Владеющих Тай⁵².

Пересказу обряда, очевидно древнейшему ядру мифологического комплекса Хоуцзи, предшествует рассказ о культурных деяниях предка — «изобретении» им возделывания культурных растений, научении своих соплеменников земледелию и основании народа:

«Рожденный» — поистине лоза виноградная.
Смогший [стать] горой, смогший — вершиной.
Тут же сам стал [он] есть.
Он горох посадил и бобы,
Горох и бобы стягами взвиваются.
Хлебов ряды колосятся-колосятся.
Конопля и пшеница густо стоят.
Тыквы большие и малые тыквы семенами обильны.
«Родившийся» — Проса Владыка урожаем убирает.
Как делать [это], ему ведомо.
Растения все разрастаются пышно.
Взращивает — колосья золотом золотятся.
Зерно прорастает, всходы густеют.
Колос появился, зерно в рост идет.
Колос крепнет, колос спеет,
Зерно наливается, зерно твердеет.
Отсюда начало берет род Владеющих Тай.
[Книга песен, 1936, с. 130]

* Эта часть гимна также могла быть самостоятельной песней, входившей в цикл песен о Хоуцзи. Она могла контаминироваться, как это имеет место в данном случае, с рассказом об обряде или с другими песнями о духе зерна или предке чжоусцев, в зависимости от конкретного назначения ее исполнения. Поскольку в данном случае имело место исполнение песни во время жатвенной обрядности, такая контаминация вполне уместна. Общее содержание рассмотренной части гимна, ее архаическая форма, магическое назначение с бесспорностью свидетельствуют

о значительной ее древности, а также о древности закреплённого в ней мифа (или мифов).

Анализ этой части гимна «Рождение людей» подтверждает намеченный генезис образа Хоуцзи как древнего олицетворения проса и хлеба (духа проса, бога хлеба, бога жатвы).

Поскольку устанавливается, что образ Хоуцзи — историзованного предка-родоначальника есть результат длительного развития божества, восходящего к родовой эпохе⁵³, то и безоговорочное понимание его имени как «Государь Просо» неправомерно. Напомним, что термин «хоу» в его имени трактуется в значении «государь» лишь на основании определенного характера Хоуцзи и других поименованных им героев. Представляется, что в данном случае следует скорее ориентироваться на то его значение, которое устанавливается по текстам, а именно «царица».

Безусловно, это далеко не первичное его значение, и оно не могло быть применено к родо-племенным богам. Однако отнесение термина к женщинам кажется весьма симптоматичным. То, что в качестве женского титула он фигурирует не случайно, подтверждается исследованиями надписей на гадательных костях. Так, Го Можо вслед за Ван Говэем считает, что «хоу» восходит к одному из терминов родства родовой эпохи, относящихся к женщинам (в значении «мать вана»⁵⁴) [Го Можо, 1955, с. 255]. Как показатель женского божества термин «хоу» вполне согласуется с образом Хоуцзи, который как дух зерна, хлеба мог (или, вернее, должен был) на определенной стадии развития воплощаться в образе женского духа. Многочисленные параллели из истории мифологии и верований других народов позволяют видеть, что олицетворения зерна и хлеба в образах женских богов — матери хлеба, матери зерна, старухи зерна или хлеба, житной бабы и т. д. — были почти универсальны [Штернберг, 1936, с. 453; Фрезер, 1928, вып. 3, с. 116; Никольский, 1948, с. 224].

Если «хоу», как полагают Ван Говэй и Го Можо, восходит к терминам родства, то имя «Хоуцзи» по типу своего образования находит полную параллель в именах женских богов, рассмотренных выше: один компонент его имени, выраженный термином родства (хоу), означает божество/дух, другой — наименование того предмета природы, с которым данное божество связано (сравни Юньму — Мать Облаков и др.). Если принять для «хоу» расшифровку Го Можо, «мать вана», то женские божества, именованные этим термином, должны быть более позднего происхождения, чем просто Матери/Прародительницы, поскольку подобный термин родства отражает более развитый этап родового строя, в котором уже выделился род вождя. Анализируя значение «хоу», Б. Карлгрен вслед за О. Франке⁵⁵ предлагает его понимать в значении «править», «владычествовать», «управлять чем-то». Такое понимание представляется возможным. Оно устанавливается Б. Карлгреном по аналогии со словом «сы», за-

писанным графической разнописью того же «хоу»⁵⁶; имена богов, образованные с его помощью, представляют собой полную аналогию к именам Хоуцзи, Хоуту⁵⁷. При этом «сы» не утратил в историческую эпоху своей значимости («править», «ведать», «владычествовать»). Поэтому Б. Карлгрен считает возможным понять имя Хоуцзи по аналогии с Хоуту как «Владычествующий над Просом», «Правящий Просом»⁵⁸. Присоединяясь к выводу Б. Карлгрена о возможности у «хоу» значения «править», «владычествовать», мы полагаем, что не следует при этом упускать из виду его исходной этимологии, как термина родства, даже если таковая ощущается ретроспективно. Именно она и может, на наш взгляд, служить указанием на женский характер рассматриваемых богов.

В свете вышесказанного кажется возможным понимать имя «Хоуцзи» (в том его значении, какое ему придавалось первоначально) как «Владычествующая над Просом».

Понимание имени «предка» чжоусцев как нарицательное для божества/духа проса позволяет проецировать его образ в значительную древность и видеть в нем старинное родо-племенное божество — дух проса и зерна. К тому же, будучи наименованием божества по функциям, его имя закрепляет определенную стадию развития, на которой он представлял собой женское божество — владычицу своего «предмета». Подобная интерпретация имени и вытекающая из нее характеристика Хоуцзи подтверждается и историей мифологии второго «хоу» — бога земли Хоуту, которая дает типологически близкую к рассмотренной истории мифологии Хоуцзи картину.

Здесь прежде всего следует отметить, что культ Хоуту⁵⁹, подобно Хоуцзи, осознается как посмертное воздаяние герою за его заслуги — «Хоуту смог привести в порядок девять земель, поэтому ему и приносят жертвы как богу земли» [Речи царств, 1958, с. 56]. О воздаянии Хоуту культа бога земли см. также [Цзочжуань, 1936, с. 482; Обрядник, 1936, с. 255; Ван Чун, 1954, с. 250 и др.]. Как и в случае с Хоуцзи, в мифологии Хоуту обнаруживается целый ряд черт, разрешающих говорить о его раннеанимистической стадии олицетворения им земли. Так, Хоуту в ряде случаев отождествляют с самой землей⁶⁰; в имени бога иногда опускается первый компонент (хоу), и он называется просто «землей» (сравни название предка чжоусцев Просом) (подборка текстов см. [Conrady, 1920]). Не исключено, что это и есть древнейшее наименование божества. Следует также обратить внимание на такой мотив героической мифологии Хоуцзи, как устройство им земли, приведение ее в порядок. Появление подобных мотивов чрезвычайно характерно для ранних хтонических божеств при переходе их на героическую ступень: из олицетворения стихийности и дисгармоничности сил природы они превращаются в уничтожителей собственной хтоничности, в носителей «порядка» и гармонии в «своей» области природы. Общетеоретические положения, историко-религиозные параллели

ли говорят о том, что в древнейших мифологических представлениях почти у всех народов земля, как и зерно, олицетворялась в женских божествах, связывалась с представлениями о матери-земле.

Представления о матери-земле были свойственны и древним китайцам. Так, в «Книге преданий» уже говорится: «Небо и Земля — отец и мать всех существ» (с. 65) [Franke, 1913, с. 7 и сл.]; то же читаем и у Ван Чуна: «Отношения между Небом и Землей такие же, как между мужем и женой, они подобны отцу и матери у людей» [Ван Чун, 1954, с. 63, 153]. О том, что подобные представления могли претворяться в образе Хоуту, свидетельствует его осознание в эпоху Хань женским божеством⁶¹. Правда, по мнению части ученых, поскольку наиболее древние памятники знают мужское героизированное божество земли, а о женском характере Хоуту ясно свидетельствуют более поздние памятники — II в. до н. э. — II в. н. э., то речь может идти об «искусственной» «переделке» мужского бога в женское божество. Объяснение этому странному явлению они видят в извечной любви китайцев к параллелизму и противоположению: поскольку у них был мужской бог — Небо, к нему требовалось парное/противоположное божество — женское; им и сделали Хоуту [Chavannes, 1910, с. 524]. На натянутость подобной аргументации указывали Б. Лауфер, А. Конради, Б. Карлгрен. Б. Лауфер совершенно справедливо отмечал, что культ божества земли в древнем Китае настолько древен и значителен, что простого пожелания параллелизма для столь коренных изменений в представлениях о боге земли было бы недостаточно.

На наш взгляд, тот факт, что Хоуту осознавался женским божеством в эпоху Хань, период реставрации многих архаических культов и вовлечения в официальную религию общинных, земледельческих культов, говорит не против древности подобных представлений о Хоуту, а за них. Возможно, формирование образа женского божества земли, Хоуту, лежало между доанимистическим олицетворением земли и превращением божества в мужское божество, а потом и в героизированного предка. Причем, как справедливо указывал М. Гранэ, в аграрных (по терминологии автора) культах представление о Земле-Матери никогда не умирало [Granet, 1926, с. 17]. Здесь, очевидно, не следует упускать из виду ограниченность возможностей фиксации письменной традицией мифологических представлений и народных верований.

Таким образом, в генезисе и путях развития Хоуту обнаруживаются черты, разрешающие типологически сблизить его с Хоуцзи — Владычествующим над Просом и понять имя божества земли по аналогии с именем божества хлеба как Владычествующая над Землей. Но история мифологии Хоуту не только не противоречит выводам о генезисе и путях развития Хоуцзи, о возможности подобным образом этимологизировать его имя, она дает и ряд данных, подтверждающих эти выводы.

Имеются в виду прямые свидетельства традиции о воплощении Хоуту в женском божестве, т. е. то, что устанавливается в отношении Хоуцзи лишь по косвенным данным. Возможно, отсутствие воспоминаний о подобном прошлом Хоуцзи связано с выдвижением чжоуской традиции и, естественно, их мифического предка: образ мужского родоначальника целиком заслонил собой олицетворение хлеба. Хоуту же остался в большой степени в русле религии, его героическая мифология почти не сохранилась. В результате в традиции о нем обнаруживаются звенья, которые исчезли из мифологии Хоуцзи. К этим звеньям относится и улавливаемый в мифологии Хоуту — Владычествующей над Землей этап переосмысления богов «хоу» из женских в мужские.

В этой связи представляет большой интерес запись второго компонента имени Владычествующей над Землей знаком «ту», являющимся символом мужского плодородия, как показал это в своем исследовании Б. Карлгрен [Karlgren, 1930, с. 16 и рис. 1]. Из этого факта ученый делает вывод, что Хоуту был мужским божеством. Но если это так, то как же связать с этим значение первого компонента, который на тех же иньских костях (а в анализе знака «земля» Б. Карлгрен ссылается на письменность иньских костей) обозначал женского предка? Как нам представляется, объяснение здесь возможно только одно: подобная запись имени божества земли говорит о переосмыслении его характера и о попытке компромисса между древними представлениями его женским божеством (что закреплено в первом компоненте его имени — «хоу») и идущим им на смену представлениям о нем как о мужском божестве (что и выразилось в записи второго компонента знаком, символизирующим мужское плодородие). В пользу такого объяснения говорит то, что запись, о которой идет речь, относится к эпохе разложения первобытно-общинного строя, когда процесс переосмысления женских божеств должен был уже зайти далеко. Этого не учитывает Б. Карлгрен при соотнесении самой древней записи имени бога с древнейшими представлениями о нем. Нет нужды особо доказывать, что культ божества земли должен был быть древнее самой древней записи его имени, тем более что именно в отношении Хоуту такая древность устанавливается. Последнее подтверждается и некоторыми косвенными указаниями на то, что имена рассматриваемых богов восходят к устной традиции и фиксируются письменностью с некоторым компромиссом между традиционными представлениями, уходящими в глубь веков, и новыми понятиями.

Эти косвенные указания усматриваются, во-первых, в генезисе обоих «хоу». Как уже говорилось, образы Владычествующего над Просом и Владычествующей над Землей восходят к доанимистической стадии. Следовательно, представления о них как о владычицах своих «предметов» далеко не первоначальны в их мифологии. Скажем, что и образ третьего «хоу» — Хоуи

(Владычествующего над Охотой) восходит к архаическим слоям раннеродовой мифологии. Во-вторых, обращает на себя внимание то, что, несмотря на графическое тождество знаков «хоу» и «сы» [Шовэнь, 1936, с. 455], за ними в дальнейшем закрепляются различные написания (графемы повернуты одна вправо, другая влево) и фонетические звучания. Некоторые наблюдения над этими двумя словами позволяют сделать вывод, что это явление не случайное.

Здесь прежде всего следует отметить, что термин «хоу» уже в самих древних текстах оказывается «мертвым». Он не имеет никакой значимости, не продуктивен в словообразованиях; входя в имена немногих богов и героев, он не используется для образования новых имен⁶². Термин же «сы» попадает в основной лексический фонд языка и употребляется в древних текстах в значении «править», «ведать» (глагол), «быть главой» (отглагольное существительное) [Цыхай, 1947, с. 246]. В «Каталоге гор и морей», когда речь идет о том, что бог «правит», употребляется слово «сы». Кроме того, термин чрезвычайно продуктивен в образовании имен богов и наименовании жреческих и административных должностей (последние, по-видимому, во многих случаях носят теофорный характер)⁶³. Наконец, божества, именуемые «хоу», чью мифологию в какой-то степени удается восстановить,— Владычествующий над Просом, Владычествующая над Землей, Владычествующий над Охотой, проявляя типологическую общность, оказываются связанными с культом природы или хозяйственной деятельностью, олицетворения которых следует возводить ко временам глубокой архаики (при митивному земледелию, охоте).

Божества же, именуемые «сы», отражают гораздо более развитую экономическую и социальную жизнь древних китайцев. Так, среди этих богов находим такие обобщенные божества, как «Ведающий Жатвой» (Сысэ) [Обрядник, 1936, с. 146], патронов социальных институтов — «Ведающего Союзами» (Сымин) [Цочжуань, 1936, с. 354; Обряды Чжоу, 1937, с. 247], «Ведающего Народом» (Сыминь) [Обряды Чжоу, 1937, с. 135, 238, 245], моральных норм — «Ведающего Осмотрительностью (Осторожностью?)» (Сычжэнь) [Цочжуань, 1936, с. 354], «Ведающего Судьбой» (Сымин) [Напеды, 1958, с. 14; Обряды Чжоу, 1937, с. 121 и др.], «Ведающего Зерном для жертв» (Сылу) [Обряды Чжоу, 1937, с. 135] и т. д. Эти божества безусловно более поздние, чем рассмотренные выше. Хоуцзи и Хоуту. Возможно, формирование их образов следует отнести к развитому политеизму, который должен был быть в Китае на этапе существования раннеклассового общества.

Все отмеченные различия в терминах, а также в характере богов, ими именуемых,— сфере их «деятельности», функциях и т. д.— приводят нас к заключению, что термином «хоу» были закреплены имена старинных родо-племенных богов, когда они осознаются владычицами сил и явлений природы. Однако подоб-

ный характер старинных богов хлеба, земли и пр., а также терминов, которыми они именуются, впоследствии переосмыслиется. Нет сомнений, что в уже рассматриваемом нами гимне (самом древнем из дошедших до нас памятников) Хоуцзи осознается мужским предком — культурным героем и имя его в этом гимне должно, очевидно, пониматься как «Владычествующий над Просом». Хотя не исключено, что более древнее значение термина «хоу» ощущалось еще в IV—III вв. до н. э. и позже, и именно этим вызывалась необходимость его толкования.

Эволюция мифологических представлений находит выражение в древнекитайской мифологии не только в переосмыслении характера женских богов и замены их мужскими, но и в оформлении целого ряда мифологических мотивов и сюжетов. В частности, в оформлении сюжета о чудесных рождениях предков, мотивов гонений на новорожденного и его «невинную» мать. Подобные мифы существовали у многих народов мира и не раз интерпретировались учеными. Такой сюжет разрабатывается в китайском мифе о рождении Хоуцзи — Владычествующего над Просом. В уже рассматриваемом гимне «Рождение людей» этот миф проходит в первой части в следующем виде:

О начало рожденья людей!
Это была Цзяньюань.
Как же родились люди?
Принесла жертвы инь, жертвы сы,
Чтоб не остаться без сына.
Ступила на след Предка,
Возликовала!
Межи на месте, границы где надо.
Гром прогремел, утро забрезжило.
И родила [она сына], взрастила.
Это был Проса Владыка.
«Рожденный» в полные эти луны!
Первый родился, словно вышел росток.
Не разорвал, не рассек,
Не поранил, вреда не нанес.
Гневом божественность свою явил,
Предок Верховный недоволен.
Не рад жертвам инь и сы.
Спокойно родила [она] сына.
«Рожденного» положила на узкую тропу.
Буйволицы, бараны не затоптали, молоком кормили.
«Рожденного» положила в равнинном лесу.
Лес тут [пришли] на равнину рубить.
«Рожденного» положила на холодный лед,
Птицы крылами прикрыли его.
Птицы взлетели,
Проса Владыка [тут] закричал
Так громко, пронзительно так,
Что крик этот [все] дороги вокруг огласил!
[Книга песен, 1936]

В приведенном фрагменте гимна о Хоуцзи рассказ о его рождении не вполне совпадает с сюжетной схемой мифов, о которых идет речь. Так, в нем ничего не говорится о злоключении

ях матери, ее виновности, которые, казалось бы, должны играть важную роль в подобном мифе. Не мотивируются и гонения на ребенка. Думается, однако, что эти отклонения следует отнести не за счет специфики китайской разновидности мифа, а за счет особенности передачи мифа гимном.

Эскизность мифа о рождении Хоуцзи в гимне, по-видимому, вызвана тем, что этот гимн, насколько можно судить по его содержанию (вторая часть, как было показано выше, представляет собой описание жатвенной обрядности), входил в осенние обряды. В них подробный рассказ о духе зерна, к образу которого, как мы полагаем, восходил генетически предок чжоусцев, был не обязателен. Такое изложение могло иметь место в других случаях, например в обрядах весенней пахоты или созревания летних хлебов, когда, как известно из этнографических данных, магические приемы стимулирования роста зерна включали в себя рассказывание мифов о происхождении духа зерна, его приключениях и похождениях. Знание истории божества, а также его имени, как полагали, давало власть над божеством совершающему магические действия [Леви-Брюль, 1937, с. 387]. Но не исключено, что этот миф уже входил в «исторические предания» племени и рассказывался целиком не в связи с обрядами в честь Проса и Хлеба, а в связи с предком-родоначальником, в обрядах инициации или в честь самого предка.

Наши соображения о возможном сокращении мифа о рождении Хоуцзи могут быть поддержаны приведенным выше фрагментом гимна «Уединенный храм», где это же сказание сведено к двум стихотворным строкам. Контаминируясь с сокращенным вариантом сказания о его культурных деяниях, он служит вступлением к гимну в честь луских царей, возводивших свой род к Хоуцзи.

Но вернемся к мифу. Главным содержанием мифа о рождении Хоуцзи, как можно полагать, была концепция «незаконности» рождения ребенка без отца, оправдываемая лишь божественным вмешательством. Идею виновности матери подтверждает одна из версий мифа, переданная Ван Чуном, где мотив гонений на новорожденного оформлен яснее: «Во времена Хоуцзи [его мать] наступила на след великана... и понесла (забеременела). Испугалась и бросила его (сына) в загон. Быки и лошади не посмели его растоптать. [Тогда] кинула его на лед. Птицы, прикрыв его крыльями, оберегали (сохраняли) его. Тогда мать поняла, что в нем есть божественное начало, взяла его и вырастила» [Ван Чун, 1954, с. 18].

Ван Чун соединяет миф о чудесном рождении предка чжоусцев с типологически близкими к нему мифами северных племен, в которых вся концепция выражена более отчетливо: «Вана (вождя) внуков воронов (усунь) прозвали Куньмо. Сюнну напали и убили его отца, мать родила Куньмо. Бросила его в степи, вороны носили ему в клювах мясо, чтобы накормить его. Вождь племени удивился этому и, решив, что он бог, взял его

и вырастил⁶⁴... Хоуцзи не должен был быть брошенным, поэтому быки и лошади его не топтали, а птицы своими крыльями его прикрывали. Куньмо не должен был умереть, поэтому вороны носили ему в клювах мясо и кормили его. У северных охотников, у вана царства Толи забеременела рабыня. Ван хотел убить ее. Рабыня, [оправдываясь], сказала: „Появилось облако (ци), похожее на куриное яйцо. Оно спустилось с неба. От него я и забеременела“. Потом родила сына. Положила его в хлев к свиньям, свиньи согревали его своим дыханием, чтобы он не умер. Тогда перенесла его в конский загон, надеясь, что кони растопчут его, и снова кони согревали его своим дыханием, чтобы он не умер. Тогда ван подумал, уж не сын ли он Неба, приказал матери взять его, [сделал] рабом, смотрящим за скотом. Дали ему прозвище Дунмин — Восточный свет и приказали пасти скот. Дунмин стал искуснейшим стрелком из лука. Ван испугался, что он захватит его царство, и решил убить его. Дунмин бежал на юг. Подошел к реке Яньсы, поднял лук свой и выстрелил в воду. Рыбы и черепахи выплыли на поверхность, образовав [из себя] мост. Дунмин переправился через реку. Тогда рыбы и черепахи рассыпали мост, и воины, преследовавшие [Дунмина], не смогли перейти реку. Потом [Дунмин] провозгласил себя ваном Фууй. Отсюда и пошло царство Фууй у северных охотников» [Ван Чун, 1954, с. 18—19].

Комплекс идей приведенных мифов, с которыми Ван Чун объединяет миф о Хоуцзи, и их оформление соответствуют отмеченным исследователями в мифах о злоключениях предков и их матерей. Иными словами, перед нами миф о рождении предков в их патриархальной интерпретации, направленной на преодоление архаических элементов, унаследованных от более ранней стадии развития. Со временем эта направленность углубляется, имея тенденцию к полному уничтожению элементов архаики, хотя достичь этого не удалось. Пути преодоления этих элементов видны и в передаче мифов о рождении предков (иньского Ци и того же Хоуцзи) Сыма Цянем. Так, согласно одной версии историка, оба предка имели своим отцом мифического (по исторической традиции — легендарного) предка Ку (Дику): «Иньский Ци. Его мать — женщина из рода Владеющих Сюн (?), по имени Цзяньди. Цзяньди была второй женой предка Ку» [Сыма Цянь, 1935, с. 27]; то же [Ван Чун, 1954, с. 35]. «Чжоуский Хоуцзи звался Ци-Брошенный. Его мать — женщина из рода Владеющих Тай, по имени Цзяньюань, была первой (главной) женой предка Ку (Дику)» [Сыма Цянь, 1935, с. 31]. (Далее Сыма Цянь излагает миф о непорочном зачатии Цзяньюань.)

Это «нововведение» Сыма Цянь согласовывал со священной традицией, по которой предки рождались без участия отцов, следующим образом: «Чжан Фуцзы спросил учителя Чжу: „В песнях говорится, что [иньский] Ци и [чжоуский] Ци-Брошенный оба родились без отцов. Ныне же, согласно всем пре-

даниям и записям, считается, что [они] имели отцов. И будто бы оба они были сыновьями Желтого Предка (Хуанди). Что же в песнях — правда или ложь?“ Учитель Чжу отвечал: „Нет. [Не так]. В песнях говорится, что [иньский] Ци был рожден от птичьего яйца. А Хоуцзи — от следа человека. В этом следует видеть промысел Неба. Боги и духи не могут воплотиться непосредственно, они воплощаются в людях. Как же можно говорить, что [они] родились без отцов?“» [Сыма Цянь, 1935, с. 99].

Таким образом древние прародительницы, превращенные сначала в матерей мужских предков, «получили» еще и мужей, а их сыновья — отцов. Мотив чудесного рождения родоначальников выражал отныне идею божественного происхождения предков и служил обожествлению царской власти.

Гимн «Рождение людей», который для удобства реконструкции мифологии Хоуцзи рассматривался по отдельным частям, в целом сложное поэтическое произведение, имеющее значительные художественные традиции.

Гимн «Рождение людей», как это было установлено, связан с жатвенной обрядностью. Его цель — обеспечить урожай в следующем сельскохозяйственном году — сближает его с приведенными выше заговорами. В обоих случаях обнаруживается стремление посредством слова увеличить продуктивность своего труда и повлиять на силы природы. Но гимн принадлежит к иному жанру — земледельческим песням-заклятиям и в качестве такого развернут в сложное песенное произведение (подробнее о песнях этого жанра в «Книге песен» см. [Яншина, 1979 (I)]). В него вошли повествование о чудесном рождении «предка»-духа зерна, история его «культурного деяния» и описание обряда, совершавшегося в его честь. Гимн представляет собой произведение, созданное, как мы полагаем, контаминацией трех самостоятельных мифологических песен. В связи с этим предположением представляется правомерным поставить вопрос о существовании в Китае мифологических песен эпического характера⁶⁵.

Существование таких песен всегда ставилось под сомнение, поскольку в Китае не сложилось ничего подобного греческой или индийской эпопеем — «Илиаде», «Махабхарате» и т. п. Однако новые исследования архаических форм эпического творчества на стадии мифологии привели ученых к выводу, что народная эпопея не обязательно единственная и «высшая» форма существования мифологического эпоса [Гусев, 1967, с. 132]. Было установлено также, что закрепленных образцов, возникших на сравнительно ранней стадии развития мифологических песен, сохранилось в мировой культуре очень немного. В Китае, как кажется, следы таких песен можно обнаружить в гимне чжоусцев своему предку.

Как было показано в анализе мифологии Владычествующего над Просом, каждая из трех основных тем гимна соответствует разным стадиям развития его образа и мифов о нем. Все три

темы достаточно независимо проходят в других древнекитайских памятниках. В одном случае разработка темы в виде самостоятельной песни засвидетельствована памятниками. Это гимническая песня «Чистый храм» [Штукин, 1957, Гимн Государю-Зерно, с. 422]. Сюжетом этой песни является тема культурных деяний Владычествующего над Просом. Возможность самостоятельных песен на другие темы может быть усмотрена по косвенным данным. Так, в «Книге песен» сохранилось немало песен малой и большой формы, содержанием которых является описание обряда («Широкое поле», «Жертвоприношение предкам» [Штукин, 1957, с. 291, 286, 289]; «О Наньшань», «Совсем опьянели» [Хрестоматия, 1963, с. 431, 432 и др.]). Правда, это все не эпические, а обрядовые песни. Подобного же рода должна была быть и песня о жертвоприношении духу зерна, — заклинательной песней календарно-обрядового цикла. Но такая песня могла менять свою функциональность, входя в другие циклы, связанные с тем же предком (о полифункциональности и переходности функций заклинательных песен см. [Евсеев, 1960, с. 345]).

Наконец, самая «молодая» среди трех тем — чудесное рождение предка — проходит в прозаических пересказах многих памятников независимо от других мотивов гимна. Песня «Рождение людей» свидетельствует, что она получила и песенное воплощение.

В песенной традиции такой мотив чудесного рождения предка чжоусцев в суженном виде сохранился в приведенной части «Уединенного храма», где он играет роль экспозиции к сравнительно поздней песне, соединяясь с историческим преданием луских царей. Сужение темы разрешает предполагать и ее расширение, что является одним из характерных приемов песенной эпической традиции. Последнее относится в равной мере ко всем трем темам.

Следует еще добавить, что та самостоятельность и автономность, с которой живет каждый мотив песни, их мобильность в контаминациях и распаде этих контаминаций делают наше предположение о существовании односюжетных мифологических песен о Владычествующем над Просом достаточно вероятным. По-видимому, песня «Рождение людей» не самая древняя форма мифологической песни, связанной с мифами о Владычествующем над Просом. Она представляет собой скорее всего уже один из этапов, может быть очень ранних, спева архаических песен об этом предке — культурном герое. Подобный спев, как можно видеть по песне, создается цепочной композицией, контаминирующей различные темы мифов о предке. Причем «Рождение людей» показывает сравнительную развитость эпической традиции: существование устойчивых тем и мотивов, умение и значительную искусность в использовании находившихся в запасе исполнителей мотивов, тем и сюжетов, искусство их расширения и сужения, существование твердых формул эпического по-

вестования, создание сложных композиций путем контаминации и ее варьирования.

Заметим, что в центре мифологических песен о Владычествующем над Просом стоит культурный герой. Именно с таким мифологическим персонажем связывают исследователи становление архаических форм мифологического эпоса [Мелетинский, 1963, с. 93]. Мы можем предполагать, что подобные песни существовали и о других предках — культурных героях, которые, возможно, также уже находились в процессе спева-циклизации (следы таких песен можно найти в традиции о другом герое китайской мифологии — Великом Юе). Но спев, по-видимому, не завершился созданием эпосов⁶⁶.

Существование более древнего слоя самостоятельных мифологических песен, к которым восходят отдельные части гимна «Рождение людей», позволяет сделать важные выводы.

Это прежде всего вывод о том, что миф-обряд, одна из древнейших форм мифа, претворялся у древних китайцев в форму обрядовой песни, включавшей эпические элементы. Та сухая и лапидарная форма изложения основного смысла этиологического мифа, заговорной формулы, в которой до нас дошел мифологический комплекс богов Засухи и Южных дождей, по-видимому, целиком зависела от характера сохранившего его памятника — «Каталога гор и морей», дающего мифы в их перечне. Есть все основания полагать, что в устной традиции это содержание мифа-обряда облекалось в форму поэтического сказания, не менее сложного, чем вторая часть гимна «Рождение людей». Представляется, что в ходе циклизации-спева в одном цикле или произведении контаминируются и бытуют разновременные мифы, отражающие различные стадии развития образа того или иного предка-божества и мифов о нем. Уже на сравнительно ранней стадии существует прочная песенная традиция с устойчивыми темами и мотивами, сюжетной схемой их разработки.

Заканчивая рассмотрение архаического этапа древнекитайской мифологии, хотелось бы обратить внимание, что эта стадия развития образов китайских богов, героев и предков реконструируется большей частью по рудиментарным явлениям, отдельным элементам их мифологии, а иногда и только по этимологии их имен.

Как можно было видеть, имена архаических богов являлись названием олицетворенного в них явления, предмета природы (например, Вьющийся Терновник) или наименованием его по образу, в котором он воплощался (Кривой Дракон, Откликающийся Дракон); или, наконец, составлялись из терминов родства, имеющих в данном контексте значение «божество», и слов, обозначающих ту или иную силу природы или ее явление, которые данное божество олицетворяло. Притом каждый тип имен отражал определенную стадию развития их образов. Последний тип имен китайских богов оказывается чрезвычайно продуктивен и в эпоху наибольшего развития родо-племенного строя, когда

боги именуются «дядьями», «братьями», «отцами», «дедами», «сыновьями». Так, бог Хуанхэ зовется Дядя Реки (Хэбо), бог Ветра — Дядя Ветра, бог Полей — Отец Землепашества и так далее (сравни с божествами — Мать Запада, Мать Востока, Мать Туч и пр.).

Подобные имена являются одним из признаков того, что образы этих богов восходят к родо-племенной эпохе, когда для обозначения богов еще не существовало специальных терминов и они «величались» теми же «званиями», что и реальные сородичи⁶⁷. Уже один факт обнаружения подобного имени позволяет проецировать мифологию того или иного персонажа в глубь родовой эпохи, даже если это нелегко сделать из-за позднейших наслоений. Однако проблема ономастики и реконструкции с ее помощью генезиса мифологических образов для изучения мифологии древнего Китая остается одной из труднейших. В частности, не найдены формы для согласования этимологии имени мифологических героев, вытекающего отсюда понимания их характера с осознанием такового в дошедших текстах.

Уже в древнейших памятниках боги и герои древнекитайской мифологии имеют далеко не первоначальный вид. Переосмысление характера этих персонажей, как это было показано выше, повлекло за собой переосмысление и их имен — Хоуту, Хоуцзи, их наивно-рационалистической интерпретации (например, имен Дракона Куя, Кривого дракона и др.). Между тем при переводе текстов памятников, иногда сопровождающихся интерпретацией, иногда — нет⁶⁸, принято, за некоторыми исключениями, ориентироваться не на этимологию того или иного имени, а следовать за тем его значением, которое вкладывалось в него редакторами, составителями, авторами и комментаторами памятников. Так, имя Хоуцзи в приведенных гимнах свода Песен и других памятниках понимается как государь Просо (вар. князь Просо, государь Жатвы⁶⁹). Имя бога земли понимается то как Государь Земли, то как Государыня Земли⁷⁰. В обоих случаях за исходное взято то осмысление характера божества, которое ему придано или подразумевается, что оно придано в данном конкретном случае. Нет сомнений, что Хоуцзи осознавался мужским предком — культурным героем и в гимне «Рождение людей», и Сыма Цянем, и др. Но нельзя не отметить, что такой перевод продолжает вековые традиции комментаторства, сглаживающего многочисленные противоречия и эклектику, которыми полны тексты памятников, передающих или систематизирующих подчас уже непонятную их составителям и редакторам традицию. То отрицательное, что вытекает из подобного подхода, видно хотя бы в «исчезновении» многих мифологических образов и тем.

Как уже говорилось, одни и те же термины родства обозначали и реальных сородичей, облеченных властью или общественными обязанностями в родо-племенном быту, и богов. Со временем те же термины эволюционировали в титулы аристо-

кратических и царских родов. Ретроспективно эти новые значения терминов были перенесены на имена старинных богов, и многие из них «превратились» в древних царей и их вельмож. Причем если в случае с Хоуцзи новое понимание его имени совпадало с эволюцией самого бога в героя, то во многих других такое соответствие не сохранялось. В результате из древнекитайской мифологии «исчезли» многочисленные боги развитого политеизма: боги природы, патроны социальных институтов, производственной деятельности.

Проведенное выше исследование данных древнекитайских памятников позволяет, на наш взгляд, прийти к выводу, что китайская мифология прошла стадию развитого политеизма, на которой были созданы мифологические сюжеты и мифологические образы достаточной семантической и художественной значимости. На этой стадии заложены основы, на которых происходило дальнейшее развитие мифологии, давшее циклы ритуалов и мифов, воплотившие основные мировоззренческие аспекты человека раннего и развитого родового общества.

Мифы культа природы

Культ плодородия

Появление и развитие обширной области мифологических представлений, группировавшихся вокруг культа плодородия, восходят к очень древним эпохам, еще ко временам охотничье-собираательского хозяйства. Но особенно большое развитие они получают при переходе к земледелию. Если в доземледельческий период магия плодородия связывалась с тотемическими предками, тотемическими центрами как «центрами размножения» (людей, животных, растений), то с переходом к земледелию выдвигаются растительные божества.

О существовании в Китае культа растительных богов в источниках имеется немало свидетельств. Так, в «Каталоге гор и морей» сказано: «К северу [от нее] приносят жертвы [горе] Чжуби. Там живет демон ясеня Лилунь» [Каталог, 1977, с. 43]. Другое растительное божество — бог Востока Гоуман, «Вьющийся Терновник». Такое имя позволяет думать, что генетически этот образ восходит к божеству растений; о боге катальпы упоминают Сыма Цянь и его средневековые комментаторы [Сыма Цянь, 1935, с. 43]; о богах куркумы, персикового дерева, платана — Ван Чун [Ван Чун, 1954, с. 157, 221]. Сообщения «Каталога гор и морей» и других памятников о реинкарнации богов и предков (=их атрибутов) также говорят об олицетворениях этих растений в богах и духах. Как будет показано ниже, божества растений выступали на определенной стадии покровителями земледелия; деревья у алтаря бога-покровителя земледелия являлись реликтами более древних святилищ, где богами были сами деревья [Chavannes, 1910, с. 473; Maspero, 1955, с. 140].

Древним воплощением божеств растений представляется дриадная форма. Прямым указанием на такую форму можно считать сообщение о священных деревьях, косвенным — то, что статуи богов персикового дерева и платана делали из стволов этих же деревьев [Ван Чун, 1954, с. 157, 221].

Более часты свидетельства о животных воплощениях богов-растений. Так, традиция, согласно которой богом дерева мыс-

лилась птица, приводится в «Хуайнаньцзы»: «Дерево рождает Бифан». «Бифан — дух дерева, — пишет ханьский комментатор трактата Гао Ю, — похож на ворона зеленого цвета, одноногий, с красной лапкой. Не ест зерна» [Хуайнаньцзы, 1954, комментарий, с. 231]. Сходное описание дается и в «Каталоге гор и морей»: «Там водится птица, похожая на журавля. У нее одна нога, зеленое оперение с красными полосами, белый клюв. Она называется Бифан» (с. 44); «Птица Бифан... У этой птицы человеческое лицо и одна нога» (с. 95). Полуптицей представлялся и бог терновника Гоуман [Каталог, 1977, с. 102]. О воплощениях богов растительности в образах животных говорит известие Ван Чуна о том, что драконы рождаются на деревьях («Говорят, что драконы скрываются в дереве, прячутся там, словно в доме. Поэтому говорят — дракон поднимается в небо из дерева» [Ван Чун, 1954, с. 60, 62]), а также об атрибутах бога Гоумана («он сидит на двух драконах»). В одном из фрагментов «Каталога» упоминается животное, вызывающее наводнение (с. 62—63). Очевидно, и здесь имеется в виду божество, воплощенное в зооморфном облике. О том же сообщают средневековые комментарии (VIII и XII вв. н. э.) к «Историческим запискам». Эти комментарии, в достаточной мере поздние, заслуживают внимания, поскольку в них отражены народные верования, в которых долгое время переживаются мифологические образы. Намек на представления о воплощениях богов в образах животных есть у Сыма Цяня: «[Циньский царь Вэнь] на 27-м году своего правления отправился рубить большую катальпу на Южную гору, [принес жертву] большому быку [реки] Фэн»¹ [Сыма Цянь, 1935, с. 43].

Один из комментаторов, ссылаясь на несохранившиеся средневековые памятники, объясняет это место следующим образом: «Во времена циньского царя Вэня в области Юн на горе Южной росла огромная катальпа. Когда царь Вэнь [начал] ее рубить, поднялся большой ветер и полил сильный дождь. Дерево невозможно было повалить, оно вновь поднималось. Один человек заболел в это время, отправился на гору ночью и услышал, как демон/дух говорил богу дерева: „Если циньский [царь] заставит людей срезать волосы и красным шелком опутать дерево, то они тебя срубят, не причинив страданий“. Бог дерева промолчал. На следующий день больной передал об этом царю. Все сделали, как сказал дух, и тут из срубленного [дерева] выскочил зеленый (черный) бык и бросился в реку Фэн. Потом он вылез из реки Фэн и кинулся на всадников, но не одолел их. Свалил одного из всадников на землю. Тот вырвал клок шерсти. Бык испугался, опять бросился в реку и [больше] не появлялся... Поэтому во времена Хань, Вэй и Цзинь в Уду (место происшествия. — Э. Я.) было установлено жертвоприношение Разъяренному Быку — богу катальпы. Этого зеленого (черного) быка, как известно, и поныне рисуют на иконах».

Сунский (XII в.) комментатор добавляет: «Ныне в Уду...

имеется храм Разъяренного Быка, на росписях [там] изображен бык, из которого растет дерево; бык, выходящий из дерева; бык, бросающийся в реку Фэн» [Сыма Цянь, 1935, комментарий, с. 43].

Свидетельства об антропоморфных растительных божествах встречаются у Ван Чуна: статуя бога персикового дерева, которую вырезали из его ствола, изображала человека [«Желтый Предок... установил [статую] большого персикового человека» (с. 221); то же о статуе бога платана (с. 157)]. Ван Чун называет богов осота, куркумы богами-людьми, т. е. в том смысле, что боги мыслились (изображались) в антропоморфном образе («два бога-человека — жэньшэнь. Одного зовут Бог осота, другого — Бог зарослей куркумы — юйлэй»). В этом сказалось, безусловно, дальнейшее развитие представлений о воплощениях богов растений.

Поскольку жизнь растений, естественно, ассоциировалась и с жизнью всей природы, богам деревьев начинают приписываться более общие свойства — животворное и оплодотворяющее влияние на всю природу и людей. В этом качестве культ растительных богов входит важной составной частью в общий культ плодородия, занимавший центральное место в мифологии родового общества.

О функциях богов деревьев, как богов плодородия, способных оказывать влияние на урожай, говорит краткий, но важный фрагмент «Каталога гор и морей»: «Гора... Цзян. Там есть дерево под названием Дом Предка... может спасти от неурожая» (с. 78).

Те же представления о растительных божествах как о божествах плодородия лежат в основе обрядов, целью которых было прекращение засухи и ниспослание дождя. Так, в «Цзожчуань» (запись под 525 г. до н. э.) приводится следующий эпизод: «[Царство] Чжэн постигла засуха. Послали Туцзи, жреца Куаня и службу Фу принести жертвы (служить) горе Шелковицы. [Они] вырубили [на ней] деревья. Дождя не было. Цзычань² сказал: „Служить (вар. почитать, поклоняться, приносить жертвы) горе — это значит беречь ее лес. Рубить ее лес — страшное преступление“. И тогда лишили их должностей и земель» [Цзожчуань, 1936, с. 452].

Как можно видеть из данного текста, деревьям приписывалась способность даровать нужные для земледелия дожди. Из окончания того же фрагмента можно заключить, что в древнем Китае существовали законы, подобные римским, по которым порубка священного дерева рассматривалась как преступление [Фрезер, 1928, вып. 1, с. 133 и сл.]. Прямое свидетельство о запрете рубить деревья во время засухи содержится в богословском трактате Дун Чжуншу: «Если наступит засуха, запрещается рубить деревья» [Дун Чжуншу, б. г., цз. 16, с. 3].

С культом богов деревьев как покровителей растительности вообще, богов плодородия связан культ лесов и священных рощ.

Таковы, по «Каталогу», Роща персиковых деревьев (Таолинь), Роща Реки (Хэлинь), Роща Дэн (Дэнлинь), Роща Фэн, Роща Бамбуков, посвященная богу (предку) Цзюнь, и т. д. Одной из этих рощ приносят жертвы: «К северу [от горы] приносят жертвы (ван) Роще Реки» [Каталог, 1977, с. 71]. Нет сомнений, что и другим перечисленным рощам приносились жертвы. О постоянном культе рощ упоминается и в других памятниках. Так, согласно «Обрядам Чжоу», принесение жертв роще вменялось в обязанность соответствующим должностным лицам: «Смотритель гор... приносит жертвы горным Рощам (вар. Горам и Рощам)» (с. 105). В другом фрагменте говорится: «Горным рощам (Горам и Рощам) приносят жертвы закапыванием» (с. 121).

Целенаправленность жертвоприношений лесам и рощам достаточно ясно сформулирована в источниках. «Горные рощи (Горы и Рощи)... могут нагонять тучи и насыщать дождь и ветер» [Обрядник, 1936, с. 253].

Свойство деревьев прекращать засуху, вызывать ветер и давать желанный дождь осознается как вторичное представление о богах деревьев в качестве покровителей растительности вообще. Подобный культ обнаруживается в предании о молении в Роще Шелковицы, наиболее полно изложенном в «Вёснах и Осенях Люя».

В Роще Шелковицы иньский Тан молил о ниспослании дождя во время длительной засухи, постигшей иньцев как кара за разгром ими племени Ся: «В древности Тан (Совершенный) победил Ся и привел в порядок Поднебесную. Небо послало большую засуху, пять лет оставались без урожая. Тогда Тан сам отправился молиться в Рошу Шелковицы. [Он] сказал: „Если я один совершил преступление, не карай весь народ. Если народ совершил преступление, покарай меня одного. Если недостаточно [покарать меня] одного, тогда пусть Верховный бог, духи и боги покарают народ“. И остриг он тогда свои волосы, и раздробил свои руки, и принес свое тело в жертву. Жертвой своей вымолил счастье, и возрадовался народ, и полил тогда большой дождь» [Вёсны и Осени Люя, 1954, с. 86].

Место, в котором Тан вымаливает дождь, Роща Шелковицы, не оставляет сомнений относительно его характера: это — священная роща, центр культа плодородия (по словам комментатора Гао Ю, «Роща Шелковицы... может насыщать тучи и дождь»). Ее божеством должен был быть бог-дух Шелковицы. Тот факт, что Тан обращает свои моления не к духу шелковицы, а к Верховному богу, или Небу, не меняет дела, а говорит лишь о позднейших наслоениях на первичный обряд, его переосмыслении. Подобная модификация в связи с утратой первоначального смысла обряда видна в объяснении, в котором причина и следствие меняются местами: Роща Шелковицы якобы почитается потому, что в ней молился чтимый традицией Тан [Вёсны и Осени Люя, 1954, комментарий Гао Ю, с. 160]. Такое объяснение представляет явления в обратном порядке. Изложенную

версию принимают и позднейшие комментаторы, см. [Моцзы, 1954, комментарий, с. 142]. В источниках Роша Шелковицы упоминается без связи с Таном, как главное святилище царства Сун (сунцы считались потомками иньцев) в перечнях главных святилищ древнекитайских царств. В «Моцзы» при таком перечислении за Рошей Шелковицы следует святилище царства Чу, о котором говорится, что оно было местом оргиастических празднеств: «В царстве Сун есть Роша Шелковицы, в царстве Чу — Юньмэн (Сон Облаков). Тамошние мужчины и женщины здесь встречаются и веселятся» [Моцзы, 1954, с. 142]. Представляется, что известие о празднествах можно отнести и к Роше Шелковицы. Оргиастические же празднества являются одной из характерных черт обрядов, связанных с культом плодородия.

Роша Шелковицы, в которой молился Тан, по свидетельству памятников, была не единственным центром плодородия. Таким была также Роша Полой Шелковицы. Считаясь тотемом одного из иньских родов, Полая Шелковица почиталась как дерево плодородия. В Роше Полой Шелковицы жило зооморфное божество, способное вызывать наводнение: «Гора Полой Шелковицы... там обитает животное, вроде быка, полосатое, как тигр... если его увидят, быть в Поднебесной большому наводнению» [Каталог, 1977, с. 62].

Поскольку свойство вызывать или прекращать засуху, наводнение приписывалось божествам плодородия, можно полагать, что быкообразное животное, живущее в священной Роше Полой Шелковицы, было не чем иным, как ее богом, выступавшим в качестве божества плодородия. Культ Полой Шелковицы как дерева плодородия подтверждается также мифом о Боге Разливов (Гунгуне): «Бог Разливов обрушил воды потопа, чтобы покарать Полуя Шелковицу» [Хуайнаньцзы, 1954, с. 118].

Представления о Полой Шелковице как о дереве плодородия прослеживаются в мифе о рождении И Иня: мотив рождения предка-родоначальника матерью-шелковицей раскрывает, что она как дерево-тотем иньцев мыслилась матерью-тотемом рода и почиталась как праматерь рода; эволюция праматерей-тотемов в божества плодородия — широко распространенное явление в мифологических представлениях. Известно, что тотемические центры еще в раннеродовую эпоху были прежде всего культовыми центрами, связанными с продуцирующей магией, своеобразными «центрами размножения» [Берндт, 1981, с. 106]. Поэтому восприятие роши дерева-тотема как центра культа плодородия представляется вполне закономерным.

Отголосками представлений о том же дереве плодородия следует считать название ритуальной мелодии — «Полая Шелковица». Эту мелодию в «Обрядах Чжоу» предписывалось исполнять при жертвах во время летнего солнцестояния, а танец «Ворота Дождевого облака» — при жертвах зимнего солнцестояния (с. 147). Последний танец назван так же, как святилище, где справлялись оргиастические празднества культа пло-

дородия в царстве Чу³. Поскольку у большинства народов представление о времени воскресения и умирания богов растительности связывалось с поворотом солнца, этим и можно попытаться объяснить подобные названия ритуальных действий при жертвоприношениях солнцу в китайских царствах.

Миф о молении иньского Тана вместе с представлениями о священной роще позволяет реконструировать один из обрядов этого культа — ритуальное убийство вождя⁴.

Обряд ритуального умерщвления вождя, как показали исследования мифологий и религий многих народов, связан с широко распространенными среди первобытных народов представлениями о вожде как о магическом средоточии производящих сил природы. Вождь, в котором воплощались жизненные силы племени и который представлял коллектив перед божеством, считался ответственным за производительные силы природы, за хороший урожай, приплод скота, плодovitость женщин племени. Считалось, что ослабевший от старости или болезни вождь не способен обеспечить материального благополучия племени, так как его слабость передается племени и всей окружающей природе. В таких случаях имело место ритуальное убийство вождя. В ряде случаев подобные ритуалы совершались в определенные сроки — по истечении года, трех, восьми, двенадцати лет его правления. Однако этот обряд мог иметь место и раньше — совершаться в случае стихийных бедствий — засухи, эпидемии, мора и пр. Вождь, как уже говорилось, нес ответственность за производящие силы природы, и нарушение их нормального течения рассматривалось как утрата вождем магических способностей воздействия на природу в интересах племени и требовало, следовательно, или немедленной замены его другим вождем, способным это воздействие осуществить, или восстановления его магических способностей. Иногда «убийство» вождя принимало форму искупительной жертвы перед разгневанными богами за грехи всего племени. Обширный этнографический материал об «убийстве» вождя в связи со стихийными бедствиями приведен в работах Д. Фрезера и М. Хокарта⁵. Для интерпретации китайской традиции представляет интерес анализ М. Э. Матье праздника Хеб-сед в древнем Египте.

Целью обрядности этого праздника, который совершался в случае длительного правления царя (фараона), в историческую эпоху было ритуальное усиление жизнеспособности царя, который через мнимую смерть считался как бы вновь возрожденным к жизни [Матье (II), 1956, с. 59]. Как показал анализ Хеб-седа, цикл правления египетского царя охватывал 30 лет. Однако эти празднества при правлении некоторых царей отмечались чаще. Причиной этого, по мнению М. Э. Матье, были стихийные бедствия, во время которых производились обряды «убийства» царя и его «воскресения».

Приведенная выше параллель позволяет расшифровать моление Тана («И остриг он тогда свои волосы, и раздробил свои

руки, и принес свое тело в жертву, жертвой вымолил счастье, и возрадовался тогда народ, и полил тогда большой дождь») как ритуальное убийство вождя, совершенное при стихийном бедствии с целью восстановления плодородия природы. Этот смысл и подчеркнут словами «и принес свое тело в жертву» [Вёсны и Осени Люя, 1954, с. 86]; см. также [Ван Чун, 1954, с. 51; Хуайнаньцзы, 1954, с. 332]. Ритуальное убийство могло принимать форму символического отрезания волос и ногтей (взамен раздробления рук). По представлениям древних китайцев, как и многих народов, это символизировало принесение в жертву самого человека [Фрезер, 1928, вып. 2, с. 77; Толстов, 1948, с. 319]. Замена человеческих жертвоприношений частичной жертвой именно таким образом — отрезанием волос и ногтей (вместилищем души, в представлениях многих народов) — хорошо известна по легенде о древнем оружейнике Гань Цзяне. Согласно этой легенде, первый литейщик учитель Гань Цзяна, чтобы выплавить сталь для мечей, вошел вместе с женой в печь, где плавился металл. В аналогичной ситуации Гань Цзян срезал себе и своей жене волосы и ногти, которые и были брошены в печь в качестве жертвы: боги приняли ее [Вёсны и Осени У и Юэ, б. г., цз. 4, с. 2]. Все это позволяет говорить, что жертва Тана соотносится с древним ритуальным умерщвлением вождя.

Следы такого же обычая можно усмотреть в сообщении о принесении жертвы Великим Юем, которое обычно приводится параллельно с сообщением о молении Тана: «Юй, чтобы остановить потоп, принес себя в жертву реке Янсуй» [Хуайнаньцзы, 1954, с. 332]. Заметим, что Юй приносит себя в жертву реке, а боги рек тоже были тесно связаны с культом плодородия. Вполне возможно, что и в мифе об отце Юя — Гуне переживалась та же обрядность ритуального убийства вождя. Гуня, как известно, изгоняют (или казнят) за то, что он не смог справиться с разливом рек.

Выявление обряда жертвоприношений в священной роще при стихийных бедствиях позволяет предполагать и существование в более отдаленную эпоху обряда регулярного ритуального убийства вождя. В китайской письменности обнаруживаются явления, в которых можно увидеть аналогию с древнеегипетскими: слово «поколение» (ши) имело в Китае, как и в Египте, количественное значение — период в 30 лет; не исключено, что в основе его этимологии лежало воспоминание о 30-летнем цикле правления древних вождей. Отголоском древнего ритуального убийства вождя, по-видимому, являлся обычай смены так называемой эры правления не при фактическом восшествии на трон нового императора, а при жизни одного и того же правителя. Так, последний император Ранних Хань — Ван Ман за 14 лет своего правления (9—23 гг. н. э.) дважды сменил «эры правления». Причиной оба раза были стихийные и общественные бедствия, постигшие страну, причем сама смена сопровождалась ритуальными действиями и государственной амнистией [Бань

Гу, 1935, с. 1264]. Еще одна традиция, в которой, может быть, следует видеть прямую аналогию древнеегипетскому обряду Хеб-сед,— это «передача престола» (см. Введение). По преданию, Яо, состарившись, уступил престол Шуню, а Шунь — Юю.

Функции племенного вождя как магического средоточия сил природы в Китае были перенесены не только на древних царей, но и на древних и средневековых императоров. Разница была лишь в том, что в классовом обществе утрата магических способностей правителя связывалась не столько с физиологическими (это оставалось в государственной религии), сколько с социально-этическими факторами. Это перемещение акцента намечается уже в предании об иньском Тане: он молил божество наказать его за грехи его собственные или его народа. Впоследствии же все стихийные бедствия прямо связывались с утратой правителем добродетели. Причем в каждую эпоху, само собой разумеется, в это понятие вкладывалось иное содержание. Ван Чун, например, именно с этих позиций, подвергая сомнению традицию о молении Тана и о потопе при Яо, писал: «Среди же мудрых государей не было более мудрых, чем Яо и Тан. При Яо, однако, был страшный потоп, а при Тане — великая засуха. Если считать, что все это происходило от [хорошего или плохого] правления, то, значит, Яо и Тан были порочными государями» [Ван Чун, 1954, с. 151].

Обряд ритуального убийства вождя связывается с мифологемой умирающих и воскресающих (уходящих/возвращающихся) богов растительности/плодородия. Эта последняя основывалась на отождествлении жизни растений с олицетворяющими их духом или богом: увядание растения осознавалось как смерть (уход, похищение) духа растения, оживление и расцвет растения — как воскресение (возвращение) его божества и духа. Отсутствие в сообщениях о молении Тана упоминания бога растительности/плодородия, видимо, объясняется переосмыслением обряда и его назначения в более позднее время. Но реконструируемый нами обряд ритуального убийства царя в древнем Китае заставляет предполагать, что там были мифы об умирающих (уходящих) и воскресающих (возвращающихся) божествах растительности как более ранние пласты тех же мифологических представлений. Следы их действительно удается обнаружить в мифе об одном из героев — Отце Цветущего (Куафу), превратившемся, согласно традиции, в священную рощу Дэн. Хотя в нем содержатся очень отрывочные и стертые данные, некоторые из них кажутся достаточно многозначительными для того, чтобы реконструировать в самых общих чертах миф о Куафу как умирающем и воскресающем божестве растительности.

Имя этого героя, которое мы этимологизируем как Отец Цветущего, в конфуцианских канонах не упоминается. Миф о нем обнаруживается лишь в даосских памятниках («Лецзы», «Хуайнаньцзы», «Каталоге гор и морей»). Наиболее полно, в двух версиях, он зафиксирован в «Каталоге»: «Отец Цветущего со-

ревновался в беге с солнцем, почти догнал его, но почувствовал жажду и пошел напиться. Пил в Реке и в [реке] Вэй. [Воды] в них [ему] не хватило. [Повернул на] север, чтобы попить из Большого озера, но, не дойдя до него, умер от жажды. [По пути он] бросил свой посох, [который] превратился в Рощу Плодородия (Дэнлин)» (с. 100).

Вторая версия значительно дополняет первую: «В Великой пустыне есть гора под названием Обитель Совершенства (Чэн-ду). [Она] держит на себе небо. [На ней] живет человек. В ушах [у него] продеты две желтые змеи, пару желтых змей он держит в руках. Имя его Отец Цветущего (Кауфу). Владычествующая над Землей (Хоуту) родила Синя. Синь родил Отца Цветущего. Отец Цветущего не рассчитал сил и захотел догнать солнце. [Он почти] догнал его на закате в Долине Обезьян, [но стал] пить в Реке, не хватило [воды], кинулся к Большому озеру, но не дошел и умер здесь. Откликающийся дракон убил Чию и убил Отца Цветущего, ушел на юг и поселился там. Поэтому-то на юге часто идут дожди» [Каталог, 1977, с. 124].

Как видно, главным содержанием сюжета является соревнование с солнцем, в котором герой терпит поражение и гибнет. Поэтому его имя — Куафу, где первый компонент (куа) может означать «хвастаться», «бахвалиться», обычно понимают как «Хвастун», «Бахвал» [Granet, 1926, с. 361]⁶. Идею же мифа видят в наказании дерзкого героя, посмевшегося соревноваться с самим солнцем, либо просто хвастуна, снижая идею мифа [Granet, 1926, с. 361; Юань Кэ, 1957, с. 120; Рифтин, 1980, с. 19]. На наш взгляд, в имени героя отражаются более древние представления о нем, миф же о погоне за солнцем восходит к мифам об умирающем и воскресающем божестве, хотя элементы состязания [Granet, 1926, с. 34] или травестирования в мифах о Куафу не исключены. Как известно, тема состязаний в обрядах плодородия, тотемических и земледельческих, является почти обязательной. В культуре древнего Китая состязания занимали важное место в религиозной и социальной жизни [Granet, 1926; Лескова, 1977].

Указание на более древние пласты мифа следует видеть прежде всего в тесной связи героя со священными рощами. Согласно первой версии, посох героя превращается в Рощу Плодородия — Дэн: «Отец Цветущего отбросил свой посох, который и превратился в Рощу Плодородия» [Хуайнаньцзы, 1954, с. 63].

Эта деталь мифа представляется очень важной. Она может быть отголоском представлений о самом Куафу как о посохе или дереве, из которого этот посох сделан. Приведем аналогии из греческих мифов: в виноградной лозе в руках Диониса сохраняется представление о нем как о винограде, божестве винограда; в пучке колосьев в руках Цереры — представление о ней как о хлебе, о божестве хлеба. Но более близкие соответствия находятся в обрядах воздвижения жертвенного столба/шеста, в

священных предметах — дубинках, посохах, шестах обрядов культа плодородия (рис. 32).

Один из главных индийских богов — громовик Индра, имеющий такие эпитеты, как «щедрый», «даритель», и связанный с плодородием, почитался в виде шеста⁷. Его эпитетами были «державший ваджру в руке», «обладающий ваджрой» [Топоров, 1980, с. 533]. Ваджра — дубинка, палица — интерпретируется как символ мужского плодородия [Мялль, 1980, с. 207]. Шест водружался в обрядах плодородия в ежегодное празднество Индры [Васильков, 1972, с. 80]. В австралийских обрядах плодородия воздвигались столбы, олицетворяющие предков — Питона или Радугу [Берндт, 1981, с. 355]. В тех же обрядах фигурировала «палка» для ходьбы — священный предмет, шест (мавулан). Согласно мифу, предок втыкал ее в землю, и из нее начинал бить источник. Когда тот же предок втыкал в землю другой священный предмет, хвост гоаны, вырастали деревья [Берндт, 1981, с. 211]. Близкая интерпретация дается свястному предмету хеттских обрядов — калмусу, в котором видят посох, символ фаллоса [Ардзинба, 1982, с. 101 и сл.]. Такая значимость шеста-палки-посоха в семантике мифа заставляет взглянуть в атрибут Отца Цветущего более пристально.

Семантический ряд столб-палка-плодородие позволяет предполагать возможность почитания Отца Цветущего (Куафу) как предка, связанного с плодородием, а сам атрибут (посох) как одну из форм его почитания в архаическую эпоху. Косвенное подтверждение этого — известие «Лецзы» о превращении в рощу не посоха героя, а его самого (хотя и такая деталь, как посох, здесь не упущена): «Отец Цветущего... умер от жажды, отбросив свой посох. [Всюду], куда ни просачивалась плоть и кровь его тела, вырастали деревья Рощи Плодородия. Роща разрослась на тысячи ли» [Лецзы, 1954, с. 56].

В версии «Лецзы» посох как будто утрачивает какой-либо смысл, но упоминание его и здесь может говорить о том, что в ранних версиях мифа его роль была более значительна. Это последнее обстоятельство, в свою очередь, свидетельствует, что миф о погоне за солнцем в том его виде, в каком он дошел до нас, — довольно поздний пласт мифологии героя. Существование более раннего слоя подтверждают сведения о животном воплощении Куафу: «Отец Цветущего — бог-животное (шэньшоу), [он] выпил Реку и Вэй, не хватило. Хотел выпить Западное море, еще не дошел, по дороге умер от жажды», — пишет в глоссарии на вышеприведенный фрагмент ханьский комментатор Гао Ю [Хуайнаньцзы, 1954, с. 63]. О животном воплощении Отца Цветущего говорится в сообщениях «Каталога», где описывается ряд животных, похожих на него: «[Там] водится птица, на вид похожа на Отца Цветущего. У нее четыре крыла, один глаз, собачий хвост»; «Там есть животное, похожее на Отца Цветущего, но заросшее щетиной» [Каталог, 1977, с. 55, 62].

Особенно интересна традиция «Каталога», в которой атрибутами Куафу были змеи: «[На ней] живет человек. В ушах [у него] продеты две желтые змеи, пару желтых змей он держит в руках. Имя его Отец Цветущего (Куафу)» [Каталог, 1977, с. 124]. Это говорит о возможности воплощения Куафу в образе змей — одного из частых воплощений богов растений, равно как и богов плодородия. Рудиментом представлений об Отце Цветущего как о божестве плодородия может рассматриваться цвет змей — желтый: в китайской символике цветов — это цвет земли. Последнее предположение как будто подтверждается изображением божества, держащего змею, над входом в могилы, игравшего, как и тотемы, роль ее хранителя [Вэнь Ю, 1956, табл. 64]. В этой последней роли выступали часто божества плодородия, связанные с культом мертвых. Заметим, что подобную роль — хранителей могилы — выполняло и другое, тоже змееподобное, божество плодородия — Женщина Ва (Нюйва). Косвенным свидетельством почитания Куафу как божества плодородия является его связь с культом земли. Подтверждение этому не только желтый цвет змей, но и генеалогия героя. Так, по версии «Каталога», Отец Цветущего возводился к божеству земли — Владычествующей над Землей (Хоуту) [Каталог, 1977, с. 124].

Анализ рудиментов в мифе о Куафу позволяет обнаружить в мотиве его погони за солнцем и превращении его в дерево (=рощу) следы более ранних представлений об умирающем и воскресающем божестве растений. Об этом говорит посмертное превращение Отца Цветущего в дерево (=рощу), которое могло быть переосмыслением более древнего мотива воскресения умершего божества. Если это так, то в теме превращения переживается обязательный для богов растительности цикл — умирание и воскресение, — цикл, соответствующий периодичности жизни растений — увядание (=смерть), расцвет (=воскресение).

То обстоятельство, что, по первой версии, герой умирает от жажды, выпив Хуанхэ с ее притоком Вэй, а по второй — героя убивает божество дождя (Откликающийся дракон), вполне согласуется с возможной народной персонификацией божества плодородия. Засуха и наводнения, часто связанные с летними дождями, были основными стихийными бедствиями в бассейне Хуанхэ. Это могло выразиться в образной форме — в мотиве смерти бога плодородия от жажды (=засухи, пересыхания рек) или от божества дождя (=обильные наводнения от дождей). Отметим и такую деталь: смерть Куафу на севере (по версии «Каталога») или на западе (по версии Гао Ю). Именно на север, по представлениям многих народов, удалялись божества плодородия, оставляя страну и природу без своего животворящего влияния. Вторым возможным местом ухода бога плодородия у всех народов, в том числе и у китайцев, мыслился запад (сравни уход Аполлона в страну гипербореев [Лосев, 1957,

с. 424], а также ориентировку погребений в культуре китайского неолита — Яншао [Кашина, 1977, с. 15]).

В полном согласии с реконструируемым мифом находится и главная тема — погоня героя за солнцем. По мифам многих народов, одной из функций богов плодородия было хождение на север или запад за солнцем, с которым и связывалось весеннее оживление природы. Миф об Отце Цветущего, дерзнувшем состязаться с солнцем, являлся, по-видимому, развитием более древнего мотива добывания (=возвращения) солнца божеством плодородия. Впоследствии древняя основа мотива могла быть забыта, и он наполнился новым содержанием.

Реконструкцию мифологии Отца Цветущего как умирающего и воскресающего божества растительности, наделенного функциями божества плодородия, подтверждает и анализ имени героя, названия рощи, в которую он превратился. В обычном понимании имени в значении «хвастун», «бахвал» не учитывается его второй компонент — «фу» (отец). Между тем слово «отец» относится к тем терминам родства (а потом титулам), которые входили в имена богов родо-племенной эпохи. Этот термин оказывается как нельзя больше к месту, если рассматривать Куафу как родо-племенное божество. Ибо именно так — «матерями», «братьями», «отцами», «дедами» величали в родовом обществе богов.

Компонент имени — «отец», свидетельствующий о древности образа Отца Цветущего, больше согласуется с другим пониманием знака «куа», другим значением, применяемым к растительности, — «цветущий», «роскошный», «прекрасный» [Цыхай, 1948, с. 369; Шовэнь, 1936, с. 521; Канси цзюдянь, 1958, с. 178]. Исходя из таких значений обоих компонентов имя героя и можно понять как Отец Цветущего, что весьма близко передает олицетворение расцвета природы. Такое прочтение имени героя вполне соответствует типу имен китайских родо-племенных богов (см. выше), а также аналогичным построениям имен народных богов земледелия финикийской и израильской религии [Никольский, 1948, с. 174].

С таким толкованием имени Куафу согласуется и название рощи — Дэн, в которую превратился герой. Знак «дэн» (без детерминатива) в значении созреть входит в следующие словосочетания: «хлеб поспел» (с детерминативом «хлеб?»), «год урожайный», «великолепный урожай» [Палладий, 1888, т. 1, с. 201]. Значение «урожайный» придается этим сочетаниям именно словом «дэн». Отсюда правомерно понять название рощи как Роща Плодородия, Роща Плодоношения, Урожайная Роща, Роща Созревания и т. д. Еще одно подтверждение интерпретации имени Куафу как Отца Цветущего — это посвящение ему Персиковой Рощи, отождествляемой некоторыми авторами с Рощей Дэн [Каталог, 1977, с. 76]. Персиковое дерево и его плоды, как известно, были в Китае обобщенным символом плодородия. Правомерность реконструкции образа Куафу как бо-

жества растительности подтверждается, на наш взгляд, свидетельствами памятников о большей значимости и популярности его образа, чем это вытекает из дошедшей версии мифа. Так, источники связывают с его именем название царства, говорят о посвященной ему горе [Каталог, 1977, с. 76], долине [Ли Даоюань, 1958, кн. 1, с. 65], помещают его на горе Обитель Совершенства, держащей Небо [Каталог, 1977, с. 124].

Важная обрядность цикла культа плодородия, которую возможно установить в древнем Китае, это ритуалы священного соития божества плодородия с представителем человеческого коллектива. Эти обряды можно усмотреть прежде всего в «браках» богов рек, распространенных в древнейшем и древнем Китае.

Первоначальное значение таких браков, в частности «браков» богов великих китайских рек Хуанхэ и Янцзы, было переосмыслено и затемнено позднейшими наслоениями. Но восстановить смысл обряда можно по целому ряду пережиточных явлений.

Об одном из «бракосочетаний» божества реки (в данном случае бога Хуанхэ) сохранилось известие у Сыма Цяня. В главе «Жизнеописания шутов» у него помещен рассказ:

«Во времена вэйского царя Вэня (ум. в 387 г. до н. э.— Э. Я.) Симэнь Бао был назначен правителем округа Е. Прибыв в Е, [Симэнь] Бао встретился со старейшими и спросил о нуждах народа. Старейшие ответили: „Народ страдает из-за женьтибы Повелителя (букв. Дяди) Реки. Из-за этого и беднеет“. Бао спросил: „В чем тут причина?“ Ему ответили: „Трое старейшин и судья каждый год собирают с народа деньги, получая до нескольких миллионов монет. Из них двести-триста тратят на свадьбу Повелителя Реки. Остальные делят со жрицами... Жрицы ходят по домам, высматривают красивых девушек и говорят: „Она должна стать женой Повелителя Реки“. Тогда [ее] сватают, моют ей голову и тело, наряжают ее в новые одежды из расшитого тяжелого и легкого шелка. Она отдыхает и поестся. Для поста ей устраивают на берегу реки помещение: разбивают шатер из желтого и пурпурного шелка. Девушка живет там, и [последние] десять дней ее кормят мясом буйвола, рисом и поят вином. Торжественно румянят и белят, усаживают на брачное ложе, покрытое циновками, и спускают на воду. Она проплывает десятки ли, затем тонет. В каждой семье, где есть дочь-красавица, боятся, что жрицы возьмут ее в жены Повелителю Реки, и многие, забрав дочерей, бегут подальше. Из-за этого город все больше пустеет... В народе говорят: „Если не пошлем жены Повелителю Реки, Река разольется и всех погубит“. Симэнь Бао сказал: „Когда придет время свадьбы Повелителя Реки, [я] хотел бы проводить невесту вместе с тремя старейшинами, жрицами, отцами и дедами. Пожалуйста, сообщите мне. Я также прибуду на проводы невесты“. Все ответили: „Хорошо“.

Когда пришло время, Симэнь Бао отправился на церемонию к Реке. Трое старейшин, писцы, главарь удальцов, деревенские отцы и деды — всего вместе с народом собралось посмотреть до двух-трех тысяч человек. Старшую жрицу — старуху лет 70 — сопровождали десять младших [жриц] в шелковых одеждах, которые остановились позади старшей жрицы. Симэнь Бао сказал: „О, появилась невеста Повелителя Реки. Посмотрим, красива ли она“. Девушку вывели из шатра и подвели к нему. Бао взглянул на нее и сказал трем старейшинам, жрице, отцам и дедам: „Эта девушка недостаточно хороша. Придется главной жрице побеспокоиться, отправиться к Повелителю Реки с докладом, получить разрешение поискать более красивую и прислать ее попозже“. И [он] тут же велел писцу и воину схватить главную жрицу и бросить в реку. Вскоре [он] сказал: „Почему главной жрицы нет так долго? Пусть младшая сходит за ней“. Бросили в реку одну из младших жриц. Вскоре [Симэнь Бао] сказал: „Отчего нет так долго младшей?“. И приказал снова сходить за ней. Бросили в реку еще одну младшую жрицу. Так побросали трех младших жриц.

Симэнь Бао сказал: „Старшая жрица и младшие — все женщины. Не умеют объяснить, в чем дело. Придется трем старейшинам побеспокоиться сходить и объяснить“. И бросили в реку трех старейшин. Симэнь Бао склонил голову со шпилькой в шапке, нагнулся над рекой и долго ждал. Стоявшие рядом старики, писцы и чиновники замерли от страха. Симэнь Бао оглянулся на них и промолвил: „Как быть? Главная жрица и трое старейшин не возвращаются. Не послать ли за ними еще кого-нибудь, судью или главаря удальцов?“ [Все] побледнели, точно мертвецы, стали бить лбами о землю, пока не разбили лбы до крови. Симэнь Бао сказал: „Хорошо. Пока оставайтесь. Подождем немного“. Прошло еще немного времени, и Симэнь Бао сказал: „Поднимись, судья! Похоже, что Повелитель Реки надолго задержал у себя гостей. Возможно, и совсем не возвращаются“. Писцы и народ области Е были страшно напуганы. И с этих пор никто не смел заговаривать о свадьбе Повелителя Реки» [Сыма Цянь, 1935, с. 553].

Увековечив этот случай борьбы с обрядом, Сыма Цянь был вынужден зафиксировать и более поздние случаи приношения в жертву Хуанхэ «невесты». Воспоминания об этом обряде переживались очень долго, и мотив посылки девушки в жены реке оставался популярным в фольклоре чуть ли не до наших дней. В описании обряда в «Исторических записках» представлено довольно позднее его осмысление — как умиловивление бога реки в страхе перед ее разливами. Однако само описание обрядности позволяет восстановить корни этого культа, уходящего в глубь веков — в родовую эпоху.

Обряд здесь имел форму религиозного действия — бракосочетания бога реки, важную роль в котором играли жрицы. Рассказ Сыма Цяня свидетельствует не только о характере культа

бога реки, но и о храмах с постоянным штатом священнослужителей (жриц), отправляющих культ данного бога и собирающих для него средства с населения. Тем самым выявляется и профессиональное жречество в религии древнего Китая. В данном случае, что особенно важно подчеркнуть, такими профессионалами были женщины.

Из истории религии многих народов известно, что наиболее важную роль в культах плодородия играли женские божества (греческие Деметра и Персефона, египетские Тефнут и Изида и т. д.) и прерогативы отправления этих культов часто сосредоточивались в руках женщин. Аналогичные явления обнаруживаются в истории мифологических и религиозных воззрений китайцев. Так, в древнем Китае богиней плодородия было женское божество — богиня-сваха, в храме которой справлялись оргиастические весенние празднества, направленные на обеспечение плодородия в наступающем земледельческом году; особую роль в этом празднестве играли женщины [Обрядник, 1936, с. 85]. Именно жрицам (шаманкам) китайские обрядники приписывали выполнение важнейшего земледельческого обряда — призывание дождя [Обряды Чжоу, 1937, с. 170; Дун Чжуншу, б. г., кн. 16; Чэнь Мэнцзя, 1936, с. 536 и сл.; 1956, с. 603; Яншина, 1961]. Поскольку выполнение этого обряда возлагалось на женщин, можно предположить, что и он был связан с магией плодородия. Такое предположение поддерживается свидетельствами гадательных надписей на иньских костях о приношении жертв рекам с просьбой об урожае, дождей для посевов: «Вождь (ван) отправился к [реке] Шан в Ю... принес жертвы; был дождь; молили урожай у [реки] Шан» и т. д. [Чэнь Мэнцзя, 1956, с. 597].

Те же явления подтверждают и записи в «Цзочжуане»: «Когда Вэй постигла большая засуха, гадали, принести ли жертвы... рекам» (с. 181).

Самое же веское доказательство связи обрядности, описанной Сыма Цянем, с магией плодородия — это ее форма — свадьба бога. Как брак людей приносил потомство, так и ритуальная женитьба богов должна была обеспечить плодоношение всей природы. В этом заключался, по-видимому, первоначальный смысл древнекитайского обряда приношения невесты богу реки.

Ритуальная женитьба богов плодородия известна у многих народов: брак совершался между богами или между божеством и человеком⁸. В Китае главную роль в этом действе играла женщина, изображавшая супругу бога реки, которого наделяли в данном случае функциями божества плодородия. Смерть «супруги» (или «супруга») божества также относится к одним из типичных моментов обрядности брака божеств плодородия [Фрезер, 1928, вып. 3, с. 64 и др.]. Все это свидетельствует, на наш взгляд, что обряд «брака» бога Хуанхэ уходит своими корнями в родо-племенную эпоху с характерной для нее магией плодородия. Именно так и интерпретировали его этнографы

(Фрезер и Штернберг), сближая его с типологически близкими к нему «браками» богов рек и плодородия у других народов [Штернберг, 1936, с. 466].

Наряду с сообщениями о человеческих жертвоприношениях великим рекам — Хуанхэ и Янцзы у китайцев, как и у других народов, существовал более символический обряд брака богов рек, который не влек за собой смерть «супруги» бога.

Отражение такого символического брака божества усматривается в двух ритуальных гимнах цикла «Напевы» (Цзю гэ), сохранившихся в своде «Чуские строфы», — «Владыке [реки] Сян», «Супруге [Владыке реки] Сян», которые датируются более ранним временем, чем сообщения Сыма Цяня. Для анализа обряда важен первый гимн, который приведем почти полностью:

Владыка еще не отправился в путь, не слышно ни звука.
Кто задержал его там, на островке?
Красота моя чарующа, я убрана как подобает.
Лети, моя ладья, ладья из кассии;
Юань и Сян, смирите волны!
Цзяншуй, успокой течение!
Взором ищу вдали Владыку, его все нет!
Наигрываю на сяо, о ком грущу я?
Оседлав Летящего дракона, {он} держит путь на север.
Повернул ко мне, к озеру Дунтин...
{Он} вглядывается в северный берег Чэнь, в бескрайнюю даль.
Через Великую Цзян плывет, распустив паруса.
Паруса [я] подняла, но все напрасно.
Девушки-красавицы печалятся вместе со мной.
Льются обильные слезы, льются ручьем.
Все думы о Владыке, безмолвно о нем тоскую.
Большое весло из кассии, малое — из магнолии.
Раскалываю блестки (лед), подгребаю пену (снег)...
Если сердца не едины, то и труды свахи [напрасны].
Если любовь не глубока, то легко ее уничтожить...
Если отношения не искренни, то обиды родятся легко.
Нарушил срок — отговорился недосугом.
Утром лечу я к берегу Цзян (Реки),
Вечером пристаю к северному островку.
Птичьи гнезда над нашим приютом,
Вода плещется у нашего порога.
Бросаю нефритовое полукольцо в [реку] Цзян,
Срываю поясные подвески, погружаю их в воды Ли.
Собираю на островке траву дужо,
Чтобы передать тебе в дар.
Время вернуть невозможно,
В бескрайней дали царит покой (?)⁹.
\ [Напевы, 1958, с. 5]

В Китае издревле велись споры о том, кому посвящены эти гимны. Большинство комментаторов считали, что гимны посвящены двум добродетельным женам мифического правителя Шуня — Эхуан и Нюин, которые, согласно легенде, узнав о смерти мужа, бросились в воды р. Сян и превратились в ее божества. Отсюда следовало и понимание гимнов как песен-при-

зывов безутешных вдов к возлюбленному супругу. Другие комментаторы «Чуских строф» (например, ханьский Ван И) считали, что первый гимн, поскольку он назван «Владыке [реки] Сян», посвящен богу реки Сян, а второй гимн, название которого «Супруге [Владыке реки] Сян» (показателя числа в китайском языке нет), — женам Шуня (обеим сразу)¹⁰.

Современный исследователь Ю Гоэнь показал, что сами гимны появились раньше, чем произошло отождествление божества реки Сян с женами Шуня. Ю Гоэнь пришел к выводу, что гимны посвящены богу и богине реки Сян, которые, по его мнению, мыслились богами-супругами, так же как представлялись супругами бог реки Хуанхэ и богиня реки Ло [Ю Гоэнь, 1957, с. 128].

Соединение гимнов с преданиями о женах Шуня действительно противоречит их содержанию. Отметим прежде всего, что ни в названиях, ни в самих гимнах нет ни имен героев этих преданий, ни даже намек на содержание предания, его мотивы. Наиболее же важно то обстоятельство, что дидактическая тенденция образов жен Шуня с морализующим духом, которым пронизана легенда о их гибели и превращении в божества реки, противоречит характеру гимнов с их элементами эротики.

Это заставляет полностью согласиться с выводами Ю Гоэня о позднем соединении гимнов с преданием о женах Шуня, которое носило конфуцианский житийный характер¹¹.

Однако исследование Ю Гоэня о богах-супругах реки Сян и соответственно толкование гимнов как песен-призывов богов друг к другу не исчерпывают возможностей этих произведений. Некоторые детали гимнов разрешают говорить о том, что они исполнялись во время ритуального бракосочетания божества реки, причем роль супруги в обряде играла жрица. Основание для этого дают строки в конце первого гимна: «Бросаю нефритовое полукольцо в [реку] Цзян, срываю поясные подвески, погружаю их в воды Ли».

Утопление культовых предметов, особенно из яшмы, было одним из распространенных видов жертвоприношения рекам¹², а преподнесение яшмового кольца входило в обрядность свадебного сговора¹³. В данном случае речь идет о жертвоприношении реке, смысл которого — символическое заключение брака жрицы с богом реки. Такое толкование этих стихов согласуется и с остальным содержанием гимна: призывом божества, описанием томления в ожидании его, подготовкой к встрече с ним, украшением себя нарядными одеждами, умашением ароматными травами (последнее находит полную аналогию в описании Сыма Цянем подготовки невесты к свадьбе с Повелителем (= богом) Реки, а также рядом общих мест, характерных для свадебных обрядовых песен)¹⁴.

Понимание гимнов как ритуальных песен, исполнявшихся при обрядах — свадьбах богов рек, делает понятным и оправданным их эротический характер¹⁵.

Переживание обряда ритуального бракосочетания как магии плодородия отражено также во вступлении к оде Сун Юя «Горы высокие Тан». Во вступлении к ней рассказывается о том, что некогда один из чуских царей во время дневной прогулки уснул на горе Тан и во сне ему явилась красавица, назвавшаяся богиней горы Прародительницы (Жриц), которая стала возлюбленной царя. Исчезая, она сказала, что появляется на рассвете над горой в виде дождевой тучки, а по вечерам проливается дождем. В честь своей богини-возлюбленной царь воздвиг на той горе храм «Утренней тучки»¹⁶.

Сопоставление китайского материала с обрядами, изученными у других древних и первобытных народов, дает возможность с уверенностью заключить, что в данной песне проглядывает древний обычай ритуального брака царя с богиней плодородия, роль которой, очевидно, исполнялась «священной (храмовой) проституткой»-жрицей¹⁷.

Очень многое свидетельствует о древности отраженной в оде традиции: персонификация плодоносящего дождя в образе женского божества; ритуал — священное соитие божества плодородия с главой коллектива (в данном случае с царем); место действия — гора — святилище древних китайцев; конкретное название горы — «Сон Облаков» (Юньмэн) — центра культа плодородия в царстве Чу, где совершались оргиастические весенние празднества, моления о дожде при засухе и другие действия магии плодородия.

Проецируя эту обрядность в еще большую древность, мы вправе предположить, что функции супруга богини плодородия перешли на царя от племенного вождя, олицетворявшего некогда жизненные силы своего племени. Хотя прямых свидетельств о культовой роли вождя в китайских источниках не сохранилось, приведенные данные позволяют увидеть ее элементы в культовых прерогативах древних царей.

Анализ этих художественных произведений, а также сообщений «Каталога гор и морей» позволяет реконструировать мифологические представления о растительных божествах, выступавших в роли богов плодородия с широкими функциями воздействия на всю природу, ее оживление и плодоношение. Культ священных рощ и лесов, непосредственно связанный с представлениями о растительных богах, а также мифологическая традиция Отца Цветущего (Куафу) допускают предположение о существовании в Китае мифов об умирающих и воскресающих божествах растительности, к одному из которых, возможно, и восходит миф о соиздании Отца Цветущего с солнцем. Поддается восстановлению и непосредственно связанный с представлениями об умирающем и воскресающем божестве растения обряд ритуального убийства вождя (=царя). Реконструируется и типичное для культа плодородия соитие божества с представителем человеческого коллектива.

Солярные мифы

Культ солнца засвидетельствован в Китае эпиграфически — гадательными надписями из иньского городища, памятниками как нарративными, так и археологическими. Он относится к одним из наиболее стойких культов Китая.

Наиболее древние слои солярных представлений засвидетельствованы древнекитайскими памятниками в связи с культовой практикой. Таково сообщение о жертвоприношениях восходящему и заходящему солнцу: «Сын Неба приносит большую жертву (цай) утреннему (восходящему) солнцу» [Речи царств, 1958, с. 70].

В «Обрядах Чжоу» о жертвах восходящему солнцу упоминается в связи с перечислением культовых предметов: «Царь держит большой жезл (гуй)... чтобы встретить [восходящее] солнце» (с. 135).

Передается традиция о подобных жертвоприношениях при древних «династиях» — Ся, Инь и Чжоу: «Род Владык Ся приносил жертвы заходящему солнцу, иньцы приносили жертвы свету [ян] солнца, чжоусцы приносили жертвы восходящему и заходящему солнцу» [Обрядник, 1936, с. 259].

О древности подобных форм культа говорят многочисленные надписи на гадательных костях. Например: «В [день] синьвэй гадали, принести ли жертвы восходящему солнцу»; «в [день] динсы гадали, принести ли жертвы восходящему солнцу; в [день] динсы гадали, принести ли жертвы заходящему солнцу»; «восходящему и заходящему солнцу принести в жертву трех быков» и т. д. ([Чэнь Мэнцзя, 1956, с. 573]; а также [Хрестоматия, 1963, с. 445]).

Самые ранние наблюдения над природой приводят древнего человека к осознанию суточного круговорота, который представляется ему результатом движения солнца. Эту подмеченную периодичность появления и исчезновения дневного светила человек стремился обеспечить магическими действиями — жертвоприношением восходящему и заходящему солнцу. Колдовское действие было направлено на сам предмет природы — солнце.

Ежедневное действие перед восходом и заходом солнца было связано с представлениями о множественности солнца. Предки древних китайцев, как и других народов, далеко не сразу поняли, что каждодневно восходит одно и то же солнце¹⁸. Представлялось, что солнц столько, сколько наступает дней, т. е. что каждый день восходит новое солнце. Отголоски этих представлений можно усмотреть в таком языковом явлении, как тождество в китайском языке слов «день» (жи) и «солнце» (жи). Оно говорит и о том, что первоначально солнце просто отождествлялось с днем, что полностью соответствовало непосредственному ощущению. В письменной традиции мы имеем дело с представлениями о десяти солнцах, всходивших на небо по очереди. Изжитие этих представлений нашло мифологическое

«объяснение» в сравнительно развитой теме уничтожения десяти из десяти солнц популярным героем китайской мифологии — Охотником (Хоуи). Традиция об этом «событии» древности сообщает:

«Когда же наступили времена Яо, десять солнц вышли вместе [на небосвод]. [Они] сожгли посевы, иссушили травы и деревья, и народ остался без пропитания... Тогда Яо послал Охотника... [и тот] выпустил вверх стрелы в десять солнц» [Хуайнаньцзы, 1954, с. 117—118]¹⁹.

Ежедневные колдовские действия, совершаемые при восходе солнца, первоначально имели, возможно, своей целью обеспечить не только выход солнца, но и само зажжение небесного светила. Так, в официальных предписаниях об отправлении культа солнца говорилось: «Жертвы солнцу, луне, планетам и звездам приносятся [возжжением] большого количества хвороста» [Обряды Чжоу, 1937, с. 121].

О том, что небесные светила могли мыслиться ежедневно потухающими (умирающими), свидетельствует вопрос о «смерти» луны: «Как же умирает [каждодневно] ночной свет и вновь рождается он?» [Вопросы Небу, 1958, с. 4].

Обряды возжжения ритуальных костров обнаруживают тесную связь культа солнца и культа огня. Эти две стихии очень рано осознаются как родственные. Огонь на земле представляется частицей солнечного огня. Эти ассоциации находят выражение в одном из вариантов мифа о китайском «изобретателе» огня — Суйжэне. В нем рассказывалось, что герой принес на землю огонь солнца²⁰.

Со временем «зажжение» солнца начинают приурочивать к годовому круговороту: к летнему и зимнему солнцестоянию, осеннему и весеннему равноденствию. В эти «критические» для солнца моменты (с точки зрения древнего человека в Китае) тушили весь старый огонь и зажигали новый. Обязанность возжигания нового огня возлагалась на специального жреца — Ведающего Зажжением Огня (Сыгуань) [Обряды Чжоу, 1937, с. 20, 198]. Особенно большое значение придавалось этому во время весеннего равноденствия. Огонь, зажженный в это время, назывался гохо — «огонь царства». Магические действия возжигания ритуального огня в моменты поворота солнца имели целью помочь солнцу возобновить свою энергию²¹. Поскольку с «поворотами» солнца связывались представления об умирании и оживлении природы, как это явствует из данных «Обрядов Чжоу», обнаруживается и тесная связь культа солнца с культом плодородия.

Довольно полная информация сохранилась об обряде, совершаемом при затмениях небесных светил и известном под названием «цзю жи юэ» — «спасение солнца и луны». Воспользуемся им для воссоздания некоторых мифологических представлений о солнце.

В древнекитайской летописи «Вёсны и Осени» (Чуньцю) под

667 г. до н. э. имеется следующая запись: «Летом, в шестую луну, в [день] синьвэй, в новолуние солнце было пожрано (жи ши, т. е. произошло затмение.— Э. Я.). Били в барабаны при принесении животного в жертву богу общины (земли? шэ)» [Вёсны и Осени, 1936, с. 128]. Эта запись комментируется таким образом: «Это необычно... При пожирании солнца приносят жертву шелком богу общины (шэ), выступая в поход, бьют в барабаны» [Цзочжуань, 1936, с. 128]. В комментарии Гуляна (IV—III вв. до н. э.) говорится: «Сын Неба, спасая солнце, выставляет пять знамен, пять (полков?) солдат с пятью барабанщиками. Цари (чжухоу) выставляют три знамени, три (полка?) солдат с тремя барабанщиками» [Вёсны и Осени, 1936, комментарий, с. 129].

В другом фрагменте «Цзочжуань» (под 524 г. до н. э.) читаем: «Если солнце пожрано, то Сын Неба не выступает в поход, а идет с барабанным боем на бога общины (шэ). Цари (чжухоу) приносят жертву шелком богам (своих?) общин (шэ), бьют в барабаны во дворцах» [Цзочжуань, 1936, с. 452].

Отдельные детали этого действия проходят в разрозненных сообщениях «Обрядов Чжоу». Например: «При пожирании солнца и луны бьет в барабан лично царь» (с. 79, а также с. 209). В другом разделе того же памятника упоминаются «лук и стрелы, спасающие солнце и луну» (с. 259).

Форма обряда, как мы видели, инсценировка военного похода с барабанным боем и стрельбой из лука. Его назначение — спасение солнца и луны от пожирающего их чудовища. Слово «пожирать» передается двояко: иероглифом, означающим «поедать», «пожирать», или тем же иероглифом с детерминативом «червяк». В последнем написании слово имеет несколько другой оттенок: быть пожранным каким-нибудь пресмыкающимся (червями, змеями, драконом и т. д.) [Цыхай, 1947, с. 1193; Канси цзюдянь, 1958, с. 1017]. Отсюда можно заключить, что солнце и луна могли представляться съеденными каким-то чудовищным змеем. Это дает возможность предполагать существование в Китае змееборчества солнечного бога, весьма распространенного в мифологических воззрениях первобытных народов, быть может, аналогичного древнеегипетскому сказанию о борьбе солнечного бога Ра со змеем преисподней — Апопом. Возможно, в некоторых вариантах древнекитайского мифа чудовищем, пожирающим солнце, представлялся Небесный Волк²². Отголоском подобного же мифологического мотива может служить фрагмент «Хуайнаньцзы», где затмение солнца связывалось с борьбой мифических животных — цилиней: «Когда цилини [начинают] драться, наступает затмение» [Хуайнаньцзы, с. 36]. О затмении см. [Ван Чун, 1954, с. 110].

Позже, во времена сложения богословских систем, затмение солнца получает новое осмысление, по-новому объясняется и значение обряда²³. Однако сам обряд остается в полной неприкосновенности вплоть до нового времени: его наблюдал в Пеки-

не в середине XIX в. Н. Я. Бичурин, о нем в 30-х годах нашего столетия пишет Лу Синь [Лу Синь, 1955, т. 2, с. 201].

«Каталог» и другие памятники даосской традиции регистрируют более развитые мифологические представления о солнце, причем совершенно другой их аспект. В них почти не содержится данных о культе, но они сохраняют традицию мифологических «объяснений», связанных с солнцем. Так, в «Каталоге гор и морей» упоминаются боги, направляющие движение небесных светил. О божестве Северо-восточного ветра — Вань читаем: «В царстве [Богини] брака Матери Луны живет человек по имени Вань. Приходящий [оттуда] ветер называется Янь. Он (Вань) живет на краю Восточного предела, останавливает солнце и луну, следит за тем, чтобы они не восходили и не заходили вместе; управляет протяженностью их пути» [Каталог, 1977, с. 113]. Там же сообщается о божестве Северо-западного ветра: «Есть человек по имени Каменный Лучник. Дующий с [запада] ветер называется Вэй. [Каменный Лучник] живет на северо-западном краю [света], чтобы управлять протяженностью пути солнца и луны»²⁴ [Каталог, 1977, с. 118].

Особо следует отметить сведения «Каталога» о божестве Е — сыне одного из демиургов — бога Черного (Ли): бог Черный, создав землю, «родил Е. [Е] поселился на краю запада, чтобы управлять чередованием движения солнца и луны, звезд и планет» [Каталог, 1977, с. 120].

Косвенные данные позволяют предположить, что все эти боги пользовались культом. Тот же памятник сообщает о жертвоприношениях горам, связанным с солнцем: «Гора под названием Ю... К западу [от этой горы] приносят жертвы месту, где заходит солнце... Бог Красный свет [Хунгуан] управляет им». «Гора под названием Черная У... [На ней] приносят жертвы горам и холмам. На ней свет то появляется, то исчезает. [Там] останавливается солнце» [Каталог, 1977, с. 32, 45].

Многочисленны в «Каталоге» упоминания гор, откуда восходят солнце и луна и куда они заходят: «В Долине Кипящих Ключей растет дерево Фу; как только одно солнце заходит, другое солнце восходит» (с. 112); «Внизу есть Долина Кипящих Ключей (Тангу). В долине Кипящих Ключей растет Шелковица Фу. Там купаются десять солнц. [Это место] находится к северу от [царства] Чернозубых. [Солнца] живут в воде, [где] растет огромное дерево. Девять солнц живут на его нижних ветвях, одно на верхней ветке» (с. 102).

Кроме приведенного описания Долины Кипящих Ключей (Тангу, вар. Долина Восходящего Солнца, Долина Света) там же дается описание «Ворот, Открывающих Свет»: «В пределах морей, на северо-западе, находится гора Куньлунь. Это земная столица Предков. Гора Куньлунь занимает в окружности 800 ли, в высоту [она вздымается] на 10 тыс. жэней. На ее вершине растет хлебное дерево высотой в 5 сюней, шириной в пять обхватов. [На горе] той девять колодцев, огороженных нефри-

том, и девять ворот, их охраняет животное Открывающий Свет. Здесь живет множество богов» (с. 104); «[Священный] южный источник Куньлуня [имеет] в глубину 300 жэней. Животное Открывающий Свет похоже на тигра с девятью головами, у каждой из которых человеческое лицо; стоит на вершине Куньлуня, обернувшись к востоку» [Каталог, 1977, с. 105].

Упоминается также гора Страна Согласия (Хэсюй), откуда восходят солнце и луна. Заходят же они и за гору Нефритовых ворот Фэнце и за гору Дракона, где живет мифический герой-предок Кунью [Каталог, 1977, с. 111, 119].

В этих сведениях отражены представления о множественности мест восхода и захода небесных светил (см. также [Ван Чун, 1954, с. 108]). Однако в солярной и лунарной мифологии «главными» местами восхода и захода считались Долина Восходящего Солнца (вар. Долина Света, Долина Кипящих Ключей и др.) и Долина Печали, Озеро Мэн и др. (варьируются по источникам).

«Как солнце и луна висят на небосводе, как звезды и планеты размещаются в должном порядке? — спрашивается в „Вопросах Небу“. — Восходит [солнце] в Долине Кипящих Ключей, отдыхает [оно] в озере Мэн» [Вопросы Небу, 1958, с. 3а]. В другом источнике читаем: «Солнце поднимается из Долины Восходящего Солнца, купается в озере Сянь, приближается к Шелковице Фу. Это называется Утренняя заря. Поднимается на Шелковицу Фу, отсюда собирается в путь. Это называется Рассвет. Достигает Кривых гор. Это называется Утро. Достигает Ярусных Ключей. Это называется Время первой еды. Достигает Шелковичного края. Это называется Время второй еды. Достигает Равновесия света. Это называется Позднее утро. Достигает [гор] Кунью. Это называется Полдень. Достигает Птичьего ночлега. Это называется Малое возвращение. Достигает Долины Скорби. Это называется Время дневной еды. Достигает горы Матери Цзи. Это называется Большим Возвращением. Достигает Пучины Печали. Это называется временем первого толчения риса. Достигает Каменной гряды. Это называется временем второго толчения риса. Достигает Источника Скорби. Здесь останавливается его женщина. Здесь отдыхают его кони. Это называется Распряженная колесница. Когда достигает Пучины Печали, это называется Сумерками. Когда достигает Долины Мрака, это называется Тьмой. Солнце погружается в Пучину Печали, светит в Долине Мрака» (пер. Э. М. Яншиной, Л. Е. Померанцевой) [Хуайнаньцзы, 1954, с. 44; ср. Ван Чун, 1954, с. 110].

Многочисленность мест, связанных с движением солнца, их повторяемость в разных источниках (мы привели далеко не полный их перечень)²⁵ предполагают существование развитой мифологической традиции — сказаний о движении солнца, его «приключениях», мифов об отдельных солнечных «местах» [Maspero, 1924, с. 24—27]. Намек на такие сказания можно

усмотреть в поэтических названиях остановок солнца, таких, как «Пучина Печали», «Источник Скорби», «Долина Кипящих Ключей», «Распряженная колесница» и пр. По-видимому, складывался миф о ежедневном пути солнца, полном опасности и приключений, как то имело место в египетской мифологии. Возможно, были и сказания, посвященные весеннему оживлению природы, о чем говорит тот факт, что Шелковица — дерево плодородия выступает и как солнечное дерево. Отголоски мифа о «возвращении» солнца сохраняются, возможно, в мифе о погоне за солнцем Куафу и Охотника (Хоуи), в традиции о боге облаков Вэйши, чьими функциями было «управление возвращением (заходом) солнца» [Каталог, 1977, с. 44].

Поскольку названия некоторых остановок солнца совпадают с названиями ритуальных песен и плясок (например, «Полая Шелковица», «Гора Дождевых Облаков»), А. Масперо высказывает предположение о том, что при исполнении обрядов, посвященных солнцу, в пантомимах воспроизводились определенные мифологические сюжеты [Масперо, 1924, с. 27]. Существование мистериальных игр в связи с солнечными культами предполагает и М. Гранэ [Granet, 1926, с. 359]. Такие предположения подтверждаются гимном солнцу — «Владыке Востока», который служит ценным источником по солярной мифологии. Приведем его полностью:

Легким взлетом с востока свой путь начинаю,
И порог свой — Шелковицу Фу — освещаю.
И коней своих резвым аллюром пускаю, —
Ночь светлеет, светлеет, и день наступает.
В колеснице дракона, на громе лечу,
Знамя-облако реет победно.
Вверх взмываю и тяжело вздыхаю.
В сердце грусть, и назад я гляжу с печалью.

Но дев песни, краса их — прекрасны,
На них глядя, ликуешь, вернуться забыв.
Флейты поют, свирели играют согласно,
Мерно бьет барабан, стройно гусли звучат.

Как умны и прекрасны те жрицы,
Точно птицы в полете летят.
Строфы песен и плясок их ритмы
Стройно, в такте едином, звучат.
Хороводом тесным сплетаясь,
Они Солнце собой затмевают.

В одежде из облаков синих, с поясом — радугой белой.
Длинной стрелой подъятой в Небесного Волка стреляю.
Лук свой крепко сжимаю, вниз спускаюсь смело.
Северный Ковш поднимаю, вино из корыцы черпаю.
Натянув поводья, снова вверх я взмываю.

И во тьму я затем погружаюсь, к востоку [свой] путь направляю²⁸.
[Напевы, 1958, с. 16]

Из текста видно, что восход солнца встречался ритуальными плясками и песнями, исполнявшимися жрицами. Одним из подобных ритуальных песнопений и являлся несомненно сам гимн. Обращает на себя внимание вера в магическую силу обряда

(его цель — заставить божество взойти на небосвод, см. третью строфу гимна). Обращение к данным сравнительной этнографии позволяет сделать определенные выводы о возможном содержании ритуальных гимнов, которые должны были исполняться при отправлении солярного культа.

Как уже говорилось, по представлениям первобытных народов, «власть» над тем или иным «предметом» природы обеспечивалась «произнесением этиологических мифов, а также мифов о „жизни“, „деятельности“ и „похождении“ данного божества» [Леви-Брюль, 1937, с. 391]. В обрядовые действия солярного культа должно было входить воспроизведение мифов о «происхождении» солнца (его рождении, сотворении и т. д.), о начале и установлении регулярности его движения. Отголоски подобных мифов можно усмотреть в традиции «Каталога» о рождении солнца Матерью — Сихэ, о боге Е — сыне демиурга бога Черного (Ли). Важной темой этих мифов должно было быть движение солнца в его отдельные фазы. Перечисление мест, как, например, в «Хуайнаньцзы», через которые проходит солнце, могло, как представлялось, обеспечивать движение солнца по его обычному пути, оберегать его от возможных напастей, от опасности сбиться с пути. Что такая угроза существовала, видно из известия о том, что «солнце и луна, потеряв свой путь, были пожраны и не светили» [Хуайнаньцзы, 1954, с. 100]. Представляется, что и перед гимном «Владыке Востока» стояла примерно та же задача: не только заставить солнце взойти, но и помочь ему благополучно пройти свой ежедневный путь. Именно поэтому, очевидно, хоть и в сжатой форме, в нем намечены основные вехи пути солнца и описано благополучное его завершение.

В связи с верой в магическую силу обряда происходит несомненно в данном гимне мотив борьбы солнца с Небесным Волком. Он служит указанием на существование в древнекитайской мифологии темы ежедневной борьбы бога солнца со своим врагом. Следы этого мифа можно усмотреть в названиях звезд: одна из них — Небесный Волк, а две другие, расположенные против нее, — Лук и Стрела [Напевы, 1958, комментарий Ван И к «Владыке Востока», с. 17а; Schlegel, 1875, с. 430, 434]. В этой теме, почти универсальной для мифологии всех народов мира, в образной форме воплотились наблюдения древнего человека за сменой дня и ночи, света и тьмы, жизни и смерти, как, например, в борьбе солнечного бога Ра в египетской мифологии. Отсюда справедливо предположение, что, как и у многих других народов, у китайцев эта тема получила разработку в форме мифологического сказания, которое и исполнялось в соответствующих обрядовых действиях. Возможно, сказания исполнялись целиком, когда казалось, что солнцу угрожала опасность быть «пожранным».

Мифы, связанные с движением солнца, не ограничивались перечислением его остановок, а расширялись за счет их описа-

ний. Об этом свидетельствуют данные «Каталога гор и морей» и ряда других памятников, в которых обнаруживаются следы подобных мифологических рассказов. В таких сюжетах, опираясь на проделанный нами анализ, можно проследить рудименты более ранних мифологических представлений, входящих в развитой миф.

Важным аспектом мифологических представлений о солнце являются образы, в которых оно олицетворялось. В этом плане «Каталог» дает чрезвычайно ценные сведения. Его дополняют материалы поэтических памятников, памятников даосской традиции и изобразительного искусства. Ортодоксальная же традиция почти не сохраняет воспоминаний об олицетворениях солнца или подвергает их обработке, а их бывшее качество выливается лишь в рудиментарных и стертых явлениях.

Рудименты одного из самых ранних олицетворений солнца следует видеть в связи солнца с трехлапым (вар. колченогим) вороном. Это олицетворение переживается в традиции о том, что солнца везут на себе вороны: «В Долине Кипящих ключей растет дерево Фу. Как только одно солнце заходит, другое солнце всходит. Каждое несет на себе ворона» [Каталог, 1977, с. 112]. Солнечный ворон упоминается в «Хуайнаньцзы»: «На солнце живет колченогий ворон» (с. 100), в критике Ван Чуна: «Эрудиты говорят, что на солнце есть трехлапый ворон... Солнце — это небесный огонь. Он ничем не отличается от земного огня. В земном огне не может родиться [живое] существо. Как же в небесном огне может вдруг появиться ворон?» [Ван Чун, 1954, с. 111].

Нет оснований сомневаться, что некогда сами солнца представлялись воронами. Это подтверждается традицией об Охотнике, согласно которой сбитые героем солнца оказались потухшими воронами: «Как Охотник сбил солнца? Как с воронов облетели перья?» [Вопросы Небу, 1958, с. 9а]; О том же говорит сообщение: «Яо приказал Охотнику стрелять в солнца. На девяти из них были вороны. Все они умерли и упали вниз» [Вопросы Небу, 1958, комментарий Ван И, с. 9а].

О тождестве солнца и воронов свидетельствует и такое языковое явление, как метафорическое название солнца «Золотым (вар. Огненным) Вороном» [Цыхай, с. 1947, с. 1364].

На ханьских погребальных рельефах (и на более поздних изображениях — танских зеркалах) символом солнца, как правило, является ворон [Вэнь Ю, 1956, табл. 87, 95; Мавандуй, 1973, с. 40 и др.]. Полуантропоморфная стадия отражается в изображениях солнца на сычуаньских рельефах полуптицей-получеловеком с вписанным в круг туловищем ворона [Вэнь Ю, 1956, табл. 88, 86].

Олицетворение солнца в образах птиц находит себе многочисленные параллели в мифических представлениях и сказочном фольклоре других народов: в образах крылатых солнц египтян, семитов, древних вавилонян и ассирийцев, в образах

жар-птицы русских и белорусских сказок [Никольский, 1948, с. 219; Матье, 1956 (I), с. 32 и др.].

С этими представлениями о солнцах-птицах прекрасно согласуется знакомый нам мотив, по которому солнца жили на ветвях дерева и по нему «взлетали» на небосвод. Дерево с птицами-солнцами на ветвях воспроизводится и на многочисленных рельефах ханьских погребений в связи с сюжетом уничтожения солнца Охотником (рис. 34) [Вэнь Ю, 1956, табл. 31; Chavannes, 1893, табл. 5, 10, 20], а также на изображении верхнего мира на похоронном стяге из Мавандуя. Соотнесение сюжетов рельефов с мифом об уничтожении Охотником солнц-воронов, принятое большинством ученых [Chavannes, 1893, с. 38; Вэнь Ю, табл. 31; Watson, 1974, рис. 48 и др.], подтверждено изображением солнечного дерева с солнцами в ветвях на похоронном стяге из раскопок в Мавандуе. В верхних ветвях на этой картине помещено солнце, больших размеров, чем остальные, с вороном, вписанным в него [Чанша Мавандуй, 1973, с. 40]. Это изображение полностью соответствует известию «Каталога гор и морей» о «взлете» солнц по ветвям Шелковицы Фу. Представляется, однако, что солнечное дерево не всегда играло «подчиненную» роль в солярной мифологии. Некогда, по-видимому, и оно было олицетворением солнца. Следы этих представлений лучше всего прослеживаются в сюжете об особом дереве.

Это дерево Жо, дважды упоминающееся в «Каталоге гор и морей» (с. 125, 127), но его мифология не раскрывается. В других же источниках о нем находятся следующие сведения: «Дерево Жо... на его верхушке живут десять солнц. Его цветы освещают землю внизу (нижнюю землю)» [Хуайнаньцзы, 1954, с. 57]; «если Сихэ еще не вышла (не светит), то как светят цветы Жо?» [Вопросы Небу, 1958, с. 7а]; «Дерево Жо находится на западном краю Куньлуня. Его цветы освещают нижнюю землю» [Скорбь отлученного, 1958, комментарий Ван И, с. 21а].

Обращает на себя внимание то, что на многих рельефах, изображающих солнечное дерево, ветви заканчиваются как бы цветками, что, возможно, соотносится с цветами дерева Жо.

Из этих описаний видно, что некогда само дерево Жо (его цветы) мыслилось солнцем (солнцами). Эти представления скрещиваются в традиции «Хуайнаньцзы» с представлениями о солнцах-птицах, в традиции «Вопросов Небу» — с олицетворениями солнца в божестве Сихэ. Это, очевидно, результат соединения различных по стадильности слоев олицетворения солнца. Это соединение приводит то к стройному сочетанию представлений (например, о птицах, живущих на ветвях), то как будто к эклектическому соединению, как в традиции «Хуайнаньцзы», где одновременно и само дерево-солнце, и десять солнц живут на дереве. Как противоречивость воспринимает это ханьский комментатор трактата и дает ей следующее толкование: «На верхушке дерева Жо есть десять солнц. Они подобны цветкам лотоса» [Хуайнаньцзы, 1954, комментарий Гао Ю, с. 57].

(Ср. с представлениями древних египтян об изначальном лотосе, о распутившемся лотосе, из которого выходит солнце [Антес, 1977, с. 79].)

Насколько устойчивы были олицетворения солнц в растительном образе, можно видеть из того, что они остаются в мифологических воззрениях наряду с другими, более поздними олицетворениями и, более того, когда их «служебная» роль сведена на нет. Так, в гимне «Владыке Востока» солнце представляет собой антропоморфное божество, выезжающее на небосвод в колеснице, запряженной драконами (вар. конями). В дереве, по которому солнце поднималось на небо, нет, казалось бы, уже нужды. Но Шелковица Фу остается и здесь необходимым атрибутом восхода солнца.

Согласно «Каталогу гор и морей», солнце олицетворяется в образе женского божества — Матери солнц Сихэ. В «Книге о Великих Пустынях Юга» говорится: «За Юго-восточным морем, у реки Благостной, расположено Царство Сихэ. [Там] живет женщина по имени Сихэ. Здесь солнца купаются в водоеме Благостном. Сихэ — жена Предка Выдающегося (Цзюня) родила десять солнц» (с. 117—118). Эта традиция о Сихэ не признавалась конфуцианцами. На этом основании и некоторые современные ученые видели в ней лишь домисел «автора» «Каталога». «Достоверной» считалась только версия «Книги преданий», принятая традиционной конфуцианской историографией.

В «Книге преданий» повествование о Си и Хэ — первых астрономах Китая [в разделе «Установления Яо» (Яо дянь), где деяния этих «четырех братьев» составляли часть славных дел времен «правления» Яо] — гласит: «Повелел тогда [Яо] Си и Хэ (Сихэ?)²⁷ с благоговением следовать за Высочайшим Небом и рассчитать (начертать?) солнце, луну, планеты и звезды, с почтением определить для людей времена года (начало каждого сезона). Отдельно приказал Старшему Си поселиться у охотников юй, [в месте] под названием Долина Восходящего Солнца [с тем], чтобы почтительно [встречать?]»²⁸ [как гостя] восходящее солнце и регулировать восточные (деяния?)... Повелел Младшему Си поселиться в Южном (повороте?), чтобы регулировать южные (изменения?)... Повелел Старшему Хэ поселиться на Западе, [в месте], называемом Долиной Сумерек [с тем], чтобы почтительно (проводить?) заходящее солнце и регулировать западные (свершения?)... Повелел Младшему Хэ поселиться на Севере, [в месте], называемом (Обитель Мрака), [с тем], чтобы регулировать северные (изменения?)... Правитель (Предок) сказал: „Вы, Си [и] Хэ, рассчитайте триста и шесть десятков и шесть дней (солнц) и с помощью вставной луны определите каждый из четырех сезонов и составьте год, рассчитайте с почтением все [эти] работы, и пусть повсюду у народа будут успехи“»²⁹ [Книга преданий, 1936, с. 1—2].

Как можно видеть, передаваемые этими памятниками традиции о Сихэ или Си и Хэ различны. Б. Карлгрен предпочитает

традицию «Книги преданий», считая ее более древней, так как она проходит в «чжоуском» тексте [Karlgren, 1946, с. 263 и сл.]. А. Масперо и ряд других исследователей склонны принять традицию «Каталога», рассматривая версию «Книги преданий» как «эвгемерическое искажение» мифологической традиции [Maspero, 1924, с. 45]. Мы присоединяемся к последним, так как данные «Каталога» кажутся достаточно вескими, а сам факт олицетворения солнца в женском божестве — Матери солнц соответствует общему развитию мифологических представлений, развитию мифологических образов в Китае. На фоне достаточно многочисленного слоя женских божеств — Прародительниц, Матерей, Женщин, Хозяек стихий природы и пр. (см. гл. 1 настоящей работы) — образ женского божества солнца не кажется чем-то неожиданным. Некоторые данные, правда очень скудные, из других источников подтверждают традицию «Каталога гор и морей» о солнце как о женском божестве. Так, в приведенном уже фрагменте «Хуайнаньцзы» это божество названо женщиной (с. 44). Имя Сихэ упомянуто во фрагменте утраченного памятника IV в. до н. э. «Гуйцзана» (разд. Циши), цитируемого комментатором «Каталога» Го Пу (IV в. н. э.):

Поглядите, вот они появляются на небе
И во время света, и во время тьмы.

Это сыновья Сихэ.

Они выходят из Долины Света

[Каталог, 6. г., цз. 15, с. 5]

А. Масперо считает, что здесь идет речь о Сихэ, как о Матери солнц. Но если даже в самых древних памятниках божество солнца осознается как мужское, это не исключает того, что некогда оно представлялось женским. В том, что именно в ханьских текстах всплывает более древняя традиция о нем, нет ничего удивительного. Поскольку эпоха Хань во многих отношениях была эпохой реставрации архаики, то, вопреки мнению Б. Карлгрена, фиксация данной традиции в ханьских памятниках говорит в ее пользу, а не против нее. Сихэ упоминается в «Вопросах Небу» (фрагмент о дереве Жо), а также в «Скорби Отлученного», во фрагменте, насыщенном мифологическими намеками и деталями, связанными с солярными мифами:

Вдруг как ветер взмываю я ввысь,
На рассвете в свой путь к Цаньу я пускаюсь.
Напою я коней в Озере Сянь.
И хочу я побыть хоть немного в обители богов.
Солнце все ближе и ближе к закату.
Прикажу я Сихэ замедлить времени бег,
Чтоб издали Яньцзы (горой) любоваться...
Напою я коней в Озере Сянь,
Привяжу их уздечкой к Шелковице Фу,
Ветку дерева Жо отломлю
И солнце ею обмахну.

[Скорбь Отлученного, 1958,
с. 21; Цюй Юань, 1954, с. 34]

Комментарий Ван И на эти строки гласит: «Сихэ — это возница солнца». То же он пишет в комментариях к «Вопросам Небу» (с. 7а). В последнем случае комментарий явно расходится с текстом, в котором Сихэ и солнце не отделены друг от друга. В сообщении Ван И отражается дальнейшая эволюция представлений о Сихэ. Причем и как возница солнца Сихэ несомненно остается его божеством, подобно тому как греческий бог солнца Гелиос был всего лишь «возницей» солнечной колесницы.

Некоторые элементы мифологии Сихэ можно восстановить по гимну «Владыке Востока», в котором, как уже обращалось внимание, мифологические мотивы совпадают с мотивами мифологии Сихэ. Некоторые даже полагают, что Владыка Востока — ритуальное имя Сихэ³⁰. Однако, возможно, в нем представлено мужское божество, на которое перенесены мотивы вытесненного им женского божества.

Подвергнув тщательному анализу «Книгу преданий», А. Масперо в 20-х годах пришел к выводу, что традиция о Сихэ восходит не к историческому преданию, к которому ее причисляли, а к мифологии [Maspero, 1924, с. 47].

К этому времени текст «Книги преданий» комментировался несчетное число раз. Он оброс средневековыми толкованиями и уже установившимся традиционным пониманием. Поэтому критика его значительно усложнилась. Выделив из традиции «Книги преданий» ее астрономическую часть, с которой эклектически соединялось «предание» о Си и Хэ, А. Масперо показал, что все «предание» является не чем иным, как определенной компоновкой отдельных мифологических деталей и мотивов. Это прежде всего названия «мест поселения» «братьев-астрономов», известные уже нам Долина Восходящего Солнца, Долина Сумерек, Обитель Мрака. Только место поселения младшего Си — Южный поворот (?) (цзяо) не вызывает никаких ассоциаций — ни мифологических, ни географических. Комментараторы в этой связи высказывают ряд предположений, одно из которых кажется не лишенным оснований: Южный поворот (?) (цзяо) обозначает «летний поворот солнца». На мифологическую основу «предания» указывают и обязанности, которые Яо возложил на братьев.

Двое из них, как это следует из текста, должны были «почтительно встречать восходящее солнце» (бинь) и «почтительно провожать заходящее солнце» (цзянь). Необходимо отметить, что перевод этих мест текста спорен. Против их традиционного понимания в том смысле, что братья наблюдали за восходом и заходом солнца, возражал А. Масперо. Он предложил понимать термины в их прямом значении: «встречать» и «провождать» именно солнце, как таковое, и видеть в обязанностях «братьев» не функции жрецов или астрономов, а функции богов (напомним, что так примерно выглядели функции богов, традицию о которых хранит «Каталог», — бога Е, Красного Света и т. д.).

Однако выводы А. Масперо нуждаются в уточнении, которое можно сделать на основании анализа спорных терминов: «бинь» и «цзянь».

Первый из них поясняется самым ранним из дошедших до нас комментарием VIII в. н. э. через слово «дао» — «руководить», «вести», «проводить» [Книга преданий, 1957, комментарий, с. 2а]. Цай Чэнь, комментатор XII в., дает ему несколько иное толкование: «бинь» означает «принимать как гостя, согласно ритуалу» [Книга преданий, 1936, комментарий, с. 1]. Второй термин ранние комментаторы поясняют через слово «сун» — «проводжать». Цай Чэнь толкует его более расширительно: «Провожать отправляющегося в путь, согласно ритуалу, называется «цзянь» [Книга преданий, 1936, комментарий, с. 2]. В толковании Цай Чэня чрезвычайно важна подчеркнутая им связь действий, обозначенных упомянутыми терминами, с ритуалом, т. е. той связи, которая выступает наиболее ясно в гадательных надписях, где «бинь» — название одного из жертвоприношений, предназначенных солнцу³¹ [Чэнь Мэнцзя, 1957, с. 573].

Близкое к этому значение обнаруживается и у «цзянь», а именно «ритуальная трапеза», «вкушать ритуальную трапезу», причем перед отправлением в путь [Цыхай, 1947, с. 1493]. Нет сомнений, что трапеза, совершающаяся перед дорогой, первоначально была принесением жертвы богу дороги и коллективным (при «участии» божества) ее съедением³². Отсюда мы полагаем, что слово «цзянь» в приведенном тексте употреблено в своем первоначальном смысле — как название жертвоприношения уходящему солнцу³³.

Оба разбираемых термина, следовательно, означали название определенных жертвоприношений, совершаемых при восходе и заходе солнца. Поэтому соответствующие фразы «Книги преданий» следует читать: «Повелел Старшему Си... с почтением [приносить жертвы] бинь восходящему Солнцу... Повелел Старшему Хэ... с почтением [приносить жертвы] цзянь заходящему Солнцу».

В «Книгу преданий» эти термины попали, видимо, из древней традиции и не были поняты уже составителями или редакторами памятника³⁴.

Обязанности «братьев», поселившихся якобы на востоке и на Западе, находят прямую аналогию в обрядности «встреч» и «проводов» солнца, известную нам по культовой практике. Показательно, что у «братьев», оказавшихся на юге и севере, нет параллельных деяний (хотя весь фрагмент построен стилистически на параллелизме). Смысл обязанностей «братьев» Младшего Си и Младшего Хэ заключался в том, чтобы регулировать «южные изменения» (?) и «северные перемены» (?). Старшие «братья» параллельно должны были регулировать «весенние деяния» (?), «западные свершения» (?). Суть терминов, обозначающих эти «дела» «братьев», давно уже привлекает вни-

мание комментаторов и исследователей. Комментаторская традиция предлагает понимать их в значении «весенняя пахота», «летняя жатва», «осеннее завершение работ» и «зимний отдых». Произвольность такого толкования очевидна³⁵. Основанием для него служит лишь «общий контекст»: поскольку «братьям» поручено установить начало каждого сезона, то они должны были, как предполагалось, регулировать по этим сезонам земледельческие работы. А. Масперо, возражавший против такого толкования, предложил понимать два из них, «нань хуа» и «шо и», как термины, обозначающие моменты годового круговорота солнца — летнее и зимнее солнцестояния (повороты) [Maspero, 1924, с. 44]. Тогда текст поддается «прямому» прочтению, и нет необходимости его подправки: «летние изменения» и «зимние перемены»³⁶.

Такое понимание этих терминов поддерживается тем, что Младший Си помещается в таинственное место «Южного поворота» (цзяо), а Младший Хэ — в Обитель Мрака, локализуемую мифологической традицией на северном конце света³⁷. Масперо прав, очевидно полагая, что все поиски места поселения Младшего Хэ на карте не имеют ни малейшего смысла. Это — «конец света» на юге, место «поворота» солнца.

В свете такой интерпретации терминов, обязанности младших «братьев» состоят в обеспечении годового «круговорота» солнца. «Весенние работы (деяния)» и «осеннее завершения», как и место поселения Младшего Хэ — «Южный поворот», по видимому, добавлены для стройности картины.

В заключение проведенного анализа можно сказать, что памятники («Каталог гор и морей» и «Книга преданий») отражают существование в древнем Китае к моменту их записи двух традиций о Сихэ, которые выработались при систематизации мифологического наследства.

Типологический анализ образа Сихэ разрешает сделать определенные выводы о соотношении традиций «Каталога гор и морей» и «Книги преданий». Традиция «Каталога» восходит, безусловно, к более древней мифологической традиции о божестве солнца. Версия «Книги преданий» — сравнительно поздняя обработка мифологических представлений, отражающая эти представления в уже стертых, пережиточных формах, на стадии историзации мифов. Не исключена полемическая заостренность отбора материала составителями «Каталога». Так, обращает на себя внимание, что в нем совершенно не отражены черты Сихэ как культурного героя, хотя именно этот аспект мифологии в нем является одним из наиболее полно представленных. Противоречивость традиции о Сихэ является результатом совмещения в ней различных исторических слоев солярных представлений, входивших на протяжении веков в сложное взаимодействие и претерпевших значительные изменения. Не исключены и взаимодействия различных этнокультурных традиций при формировании общекитайского свода.

В свете выявленных выше солярных представлений кажется возможным наметить в основных чертах путь развития образа божества Сихэ, вплоть до превращения его в четырех «братьев-астрономов».

Очевидно, самым древним слоем являлось представление этого божества Матерью солнц, возможно с зооморфными чертами (ханьские рельефы: изображения солнца получеловеком-полуптицей). Антропоморфизация солнечного божества шла постепенно, как и превращение его в повелительницу-владычицу солнца, возможно в образе богини, управляющей солнечной колесницей («Хуайнаньцзы»). На этой стадии наряду с богиней солнца существовали представления и о других богах, функциями которых было управление движением небесных светил, различными фазами этого движения или местами, с ними связанными («Каталог»). Со временем все функции, связанные с круговоротом солнца, сосредоточивались в одном божестве — Сихэ, которая делается обобщенным божеством солнца, заменяя собой многочисленных богов, так или иначе связанных с солнцем. Отголоски этой стадии развития образа можно видеть в «Скорби Отлученного», где именно Сихэ мыслилась способной остановить бег времени, в сообщении «Гуйцзана» о том, что «Сихэ... управляет солнцем и луной, [их] восходом и заходом, чтобы были свет и темнота» [Каталог, б. г., цз. 15, комментарий Го Пу, с. 5]. Очевидно, в таком качестве она становится божеством, регулирующим чередование дней, времен года. Подобные представления проглядывают в повествовании «Исторических записок» о «бунте» Сихэ: «Некогда Сихэ предалась разгулу, пренебрегла сезонами и спутала дни» [Сыма Цянь, 1935, с. 25] — и об установлении «гуаня» (жреческой должности? службы?) Сихэ: «Яо... установил „гуань“ Сихэ, дни и времена года [получили] правильную соразмерность, тьма и свет пришли в гармонию, ветра и дожди стали своевременными» [Сыма Цянь, 1935, с. 217].

Правомерно предположить, что на этой ступени происходит постепенная героизация солнечного божества. Не исключено, что в этом качестве Сихэ уже мыслилась мужским божеством. Следы представлений о Сихэ как о культурном герое дошли до нас также в «Вёснах и Осенях Люя», где Сихэ помещается в ряд культурных героев, там ей приписывается «изобретение» гадания по солнцу (с. 206). Очевидно, и «деяния» «чиновников» Си и Хэ — составление ими календаря — имеют своим отправным моментом одно из культурных деяний божества солнца. По традиции «заслуга» составления календаря приписывается то Яо («Книга преданий»), то Желтому Предку («Исторические записки»), причем во всех случаях обязательно фигурирует имя Сихэ. Следовательно, первоначально это и было «деянием» Сихэ. Из переосмысления Сихэ как культурного героя вырастает, по-видимому, и его вариант — легендарные личности, сподвижники мудрых предков — «правителей» древности. «Книга преда-

ний» и отразила эту тенденцию в развитии образа Сихэ, усилив в ней элементы историзации и демифологизации, в частности, «расчетверив» Сихэ. Дело, конечно, не в «злой воле» систематизаторов традиции, а в том, что они реализуют общую тенденцию к историзации, связанной с формированием монотеистических элементов в складывающейся религии рабовладельческого общества и централистской идеей в представлениях о прошлом: «расчетверив» бога солнца, систематизаторы традиции уничтожают и самого бога солнца (солнце теперь — лишь одна частица мироздания, созданного Верховным богом — Небом), и многих других богов, так или иначе связанных с солнцем. Но в художественном творчестве образ богини солнца Сихэ продолжает жить, он встречается в произведениях древних и средневековых поэтов и писателей и в народной песне.

Миф о сотворении мира

Сотворение мира, или космогония, — область мифотворчества в Китае, которая чаще всего ставилась под сомнение или даже отрицалась исследователями. Выражая в известной мере общую точку зрения, Д. Бодде писал в своей работе: «Представляется, что... Китай, возможно, единственный из большого числа цивилизаций древности, не имел действительного мифа о сотворении мира» [Bodde, 1961, с. 383]. Значительно раньше А. Форке заявил, что «в противоположность другим нациям китайцы не имели мифологической космогонии» [Forke, 1925, с. 34]. К таким выводам привел А. Форке, Д. Бодде и других синологов характер изучавшихся ими памятников, в которых уже отразились попытки научного истолкования природы, приходившего на смену мифологическому объяснению мира³⁸.

Хотя возможность существования космогонических мифов в древнем Китае отрицали и другие синологи, некоторые ученые считали возможным интерпретировать отдельные мифы или темы в космогоническом плане [Granet, 1926; Eberhard, 1941, 1942 и др.]. В свое время мы полемизировали с тезисом об отсутствии в Китае космогонических мифов [Яншина, 1961, 1965, 1974]. Сейчас высказывается иная точка зрения относительно космогонических идей в древнекитайской мифологии как китаеведами, так и учеными, занимающимися историей и теорией мифа или обращающимися к сравнительно-типологическому методу исследования мифологии [Рифтин, 1979, 1980; Евсюков, 1981; Bolz, 1981; Иванов и Топоров, 1974; Мелетинский, 1976].

Довольно полно сохранился миф о сотворении мира Паньгу, несущий черты позднего оформления и появляющийся только в средневековых источниках. Это и давало основания говорить о вовлечении в китайскую традицию ввиду отсутствия собственной космогонии мифа южных народов Китая. Но космогонические мифы, не в связи с именем Паньгу, можно обнаружить и в памятниках китайской древности.

В подавляющем большинстве древнекитайских памятников (по преимуществу философского и исторического характера) мифологический материал по космогоническим мифам передан в значительно переоформленном и переосмысленном виде. И все же рудиментарные данные, которые попадают из мифологии в натурфилософию, случайные отрывки мифов, фиксируемые в той или другой связи этими памятниками, и тот мифологический материал, который приводится в них в качестве исторического «прецедента», — все это позволяет реконструировать некоторые темы древнекитайской космогонии, в частности миф о сотворении мира богиней-прародительницей Нюйва, а также миф об отделении неба от земли богами Великим (Чжунюном) и Черным (Ли) (см. гл. 3).

Нюйва — один из наиболее сложных образов древнекитайской мифологии. Древнейшие слои ее мифологии, к которым восходят представления о ней как о матери-тотеме, богине плодородия и демиурге, реконструируются по единичным, чрезвычайно отрывочным и разновременным данным. Анализ этих данных дает возможность восстановить и общие контуры космогонического сказания, в центре которого стояла Нюйва.

Одним из поздних источников по мифологии Нюйва являются рельефы храма У Лян, на которых богиня изображена рядом с предком Фуси (рис. 40) [Chavannes, 1893, табл. 3, 24 и др.]. На одном из рельефов (табл. 3) эта пара открывает собой ряд мифических первопредков, так называемых Трех Владык. Вопрос о составе этой триады наиболее почитаемых предков спорен. В ее число всегда включаются Фуси и Шэньнун (Бог Земледелец). Третьим называют то Чжунюна (Заклинающего Огонь), то Суйжэня (Человека, следующего за огнем, мифического изобретателя огня), то Нюйва (Женщину, Мать Ва, Гуа)³⁹. На рельефе, открывающем исторический ряд, Нюйва выглядит неполноценным героем. Она изображена вместе с Фуси на одном рельефе, и кроме нее уже имеется полный состав Трех Владык (Фуси, Шэньнун и Чжунюн). Надписи о деяниях и заслугах предков, сопровождающие изображения, даны только к мужским предкам, в частности к Фуси. Однако весьма примечательно, что на данных рельефах, отличающихся особенно ярко выраженным историко-дидактическим характером, ортодоксальностью, в состав наиболее почитаемых предков наряду с тремя патриархами вошла и Нюйва — единственная из женских предков. Хотя она и отодвинута на второй план, исключение, сделанное для нее, столь велико, что заставляет предполагать ее большое почитание вне рамок ортодоксальной идеологии.

Отметим и еще одну существенную деталь. Бросается в глаза отличие облика Нюйва и Фуси от облика других предков — Шэньнуна и Чжунюна. Если эти последние, как и следующие за ними так называемые Пять Предков⁴⁰, имеют вид реальных людей, то Нюйва, как и Фуси, изображена получеловеком-полужмеей: голова и верхняя часть туловища у нее человеческие, но

вместо ног — змеинный хвост. В древней же устной традиции, зафиксированной в различных памятниках, сохраняются свидетельства о зооморфных чертах не только Нюйва и Фуси, но и Шэньнуна, Чжунюна и ряда других предков (см. гл. 1). Причины сохранения звериных черт в изображениях Нюйва и Фуси делаются понятными, если выяснить роль этих изображений в погребениях.

В этой связи следует обратить внимание на то, что Нюйва с Фуси в том же храме У Лян изображены трижды [Chavannes, 1893, табл. 24, 33], в то время как другие предки больше не встречаются. Если же обратиться к рельефам других погребений, то там обнаружатся только изображения Нюйва и Фуси, причем вне связи с историческими сюжетами (рис. 42, 43) ⁴¹ [Вэнь Ю, 1956, табл. 28, 44, 95]; см. также [Вэнь Идо, 1957, с. 7, 8]. В целом ряде случаев Нюйва и Фуси помещаются среди других изображений, связанных с охранительной магией. Так, в сычуаньских рельефах они помещаются на арках [Вэнь Ю, 1956, табл. 95], на крышках каменных гробов, в инаньской могиле — в проемах дверей [Цзэн Чжаоюй, 1956, табл. 2].

Но особый интерес представляют изображения Нюйва и Фуси в виде змеевидных божеств на крышках каменных гробов, обнаруженных близ Чунцина [воспроизведено у Вэнь Идо, 1957, с. 7] ⁴², а также на положенной в гроб картине на шелку в могиле эпохи Тан (VII—IX вв. н. э.) [Археологические раскопки в Турфане, 1956]. В раскопках 70-х годов в Сычуане найдены еще несколько каменных гробов, оформленных рельефами, среди которых и изображения Фуси, Нюйва [Ли Фухуа, 1975]. Все это позволяет с большой долей вероятности предполагать, что Нюйва и Фуси в отличие от других предков приписывалась роль хранителей могилы, так же как тотемам и священным животным — участникам обряда Изгнания (гл. 1) [Яншина, 1961] — и божествам, связанным с мифами хтонического и космогонического круга. Очевидно, именно эти функции Нюйва и Фуси в заупокойном культе и обусловили сохранение в их облике змеиных черт, восходящих, безусловно, к более древним формам их культа, чем представлений о них как о предках — мудрых правителях древности ⁴³. Характер древних форм их культа, в котором они представлялись змеиными божествами и выступали в роли хранителей могил, имеет решающее значение для раскрытия мифологии Нюйва.

Как уже говорилось, функции священных змей и змеиных богов как хранителей могил являлись производными от хтонического характера их культов ⁴⁴. Поскольку Нюйва (как и Фуси) оказывается змеиным божеством-хранителем могил, следует предположить, что ее культ должен иметь отношение к культу земли или культу плодородия. Следующие данные памятников, по-видимому, подтверждают это.

Прежде всего — это сообщения, согласно которым Нюйва отождествляется с богиней-свахой (Гаомэй, досл. Великая сва-

ха). К ним относятся комментарии к «Луши» (XI—XII вв. н. э.) и к «Иши» (XVII в. н. э.), где цитируются фрагменты, не сохранившиеся в нынешней редакции свода «Толкование обрядов и обычаев» (II в. н. э.): «Нюйва принесла жертвы с молениями богу и превратилась в сваху. Затем учредила [институт] брака»; «Ее (Нюйва) сделали [богиней]-свахой... учредили ей жертвоприношения» [Вэнь Идо, 1957, с. 98; Луши, 1936, с. 65].

Согласно весенней обрядности, в день начала весны богинесвахе приносились жертвы. Торжественная процессия отправлялась за город в ее храм. Там устраивались песнопения, танцы, соревнования в стрельбе из лука: «В средней луне весны... начинаются дожди... зацветают персиковые деревья... появляются почки... прилетает Пурпурная птица. В день ее прилета совершается Большое жертвоприношение в храме Великой свахи (Гаомэй)» [Обрядник, 1936, с. 85]; см. также [Вёсны и Осени Люя, 1954, с. 12].

Весеннее празднество, символизирующее оживление природы и долженствующее обеспечить ее плодородие в наступающем сельскохозяйственном году, носило оргиастический характер: «В среднюю луну весны... приказано собираться мужчинам и женщинам. Не запрещается в это время [им] убежать (уединяться). А тех, кто без причин не выполнит приказа,— наказать» [Обряды Чжоу, 1937, с. 90]. В этот же день договаривались о браках, а бездетные просили у богини-свахи потомства.

Современный исследователь Вэнь Идо считает, что у каждого племени была своя богиня культа плодородия — богиня-сваха, считавшаяся прародительницей племени. У племени Ся, по его мнению, ею была Нюйва [Вэнь Идо, 1957, с. 98]. Юань Кэ принимает точку зрения Вэнь Идо. Традиция отождествляет с богиней-свахой и других праматерей. Например, мать предка чжоусцев — Цзяньюань и мать предка иньцев — Цзяньди [Вэнь Идо, 1957, с. 98].

Отождествление Нюйва с богиней-свахой прекрасно согласуется со всем ее мифологическим комплексом. Отметим, например, что в окончательной, канонизированной редакции введение института брака приписывается Фуси, а именно у него можно найти целый ряд черт, перешедших к нему из мифологии Нюйва⁴⁵. Но в мифологии Нюйва обнаруживаются и такие элементы, которые прямо указывают на существовавшее некогда почитание ее как богини плодородия. Эти элементы выявляются в связи с обрядом жертвоприношений Нюйва с просьбой о прекращении дождей, известие о котором имеется у Ван Чуна: «Когда дожди не прекращаются, приносят жертвы Нюйва» (с. 155).

Этот обряд, смысл которого уже непонятен Ван Чуну, восходит к древним корням культа Нюйва. Раскрыть смысл обряда помогает контекст, в котором он проходит у Ван Чуна, хотя сам философ и не делает из этого выводов.

Центральной темой главы «О барабанном бое» в «Лунь

хэне» Ван Чуна, где упоминается обряд принесения жертв Нюйва, является наивно-рационалистическая критика группы обрядов, в которые входила инсценировка нападения на божество, сопровождавшаяся боем барабанов. Непосредственно перед сообщением о жертвоприношениях Нюйва говорится о точно таком же обряде, направленном на божество земли — покровителя общины (шэ). Цель обряда та же — прекращение дождя. Поскольку эти два обряда как бы дублируют друг друга, можно полагать, что в данном случае божество земли и Нюйва выступают в одном и том же качестве. Нет сомнений, что обряд «нападения» на бога земли с целью прекращения вредных для посевов дождей связан с земледельческой магией. Здесь имеет место модификация обряда, уже перенесенного с божества плодородия на бога земли — покровителя земледельческой общины. Поскольку Нюйва выступает в данном случае в аналогичной с богом земли роли, то вполне правомерно сделать вывод о том, что и она здесь — божество плодородия, и именно в этом качестве она обладает способностью прекращать дождь⁴⁶. Причем в сочетании с другими чертами ее мифологии — змеевидностью, ролью хранителя могилы, почитания ее как богини-свахи — функции божества плодородия кажутся изначально существующими ей⁴⁷.

Эти отдельные черты Нюйва дают в своей совокупности комплекс, характерный для образа древней матери-прародительницы — божества плодородия, в той его стадии, когда культ предков сливался еще с культом природы. При этом представляется, что выдвижение культа предка Фуси произошло сравнительно поздно и что его соединение с Нюйва как с женой или сестрой (вар. женой-сестрой) не было изначальным, как полагают некоторые исследователи; подключение мужского предка к наиболее почитаемому женскому предку, с одной стороны, поднимало его авторитет, а с другой — давало ему возможность оттеснить женского предка на второй план. Вместе с тем такое объединение отражало действительно существовавшую форму брака, при которой наследовали власть мужские представители рода, а родство считалось по женской линии. Может быть, эта деталь традиции о Нюйва и Фуси говорит о том, что их соединение связано с изжитием матрилинейных форм родства⁴⁸. Каков бы ни был характер связи Фуси и Нюйва на древнейших этапах, культ и образ Нюйва должны были занимать в раннюю эпоху более значительное место, чем это вытекает из ее положения среди первопредков-патриархов. Заметим, что, хотя Фуси и оттеснил Нюйва, заняв место первочеловека в историзованной мифологии, канонизированной официальной идеологией, в народных верованиях он подчиняется Нюйва и принимает на себя ее черты и характер. Именно под влиянием культа Нюйва он и оказывается в числе богов-хранителей могил.

Нюйва, как позволяют судить памятники, почиталась как богиня плодородия, дарующая людям потомство и оживляющая

природу. В мифологическом комплексе такого божества представления о ней как о прародительнице⁴⁹, породившей (сотворившей) людей, были бы вполне уместны. Поэтому миф о сотворении Нюйва человека, дошедший до нас со следами позднего оформления, соотносится с древним ядром ее мифологии: «Простой народ говорит, что, когда небо и земля только что отделились друг от друга, еще не было людей. Нюйва взяла желтую землю и стала их лепить. Но силы у нее истощились, не хватило времени. Тогда она стала делать людей, вода веревкой по простой глине. Богатые, знатные и ученые — это люди, вылепленные из желтой глины, а бедные, подлые и неучи — сделаны веревкой [из простой глины]» [Толкование обрядов и обычаев, цит. по Тайпин юйланы, 1960, т. 1, с. 365]⁵⁰.

С мифом о Нюйва как творце человека согласуются и представления о ней как о матери всей природы, отголоски которых есть в сообщениях ряда источников. Так, словарь «Шовэнь» дает такую «справку» о Нюйва: «Нюйва — мудрая древняя богиня, превратившаяся в тьму вещей (тварей, т. е. во всю природу. — Э. Я.)» (с. 652).

Очевидно, в том же смысле надо понимать и традицию о «семидесяти превращениях» Нюйва. В комментариях Ван И к «Вопросам Небу» читаем: «Предания гласят, что у Нюйва была человеческая голова и змеиное туловище, в один день она претерпела семьдесят превращений» [Вопросы Небу, комментарий Ван И, с. 15]. В сообщении «Хуайнаньцзы» о тех же превращениях сказано несколько иначе: «Желтый Предок (Хуанди) породил Свет и Тьму, Шанпянь (?) породил уши и глаза, Тутовый лес (Санлинь) породил плечи и руки. Все это причина семидесяти превращений Нюйва» (с. 292).

На первый взгляд это сообщение не совсем ясно. Ханьский комментатор Гао Ю дает ему аллегорическое толкование: «[Под словами] „семьдесят превращений“ создана развитие“ подразумевается успех Нюйва в преобразовании правления, какого еще никто из [предшествующих] поколений не достигал» [Хуайнаньцзы, комментарий Гао Ю, с. 292].

Однако если понимать текст буквально (а, очевидно, именно так его и следует понимать), то «семьдесят превращений» Нюйва выглядят иначе. В этом фрагменте сообщается о сотворении мира и человека (по его частям) богами и о том, что все сотворенное богами (Желтым Предком, Шанпянем и Тутовым лесом) есть не что иное, как семьдесят превращений Нюйва. Здесь могла иметь место циклизация, результатом которой было соединение остатков различных мифов: мифа, где мир и человека создала Нюйва, и мифа (или ряда мифов), где творцами выступают другие боги.

О Нюйва как прародительнице говорит и традиция, сохранившаяся в «Каталоге гор и морей»: «Есть десять человеко[подобных] богов, называются Внутренности Нюйва. [Внутренности?] превратились в богов» [Каталог, 1977, с. 118].

Го Пу дает следующий комментарий к этому отрывку: «Нюй-ва — древняя богиня и императрица с человеческой головой и змеиным туловищем. В один день [она] претерпевала семьдесят (множество?) превращений. Ее внутренности превратились в этих богов». Сопоставление известия Го Пу с приведенными сообщениями показывает, что оно основывается на древней традиции.

Наше предположение о том, что традиция о «превращениях» Нюйва (в богов, в «тьму вещей» и т. д.) является отзвуками представлений о ней как о Великой Матери богов и всей природы, а также мифа о сотворении ею мира, подтверждается наличием параллельных мотивов в компилятивной, как мы полагаем, космогонической легенде о Паньгу.

Паньгу — имя, неизвестное памятникам китайской античности. Однако в ряде памятников раннего средневековья (III—IV вв. н. э.) — «Записки о циклах трех и пяти» (?) (Сань у ли цзи) и «У юн линиянь цзи», дошедших до нас во фрагментах более поздних памятников, обнаруживаются следы космогонического сказания о нем: «Небо и земля были хаосом, подобным [яйцу] курицы. В нем родился Паньгу. Восемнадцать тысяч лет небо и земля сотворялись (досл. небо открывалось, земля закрывалась). Светлое и прозрачное стало небом, мутное и темное превратилось в землю. Паньгу находился между ними и изменялся по девять раз в день, стал богом на небе, мудрецом на земле. Небо в день поднималось на один чжан, земля в день уплотнялась на один чжан, Паньгу каждый день вырастал на один чжан, и так длилось восемнадцать тысяч лет. Небо стало очень высоким, земля стала очень глубокой, а Паньгу — огромным» [Сань у ли цзи, цит. по Тайпин юйланы, 1960, т. 1, с. 8]; «Первым родился Паньгу. Когда он умер, его тело претерпело превращения: дыхание стало ветром и облаками, голос — громом, левый глаз — солнцем, правый — луной, четыре конечности и пять частей тела — четырьмя странами света и пятью пиками, кровь и моча потекли реками, жилы и мускулы легли земной поверхностью, плоть превратилась в почву, волосы [голове] стали звездами, волосы [тела] — травой и деревьями, зубы и кости — драгоценными камнями, семя и мозг — дождем и озерами» [У юн ли нянь цзи⁵¹, цит. по Юань Кэ, 1957, с. 39].

Памятник VI в. н. э. «Записи рассказов об удивительном» (Шу и цзи) относит миф о Паньгу к III в. до н. э.: «В древности умер [человек из] рода Паньгу. Голова его стала четырьмя вершинами, глаза — солнцем и луной, жир — реками и морями, волосы — травой и деревьями. Люди между Цинь и Хань (т. е. в конце III в. до н. э. — Э. Я.) говорили, что голова человека из рода Паньгу стала Восточным пиком, живот — Средним (центральным) пиком, левая рука — Южным пиком, правая рука — Северным пиком. Древние ученые говорили, что слезы Паньгу превратились в великие реки, его дыхание — в ветер, голос — в гром, взгляд — в молнию. В древности говорили: радость [че-

ловека] из рода Паньгу стала светом, гнев — тьмой»⁵² [Записи рассказов, б. г., с. 1].

Миф о Паньгу считается большинством ученых единственным космогоническим мифом, известным китайской традиции, однако его китайское происхождение обычно ставится под сомнение.

Это объясняется тем, что Паньгу хорошо известен как предок ряда малых народностей южного Китая (ло, тань, мяо и других) и пользуется у некоторых из них культом и поныне. В их мифологиях родоначальник Паньгу — пятицветная собака (тотем), взявшая в жены женщину. От этого брака и произошли все эти народы. В мифических сказаниях этих народов Паньгу приписывается роль культурного героя — изобретателя земледелия, ремесла, орудий труда [Юань Кэ, 1957, с. 39; 1965, с. 324—325]. Но он никогда не выступает как обобщенное космоическое божество или первотворец (демиург). В качестве предка «южных варваров» он выступает и в памятниках раннего средневековья — «В поисках духов» («Соу шэнь цзи», IV в. н. э.) Гань Бао и «Истории Поздних Хань» Фань Е (V в. н. э.).

В этом последнем памятнике, в главе «Южные варвары», рассказывается о том, что у мифического правителя Гаосиня был чудесным образом родившийся пятицветный пес Паньгу (Паньгуа). Когда один из подданных взбунтовался и правитель не мог с ним справиться, он пообещал за голову бунтовщика тысячу цзиней золотом, город и младшую дочь в жены. Вскоре голова оказалась у порога дома правителя: ее доставил пес Паньгу. В награду он получил дочь правителя, которую унес в Южные горы. Там дочь Гаосиня родила ему детей — шесть сыновей и шесть дочерей, потомки которых и образовали народ южных варваров. Южные варвары, повествует источник, делают одежду из пятицветных тканей, кроя ее так, чтобы сзади было нечто вроде хвоста [Фань Е, 1935, с. 1804]. Ни в «В поисках духов», ни в «Истории Поздних Хань» нет и намека на легенду о сотворении мира Паньгу. В то же время традиция памятников полностью совпадает с этнографическими данными.

Большинство ученых полагают, что легенда о сотворении мира Паньгу является переработкой космогонических мифов нацменьшинств Южного Китая. По их мнению, вовлечение мифического предка южных нацменьшинств в орбиту китайской традиции произошло в эпоху раннего средневековья, когда мифотворчество у самих китайцев ушло уже в далекое прошлое. В. Эберхард первым обнаружил связь космогонических мотивов легенды о Паньгу как демиурге с древнекитайскими космогоническими идеями [Eberhard, 1942, с. 472]. Вслед за ним, хотя и более осторожно, подобное суждение высказал Д. Бодде [Bodde, 1961, с. 383]. Действительно, в легенде о сотворении мира Паньгу нет ни одной идеи или мотива, неизвестных древнекитайским космогониям — мифологическим или натурфилософским.



Рис. 29.
Чудесные деревья
и духи. Рельеф.
Фрагмент. Прорисовка.
Шаньдун (храм У Ляна).
Эпоха Хань

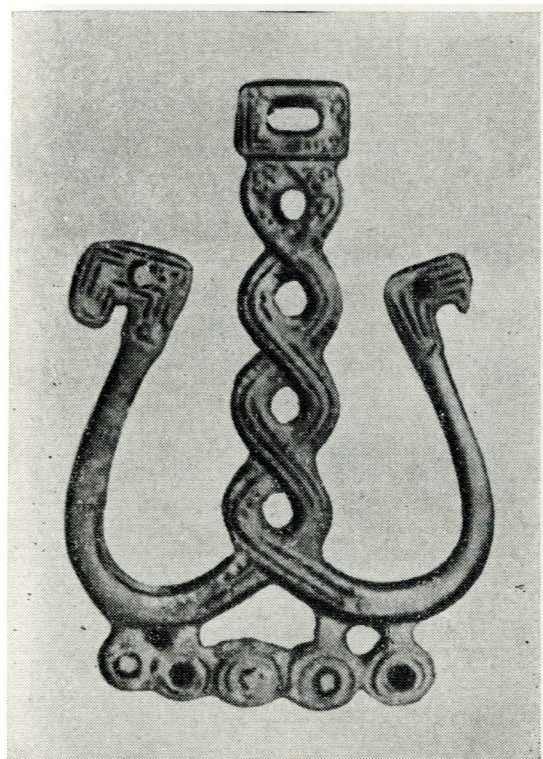


Рис. 30.
Сплетенные змеи —
символ плодородия.
Бронза. Ляонин.
Западное Чжоу

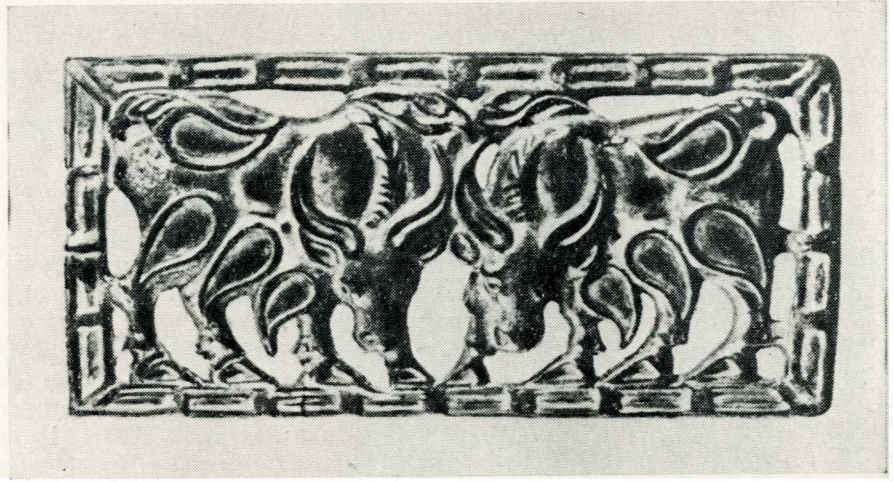


Рис. 31. Быки. Бронза. Ляонин. Эпоха Чжоу

Рис. 33. Танцовщица. Нефрит.
Эпоха Хань

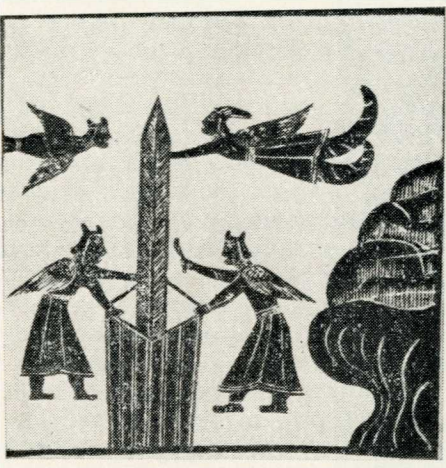


Рис. 32. Воздвижение богами
сакрального столба/шеста.
Рельеф. Фрагмент. Прорисовка.
Шаньдун (храм У Ляна).
Эпоха Хань



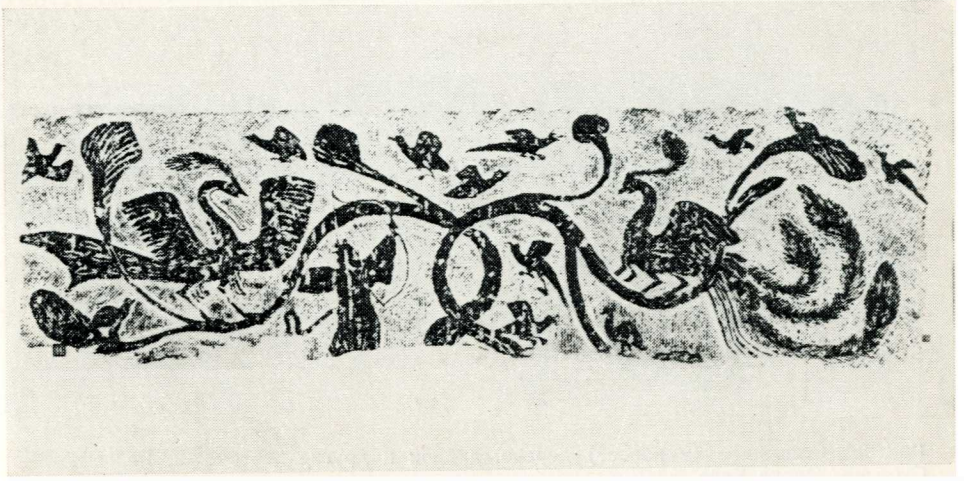


Рис. 34.
Охотник, стреляющий
в солнца-воронов.
Рельеф. Сычуань.
Эпоха Хань



Рис. 35.
Зооантропоморфное
солнце со своим
символом — вороном.
Рельеф. Сычуань.
Эпоха Хань



Рис. 36. Солнечное (мировое?) дерево, дракон и другие персонажи. Рельеф. Сычуань. Эпоха Хань



Рис. 37. Ритуальное шествие. Рельеф. Фрагмент Шаньдун (Инань). Эпоха Хань

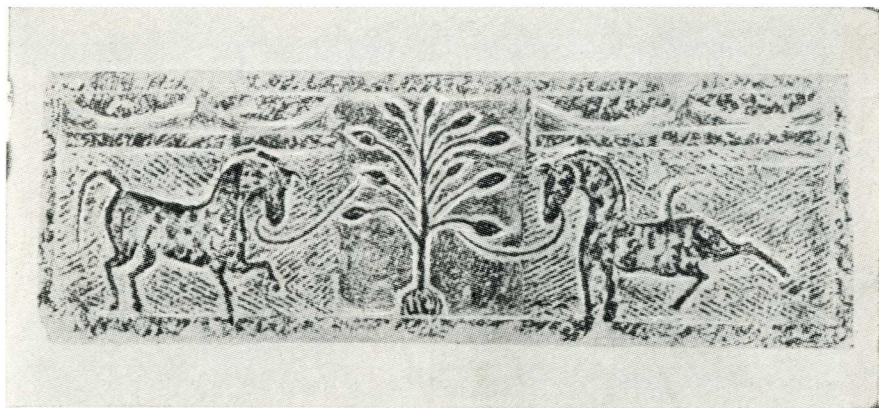


Рис. 38. Солнечное дерево и кони. Рельеф. Хэнань. Эпоха Хань



Рис. 39. Ритуальная игра богов. Рельеф. Сычуань. Эпоха Хань



Рис. 40. Фуси и Нюйва.
Рельеф. Фрагмент.
Прорисовка. Шаньдун
(храм У Ляна).
Эпоха Хань

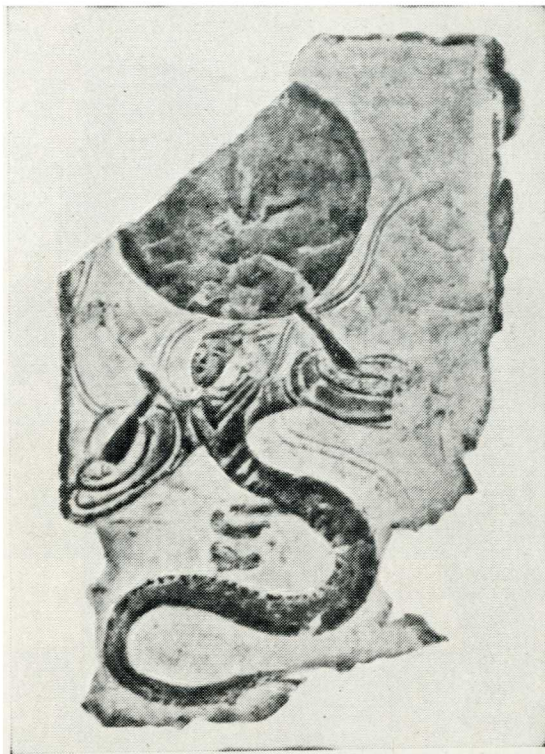


Рис. 42. Нюйва, держа-
щая солнце (луну?).
Рельеф. Сычуань.
Эпоха Хань

Рис. 41. Фуси и Нюйва.
Рельеф. Фрагмент.
Шаньдун (храм У Ляна).
Эпоха Хань

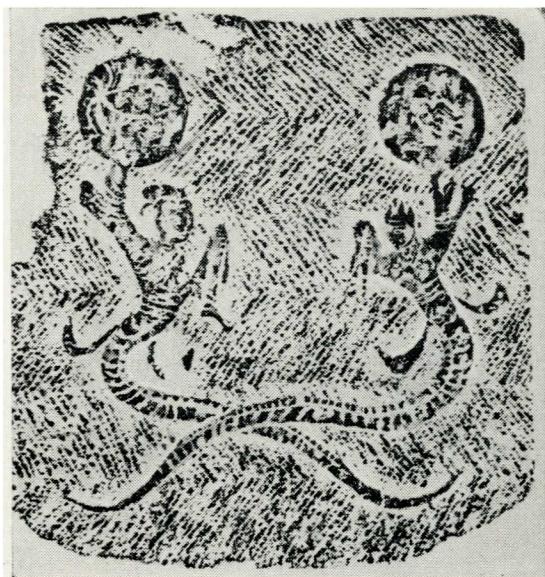


Рис. 43. Фуси и Нюйва,
державшие солнце и луну.
Рельеф. Сычуань.
Эпоха Хань

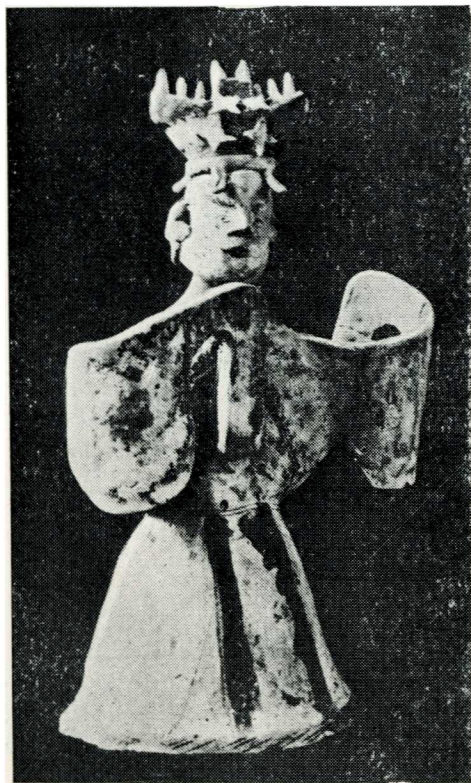


Рис. 44. Шаманка
в обрядовом уборе.
Глина. Гуанчжоу.
Эпоха Хань

Рис. 46. Сцена извлечения
сосуда Великого Юя
из реки. Рельеф. Шандун
(храм У Ляна). Эпоха Хань

Рис. 47. Светильник. Бронза.
Эпоха Хань

Рис. 45. Верхний мир — луна
с символом — жабой,
мировое дерево, астральные
животные, птицы на арке
входа могилы. Рельеф.
Фрагмент. Сычуань.
Эпоха Хань



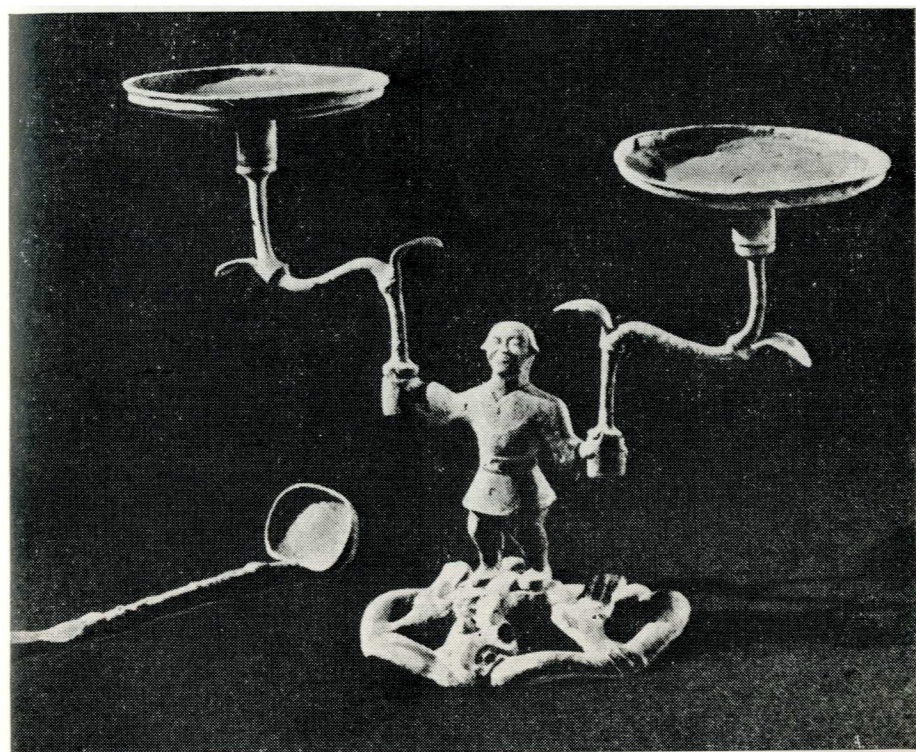




Рис. 48. Луна со своим символом — жабой. Рельеф, Сычуань, Эпоха Хань

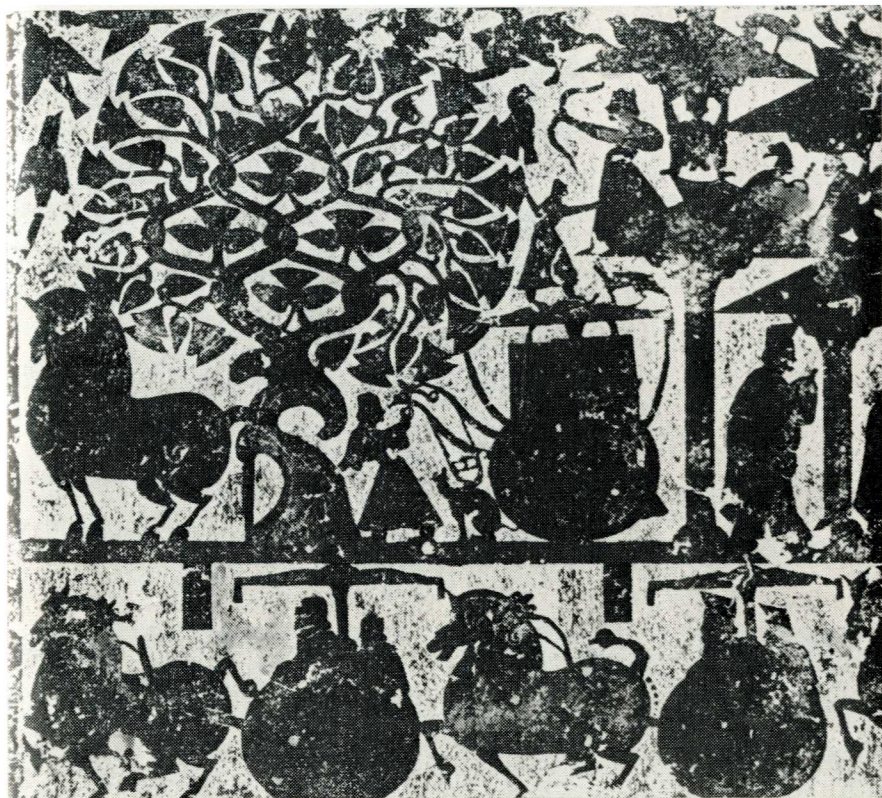


Рис. 49. Охотник, стреляющий в солнца. Рельеф. Фрагмент. Шаньдун (храм У Ляна). Эпоха Хань

Рис. 50. Бабка Запада
(Сиванму). Рельеф.
Сычуань. Эпоха Хань

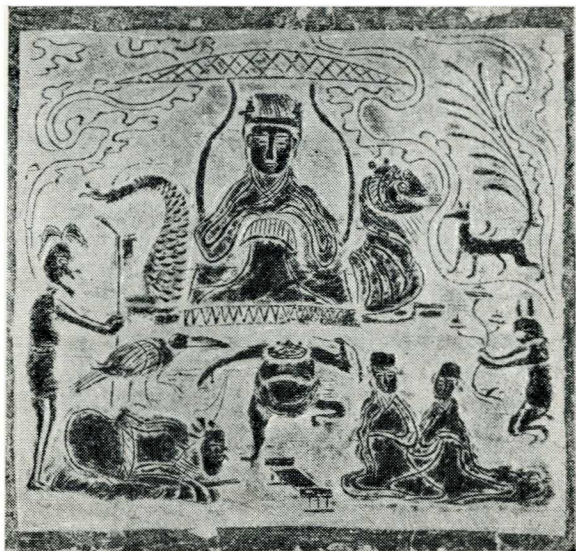


Рис. 51. Бабка Запада
(Сиванму). Рельеф.
Сычуань. Эпоха Хань





Рис. 52. Человеческая
личина. Бронза. Ляонин.
Эпоха Чжоу

Рис. 53. Ритуальная сцена.
Рельеф. Сычуань.
Эпоха Хань



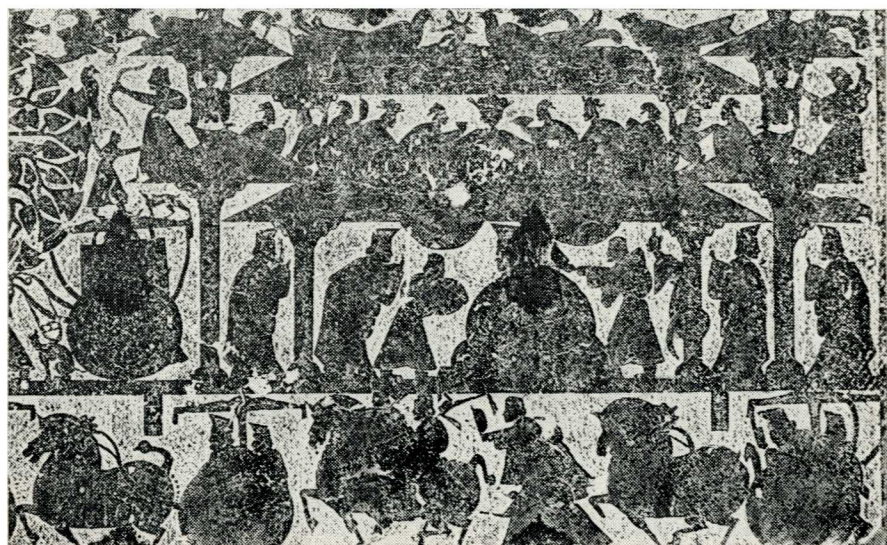


Рис. 54. Погребальное зеркало с изображением луны с ее атрибутами — богиней луны Чанъэ, лунным деревом, жабой и зайцем, толкущим эликсир бессмертия. Эпоха Тан



Рис. 55. Сцена подвига Охотника — убийства им солнц-воронов, путешествия на Запад, пир у Бабки-Хозяйки Запада (Сиванму). Рельеф. Шаньдун (храм У Ляна)

Рис. 56. Погребальный рельеф с изображением верхнего и среднего (земного) мира. Рельеф. Шэньси. Эпоха Хань

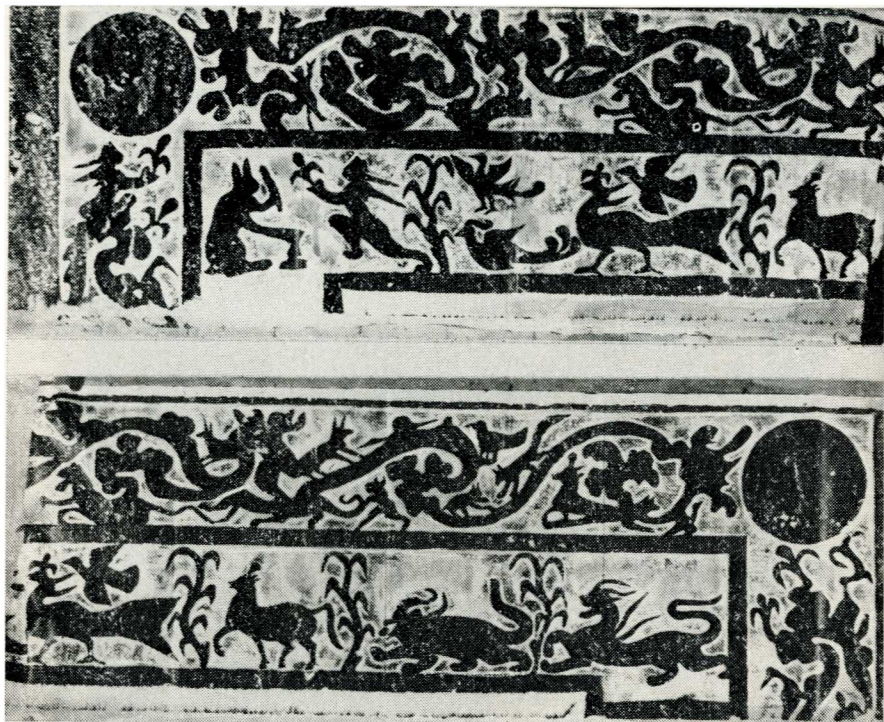


Рис. 57. Арка погребальной камеры с символами верхнего мира.
Рельеф. Шэньси. Эпоха Хань

Прежде всего это представление о первобытном хаосе и сотворении из него мира. Идея о хаосе как первичном состоянии мира проходит почти по всем древним космогониям, как мифологическим, так и натурфилософским (Лецзы, Чжуанцзы, Хуайнаньцзы, Вёсны и Осени Люя и т. д.)⁵³.

Обнаруживаются отголоски и более древних представлений о хаосе. Таковы персонификация хаоса в зооморфном образе и образе героя, явившемся, безусловно, развитием первого [Каталог, 1977, с. 45]⁵⁴.

В одном из фрагментов «Хуайнаньцзы» можно усмотреть отголоски древних мифологических представлений о порождении в первобытном хаосе (или первобытным хаосом?) богов, создавших небо и землю, параллельных представлениям о порождении в хаосе Паньгу: «Еще не было ни неба, ни земли, только образы и никаких форм. Темным-темно, черным-черно, смутно, пустынно, велико и безбрежно, обширно и глубоко, неизвестно, где его двери. Были два духа, одновременно рожденные. Они обозначили небо, позаботились о земле. Глубокое — неизвестно, где его предел, пространное — неизвестно, где ему конец. Затем произвели разделение на инь и ян, разъятие на восемь пределов. Твердое и мягкое образовались, и тьма вещей сформировалась» [Хуайнаньцзы, 1954, с. 99].

Согласно одной из версий о сотворении мира Паньгу, небо создалось из светлых и прозрачных частиц (хаоса?), а земля — из мутных и темных (вариант «Сань у ли цзи»). Этому представлению вполне соответствуют те элементы философских космогоний, согласно которым светлые и легкие частицы эфира поднимались и превращались в небо, а темные и тяжелые опускались и образовывали землю⁵⁵. Приведение параллелей к отдельным элементам космогонической легенды о Паньгу можно было бы продолжить⁵⁶.

Компилятивный характер сказания о Паньгу разрешает полагать, что общий для него и Нюйва мотив — сотворение мира как процесс превращения в него самого творца — мог первоначально связываться с именем Нюйва или с другим китайским божеством, а только потом был перенесен на Паньгу⁵⁷. В то же время обращает на себя внимание, что в сюжете о «Паньгу — творце мира» отсутствует Паньгу-тотем. Отсюда можно предположить, что он пришел в китайскую традицию без собственной мифологии. Было использовано лишь его имя, вокруг которого по-новому циклизировались мотивы, присущие китайской традиции. Привлечение Паньгу могло быть связано с потребностью переоформления космогонических идей в средневековой схоластике, когда понадобилось ввести в старый сюжет «свежего» героя из чужой традиции. Почва для этого, возможно, была подготовлена проникновением Паньгу в те южные районы Китая, где ханьцы (собственно китайцы) соприкасались с народностями, считавшими своим предком Паньгу. Как видно из средневекового памятника «Записи рассказов об удивительном», ле-

генда о Паньгу как о демиурге была распространена в Южном Китае, где ему был поставлен храм (Гуйлинь, пров. Гуанчжоу).

Такое понимание традиции Паньгу позволяет, на наш взгляд, более широко использовать ее для восстановления сюжетов космогонических мифов, в частности тех, где имеются мотивы стихийного характера сотворения мира путем превращения в него самого творца. Здесь следует обратить внимание на то, что при передаче легенды о Паньгу в памятниках, отражающих, очевидно, книжную традицию («Сань у ли цзи»), создание мира представлено так же отвлеченно и обобщенно, как и в традиции о Нюйва. В памятниках же, которые передают традицию, близкую к фольклорной («У юн ли нянь цзи» и «Записи рассказов об удивительном»), сказание о Паньгу предстает в более образно-конкретной форме. Можно полагать, что в устной традиции рассказ о сотворении мира Нюйва носил примерно такой же характер. Заметим, что в «Записях рассказов об удивительном» обе версии — отвлеченно-обобщенная и образно-конкретная — соединены, причем последнюю автор передает как народное предание, а в заключение обобщает: «Как [мне], Фану, известно, Паньгу был предком тьмы вещей. Рождение вещей берет свое начало в Паньгу». Близким к космогоническим мотивам Паньгу кажется мотив ухода Нюйва из мира по окончании созидательной деятельности, как это дано в версии «Хуайнаньцзы»⁵⁸.

Другим важным мотивом для реконструкции мифа о Нюйва является мотив рождения первобожества (первочеловека) — творца мира — первозданным хаосом. Этот мотив, как кажется, вполне может быть соотнесен с мифологией Нюйва. Здесь следует обратиться к мифу о починке неба Нюйва в передаче его даосским памятником «Хуайнаньцзы», сопоставив ее с версиями «Лецзы» и «Лунь хэна» Ван Чуна.

Согласно «Лецзы», Нюйва чинит разрушенный (причем не указывается, кем и почему) мир, а затем Бог Разливов Гунгун его вновь разрушает. Результатом этой последней катастрофы оказывается наклон неба на северо-запад и земли на юго-восток, чем и объясняется возникновение движения небесных светил и течения рек⁵⁹. По версии «Лунь хэна», Нюйва чинит мир, разрушенный Гунгуном; небо и земля остаются наклоненными уже после починки мира Нюйва⁶⁰.

В «Хуайнаньцзы» сюжеты мифов о Гунгуне и о Нюйва не соединяются. Однако близость в описании разрушений в том и другом случае разрешает предполагать первоначальное их единство. Вследствие же «разрыва» сюжета наклон неба и земли, движение небесных светил и течение рек могли быть отнесены лишь к мифу о Гунгуне⁶¹. В сюжете же о Нюйва оказались отсутствовавшие в версиях «Лецзы» и «Лунь хэна» мотивы потопа и ухода Нюйвы из мира: «В те далекие времена четыре полюса разрушились, девять материков раскололись, небо не могло все покрывать, земля не могла все поддерживать,

огонь полыхал, не утихая, воды бушевали, не иссякая. Свирепые звери пожирали добрых людей, хищные птицы хватили старых и слабых. Тогда Нюйва расплавила пятицветные камни и залатала лазурное небо, отрубила ноги гигантской черепахе и подперла ими четыре полюса; убила Черного дракона и помогла Цзичжоу (обитаемый мир.— Э. Я.)⁶²; собрала тростниковую золу и преградила путь разлившимся водам. Лазурное небо было залатано, четыре полюса выправлены, разлившиеся воды высушены, в Цзичжоу водворен мир, злые твари умерщвлены, добрый люд возрожден. Тогда Нюйва взвалила на спину квадрат земли, взяла в охапку круг неба, сделала весну мягкой, лето — жарким, осень — убивающей, зиму — сохраняющей. Изголодые [вымеряла] по угольнику, ложе — по отвесу. Прочистила то, что мешало свободному прохождению инь и ян. Расправилась с вредоносным эфиром и злыми тварями, которые нанесли ущерб людскому благополучию. В те времена засыпали без забот, просыпались без хитростей... В те времена хищные птицы и дикие звери не смели показывать свои когти и зубы, ядовитые змеи прятали свое смертоносное жало, не было и мысли схватить или укусить. Подвиги Нюйва возвышались до Девяти небес, простирались до Желтых источников (Страна мертвых.— Э. Я.). Слава ее осеняет потомков, светом озаряет всю тьму вещей» [Померанцева, 1979, с. 153; Хуайнаньцзы, 1954, с. 95].

Сюжет потопы не только вводится, но и оказывается одним из главных компонентов⁶³. Здесь потоп — катастрофа, равная поломке неба и земли. Победа над ним приравнивается к величайшим деяниям Нюйва — починке ею неба и земли, прекращению мирового пожара. В связи с мотивом потопы обращает на себя внимание фраза: «[Она] убила Черного Дракона и помогла (спасла) Цзичжоу».

Из общего контекста эта фраза как будто совершенно выпадает. Не ясно, о каком драконе идет речь, почему потребовалось его убить. Ведь Нюйва, как повествует миф, спасает мир тем, что латает поломанное небо, подпирает углы земли и останавливает золой разлившиеся воды. Заметим также, что этот мотив борьбы Нюйва с Черным Драконом не имел основания в начале, не получил он развития и в дальнейшем. Он как бы вклинивается в повествование. Однако фраза, явно не вяжущаяся со всем контекстом, — не случайная интерполяция. Если вспомнить, что дракон был основным образом, в котором олицетворялась в древнекитайской мифологии водная стихия, то уже не покажется случайным, что именно в той версии мифа о Нюйва, где введен мотив всемирного потопы, упоминается Черный Дракон. В сочетании же с установленными выше аспектами мифологии Нюйва это упоминание кажется особенно многозначительным.

Черный Дракон отсутствовал в записи «Лецзы», так же как Гунгун — в записи «Хуайнаньцзы». А между тем Гунгун как

Бог Разливов и Потопа⁶⁴ был преемником олицетворявшего ту же водную стихию Черного Дракона. Оба эти персонажа, очевидно, и заменяли друг друга. Любопытно отметить, что ранний образ, Дракон, оказался зафиксированным в более поздней записи. Однако вне зависимости от конкретного образа в той или другой версии Нюйва оказывается победительницей водной стихии.

Такому образу победительницы водного хаоса не противоречат выявленная выше тесная связь змеевидной богини с культом земли (не исключено, что эта связь имела более глубокие корни, чем могло показаться в начале), а также представления о ней как о демиурге, которому присущ стихийный характер сотворения мира. Напротив, именно богиня, олицетворявшая, возможно, саму мать-землю, мыслившаяся лоном всей природы, ее естественной прародительницей (матерью), и могла выступать в подобной роли. Не исключено, что в реконструируемом нами космогоническом мифе демиург Нюйва представлялась не только победительницей водного хаоса, но и его порождением.

В этой связи важно отметить, что, согласно традиции, боги земли — Кривой Дракон (Гоулун) и Владычествующая над Землей (Хоуту) считались потомками Бога Разливов Гунгуна. Эта традиция восходит к древнейшим формам культа Гунгуна, ибо в комплексе позднейших идей, связанных с ним⁶⁵, мотив рождения им богов земли не находит никакого обоснования. А между тем здесь традиция проявляет редкое единодушие и постоянство. В мифологии Гунгуна как божества разливов и потопа этот мотив легко объясняется представлениями о первичности водяной стихии, из которой (или которой) рождалось божество земли, мыслящееся, в свою очередь, возможно, матерью «тьмы вещей»⁶⁶. В этом случае роль Гунгуна, отца богов земли, представляет собой развитие более древних идей о порождении водяной стихией божества земли. Таким божеством могла быть и Нюйва, древняя хтоническая богиня-демиург, тесно связанная, как уже отмечалось, с культом земли.

В фрагменте «Хуайнаньцзы» говорится не о порождении Нюйва Черным Драконом, а лишь о том, что Нюйва, спасая мир, убила этого дракона. Можно ли согласовать между собой эти два момента — предполагаемое нами представление о порождении Черным Драконом Нюйва и ее борьбу с ним? Чтобы показать, что эти мотивы не только согласуются между собой, но и органически вытекают один из другого, обратимся к параллелям из мифологии других народов.

Так, согласно одному из космогонических мифов древних египтян, демиург — Бог солнца был порожден первозданным водяным хаосом, с которым он и вступил в единоборство. Победа солнечного бога над змеем — олицетворением водяной стихии и была актом сотворения им мира [Матье, 1956, с. 36]. Египетский миф по своей идее является далеко не исключительным в

древнем мире. Так, в древнегреческой космогонии бог-отец Уран оказывается свергнутым одним из своих сыновей, Кроносом, против которого, в свою очередь, поднимается рожденный им Зевс.

В свете этих параллелей можно видеть, что мотив борьбы демиурга Нюйва с Черным Драконом не опровергает, а скорее подтверждает наше предположение о существовавших представлениях о порождении Нюйва первобытным хаосом — Черным Драконом.

Вариант сказания о Нюйва «Хуайнаньцзы», как представляется, соединяет в себе два мифа — древний космогонический миф о первобытном потоке и сотворении мира Нюйва и более поздний — о починке ею неба. Попробуем выделить в версии «Хуайнаньцзы» те элементы мифа, которые, как мы полагаем, восходят к мифу о потоке.

Это прежде всего сам мотив потопа. Уже то, как он подается, кажется следствием стыка двух мифов. Так, сначала потоп кажется лишь одним из последствий мировой катастрофы (как будто даже менее значительной, чем поломка неба и земли). Затем он неожиданно оказывается одним из важнейших бедствий, ибо, как следует из рассказа, победа над потоком столь же великое деяние, как и сама починка неба и земли. Вкрапленная же фраза о Черном Драконе представляет потоп уже основным бедствием, ибо именно победой над ним Нюйва и спасает мир. Показательна концовка версии «Хуайнаньцзы», где уход Нюйва из мира может быть остатком мотива о переходе божества в другое состояние. Это находит аналогию в традиции о превращении Паньгу после смерти в «тьму вещей». Элемент космогонического мифа можно усмотреть и в мотиве всеобщего порядка и гармонии как результата деяний Нюйва.

Восстановив, таким образом, отдельные элементы древнего космогонического мифа и мифологий его героев, попробуем гипотетически реконструировать общие контуры самого мифического сказания.

Зачатком сюжета этого раннего космогонического мифа была идея сотворения мира из первозданного водяного хаоса, олицетворявшегося в образе Черного Дракона. Черный Дракон (первобытный потоп) породил змеевидное божество, связанное с культом земли (возможно, саму мать-землю или мать-прародительницу — богиню плодородия), которая вступала в единоборство с породившим ее водяным хаосом и побеждала его. Ее победа над водяным хаосом завершалась актом сотворения мира, причем этот акт мыслился стихийным превращением в мир универсального змеевидного хтонического божества. Отголосками сказания о змеборчестве демиурга и акте творения им мира и является вкрапленный в более поздний миф о починке Нюйва неба, мотив ее борьбы с Черным Драконом и потопа, традиция о превращениях ее в «тьму вещей» и в десять богов.

В данной реконструкции сделана попытка воссоздать лишь один из возможных вариантов мифа о сотворении мира Нюйва. Наряду с ним существовали и другие представления о Нюйва-демиурге, которые восстанавливаются по элементам ее иконографии, в частности, на шаньдунских рельефах, где Нюйва и Фуси изображались с угольником и отвесом (вар. циркулем) в руках (рис. 41) [Chavannes, 1893, табл. 3, 24, 33; Цзэн Чжаоюй, 1956, табл. 2].

По нашему мнению, эти атрибуты указывали на введение Фуси патриархальных отношений и норм в раннеклассовом обществе. Согласно догмам официальной религии, общественные и этические нормы явились перенесением «законов» Неба и Земли на человеческие отношения по аналогии: форма неба — круглая, форма земли — квадратная («Природа неба круглая, земли — квадратная») [Вёсны и Осени Люя, 1954, с. 31]; циркуль и угольник — инструменты, которыми вычерчивался круг, т. е. форма неба, и квадрат, т. е. форма земли; у слов «циркуль» и «угольник» создалось переносное значение: «этические нормы», «правила поведения»⁶⁷.

Однако, по мнению Д. Бодде и В. Эберхарда, атрибуты Фуси и Нюйва — отвес или циркуль и угольник — это инструменты ремесленников, и в руках Фуси и Нюйва они говорят о их роли творцов-строителей мира [Bodde, 1961, с. 389; Eberhard, 1941, с. 279].

Представляется, что такая интерпретация не лишена основания. Подтверждением является змееподобное изображение Нюйва, держащей в руках молоток и долото, на крышке гроба из раскопок под Чунцином [Вэнь Идо, 1957, с. 7; Finsterbusch, 1971, табл. 27, № 101, 102]. Атрибуты Нюйва здесь, по-видимому, говорят о ее созидательной деятельности. Функциональная связь таких атрибутов с циркулем и угломером очевидна. Однако не менее очевидно, что на рельефах храма У Лян значение этих атрибутов иное, что им придан тот социально-этический смысл, о котором мы говорили выше⁶⁸.

Может показаться, что данное толкование атрибутов Нюйва на шаньдунских рельефах и реконструкция космогонического мифа расходятся с определением созидательной деятельности Нюйва-демиурга В. Эберхардом и Д. Бодде. В частности, с их мнением о том, что эта деятельность была подобна труду ремесленника, чьи инструменты она использовала, что Нюйва выступала в космогонии Мастером-Строителем мира, как она выступала Мастером, формирующим из глины людей (миф о сотворении людей) [Eberhard, 1941, с. 279]. Эти ученые справедливо указывали, что и в сюжете о починке неба деятельность Нюйва близка по смыслу и содержанию предполагаемому ими строительству ею мира⁶⁹. Однако, как представляется, восстанавливаемая этими учеными мифология Нюйва-демиурга не входит в противоречие с нашей реконструкцией и не опровергает ее. Здесь, очевидно, следует говорить о развитии представле-

ний об универсальном женском божестве, о динамике космогонических идей, сюжетов и образа демиурга, о вариантности мифов о сотворении мира. Реконструируемый миф относится, по-видимому, к древнейшему из доступных нам пластов мифологии Нюйва. Сюжет о «строительстве» ею мира лежит между этим древним слоем и героическим вариантом — мифом о починке ею неба. Дошедшие до нас версии мифов о Нюйва совмещают в себе различные исторические напластования и свидетельствуют о том, что в устной традиции существовали различные варианты сюжетов об этой хтонической богине, складывающиеся путем контаминации отдельных тем и мотивов. Но, изменяясь и варьируясь, космогонические мотивы и темы продолжают группироваться вокруг Нюйва — одной из крупнейших фигур космогонических мифов древнейшего Китая.

Различные исторические стадии развития мифа оставили следы в мифологии Нюйва, поэтому так трудно воссоздать сколько-нибудь стройный сюжет мифа о ней. Однако, несмотря на противоречия мифологических мотивов, скрещивающихся в этом образе, эти различные мотивы согласуются с тем основным ядром мифологии Нюйва, который реконструируется по данным источников.

Находит объяснение и различное отношение к Нюйва в Китае в разные исторические эпохи. Так, все ученые отмечают относительно небольшой интерес к Нюйва в эпоху Борющихся царств (V—III вв. до н. э.). В особенности показательно полное игнорирование ее конфуцианской традицией до II в. до н. э. Однако, как мы видели, после этого обряд, связанный с культом Нюйва, был введен ханьским богословом конфуцианцем Дун Чжуншу в канон государственной религии, а сама она включена в число наиболее почитаемых предков. Нет сомнений, что изменение отношения к ней конфуцианцев связано с теми идеологическими и политическими сдвигами, которые происходили в это время. Конфуцианство в период становления Ханьской рабовладельческой империи превращается в государственную религию. Одной из первейших задач ее была поддержка центральной власти в подавлении децентралистских тенденций местной аристократии. Как уже говорилось, это была борьба с местными аристократическими культами, в ходе которой господствующая религия обращается к низовым культам и народным верованиям.

К этому времени и следует отнести вовлечение Нюйва в русло ортодоксальной религии. Однако «воскрешение» ее культа ортодоксальным конфуцианством эпохи империи проходило под флагом переосмысления образа древней прародительницы и приспособления ее культа к новым идеологическим задачам. Поэтому в интерпретации образа Нюйва на ханьских рельефах, несмотря на пережитки ранних форм, преобладает ортодоксальная канонизация культа Фуси и подчиненной ему Нюйва в русле формирующейся государственной религии.

В дальнейшем, когда задачи борьбы с аристократическими культами были уже изжиты и господствующая религия не нуждалась больше в опоре на народные верования (да и сами верования претерпели изменения), культ Нюйва предается забвению. Чтобы сгладить противоречия между древностью и настоящим, редактируются тексты. Так исчезло, очевидно, и сообщение об обряде жертвоприношений Нюйва со страниц трактата конфуцианца Дун Чжуншу⁷⁰. Но в народном творчестве и художественной литературе образ Нюйва как великой строительницы мира и творца человека продолжал жить долгие века.

Мифы о героях

Мифы о героях, соотносящихся с развитым родовым обществом и эпохой его разложения, представлены в китайской традиции целым рядом сюжетов, часть которых будет рассмотрена в этой главе. Эти мифы дошли до нас значительно переоформленными, и реконструировать их можно лишь путем тщательного анализа нарративных и археологических источников с привлечением сравнительно-типологических данных.

Мифы о богах Великом (Чжуне) и Черном (Ли)

С именами богов Великого и Черного¹ связан второй космогонический миф — об отделении неба от земли, входящий, возможно, в какую-то более обширную космогонию. К нему, как представляется, восходят некоторые элементы сказания о Паньгу и космогоний древнекитайских философов.

Основным источником для реконструкции этого мифа служит «Каталог гор и морей». Однако восстановление этого, на наш взгляд, древнейшего сказания о богах Великом и Черном связано с определенными трудностями, и прежде всего с интерпретацией текста памятника.

Миф о Великом и Черном вкраплен в «Каталоге» в генеалогию бога Е (Сюй?), управляющего движениями небесных сил: «В Великой пустыне лежит гора под названием гора Солнца и Луны. Это Небесный стержень. В небесные ворота Уцзюй заходят солнце и луна. [Там] живет бог с человеческим лицом, без рук; ноги [у него] растут на макушке. Зовется Е. Чжуаньсюй родил Старца-младенца (Лаотуна). Старец-младенец родил Великого (Чжуна) и Черного (Ли). Бог приказал Великому поднять небо, а Черному — опустить землю. Опустив землю, [Черный] родил Е. [Е] поселился на краю запада, чтобы управлять чередованием движения солнца и луны, звезд и планет» [Каталог, 1977, с. 120].

Фраза «Бог приказал Великому поднять небо, а Черному опустить землю» допускает разные толкования и читается учеными неодинаково. Трудность ее понимания вызвана неяс-

ностью значения ключевых для данного текста слов «сяньшан» (в нашем переводе «поднять») и «анся» («опустить»).

Грамматическое построение интересующего нас предложения дает возможность различного понимания этих слов как с точки зрения определения их принадлежности к частям речи, так и их роли в предложении. В зависимости от этого меняется и их значение, а следовательно, и смысл фразы в целом. Эти слова могут быть поняты как двусложные глаголы-сказуемые (как это и сделано в нашем переводе). В таком случае оба компонента каждого из слова должны представлять собой близкие по значению (взаимозаменяемые) глагольные основы («сянь» и «шан», «ан» и «ся»).

«Сянь» в качестве глагола может означать «приносить жертвы»², «представлять», «преподносить [что-то] высшему» [Канси цзыдянь, 1958, с. 649; Цыхай, 1947, с. 881; Палладий, 1888, т. 1, с. 601; Ошанин, 1955, № 5081], «шан» — «поднимать(ся)», «преподносить (представлять, докладывать) высшему» и др. [Канси цзыдянь, 1958, с. 4; Цыхай, 1947, с. 24; Палладий, 1888, т. 2, с. 517; Ошанин, 1955, № 81]. В последнем значении словари сближают эти глаголы, как синонимичные. Отсюда вытекает возможность употреблять их в качестве сложного глагола со значением «поднять». При этом слово «сяньшан» должно быть антонимом к параллельному ему глаголу «анся», идущему во второй части фразы, поскольку антонимами являются вторые компоненты этих глаголов: а именно «шан» — «поднимать(ся)» и «ся» — «опускать(ся)»³. Словарь «Чжунхуа да цзыдянь» приводит для «ан» значение «делать» (с. 392), что дает возможность слово «ан», образованное слиянием глаголов «ан» и «ся», понимать в значении, противоположном «сяньшан» — «поднимать(ся)», а именно — «опускать(ся)».

Это толкование подтверждается анализом параллельного текста о Великом и Черном из «Речей царств» и комментарием к нему.

Источник	Китайский текст	Перевод
Речи царств. 1958, с. 204	Чжун ши шан тянь, Ли ши ся ди	Чжун действительно поднял небо, Ли действительно опустил землю.
Речи царств. 1958, комментарий, с. 204	Чжун нэн цзюйшан тянь Ли нэн ися ди	Чжун смог поднять небо, Ли смог опустить землю.
Каталог, 1977, с. 120	Чжун сяньшан тянь, Ли анся ди	[Бог приказал] Чжуну поднять небо, а Ли опустить землю.

Как можно видеть, разночтения приходятся именно на спорные места. В «Речах царств» вместо неясных «сянь» и «ан» стоят наречия «ши» («действительно», «по-настоящему»), которые делают невозможным иное толкование «шан» и «ся», кроме как в значении глаголов-сказуемых. Поэтому предложенный выше перевод кажется наиболее приемлемым.

Комментатор к «Речам царств», оставляя на месте наречия «ши», уточняет значение «шан» и «ся», подставляя на их место двусложные глаголы «цзюйшан» и «ися», означающие соответственно «поднять (вверх)» и «опустить».

Обращает на себя внимание знак «и» [Чжунхуа да цзядянь, 1958, с. 830], графически близкий к знаку «ан» (в «Каталоге»), но отличающийся от него добавлением детерминатива — графемы «рука». Учитывая, что в древнейшем написании китайских иероглифов детерминативов не было или они носили факультативный характер, отождествление знаков «ан» и «и» представляется вполне возможным⁴. В таком случае двусложный глагол «анся» в «Каталоге» означал то же, что и «ися» в комментарии к «Речам царств». По принципу параллелизма можно полагать, что и значение «сяньшан» в «Каталоге гор и морей» должно быть тождественным значению «цзюйшан» в комментарии к «Речам царств» («цзюй», согласно «Чжунхуа да цзядянь», означал «поднять»), а именно «поднять».

Таким образом, фраза в целом должна в «Каталоге» быть понята по аналогии с близким ей текстом «Речей царств».

Из подобной логики исследования исходил, по-видимому, и М. Гранэ, предлагая перевод «Владыка приказал Великому (Чжуну) поднять небо, а Черному (Ли) — опустить землю». При этом Гранэ отказывается от анализа «неясных» знаков «сянь» и «ан», опираясь лишь на значение их «парных» иероглифов «шан» и «ся» [Granet, 1926, с. 255].

Предложенный нами перевод фрагмента «Каталога гор и морей» выявляет в нем рудименты космогонического мифа, в котором боги Великий и Черный выступаютдемиургами. Процесс создания мира представлен в нем весьма похожим на тот, который известен по космогониям древних философов и легенде о Паньгу.

Миф о Великом и Черном проходит также в одной из древнейших частей «Книги преданий» — в главе «Наказания Люя» (Люй син). Здесь мифу о Великом и Черном отведено место «исторического прецедента»: «В старости [Люй] задумал ввести наказания, чтобы обуздать [людей] во [всех] четырех сторонах. Ван [Люй] сказал: „Как гласят древние поучения, Чию первым поднял смуту, в которую втянул и простых людей. Все превратились в бунтовщиков и разбойников, вели себя, как совы, стали коварны, полны злобы, отнимали и крали, обманывали и творили насилие. Народ [рода] Мяо не обращался к душам предков (богам), а пресекал [преступления] наказаниями. [Он] создал наказания за пять злодеяний и назвал [их] законом. Стали отрубать головы безвинным и предаваться распутству, отрезая носы, уши, подвергая оскотлению и клеймению; распространяя эти кары на всех одинаково, не различая тех, кто [сам] приносил жалобы... О безвинных доложили Высшему Предку. ...Высший Предок скорбел о массе безвинно казненных и отплатил за жестокость силой, пресек [род] народа Мяо, не

оставив от него потомства. Затем приказал Великому [и] Черному прекратить сообщение между небом и землей, чтоб [боги] не спускались, [а люди не поднимались]⁵. Все Владычествующие спустились вниз...

Светлейший Предок расспросил нижний народ, и сироты со вдовами принесли жалобу на Мяо... Тогда [он] приказал Трем Владычествующим потрудиться, не жалея сил для народа. Бон (Дядя Лучник) спустил установления, заменив [ими привычку] народа к наказаниям. Юй привел в порядок воды и земли, дал имена горам и рекам; Владычествующий над Просом (Хоуцзи) ниспослал [искусство] выращивания семян, и земледельцы взрастили прекрасные злаки. Трое Владычествующих выполнили свое дело, и народ начал процветать» [Книга преданий, 1936, с. 132—133; Хрестоматия, 1963, с. 436—437].

Как можно видеть, мифологическая традиция «Книги преданий» отлична от той, которую передает «Каталог». Если в последнем подразумевается буквальное отделение неба от земли, т. е. один из актов мирозидания, то в «Книге преданий» речь идет о запрещении богам спускаться на землю, а людям подниматься к богам⁶.

А. Масперо, первый проанализировавший мифологическую традицию «Книги преданий», все же склонен видеть и в ней отражение космогонических идей⁷. Он считает, что здесь представлен один из эпизодов приведения мира в его современный вид. При этом А. Масперо ссылается на параллельный миф из тайского фольклора: некогда небо и земля были настолько близки друг к другу, что мешали крестьянам толочь рис, а волам и свиньям ходить; боги, чтобы прекратить эти неудобства, подняли небо и опустили землю; они оказались на том расстоянии, на котором находятся по сей день; люди уже не могли больше подниматься наверх⁸.

А. Масперо предлагает следующую реконструкцию мифа о Великом и Черном.

В мифические времена, когда земля еще не была устроена, ее населяли чудовища — крылатый народ Мяо⁹. В то время земля и небо находились близко друг от друга, боги и народ Мяо могли свободно общаться друг с другом. Но земля, нестроенная и населенная чудовищами, была непригодна для жизни людей. Чтобы поселить на ней людей, бог уничтожает чудовищ — народ Мяо, приказывает богам Великому и Черному поднять небо и опустить землю, а затем он посылает героев-богов привести в порядок землю и сделать ее пригодной для жизни людей. Все остальные мотивы и детали версии «Книги преданий» А. Масперо относит за счет позднейшей обработки данной в ней мифологической традиции [Maspero, 1924, с. 94—96].

Однако представляется, что А. Масперо реконструирует не версию мифа «Книги преданий», а возможный древний прототип мифа. В версии «Книги преданий» дано гораздо более

сложное переплетение мотивов, предполагавшее иную концепцию всего мифа. А. Масперо же произвольно отбрасывает одни мотивы и отбирает другие. Так, им отсекается начало фрагмента, где говорится о «смуте» Чию. Однако эта тема не случайна, хотя она и не получает дальнейшего развития в памятнике; некоторые исследователи усматривают в ней один из основных мотивов мифа [Юань Кэ, 1957, с. 84]. Игнорирует А. Масперо и то обстоятельство, что, по версии «Книги преданий», прекращение сообщения между небом и землей является наказанием людей за их «вину». Между тем ряд ученых основой всего мифологического сказания считают именно идею грехопадения [Bodde, 1961, с. 392; Karlgren, 1946, с. 236].

По-видимому, в повествовании «Книги преданий» контаминировались две разные версии мифа о прекращении богами Великим и Черным сообщения между небом и землей.

В одной из них этот центральный мотив соединился с сюжетом о народе Мяо¹⁰. Кульминацией мифа было наказание главным богом народа Мяо. Это наказание вытекает из предшествующего изложения. Именно народ Мяо погряз в пороках, творил беззаконие, отвернулся от богов и убивал невинных. За это бог прекратил его род. В качестве возмездия боги приказали «прекратить сообщение между небом и землей, чтоб [боги] не спускались, [а люди не поднимались]» [Книга преданий, 1936, с. 133].

В другой версии тема разделения неба и земли соединилась с мифом о Чию. Чию известен китайской традиции главным образом по мифу о его борьбе с Желтым предком¹¹. Этот миф подается в памятниках в различной связи и трактовке. Так, в «Исторических записках» борьба Чию с Желтым предком (богом) оформляется как легенда о важнейшем историческом событии древнейшего периода истории Китая, с которым связывается утверждение власти Желтого предка (бога) над всем Китаем (Поднебесной) [Сыма Цянь, 1935, с. 13]. В «Каталоге гор и морей» эта борьба представлена как борьба богов¹², в которой Чию терпит поражение¹³.

Версия «Каталога» несомненно близка той, которая отражена в «Книге преданий», повествующей, как «Чию первым поднял смуту, в которую втянул и простых людей» (с. 133).

Здесь, по-видимому, имеются отголоски богоборческого мифа, героем которого выступает бог войны Чию, вовлекший людей в свою распря с Главным богом. Представляется, что в этой версии именно за участие в борьбе богов на стороне бунтаря и смутьяна Чию Главный бог и лишил людей права общения с богами. Мотив наказания людей богами проходит в тексте «Книги преданий», но уже не в связи с Чию, а в связи с народом Мяо. Между тем в повествовании о нем тема разделения неба и земли вклинивается неожиданно, так как в предшествующем изложении уже сообщалось о постигшей народ Мяо каре богов (уничтожении рода Мяо). Это дает основание полагать,

что мотив разделения богов и людей Великим и Черным попал сюда из мифа о Чию, с которым он первоначально был органически связан. Из коллизии мифа о Чию делается оправданным и то, что наказание Главного бога не ограничивается только запрещением людям приближаться к богам; оно предусматривает и ограничение богов — им не разрешается спускаться к людям. И следовательно, они уже не смогут втягивать этих последних в свои распри.

С мифологической традицией о разделении богов и людей в версии «Книги преданий» соединяется мотив прихода на землю предков-героев Юя, Бои (Дяди Лучника) и Владычествующего над Просом (Хоуцзи), приведших в порядок землю, научивших людей земледелию и давших им установления. Присоединение этого мотива подчеркивает «хронологическую» соотнесенность «события» — отделения богов от людей — к временам устроения земли и организации общества. Такая концовка могла быть присуща обеим версиям мифа.

В обеих реконструируемых версиях миф о Великом и Черном настолько отличен по идейному замыслу и содержанию от космогонического мифа, передаваемого «Каталогом», что нельзя говорить о них как о двух вариантах одного и того же сказания. Скорее следует видеть в них два самостоятельных мифа. Этот вывод подтверждается анализом сообщения о Великом и Черном в «Речах царств».

В «Речах царств» миф о разделении неба и земли проходит в не менее сложной связи, чем в «Книге преданий».

Миф о Великом и Черном объединен в «Речах царств» с традицией о древних жреческих родах, и идейная направленность всего фрагмента, как представляется, заключается в том, чтобы отстоять привилегии этих родов¹⁴. Миф вводится в самом начале фрагмента вопросом царя своему советнику: «Царь Чжао¹⁵ спросил у Отца Наблюдающего за Стрельбой (Гуаньшэ фу)¹⁶: „Правда ли, что Великий и Черный сделали так, что сообщение между небом и землей прервалось, как это передает чжоуское предание?“¹⁷. А если бы не это, то люди и впредь могли бы подниматься на небо?“... „Нет, — отвечает сановник, — это не так. В древности боги и люди не мешались. Но среди людей были такие, чей разум не раздваивался, чьи знания и чье почтение к богам были цельными. [Они] могли своими знаниями (познать) верх и низ (небо и землю. — Э. Я.), своею мудростью проникнуть в далекое... своим острым зрением увидеть это, своим тонким слухом услышать это. Поскольку это было так, светлые (благостные) боги спускались к ним. Среди мужчин таких людей называли жрецами (си), среди женщин — жрицами (у)“».

Далее сановник рассказывает царю, что эти избранные люди — жрецы богов — знали имена богов, ритуалы, обряды и т. д., умели служить богам. Благодаря этому «боги посылали людям „счастливые рождения“ (т. е. урожай и приплод скота? — Э. Я.),

у народа было изобилие „вещей“ (т. е. всего необходимого.— Э. Я.), бедствия и несчастья не приходили, все необходимое было и не оскудевало. Когда же Шаохао¹⁸ одряхлел, Девять Ли (Черных)¹⁹ презрели добродетель; люди и боги смешались, и „вещи“ не смогли рождаться (появляться); все стали приносить жертвы, в каждой семье появились жрецы, все утратили природную простоту; люди оскудели в жертвоприношениях и не знали от них счастья; зимние жертвы не приносились вовремя. Люди и боги сравнялись. Люди стали осквернять союзы, не стали уважать авторитеты, боги усвоили привычки (установления) людей и не выполняли своих обязанностей. Тогда не стали спускаться счастливые рождения (урожаи), не стало изобилия вещей, без конца повторялись несчастья и бедствия... Когда Чжуаньской принял ее (власть? Поднебесную?), то приказал Великому — Правителю (богу — чжэн?) Юга управлять небом, чтобы оно принадлежало богам; приказал Ли — Правителю (богу) Огня править землей, чтобы она принадлежала людям. [Тогда] был восстановлен старый порядок, [люди и боги] не посягали друг на друга и не оскверняли друг друга. Это-то и называется „прервать сообщение между небом и землей“. При его потомках народ Трех [Мяо] вновь возродил добродетель (смуту) Девяти Ли. Тогда Яо вновь наставил потомков Великого и Черного, чтоб не забывали старого и чтоб вновь владеть — цествовали над этим. И так продолжалось до Ся и Шанов. Поэтому из поколения в поколение роды Великого и Черного²⁰ следили за порядком неба и земли, и каждый из них (отправлял свой [культ]?). При Чжоу их потомками были Дядя Чэн и Отец Сю... Их потомки почитали своих предков как богов; чтобы вызвать почтение [к ним] у народа, говорили: „Великий действительно (по-настоящему) поднял небо, Черный действительно (по-настоящему) опустил землю“... Разве же такое могло быть на самом деле!?” [Речи царств, 1958, с. 203—204].

В этом фрагменте мифологическая традиция достаточно ясна.

Основная идея мифа о Великом и Черном в передаче «Речей царств» совпадает с версией «Книги преданий». Причем целый ряд деталей разрешает уточнить сюжетные линии, намеченные при анализе фрагмента «Книги преданий».

Это касается, во-первых, понимания традиции о «сообщении между небом и землей». Как можно видеть, это «сообщение между небом и землей» понималось вполне буквально и конкретно: люди могли подниматься на небо, а боги — спускаться на землю. Запрещение богам спускаться, а людям подниматься имело своей целью отделение людей от богов, что в версии «Речей царств» сформулировано с достаточной ясностью.

Это разделение, как и в «Книге преданий», осмысливается как наказание людей за их преступление перед богами.

Известное сходство ситуаций в преданиях о бунте Чию и смуте народа Девяти Ли послужило основанием для их отожд-

дествления²¹. Но вряд ли можно принять это отождествление даже для данного мифа²². Скорее в контаминации мотива смуты Девяти Ли (Черных) с темой о разделении богов и людей следует видеть третью из возможных версий оформления мифа.

В этой версии миф об отделении неба от земли принимает вполне четкие формы сюжета о конце «золотого века», хорошо известного мифологиям мира. В китайском мифе повествуется о конце великого изобилия, безоблачного, беззаботного существования людей, так же как и в греческом — о конце золотого века, в библейском — о саде Эдема. Из-за вины народа Девяти Ли окончился век, когда все само собой рождалось и боги были неизменно благосклонны к людям, а главный бог запретил богам спускаться с неба и людям подниматься к богам.

Как можно видеть, в версии «Речей царств» место народа Мяо занимает народ Девяти Ли. В этой версии упомянут и народ Мяо, но уже как потомок Девяти Ли. Очевидно, здесь, как и в «Книге преданий», сводятся различные версии мифа. Но в отличие от «Книги преданий», где соединения версий носят эклектический характер, в «Речах царств» намечается тенденция более органической связи различных версий. В передаче «Речей царств» сохраняются отголоски и космогонического мифа о Великом и Черном, приводящегося здесь как родовое предание жрецов, считавших себя потомками богов, сотворивших некогда небо и землю.

Сыма Цянь, передавая версию «Речей царств», изымает из древнего сказания те фрагменты, где Великий и Черный выступают как божества: так выпадает фрагмент о разделении ими неба и земли [Сыма Цянь, 1935, с. 217]. Вместе с тем Сыма Цянь вводит в текст «Речей царств» разночтения, в свете которых Великий и Черный выступают как сподвижники древних императоров (у Сыма Цяня — легендарных предков). Одно из таких разночтений, где Сыма Цянь вводит термин «гуань», послужило основой для толкования образов Великого и Черного не как богов, а как жрецов или чиновников. Такое толкование дано, в частности, у Б. Карлгрена и Э. Шаванна [Karlgren, 1946, с. 236; Chavannes, 1895, vol. 2, с. 99, № 2]. Термин «гуань» во всех словарях действительно имеет смысл «чиновник», «должностное лицо». Однако ранний из дошедших до нас китайских словарей «Шовэнь» восходит к I в. н. э., поэтому древнейшие значения иероглифов в нем зачастую не учтены. В данном случае, видимо, первоначальный смысл «гуань» оказался утраченным. Однако со значительной долей вероятности можно восстановить его по контексту ряда надписей на гадательных костях, восходящих примерно к середине 2 тысячелетия до н. э., где «гуань» употребляется в значении «божество» (см. об этом [Чэнь Мэнцзя, 1956, с. 572])²³.

Вместе с тем миф о Великом и Черном помещен Сыма Цянем в главу «Календарь» и связан там с традицией об установлении правильного чередования времен года и суток и со-

ставлении календаря. Тем самым в «Исторических записках» этот миф вновь оказывается в кругу космогонических представлений, хотя содержание его уже не полностью соответствует подобным идеям.

Анализ мифов о Великом и Черном, переданных тремя древнекитайскими памятниками — «Каталогом гор и морей», «Книгой преданий» и «Речами царств», позволяет говорить, что в традиции существовали два мифологических комплекса о богах Великом и Черном.

Первый из них был космогоническим мифом и повествовал о создании ими неба и земли. Несложность и предметная конкретность космогонических идей, выражением которых являлся данный миф, говорит о его значительной древности. В этом космогоническом мифе процесс создания мог представляться и так, как это реконструирует А. Масперо по тайской параллели, и так, как это представлено в легенде о Паньгу и некоторых древнекитайских космогониях: «поднятие» неба и «опущение» земли Великим и Черным означало их создание — сотворение. Возможность последнего как будто поддерживается космогонической версией «Хуайнаньцзы» (с. 99), приведенной выше.

Не исключено, что в какой-то космогонической версии мифа о Великом и Черном присутствовал и народ Мяо (трех Мяо), мыслившийся полулюдьми-получудовищами, близкими по своей природе к богам. Приведение мира в его нынешнее состояние сопровождалось уничтожением Мяо (первого поколения людей?).

Миф об отделении неба от земли богами Великим и Черным представляет собой в отличие от мифа о сотворении мира Нюй-ва патриархальную интерпретацию космогонической темы. Сотворение мира двумя божествами-братьями позволяет предположить в этом сюжете китайский вариант хорошо известного по этнографическим данным близнечного мифа [Штернберг, 1936, с. 73 и сл.; Толстов, 1948, с. 288; Мелетинский, 1963, с. 27]. Однако ввиду фрагментарности материала воспроизвести характер деятельности Великого и Черного пока не представляется возможным.

Второй комплекс о богах Великом и Черном связан с идеей конца «золотого века», в котором мотив отделения неба от земли полностью теряет свое космогоническое значение. Причем намечаются по меньшей мере три версии этого мифа, сюжеты которых складываются путем контаминации центральной темы — конца «золотого века» и изгнания людей за провинности из общества богов (в нее эволюционирует мотив отделения неба от земли), с одной из трех самостоятельных мифологических тем — «бунта» народа Мяо, Девяти Ли, «смуты» бога войны Чию. В этом мифе имеется определенная богоборческая тенденция, наиболее четко оформляющаяся при контаминации со сказанием о Чию: кара обрушивается на людей за их участие в борьбе против Главного бога. Возможно, эти три версии, в свою

очередь, отражают различные этапы развития сюжета мифа о конце «золотого века».

Наиболее древним ее воплощением был, очевидно, миф о народе Мяо, в котором Мяо представлялись чем-то вроде медных людей греческого мифа о смене веков: жестокими, мстительными, злыми, а главное, непокорными богам, чем они и навлекли на себя их гнев. По мифу, народ Мяо (или народ Девяти Ли), как и ранние поколения людей из греческого мифа, кончили свое существование, уступив место нынешнему поколению людей.

Более поздним и развитым представляется миф, в котором мотивировкой гнева богов оказывается «смута» Чию или народа Девяти Ли (Черных). Этот миф, судя по «Речам царств» и «Книги преданий», можно представить в следующем виде.

Некогда люди жили вместе с богами, и жизнь их была подобна жизни богов: они не знали необходимости трудиться ради собственного пропитания, их не посещали бедствия и несчастья, всего у них было в изобилии, боги неизменно были благосклонны к ним. Но началась великая смута, и люди приняли участие в этой борьбе на стороне Чию, поднявшегося против Главного бога. Одержав победу над бунтовщиками, Главный бог разделил богов и людей, запретив первым спускаться на землю, вторым подниматься на небо. Так кончается «золотой век»: отныне люди вынуждены сами добывать себе хлеб насущный и жить согласно данным им установлениям (ограничениям). Для этого Главный бог посылает на землю (теперь единственное место пребывания людей) героев (богов), которые и учат людей труду и новым нормам их жизни²⁴.

Превращение мифа, закрепленного в «Книге преданий», в каноническую версию и утверждение его в официальной традиции заслонило собой более древние представления о тех же богах. Однако нет оснований сомневаться, что во всех трех версиях мифа о конце «золотого века» имеет место дальнейшее развитие сказания об отделении неба от земли богами Великим и Черным.

Противоречивость традиции о разделении неба и земли была замечена еще комментаторами. Почти все комментаторы и исследователи пытались так или иначе разрешить ее. Снятие противоречий шло двумя путями. Первый из них — выбор одной из версий как «правильной», «истинной», при условии, что другие игнорируются как «искажения». К умолчанию обычно прибегают комментаторы канона, которые как будто и не знают о существовании других книг, кроме канонических (см., например, комментарии Цай Чэня к «Книге преданий», с. 133). Открытое предпочтение одной версии отдают Д. Бодде (с. 389—394) и А. Масперо (с. 96 и сл.). Второй путь — использование всех версий для воссоздания некой «полной» картины мифа [Юань Кэ, 1965, с. 85—88, 348]. Такой путь оказывается на поверку не так уж нейтрален к различным версиям и не так уж безобиден.

Поскольку речь идет не только о количественных (что тоже иногда важно), но и о качественных отличиях, то при попытке создать «полную» картину мифа сознательно или бессознательно за основу берутся концепция и схема одной из версий (в данном случае или космогоническая, как в «Каталоге гор и морей», или наказания людей, как в «Книге преданий»). Другие версии и мотивы, элементы которых служат для дополнения сюжета, растворяются и исчезают. Таким образом, восстановление «полной» картины мифа оказывается скрытой формой предпочтения и отбора одной версии²⁵.

Встает вопрос о критериях предпочтения этой «истинной» версии, поскольку мифологическая традиция всегда, и в данном случае тоже, противоречива. И тут, как правило, вступает в силу авторитет памятника и почти механически отдается предпочтение версии, которую сообщает более авторитетный источник. В «конкурсе» авторитетов в данном случае одерживает верх «Книга преданий», тем более что ее версия поддержана «Речами царств», также пользующимися доверием. Однако коль скоро признается закономерность противоречий, обусловленных самой природой мифа, создающегося и бытующего в устной традиции на протяжении длительного времени, то сама необходимость выбора отпадает. Расхождения в передачах памятников могут и должны быть объяснены полистадиальностью и многовариантностью мифа, в какой-то степени отраженной при письменной фиксации.

Вместе с тем анализ версий сказаний показывает сложность соотношения древности памятников и передаваемых ими традиций. Так, самые ранние источники — «Речи царств» и «Наказания Люя» — передают более поздний сюжет. Причем «Речи царств», с одной стороны, предлагают рационалистическую интерпретацию традиции, демифологизируя ее, а с другой — сохраняют целый ряд элементов той же традиции, более древних, чем «Книга преданий». Самый молодой источник — «Каталог гор и морей» — доносит до нас древнейший слой мифологической традиции, не затемненный позднейшими наслоениями и переосмыслениями. Последнее показывает, что в устной традиции еще в эпоху Хань продолжал бытовать наряду с мифом о конце «золотого века» и космогонический миф о богах Великом и Черном.

В связи с мифами о Владычествующем над Просом была рассмотрена возможность существования в Китае односюжетных мифологических песен и создания на основе циклизации таких песен более сложных мифологических сказаний. Мифы об отделении неба от земли дают возможность проследить несколько иные процессы в китайской мифологии — формирование сложных сюжетов контаминацией и комбинацией различных тем и мотивов мифологии.

Как это было показано выше, известная по передаче «Каталога гор и морей» тема отделения неба от земли оказывается

центральной в мифе о конце «золотого века» в версиях «Книги преданий» и «Речах царств». При совпадении общей концепции и главной темы версии этих двух памятников дают значительные расхождения, так как центральная тема контаминируется в них с различными мотивами: в «Книге преданий» — это бунт Чию и преступление народа Мяо; в «Речах царств» — бунт народов Мяо и Девяти Ли. Эти мотивы в обоих случаях выполняют функцию мотивировки гнева бога, наказания людей и отделения неба от земли. Они представляются вполне взаимозаменяемыми. В версии «Книги преданий» миф заканчивается мотивом цивилизаторской деятельности предков культурных героев. Все перечисленные темы известны как самостоятельные или как входящие в другие сюжеты. (В некоторых случаях они являются центральными в них.)

Все это позволяет говорить о том, что миф о конце «золотого века» сложился путем контаминации целого ряда мотивов и тем, уже существовавших в китайской мифологии и генетически самостоятельных. Можно считать также, что в сюжете, сложившемся путем контаминации, относительно стойким и постоянным компонентом является центральная тема. Группирующиеся вокруг нее мотивы и темы обнаруживают значительную мобильность, легко заменяются и входят в новые сочетания. Однако, контаминируясь с центральной темой, каждый из мотивов, хотя и сохраняя известную автономность, подчиняется основной идее — концепции центральной темы, теряет то значение, которое было ему присуще, когда он выступал самостоятельно или в других сюжетах. Сама центральная тема в этом сравнительно развитом сюжете утрачивает свое первоначальное космогоническое значение, переосмысливается, приобретает совершенно новое идейное и смысловое наполнение.

Таким образом, новая комбинация уже существующих мифологических тем и мотивов в мифе о конце «золотого века» есть не простая механическая сумма этих мотивов, а качественно новый сюжет, не известный ни одному из мифов, включающих эти мотивы в отдельности. Входя именно в это, а не в другое сочетание, ранее самостоятельные мотивы и темы теряют свой основной смысл, подчиняясь главной идее мифа, трансформируются, усекаются или, наоборот, расширяются. Отсюда правомерно говорить о подобном сюжете как о чем-то законченном и цельном, создающем автономность сюжета. Такой принцип сложения сюжетов мифов можно проследить во всех случаях, когда дело идет об относительно развитом сюжете. Все входящие в него темы и мотивы являются составными частями, элементами, из которых строится этот сюжет.

Эта архитектоника сюжета мифа связана с его полистадиальностью. Миф складывается и бытует в устной традиции сравнительно длительное время и несет в себе наслоения различных исторических периодов. Одна из функций мифа — обобщение и сохранение опыта и знаний в родовом и раннеклассовом общест-

ве — обуславливает его консервативность, сохранение образов и сюжетов. В то же время мифология на протяжении всей древности остается живой идеологией, и она не может не переформлироваться вместе с изменением условий существования и взглядов своих носителей. Отсюда ее динамичность и способность к постоянному развитию. Вот почему в мифологии мало что создается вновь, но процесс созидания, переоформления, переосмысления идет постоянно. Поэтому-то новые мифы, как правило, складываются из уже имеющихся тем, мотивов, элементов [Троцкий, 1935, с. XXIII—XXV]. Мифы или миф о том или другом божестве, предке, герое неизбежно оказываются сложным историческим комплексом. Таким комплексом являются и мифы о Великом и Черном. Но по сюжету миф об отделении неба от земли Великим и Черным абсолютно отличается от мифа о прекращении ими сообщения между небом и землей.

В рассматриваемом сюжете о конце «золотого века» можно было проследить генетическую автономность входящих в него мотивов, их мобильность, возможности различных сочетаний. Однако эта мобильность свидетельствует о сохранении мотивами известной самостоятельности и в новом сюжете, говорит об отсутствии органического их сплава в его рамках. Но это характерно для определенной стадии развития сюжетосложения мифа. Общая тенденция развития мифа, как представляется, может быть определена как все бо́льшая утрата автономности отдельными мотивами и создание на их основе более целостного сюжета.

Мифы о потопе

Сюжет потопы — одна из наиболее популярных из дошедших до нас тем китайской мифологии. Наиболее известный из них посвящен великому герою, победителю всемирного потопы Юю, спасшему людей от гибели²⁶. Много лет трудился он, проложил русла рек, урегулировал их течения, отвел их воды в моря, устроил всю землю, создал горы, дал названия всем горам, растениям, животным и духам. Другому герою этого мифа — Гуню, отцу Юя, уделялось меньше внимания. Рассказ о Гуне, изгнанном (или казненном) за то, что он не сумел справиться с потопом, служил лишь введением к повествованию о Юе и его деяниях.

Миф о потопе встречается во многих источниках, но лишь в отрывках. Тот или другой его фрагмент приводятся для того, чтобы «доказать» какое-либо философское, политическое или этическое положение. Только в «Каталоге гор и морей» он излагается самостоятельно, в обычном для этого памятника лапидарном стиле: «Воды потопы разлились до небес. Гунь не дождался приказа Предка и похитил у него саморастущую землю (сиджан), чтобы преградить [путь] водам потопы. Приказал то-

гда Предок Заклинающему Огонь (Чжуюну) казнить Гуня вблизи Крыло-[горы]. Гунь воскрес и родил Юя. Повелел тогда Предок Юю закончить устроение земли, чтобы учредить Девять областей» [Каталог, 1977, с. 129].

Наибольший контраст этому фрагменту представляет интерпретация сюжета в «Книге преданий». Фрагменты мифа о Гуне и Юе в этом памятнике вводятся в повествование о мифических правителях Яо и Шуне, вокруг которых циклизуются почти все сюжеты и герои в конфуцианской традиции. Миф о потопе передается здесь следующим образом: «„О [главы] четырех гор!²⁷ Бурлят и пенятся разлившиеся воды, и разрушают все вокруг, окружают горы, заливают холмы и поднимаются до небес, и тяжело стонут внизу люди²⁸. Есть ли такой, кто смог бы остановить их (воды потопа)?“. И воскликнули все: „О, это — Гуны!“ И сказал правитель: „О, он преступен! Он разрушает род, он отвергает повеления“. И сказали [главы] гор: „О, [он], выдающийся. Испытай [его]! Сможет [действовать], используй“. И сказал правитель: „Иди, достойный муж!“ И трудился девять лет Гунь и не имел успеха» (с. 3); «И изгнал²⁹ [Шунь] Гуня на Крыло-гору, и [свершились] четыре наказания, и покорилась Поднебесная» (с. 7).

Шунь наказал Гуня в числе четырех других величайших злодеев Поднебесной, чем и озаменовал начало своего «светлого правления»: «И сослал [Шунь] Бога Разливов (Гунгуна) в Страну Мрака, и удалил Хуаньтоу на гору Чун, и прогнал Трех Мяо к горе Трех Опасностей» (с. 7).

Дело, начатое отцом, в неустанных трудах завершает его сын Юй: «И сказал Юй: „Воды потопа поднялись до небес, окружили горы, залили холмы, внизу люди пришли в смятение и гибели. Я пользовался четырьмя [способами] передвижения; проходя по горам, я вырубал [на них] деревья; вместе с И [я] учил народ добывать себе в пищу свежее мясо; прорубил (проложил) русла девяти рек и отвел их воды в четыре моря; [я] углубил каналы и отвел их в реки, и вместе с Владычествовающим над Просом (Цзи)³⁰ учил народ сеять злаки, чтобы дополнить их в пищу к свежему мясу; я беспокоился о том, чтобы меняли они то, что у них есть, на то, чего у них нет; и имел народ пропитание, и пришли в порядок царства. ...[Я] взял в жены [деву] Гора-Земля, [оставался дома только четыре дня]: синь, жэнь, гуй и цзя. Когда плакал Ци (сын Юя.— Э. Я.), я не подходил к нему; я осуществлял свои планы по устройству земли, исправлял и завершал [устройство] Пяти владений в пять тысяч ли, [я] поставил наставников Двенадцати округов, а вовне я дошел до четырех морей, где поставил Пять глав (правителей)» [Книга преданий, 1936, с. 17, 20].

Эти деяния Юя послужили основанием для выдвижения его в соправители Шуня: «И спросил Шунь: „О [главы] четырех гор! Есть ли такой, кто мог бы, проявив рвение, понести бремя лучезарного правителя? Кому можно поручить все дела, кто

мог бы проявить ясность [ума] в выборе и [суметь] воздать за заслуги?“ И сказали все: „Дядя Юй! [Он] управляет работами“. И изрек правитель: „О Юй, ты привел в порядок воды (реки) и земли! Прояви же и сейчас свое рвение!“» [Книга преданий, 1936, с. 8].

Сравнение фрагментов «Каталога» и «Книги преданий» показывает, что, хотя оба памятника сохраняют общую ситуацию мифа (потоп и борьба с ним) и его главных героев (Юя и Гуня), миф изложен в них по-разному. В «Каталоге» передается сказание о Гуне, а в «Книге преданий» в основном повествуется о деяниях Юя.

В «Книге преданий» зафиксирован миф о борьбе героя с природой, устройении им мира, а в «Каталоге» — миф о борьбе героя с богом и наказании его заслушание его воли. Такие мифы принадлежат различным историческим эпохам, их социально-историческая основа неодинакова.

Мифы о героях, устроителях мира, побеждающих стихийные силы природы и преодолевающих их, вводящих порядок и уничтожающих хаос (первичный или вторичный), достаточно архаичны и могут быть соотнесены с временами, когда род и племя выступали единым производственным коллективом. Мифы о Великом Юе должны быть отнесены к космогоническим мифам, действие в которых приурочивается ко временам первотворений.

Мотив богоборчества, каким он представлен в мифе о Гуне, свидетельствует о начале социальных рефлексий, распаде былого единства. Главный пафос этого мифа не в победе над силами хаоса, водворении порядка в мире, а в борьбе с Главным богом (Предком). Можно полагать, что рассматриваемые мифы о Юе и Гуне созданы не одновременно как части единого целостного сюжета о потопе.

Возникает вопрос: основываются ли оба сюжета на древней мифологической традиции?

В большинстве источников, как и в «Книге преданий», главное содержание мифа о потопе составляют деяния Юя. Это, как и само содержание, безусловно свидетельствует о том, что в основе варианта «Книги преданий» лежит чрезвычайно популярный и широко распространенный миф о Юе и его борьбе с природой.

Повествование о Юе, близкое к версии «Книги преданий», вошло в «Исторические записки» Сыма Цяня, а затем и в официальную историографию Китая. У Сыма Цяня в образе Юя с большей определенностью, чем в «Книге преданий», подчеркнуты черты культурного героя. В этом отношении Сыма Цянь следует трактовке этого образа философскими школами, враждебными конфуцианцам, главным образом моистам. Так, в даосском памятнике «Чжуанцзы» сохранился следующий утраченный фрагмент из «Моцзы»: «Некогда Юй, умирив воды потопа, прорывал русла рек и давал им проход через земли Четырех варваров и Девять областей. Он дал названия тремстам

горам, провел русла трем тысячам больших рек, а скольким малым и не счесть. Юй сам нес торбу и лопату и делал сток рек Поднебесной. На ногах и бедрах у него стерлись волосы. Умывал [его] сильный дождь, причесывал быстрый ветер. Так он трудился для Поднебесной» [Чжуанцзы, 1954, с. 217; Позднеева, 1967, с. 316].

Миф о борьбе Юя с потопом и устроении им земли проходит также в «Мэнцзы», «Вёснах и Осенях Люя» и других памятниках, подтверждая версию «Книги преданий».

Однако многие источники передают и вариант, изложенный в «Каталоге», где Гунь выступает главным героем. К ним относятся «Вопросы Небу» и «Вёсны и Осени Люя», датируемые примерно III в. до н. э. Особенно близок к версии «Каталога» фрагмент «Вопросов Небу», где почти полностью сохраняется вся ситуация (нет лишь мотива похищения волшебной земли). В «Вёснах и Осенях Люя», как и в «Книге преданий», Гунь дан в окружении идеальных правителей Яо и Шуня, но в несколько необычной для него ситуации — претендента на престол и соперника Шуня. Однако в отличие от версии «Книги преданий» Гунь здесь главный и активно действующий герой, мотив усмирения потопа Юем в усеченном виде завершает тему потопа: «Яо уступил Поднебесную Шуню. Гунь был царем (чжухоу). Вскипел он гневом против Яо и вскричал: „Кто постиг закон Неба, тот становится правителем! Кто постиг закон правителя, тот становится одним из трех гунов! Я же постиг закон Земли, а меня не сделали даже одним из трех гунов!“ Воспользовавшись оговоркой Яо, он захотел получить [титул] гуна. И рассвирепел лютый зверь, и захотел поднять смуту: соединенные вместе рога зверя образовали крепостные зубцы, а поднятые вверх хвосты — его знамена. И призывали его, и не явился он. И носился по диким просторам. И хотел повергнуть он правителя Шуня. И изгнали его тогда на Крыло-гору, и разрубили там усским клинком»³¹ [Вёсны и Осени Люя, 1954, с. 267].

В «Вёснах и Осенях Люя» — памятнике, созданном при дворе Люй Бувэя, ближайшего сподвижника первого объединителя Китая Цинь Шихуана, с которым боролись конфуцианцы, — данная трактовка образа Гуня не случайна³².

Перекликается с сообщением «Вёсен и Осеней Люя» о непорочестве Гуня известие «Речей царств», где он выступает виновником потопа, а не борцом с ним. Здесь тема Гуня и Юя контактируется с мотивом нарушения мирового порядка Богом Разливов (Гунгуном). Гунь, согласно этой версии, повторяет «преступление» Бога Разливов, за что и терпит наказание (с. 35).

Гунь без связи с Юем упоминается в близких по содержанию фрагментах «Речей царств» (с. 171) и «Цзочжуаня» (с. 429). Очевидно, в традиции существовал миф, главным героем которого был Гунь. Причем можно утверждать, что именно богоборчество было основным содержанием такого мифа. По приведенным фрагментам видно, что при любом переоформле-

нии мифа сохранился мотив борьбы и наказания Гуня. По-видимому, это наказание и являлось кульминационным пунктом сюжета. Главным содержанием его было преступление или подвиг героя, приведшие его к гибели.

В версии «Каталога» этим «преступлением» Гуня была его помощь людям без разрешения Главного бога. То, что центральной коллизией мифа о Гуне в устной традиции была борьба Гуня с Главным богом, подтверждают и сообщения других памятников. Так, в «Речах царств» говорится об изгнании (казни?) Гуня за то, что он восстал против Главного бога: «Некогда Гунь пошел против [главного] бога, был изгнан (казнен) на Крыло-гору» (с. 171).

В «Вопросах Небу» также говорится, что Гуня наказал бог: «[Гунь] стремился добиться успеха, за что же бог (Предок) его покарал, изгнав навечно на Крыло-гору?» (с. 4а) [Hawkes, 1959, с. 48].

О том, что гнев бога был причиной неудач Гуня и его гибели, свидетельствует и фрагмент одного из наиболее ранних натурфилософских трактатов — «Великого Плана» (Хуньфань), входящего в «Книгу преданий»: «В древности Гунь запрудил разлившиеся воды и разрушил тем порядок (чередования?) пяти элементов; и вспылал тогда Бог (Предок) гневом, и не дал он Гуню Великого Плана Девяти разделений³³, и нарушился тогда порядок отношений (вещей и людей); и изгнан был тогда Гунь, и умер он. И преемствовал ему Юй, и даровало Небо Юю План Девяти разделений, и пришли тогда в порядок законы отношений» (с. 74). Это известие перекликается с версией «Речей царств», где Гунь вызывает катастрофу (с. 35). Мотив деяний Юя усечен и дан как завершающий тему (версия «Вёсен и Осеней Люя»).

Тот факт, что противоборство Гуня в ряде источников представлено как борьба с правителями, объясняется переоформлением все того же богоборческого мотива при историзации мифологии.

В этом отношении характерно различие уже упоминавшихся фрагментов из «Речей царств» и «Цзочжуаня». Они приведены по одному и тому же поводу (совет цзиньскому царю принести жертву Гуню), в одинаковом контексте и текстуально почти совпадают. Но во фрагменте «Речей царств» говорится, что Гуня казнил бог (Предок), а в «Цзочжуане» — Яо³⁴. Таким образом, «Цзочжуань» передает миф о Гуне в русле историзованной мифологии, близкой к конфуцианской традиции. Разумеется, в «Цзочжуане» изъят и мотив богоборчества. Эта поправка становится еще понятнее в свете наблюдений, сделанных Л. Д. Позднеевой. По ее мнению, «Цзочжуань», передавая те же речи, что и «Речи царств», производит их отбор и обработку в интересах школы, близкой к конфуцианской, и дома цзиньских царей, близкого к чжоускому дому [Позднеева, 1959, с. 25 и сл.].

Имя Гуня было объединено с мудрыми «правителями» Яо и Шунем сравнительно поздно, в период циклизации в конфуцианской традиции мифологических сказаний вокруг трех фигур идеальных правителей — Яо, Шуня и Юя. Доказательством чисто формального соединения Гуня с его карателями может служить противоречивость сообщений различных источников. Так, «Цзочжуань» (с. 429), «Хань Фэйцзы» (с. 243), «Хуайнаньцзы» (с. 331), «Речи царств» (с. 35) называют карателем самого Яо; «Книга преданий» (с. 7), «Вёсны и Осени Люя» (с. 267), «Мэнцзы» (с. 70), «Исторические записки» (с. 21) — Шуня; «Книга преданий» (с. 74), «Каталог гор и морей» (с. 129), «Речи царств» (с. 171), «Вопросы Небу» (с. 4а) — бога (Предка). Очевидно, введение Гуня в легенду о борьбе за престол («Вёсны и Осени Люя» и «Хань Фэйцзы») также связано с этой циклизацией.

Устойчивость мотива противоборства Гуня даже в историзованной мифологии подтверждает, что богоборческий мотив не был внесен составителями «Каталога», а имел глубокие корни в традиции и был ведущим в мифе о Гуне. Наиболее глухо он проходит в памятниках конфуцианской традиции, но о нем можно догадываться даже по передаче «Книги преданий». Так, отклоняя предложения старейшин поручить борьбу с потопом Гуню, Яо восклицает: «О, он преступен! Он разрушает род, он отвергает повеления» (с. 3). Сообщение о наказании четырех преступников резюмируется словами: «И свершились четыре наказания, и покорилась Поднебесная» (с. 7). Отсутствие богоборческого мотива характерно для позднейшей обработки мифа конфуцианцами, приспособлявшими традиции родового общества к классовым интересам потомственной знати. С ним связана и еще одна особенность передач мифа. Если богоборческая тенденция мифа выражена четко, ясно формулируется и мотивировка неудач Гуня и его наказания. Если богоборческий мотив снят, невнятно сказано и о причинах поражения Гуня: выражается недоумение, почему Гунь потерпел поражение, а Юй, продолжая его дело, добился успеха, и спрашивается: «Разве у них были разные планы?» («Вопросы Небу») или сообщается, что «Гунь покорял воду и землю, трудился много, но безуспешно и был изгнан пожизненно на Крыло-гору» [Лецзы, 1954, с. 83; Позднеева, 1967, с. 113], что Гунь наказан за неуспешный труд («Книга преданий»); дается этическая мотивировка неудач Гуня и успехов Юя («Речи царств»). При изъятии идеи богоборчества вся коллизия мифа становится не очень понятной, частично теряется ее мифологический характер.

В передачах, где сохраняется мифологический характер сказания, о непокорности Гуня свидетельствуют не только сообщения о восстании Гуня против Главного бога (см. «Каталог», «Речи царств»), но и мотив воскресения героя и рождения им своего преемника — Юя (см. «Каталог», «Вопросы Небу»). В вариантах передачи мотива гибели и воскресения различными

памятниками отразилась эволюция образа: от выражения первичной идеи — растерзания (?) предка и его превращения после смерти в тотем — до утверждения правоты героя в споре с богом, а также эволюция всей мифологии Гуня: от почитания его как предка-родоначальника к его образу героя-богоборца.

Возможно, происхождение мотива страданий и воскресения восходит к древнейшим корням культа Гуня как предка племени Ся. Наиболее ясно этот культовый смысл выражен в уже приведенных фрагментах «Речей царств» и «Цзочжуаня». В этих версиях Гунь после смерти оживает и превращается в бурого медведя. В его образе сяцы и чтили своего предка³⁵. Сообщения других памятников, например «Вопросов Небу», показывают процесс переосмысления этого мотива: отмирание его архаической части — превращения Гуня в тотем — и замену его другими мотивами, присущими мифу о Гуне-богоборце: страдания героя, невозможностью убить его, рождением им своего преемника.

В несохранившемся памятнике «Гуйцзан» (?) говорится: «Гунь умер и не тлел три года, когда же его разрубили (расчленили) уским мечом, он превратился в Желтого дракона» [Каталог, цз. 18, комментарий Го Пу, с. 9].

Мотив превращения Гуня свидетельствует скорее о бессмертии героя и говорит об отмирании архаических черт в его образе.

Во фрагменте «Вопросов Небу», построенном в значительной мере на полемике с отрицательной интерпретацией образа Гуня, также говорится о том, что тело убитого Гуня три года после казни не тлело. Однако выражено это в более драматической форме, к тому же здесь введен мотив рождения Гунем сына-преемника: «Не обуздал разлив потопа, так почему его [все] выдвигали? Все говорили: „Почему [его ты] отвергаешь, не попытаешь его на деле?“ Совы, черепахи тянули, рвали; Гунь, почему [им] подчинялся? Стремился он достичь успеха, за что же бог (Предок) так наказал его? Так долго на Крыло-горе лежал он, как не истлел за три [он] года? Дядя Юй из чрева Гуня вышел... Как смог продолжить [он] дело отца, успеха [в нем] добиться? Что, планы разные их были?.. Так почему Гунь трудился, а слава вся досталась Юю?» [Вопросы Небу, 1958, с. 4а—5].

В «Каталоге гор и морей» снимается сообщение о превращении Гуня после смерти в медведя, а говорится только о его воскресении, рождении им сына, которому бог сам повелевает продолжать дело отца (с. 129). Таким образом, мотив воскресения в «Каталоге» полностью теряет свое архаическое (культовое) значение и подчиняется выражению идеи богоборчества, т. е. утверждению непобедимости героя и его бессмертия.

Последний этап эволюции мотива воскресения, вернее изъятие этого мотива, можно видеть в передаче «Книги преданий». Резко отрицательная трактовка образа Гуня, закрепленная за

ним в ортодоксальной традиции, свидетельствует о том, что главным содержанием образа Гуня в мифе о потопе было бунтарство и непокорность. Такое заключение подсказывается следующими аргументами.

Отрицательная интерпретация образа Гуня не могла быть связана с ранними представлениями о нем как предке-родоначальнике племени Ся. Это входило бы в противоречие с самим духом культа предков, столь сильным во всякой племенной идеологии. Культ Гуня не потерял своего значения и после образования в Китае государства. Во всяком случае, культ Гуня еще в VI в. до н. э. имел большое политическое значение: жертвоприношение ему было привилегией гегемона Китая³⁶. Возможно, отрицательная трактовка образа Гуня была результатом этического переосмысления его в идеологии рабовладельческого общества.

В предании, сформировавшемся в это время на основе мифологической традиции, образы ряда мифических предков превратились в образы идеальных правителей древности — времени начала народа и государства. В такой «исторической» схеме те мифические герои и предки, которые в той или иной связи оказывались их противниками, получили отрицательные характеристики, стали олицетворением порока. На примере Чию можно было видеть противоречивость традиции о великих «злодеях», в ней сохранились следы их великого прошлого. Судя по этой противоречивости, сами древние если и ощущали ее, то не очень остро. О Гуне на страницах одних и тех же памятников также говорится то отрицательно, то положительно. Иногда же это различное отношение проходит в одном и том же известии, как, например, в «Речах царств». Характеристика более заострена, когда имя героя используется в полемике философских школ или конструировании предания. Но, насколько можно судить на основании тех скудных данных, которыми мы располагаем, превращение Гуня в порочного героя должно быть производным от его роли богоборца, так же как, в известной мере, и положительная интерпретация его образа. Это видно из мотива несправедливости наказания Гуня, столь потрудившегося для людей, в фрагменте «Вопросов Небу», приведенном выше. В версии «Каталога гор и морей» Гунь карается не за то, что был порочен или не смог справиться с порученным делом, а за желание помочь людям тайно от бога и вопреки его воле.

Перекликается с этим отношением к Гуню и несколько неожиданное упоминание его в поэме Цюй Юаня (который в основном принимает конфуцианское толкование мифологических и легендарных героев) как положительного героя: сестра поэта, увещевая брата смириться, приводит аналогии, из которых следует, что честность и прямота губят людей; в числе несправедливо пострадавших называет она и Гуня: «Был Гунь чрезмерно прям душою и погубил себя; [он] был в молодые годы казнен вблизи Крыло-горы» [Скорбь Отлученного, 1958, с. 15].

Можно полагать, что мотив богоборчества сформировался в русле мифологии. В ней образ Гуня наполнился пафосом бунта против главного бога, трагизмом неравной борьбы, самопожертвования героя ради людей. В этом плане миф о Гуне должен был быть отличным от мифов о борьбе богов — Гунгуна с Чжунаньсюем, Хуанди с Чию и т. д. Идея богоборчества социально иная, она могла появиться в обществе со значительными социальными рефлексиями и новым представлением о месте человека в мире. В мифе о Гуне и мотив борьбы с потопом приобретает новое звучание: это не многолетний титанический труд Юя, а выступление против воли бога и добывание у него волшебного средства. Надо полагать, что и эволюция образа Гуня в героя происходит в связи с этим сюжетом.

Все это позволяет нам утверждать, что перед нами два самостоятельных сюжета. Не случайно они ни в одном источнике не соединяются в качестве двух равноправных частей одного мифа, как это делается зачастую в современных реконструкциях, хотя они и постоянно контаминируются. В то же время у нас нет сомнений, что оба сюжета восходят к мифологической традиции и сложились в своих основных концепциях, мотивах, образах основных героев в ее русле³⁷. Нам представляется, что в устной мифологической традиции оба мифа переплетались, но не сливались. Вероятно, их сосуществование имело примерно тот же вид, в каком оно представляется по дошедшим до нас сообщениям: мотив богоборчества Гуня проходил вторым планом в мифе о Юе и являлся экспозицией к нему; мотив победы Юя над природой являлся финалом мифа о Гуне, утверждающим торжество дела героя.

Более ранние этапы развития мифа о потоке не удастся проследить систематически, хотя и очевидно, что сказания о Юе и Гуне прошли длительный путь развития. Видимо, Юй и Гунь не всегда объединялись в одном сюжете как отец и сын. Генетические корни их культов могли быть не одинаковыми. Версия о рождении Юя Гунем могла быть лишь одним из этапов развития их мифологии, в которой объединялись два героя, одинаково связанные с сюжетом потопа³⁸. Не исключено, что на каком-то этапе они сосуществуют как два героя различных родовых (этнических) традиций, одинаково борющихся с наводнениями. Так, в «Вопросах Небу» (с. 4а) и в «Каталоге» все деяния в равной мере приписываются обоим героям³⁹. Впоследствии в процессе слияния традиций эти герои, возможно, и были объединены на правах отца и сына, поделив между собой приписываемые им деяния. Примеров такого объединения в китайской мифологии множество⁴⁰. Если объединение действительно произошло на основе сходных функций обоих героев⁴¹, то на данной ступени развития мифа Юй оттеснил Гуня и превратился в главного героя сказания. Это могло быть вызвано или большим художественным совершенством образа Юя, или большим влиянием традиции, к которой он принадлежал. Во

всяком случае, именно Юй стал собирательным и главным героем мифа о борьбе с потопом.

Возможно, что незавершенность образа Гуня — борца с природой, от которой до нас дошли лишь отзвуки, дала возможность его дальнейшего развития — превращения его в героя-богоборца. На этой стадии образ Гуня достигает не меньшего социального и художественного звучания, чем образ Юя на предыдущей. Но в мифе о Гуне, кроме того, были и потенциальные возможности для превращения Гуня в трагического героя: мотивы его растерзания и воскресения, восходящие к древним формам культа Гуня. Всю длительную и сложную эволюцию образа Гуня проследить не удастся, но очевидно, что подобный образ богоборца был высшей точкой развития образа Гуня в мифе, настолько значительного, что предыстория богоборца Гуня почти забывается, а дальнейшее этическое переосмысление не может выхолостить основного его содержания и пафоса.

Выше мы рассмотрели возможное взаимодействие сюжетов мифов о Юе и Гуне и главное содержание образов их героев. Но есть и другая сторона вопроса. Это место мифов о потопе в китайской мифологии. И здесь, как кажется, различие их основного содержания определяет и разное место их в ней. Мифы о Юе сейчас большинство авторов, вслед за А. Масперо и М. Гранэ, относят к космогоническому кругу [Мелетинский, 1976, с. 210; Рифтин, 1979, с. 122; Boltz, 1981; Евсюков, 1981 и др.]. Мифы о богоборце Гуне, на наш взгляд, не являются космогоническими, хотя контаминируются с ними, и в некоторых версиях тема Гуня приобретает космогоническую окраску⁴².

Тема потопа в китайской мифологии явно содержит в себе идеи о начале мира, его организации, преодолении хаоса и установлении порядка в нем. Эти идеи затушевываются не только наивно-рационалистическим характером передачи традиции о потопе древними памятниками, но и восприятием сообщений памятников последующими поколениями. Историзация мифов не ограничилась рамками древности. Непрерывность культурной традиции имела своим результатом продолжение этого процесса в течение многовековой истории Китая. Это восприятие накладывается и на наиболее рационалистические версии, содержащие, однако, немало архаических элементов, и на версии, в которых потоп и деяния Юя выходят за рамки представлений о разливе рек и административной деятельности Юя по их урегулированию сооружением дамб, прорытием каналов и пр. [Бодде, 1977, с. 395]. Согласно целому ряду известий, Юй сам делает реки, прорывает им русла, создает горы и холмы, рассекает их ущельями, делает равнины, где поселяются люди, сливает реки в моря и делает сами моря. Так, в одном из фрагментов «Вёсен и Осеней Люя» говорится: «Некогда, в глубокой древности, [ущелье] Ворота Дракона еще не было открыто,

[водопад] Люйлян не падал. [Желтая] река вытекала из Ворот Мэн, и безбрежные воды ее поворачивали и текли вспять. Не было холмов, плодородных долин, возвышенностей — все было уничтожено. Это называлось потопом. Тогда Юй сделал русло [Желтой] реки, прорыл [течение] [Янцзы]цзян, устроил преграду Пэнли. Высушил Восточную землю и для живущих там [основал] 1800 царств. Это и есть деяния Юя» [Весны и Осени Люя, 1954, с. 282].

Часть фрагмента, по-видимому, представляет собой общее место, так как почти дословно повторяется другими источниками. В «Хуайнаньцзы», в частности, читаем: «[Ущелье] Ворота Дракона не было еще пробито, [водопад] Люйлян еще не падал, реки и потоки растекались, четыре моря сливались. Народ забираясь на холмы и залезал на деревья. Тогда Шунь приказал Юю проложить русла трех рек и [сделать] пять озер, открыть ущелье Ицю, провести течения [рек] Чань и Сянь... слить реки в Восточное море. Воды потопа иссякли, Девять земель высохли. Люди умиротворились» [Хуайнаньцзы, 1954, с. 118].

Выше приводились известия памятников, согласно которым Юй прорывает русла рек, превращаясь в медведя, что русла рек для Юя прочерчивал Откликающийся дракон (Вопросы Небу), что драконы же помогали ему в трудах его. В известии «Хуайнаньцзы» о стране или горах Куньлунь говорится, что Куньлунь создал Юй («Юй... вырыл Куньлуньскую впадину, чтобы добраться до нижней земли») (с. 56). Все это разрешает говорить о том, что Юю приписывалась роль творца земли, ее природных объектов. То, что это творение подразумевает как будто землю уже сотворенной, а людей — живущими на ней, не снижает космогоническую тему, а говорит о сохранении в ней очень архаических элементов. Именно так представляли себе мифические времена творений, судя по этнографическим параллелям, люди наиболее архаических обществ.

Другой трудностью рассмотрения мифа о потопе как все-ленском потопе начала времен было соотношение его со временами Яо и Шуня, стоящими далеко не первыми в ряду предков древности. К тому же во многих известиях потоп выглядел как разлив рек, а не как космическая катастрофа. Однако есть версии мифа о потопе, согласно которым потоп приурочивается к началу времен и определенно носит космический характер. Так, в уже приводимом известии из натурфилософского трактата «Книги преданий», «Великом плане», Гунь своими действиями «нарушил порядок [чередования] пяти первоэлементов (у син)», т. е. организацию космоса, что, в свою очередь, вызвало хаос в социуме [Книга преданий, 1936, с. 74]. Другая версия того же памятника контаминирует тему Юя с мифом о Боге Разливов (Гунгуне), что переводит всю тему потопа в совершенно иной план.

Тема Бога Разливов уже рассматривалась в связи с разру-

шением мира и починкой его богиней Ньюйва. В данной версии Бог Разливов вызывает потоп, приурочиваемый ко времени Яо и Шуня⁴³: «Правитель рёк: „О, кто справится с моими делами?“». Хуаньдоу сказал: „О, Бог Разливов (Гунгун)! Повсюду... достиг успеха“. Правитель рёк: „Увы! Сладкоречив, но идет наперекор и взмывает потоком, разлившимся до небес“!»⁴⁴ (с. 74). В варианте «Речей царств» та же контаминация имеет несколько иной вид: «Некогда Бог Разливов отринул этот закон (речь выше шла о законе существования природы, данном ей при сотворении мира.— Э. Я.). В разнузданности потерял себя, захотел запрудить все реки, сровнять горы, завалить низины, чтобы погубить Поднебесную. Августейшее Небо не дало счастья (вар. не получало жертв), народ остался без помощи. И воцарились тогда бедствия и хаос. Бога Разливов уничтожили. При Владеющем Тигром (Шуне?— Э. Я.) был почитаемый Дядя Гунь. Взрастил в себе похотливое сердце и повторил преступление Бога Разливов. Яо (принес его в жертву), казнил на Крыло-горе. Его потомок Дядя Юй, помятуя о прошлом, не преступал меры» [Речи царств, 1958, с. 35]. Деяния Юя, о которых дальше идет речь, имеют своим результатом полную гармонию сил инь и ян, воды и огня, правильного чередования сезонов.

Хотя в этой версии потоп не соотносен с началом мира, он трактуется как событие космического плана. Мотив Гуня, дублирующего «преступление» Бога Разливов, играет ту же роль, что и мотив народа Девяти Ли в мифе об отделении неба от земли: он дает возможность упорядочить элементы мифа в диахронические последовательности [Леви-Строс, 1983, с. 206]. Однако во многих случаях потопа времен Юя и Бога Разливов контаминируются непосредственно. Так, в «Каталоге гор и морей» говорится о горе под названием «Юй напал на царство Бога Разливов (Гунгуна)» (с. 118). «Сюньцзы» сообщает, что Юй шел походом против Бога Разливов (с. 185). Согласно «Каталогу», усмиряя потоп, Юй убил слугу Бога Разливов девятиголового змея Сяню (вар. Сяньяо).

«Слуга Бога Разливов [Гунгуна] зовется Сяньяо. [У него] девять голов, змеиное туловище, свернутое в клубок. Кормится [он] в девяти землях. Где он плевал и испражнялся, образовались родники и озера. [Смрад от него] был нестерпим. Никакие животные не могли [там] жить. Юй, запрудив воды потопа, убил Санъяо. Его кровь издавала такое зловоние, что в тех местах не могли расти злаки. Земля так увлажнилась [кровью], что жить было невыносимо. Юй возвел насыпь [высотой] в три жэня. Но [кровь] трижды просачивалась так, что образовала пруд. Поэтому [Юй] основал жертвенники всем богам к северу от Куньлуня» [Каталог, 1977, с. 124]. (Ту же традицию с небольшими разночтениями см. [Каталог, 1977, с. 99].)

Одна из версий «Хуайнаньцзы» приурочивает потоп Бога Разливов ко временам Шуня: «Во времена Шуня Гунгун [под-

нял] воды потопа, чтоб наказать Полую Шелковицу... Тогда Шунь приказал Юю проложить русла трех рек и [сделать] пять озер, открыть ущелье Ицю, провести течения Чань и Сянь... слить реки в Восточное море. Воды потопа иссякли, девять земель высохли. Люди успокоились» (с. 118).

В соединении мотивов Бога Разливов (Гунгуна) и Юя можно видеть, что потоп Юя осознавался и как потоп начала времен, мира, и как уничтожение водного хаоса и устройство-создание мира. Контаминация тем Бога Разливов и Юя была, по-видимому, результатом соотнесения обоих мифов о потопе со временами первотворения. Напомним, что, по некоторым версиям, тема Юя контаминируется с темой разделения неба и земли (версия «Книги преданий» — «Наказания Люя»), где Юй вместе с другими двумя предками учит людей их занятиям и нормам жизни.

В этом плане представляют интерес две версии потопа, сообщаемые «Мэнцзы». Согласно одной из них, после «рождения» мира (Поднебесной) чередовались циклы порядка и хаоса. Потоп при Яо был, таким образом, циклическим хаосом: «Рождение Поднебесной было давно. [С тех пор времена] Порядка [чередовались с временами] Хаоса. Во времена Яо реки потекли вспять, затопили Срединные царства. Змеи, драконы поселились там, людям негде было прислониться. В низинах они делали гнезда, на высотах рыли пещеры. В „Преданиях“ говорится: „Обрушившиеся воды свергли меня в трепет“. „Обрушившиеся воды“ — это потоп. Послали Юя усмирять потоп. Юй прокопал землю и спустил течение их (рек) в моря, выгнал змей и драконов и поместил их в болота. Тогда реки потекли по середине земли. Это были [Янцзы]цзян, Хуай, [Желтая] Река (Хэ) и Хань. Опасности стали далекими, звери и птицы, вредившие людям, исчезли. И тогда люди получили земли равнины и поселились там» [Мэнцзы, 1936, с. 47; Попов, 1904, с. 111—112].

В другой версии потоп времен Яо соотнесен с временем, когда мир еще не был устроен: «Во времена Яо Поднебесная еще не была устроена (бу пин). Воды потопа повсюду разливались, заливали собой всю Поднебесную. Растения бурно разрастались, птиц и зверей было множество, пять злаков не возвращались (произрастали), птицы и звери теснили людей. Звери копытами, птицы ногами протоптали дороги, [которые] перекрещивались в Срединных царствах. Один только Яо скорбел об этом. Возвысил Шуня, и [тот] принял за наведение порядка. Шунь велел Юй править огнем. Пустил И пал по горам и болотам и выжег растения на них. Птицы и звери бежали. Юй провел [русла] девяти рек, прочистил [русла] Цзи и Та и слил их в море. Прорыл [реки] Жу и Хань, определил [течения] Хуай и Сы, чтобы впадали они в [Янцзы]цзян. Тогда Срединные царства смогли доставать и кормиться. В те времена Юй восемь лет был в отсутствии, трижды проходил мимо своих ворот и не

входил!.. Владычествующий над Просом научил людей посеву и уборке, искусству выращивания пяти злаков. Пять злаков созрели, и люди имели пропитание. У людей есть нравственные основы (дао)! Если человек сыт и тепло одет, имеет жилище и не обучается, то он приближается к животным. Мудрецы печалились об этом и сделали Ци ведающим учениками, чтобы обучил [людей] правилам человеческих отношений — родственности между отцом и сыном, чувству долга между государем и подданным, различию между мужем и женой, порядку [старшинства] между старшими и младшими, доверию между друзьями» [Мэнцзы, 1936, с. 39; Попов, 1904, с. 91].

Как можно видеть из последнего сообщения, ко временам потопа при Яо приурочивается в данной версии и введение земледелия, употребление огня, введение социальных норм. Идея первозданности здесь свободно перебивается мотивами давности существования мира и людей. Но эти «противоречия», как и различные приурочения, не могут влиять на сам характер мифа. Из традиции можно видеть, что мифам о потопах, как и другим мифам или циклам мифов, свойственно достаточно свободное перемещение во времени и вхождение в различные связи. Размещение предков в строго диахронической последовательности есть, безусловно, поздняя систематизация, возникшая, по-видимому, при зарождении исторического мышления.

Чрезвычайная популярность мифов о потопах в Китае способствовала как их сохранению, так и переоформлению. Дошедшие до нас известия позволяют предполагать контаминацию нескольких мотивов мифов о потопах в ходе циклизации в рамках общекитайского свода. Мифы, по-видимому, принадлежали различным племенным или этническим традициям и, возможно, входили во взаимодействие еще в архаическую эпоху при контактах различных этнокультурных общностей, населявших территорию Китая.

Мифы о подвигах Охотника (Хоуи)

Охотник (И, Хоуи) — одна из наиболее популярных фигур древнекитайской традиции. Но лапидарность, фрагментарность и противоречивость дошедшего до нас материала затрудняют реконструкцию и интерпретацию мифов о нем. Занимательность сюжетных мотивов мифов об Охотнике привела к тому, что его мифология являлась большей частью объектом беллетристических «реконструкций», а не научного анализа⁴⁵.

В современной синологии нет установившегося мнения относительно характера этого героя. Но разноречия чаще всего заключаются в том, был ли Охотник исторической личностью или героем мифа и знает ли традиция под именем «Охотника» одного или двух персонажей.

Охотник воспринимался в традиции как великий герой, про-

славленный подвигами на благо людей, или как легендарный царь-узурпатор. Между тем такие представления о нем — плод длительной эволюции. Древнейшие слои мифологии Охотника прослеживаются при анализе его имен, которые отразили функции, свойственные образу героя на ранних этапах развития.

Традиция знает три основные формы имени Охотника⁴⁶, обязательным компонентом которых является первая из них — И [Ошанин, 1955, № 2805]. Вторая имеет определением «и» — Разящий, Губящий [Ошанин, 1955, № 5235] Охотник (Ии неполные омонимы, читающиеся разными тонами); третья — Хоун (Владычествующий над Охотой, Ведающий Охотой)⁴⁷.

Имя Охотника (И) записано знаком, состоящим из двух графем: «юй» — «перья», «крылья», «оперение у стрел» (верхний элемент) и «гун» — «сложенные и воздетые кверху руки», «скрещенные руки», «руки, поднятые в вотивном жесте» [Karlgren, 1940, с. 152, № 98, с. 437, № 1182; Ошанин, 1955, № 3385, 2794]. Словарь «Шовэнь» дает более древнюю форму. В ней верхним элементом остается графема «перья», «крылья», «оперение у стрел», а нижняя, близкая по графике к «гун», — «скрещенные руки». передает понятие «ровный, гладкий» [Шовэнь, 1936, с. 146 и комментарий]. В «Шовэнь» оба элемента считаются значимыми, т. е. упомянутый иероглиф относится к идеографической категории и имеет два значения: 1) ровный ветер от крыльев (парение?), 2) имя древнего правителя (чжухоу). Там же сказано: «А еще говорят — Наставник Стрельбы из лука (Шэши)».

В «Шовэнь» приводится и другая форма записи того же имени в разделе графемы-детерминатива «лук для стрельбы», где верхним элементом является графема «ровный», а нижним — графема «лук для стрельбы». В данном случае в «Шовэнь» выводится значение из графемы «лук», «ровный» же считается фонетическим элементом, дающим чтение. Значение этого иероглифа, по «Шовэнь», — «Ведающий (гуань) Стрельбой из лука Предка Ку» (Дику) (один из предков, вошедший в исторический ряд). Там же говорится: «Сяский Шаокан уничтожил его» (с. 679).

Толковый словарь XVII в. «Канси цзыдянь», следуя за «Шовэнь», дает современную форму записи имени с указанием, что это — аллоформа того же знака в письме «лишу» (одна из форм письма эпохи Хань), в то время как «Шовэнь» основывается на более древней форме — сяочжуань. Приводя вторую форму знака из «Шовэнь», «Канси цзыдянь» несколько изменяет ее: графема «лук для стрельбы» делается нижним элементом, а верхним оказывается графема «крылья», «оперение у стрел» (с. 883). За «Шовэнь» следуют «Цыюань» (с. 1197), «Цыхай» (с. 1073). Современные иноязычные словари ограничиваются указанием имени знаменитого стрелка⁴⁸, исходя из того, что в древнем языке данный иероглиф употребляется только в этом значении⁴⁹. Однако анализ графики при сопо-

ставлении с некоторыми данными традиции об Охотнике позволяет говорить о том, что перед нами один из тех случаев, когда имя собственное первоначально обладало определенной значимостью, в которой нашли отражение представления о носящем его персонаже.

Учитывая значение графем знака «и» — «оперение стрел» и «скрещенные руки» (вар. «руки, поднятые в вотивном жесте»), можно полагать, что иероглиф в целом — идеограмма, выражающая понятие «стрелять из лука», «стрельба из лука». Графическая разновидность знака в «Канси цзыдянь», где «крылья», «оперение стрел» даны в сочетании с «луком», подтверждает правильность такого толкования. Исходя из понятия, закреплённого графикой, имя, им обозначенное, может быть понято как «Стрелок из Лука» или «Стреляющий из Лука». Правомерность такого толкования имени героя подтверждает целый ряд элементов традиции о нем.

Так, имя героя связывается с постоянным эпитетом «шаньшэ» — «искуснейший в стрельбе из лука» (вар. «искуснейший стрелок») ⁵⁰ [Изречения, 1936, с. 58; Гуаньцзы, 1954, с. 327; Сюньцзы, 1954, с. 87, 224; Хуайнаньцзы, 1954, с. 337 и др.]. Искусство стрельбы из лука является тем основным качеством, которое всегда характеризует героя: «Стреляющий из Лука (И) — искуснейший стрелок (шаньшэ) древности... Сколько бы ни выпускал он стрел, всегда попадал он в цель» [Гуаньцзы, 1954, с. 327]; «Стреляющий из Лука (И) — искуснейший в стрельбе из лука (шаньшэ). Если бы не было лука и стрел, то не было бы и его искусства... Но если бы и лук был отрегулирован, и стрелы были бы прямы, а в дальнюю маленькую цель не смог бы попасть, то он не был бы Стреляющим из Лука (И)» [Сюньцзы, 1954, с. 87]. «Если правитель хочет заполучить хорошего стрелка, попадающего в дальнюю маленькую цель, то нет никого лучше Стреляющего из Лука и Фэнмэня (ученик Охотника.— Э. Я.)» [Сюньцзы, 1954, с. 140]. «А если кто-либо бродит перед натянутым луком Стреляющего из Лука (И) и стрела в него не попадает, это — судьба (счастье)»; «Стреляющий из Лука (И) искусно попадал в мельчайшую цель» [Чжунаньцзы, 1954, с. 33, 153].

Традиция приписывает Стреляющему из Лука (И) или изобретение лука и стрел, или изобретение искусства владения ими. Так, в «Моцзы», «Вёснах и Осенях Люя» сообщается, что Стреляющий из Лука (И) первым сделал лук [Моцзы, 1954, с. 181; [Вёсны и Осени Люя, 1954, с. 206]. «Каталог гор и морей», «Сюньцзы» называют изобретателем лука и стрел других героев, но Стреляющему из Лука (И) приписывают славу первого, кто овладел искусством стрельбы из лука. «Мэнцзы» сообщает традицию, согласно которой Стреляющий из Лука (И) научил людей пользоваться этим изобретением: «Стреляющий из Лука (И) научил людей стрелять (шэ) из лука» [с. 92, 109].

Лук и стрелы являются атрибутами героя: «Стреляющий из

Лука (И) держит лук и стрелы» [Каталог, 1977, с. 95]. Согласно мифам, герой совершает свои подвиги в основном как непревзойденный стрелок из лука: он поражает стрелами чудовищ, побеждает ими богов, олицетворяющих силы природы.

Из приведенных данных традиции можно видеть, что Стреляющий из Лука, или Стрелок из Лука (И), представляет собой образ культурного героя, одним из основных деяний которого является изобретение лука и стрел. Однако эти же данные разрешают предполагать, что представления о нем как о культурном герое далеко не исходные. Генетические корни этого образа, как представляется, следует искать в культе бога-охотника, покровителя охоты и охотников, о чем свидетельствует постоянное упоминание о его страсти к охоте. Так, наряду с характеристикой его как «искуснейшего в стрельбе из лука» о нем постоянно говорится как о «преддающемся страсти к охоте» — инь-тянь⁵¹. Эта страсть к охоте оказывается одной из ведущих в характеристике героя в ряде мифологических тем, связанных с его именем. Достаточно выразительна уже этимология имени героя — «Стреляющий из Лука». Подобное наименование бога-охотника засвидетельствовано и у других народов⁵².

Традиция сохранила воспоминание о наименовании героя богом Стрельбы из Лука. Как уже говорилось, в «Шовэнь» о Стрелке из Лука (И) сказано: «А еще [его] называют Наставником (ши) Стрельбы из Лука» (с. 146). Эпитет «наставник» (ши) присваивается в древнекитайской традиции богам в значении «повелитель», «властелин» какой-то стихии природы или области производства⁵³. Это наименование, как и имя героя, указывающее на его функции, говорит о значительной древности его образа. Подобные имена характерны для богов родо-племенного быта.

Анализ графики знака, которым записано имя, позволяет предполагать существование культа лука и стрел.

Мифологема лука и стрелы очень емкая. Это и охотничья архаика, связанная с космогоническими представлениями, продуцирующими обрядами, это и культы плодородия эпохи земледелия, свадебные и родильные обряды и пр. Культ лука и стрел, известный культурам многих народов, был, по-видимому, универсальным и имеет много типологических сходжений. Так, в связи с охотничьими мифами в Грузии Е. Вирсаладзе отмечает, что лук и стрелы мыслились способными очищать от скверны, предохранять от болезней [Вирсаладзе, 1976, с. 148]. Та же функция очищения и охраны у лука и стрел прослеживается и в культуре древнего Китая, о чем говорилось выше. Стрельба из лука входила и в родильные обряды [Granet, 1926, с. 380]; дарение лука и стрел Сыном Неба женщинам, главным участницам жертвоприношений богине Великой Свахе, покровительнице браков и рождений, перед ее алтарем в весенних обрядах, было важным элементом этой обрядности [Обрядник, 1936, с. 85; Вёсны и Осени Люя, 1954, с. 12]. Не исключено,

что имя героя первоначально и означало «лук и стрела», в виде которых он и мог почитаться. Но знак мог передавать и идею совершения ритуальных действий со стрелами и луком.

Источники содержат достаточно ясные и многочисленные указания на обряды, центральным моментом которых была стрельба из лука [Granet, 1926, с. 378 и сл.; Bodde, 1975, 330, 349 и др.]. Ритуалы Великие стрельбы или Состязания в стрельбе из Лука (Да шэ) были тесно связаны с охотничьими и военными ритуалами⁵⁴. Попадание в цель было обязательным условием допущения к жертвоприношениям [Обрядник, 1936, с. 333 и др.]. Проводились состязания в стрельбе из лука с колесниц, во время которых должны были быть убиты животные, предназначенные для жертв; победители состязаний воспевались как герои [Лескова, 1974, с. 15]. Соревнования в стрельбе из лука с колесниц были и военными ритуалами [Bodde, 1975, с. 330 и др.]. Нет сомнений, что такие обряды восходят к охотничьей архаике⁵⁵. Сам факт культовой роли лука и стрел, их связи с культом охотников, охотничьими ритуалами позволяет говорить о том, что генетически образ мифического стрелка восходит к представлениям о боге-охотнике⁵⁶. Если это так, то правомерно понимать его имя — И — в значении «Охотник»; как он и именуется дальше.

Очевидно, вторая форма его имени — Ии, где первый компонент означает «охотник», «варвар», «разящий», «губить» и пр.⁵⁷, дает возможность реконструировать некоторые элементы ранних представлений о богах-охотниках в мифологии героя.

В этой форме имени Охотника к «основному» имени «И» прибавляется знак «и», настолько близкий к нему по значению и графике, что может восприниматься почти как его синоним. Он состоит из двух компонентов: графемы, означающей «лук», и графемы — «человек», «большой» [Шовэнь, 1936, с. 522]. Знак трактуется как изображение человека, стреляющего из лука, и может значить: «стреляющий из лука», «стрелок из лука», «стрелять из лука»⁵⁸. В то же время он означает «варвар» и служит для обозначения варваров-иноплеменников [Хуайнань-цзы, 1954, с. 173; Шовэнь, 1936, с. 522]. Несмотря на сходство значений этих двух слов, они совпадают не полностью. В отличие от слова «И-охотник», «И-лучник, варвар» не потерял своего смыслового значения, хотя и входит в имена целого ряда мифологических и легендарных персонажей. Кроме значений «лучник» (охотник), «варвар» оно значит еще «ровный», «мирный», «радоваться», «приносящий порядок», «исцелитель», в то же время — «казнить», «истребить», «губить», «опустошать», «покорять», «убивать» [Цыхай, 1947, с. 369; Канси цзыдянь, 1958, с. 178; Палладий, 1888, т. 1, с. 247; Ошанин, 1955, № 5235].

Такой семантический пучок как будто взаимоисключающих значений вполне объясним, если иметь в виду первоначальное значение данного слова — «стреляющий из лука», а также то, что оно могло некогда обозначать божество охоты. Как пока-

зали исследования мифологии богов-охотников⁵⁹, для представлений о них характерны совмещения благодетельных и губительных функций. Такие черты богов-охотников явились результатом синкретической нерасчлененности представлений первобытного человека, при которых категории жизни и смерти, тьмы и света, добра и зла воспринимались как нечто взаимовозникающее и взаимопроникающее. Для архаических обществ двойственность природы богов (духов) является одной из их характерных и постоянных черт. Семантический пучок слова «и» прекрасно отражает этот первобытный синкретизм.

Вполне возможно, что дальнейшее раздвоение Охотника на доброго, благородного героя и губительного, злого явилось реализацией этих двух тенденций, заложенных в нем как божестве охоты.

В имени Охотника слово «и» по своей грамматической позиции должно пониматься в значении определения-эпитета, оно стоит перед именем (определение в китайском языке стоит перед определяемым) и может означать «радостный», «мирный» (вносящий мир, радость, покой), «водворяющий порядок», «справедливый» или «казнящий», «карающий», «губящий», «ранящий», «опустошающий» и т. д. Характеризуемый такими эпитетами Охотник представляет собой близкую аналогию к греческому Аполлону, также бывшему некогда богом-охотником. Этот эпитет, возможно, восходит к архаическому Охотнику, подчеркивая двойственность его характера как бога-охотника.

Анализ третьей формы имени Охотника — Хоуи⁶⁰ дает возможность восстановить следующие по стадильности элементы архаической мифологии героя.

Интерпретация термина «хоу» была предпринята выше (см. гл. I) в связи с мифологией богов проса и земли. Выявленная типологическая общность двух «хоу» как нельзя лучше согласуется и с мифологией Охотника. Как показал анализ первых двух форм его имени, зарождение этого образа следует, по-видимому, возводить к почитанию лука и стрел. Старинное охотничье божество должно было проходить и стадию хтонизма, которая, как указывалось выше, прослеживается в связи со второй формой его имени — Ии — Разящий (губящий?) Охотник и в мотивах его раннегреческой мифологии, согласно которым он, как и божество земли, уничтожает былой хтонизм — дисгармонию и чудовищность в природе⁶¹. Заметим, что в эпоху охотничьей архаики вероятны представления и о женском божестве охоты⁶². То, что позже в качестве Охотника выступал только мужской герой, не должно нас смущать. Такие превращения в мифологии вполне закономерны, и примеры их в ее истории многочисленны.

Е. Вирсаладзе, посвятившая свое исследование охотничьему мифу, специально останавливается на подобных представлениях в мифологическом комплексе богов охоты. Она вслед за другими исследователями (И. Г. Франк-Каменецким, Н. Я. Марром,

М. Я. Чиковани, Л. Я. Штернбергом и т. д.) считает, что образ божества охоты был тесно связан с образами женских богов, хозяек зверей. Так, этнографические материалы показали, что в Грузии наряду с мужскими богами охоты бытовали и женские божества, которых Е. Вирсаладзе сближает с греческой Артемидой. Находит типологическое соответствие в грузинских материалах и «титул» божества охоты. Так, один из терминов, присваиваемых богам охоты, «месепе», Е. Вирсаладзе трактует как «владеющий», «владыка», «властитель», что по значению близко к термину «хоу» (ведающая — ведающий, владычествующая — владычествующий) [Вирсаладзе, 1976, с. 38, 117, 108—109]. Исследователь греческих мифов о богах охоты Фонтенроуз назвал свою книгу «Орион: миф об Охотнике и Охотнице» [Fontenrose, 1981].

Сама китайская традиция тоже сохраняет воспоминания о женских божествах охоты. В «Хуайнаньцзы» засвидетельствовано имя женского божества охоты — Мать (Женщина)-Охотница (Нюйи)⁶³ (вар. Мать-Лучница): «Мать-Охотница бьет в барабан и поет песню, чтобы Небо привелось в гармонию, чтобы произрастали злаки, [размножились] звери, птицы, росли травы и деревья». Гао Ю комментирует это сообщение: «Мать-Охотница — божество, правящее вегетативностью весны и лета» [Хуайнаньцзы, 1954, с. 44 и комментарий]. Все функции, сжато перечисленные в памятнике, соотносятся с кругом представлений о богах охоты, к чему мы вернемся несколько ниже. В «Каталоге гор и морей» упоминается культовый центр — гора Охотниц-Прорицательниц (Гушэ) и царство под таким же названием (с. 63—64, 108). Последнее упоминается и в даосских утопиях (названия и имена несколько варьируются по источникам). Описанные в этих утопиях женские царства напоминают греческие государства амазонок и гипербореев [Лецы, 1954, с. 14; Чжуанцзы, 1954, с. 4; Позднеева, 1967, с. 53, 137].

Таким образом, имя божества охоты, понятое как «Владычествующая над Охотой (Стрельбой из Лука)», прекрасно согласуется с характером подобного божества.

Сопоставление различных форм имени Охотника с отдельными элементами его мифологии, а также мифологическими традициями других древнекитайских богов и предков позволяет говорить об архаике Охотника — фетишистском и стихийно-хтоническом ядре его мифологии. И хотя впоследствии черты бога-охотника (или богини-охотницы) стираются и его образ наполняется новым содержанием, его мифологию нельзя понять без учета первоначального ее ядра.

Раннегероические мотивы мифологии Охотника тесно связаны с его культом бога-охотника. Однако теперь он выступает прежде всего культурным героем, который изобрел величайшее оружие древности и научил людей искусству им пользоваться. Именно эти черты героя определяют его образ на раннегероическом этапе, когда на смену представлениям о нем как о сти-

хийно-хтоническом божестве-охотнике, благостном и злобном одновременно, приходят представления о герое, миссией которого является принесение людям культурных благ.

С этой миссией связан и второй аспект его раннегеронической мифологии — деяния по очищению земли от чудовищ, олицетворявших собою враждебный человеку мир хищных зверей. Так, Охотник вступает в бой с чудовищем Яюй — гигантским лисом с драконьей головой, с богом-чудовищем Зубами-Лезвиями, с Гигантским Вепрем, с Длинным Змеем. Он одолевает своих врагов в поединке и тем самым избавляет людей «от всех бедствий». Освобождение Охотником земли от чудовищ проходит почти во всех сообщениях о нем. В этом мотиве нашло наиболее полное отражение осознание первобытным человеком того огромного значения, которое имело изобретение лука и стрел, и той власти над миром природы, которая пришла к нему благодаря овладению этим оружием эпохи архаики.

Мотивы борьбы Охотника с чудовищными зверями кажутся непосредственно восходящими и к представлениям его богом-охотником. Несколько более поздними, очевидно, являются мотивы его борьбы с силами природы — Ветром, богом Хуанхэ — Дядей Реки (Хэбо), Девятью Младенцами (ин). Охотнику же приписывается и свершение величайшего подвига — он сбивает своими меткопоражающими стрелами девять из десяти солнц, грозивших испепелить все живое и саму землю: «Когда же наступили времена Яо, десять солнц вышли вместе на небосвод. Они сожгли хлеба и посевы, иссушили деревья и травы, и народ остался без пропитания. [Чудовища] Яюй, Зубы-Лезвия, Девять Младенцев, Великий Ветер (Дафэн), Дикий Вепрь, Длинный Змей были бедствием для народа. Тогда Яо послал Охотника, и он казнил Зубы-Лезвия в краю Цветущего Поля, убил Девять Младенцев⁶¹ на реке Зловещей, поразил стрелой Великий Ветер (Дафэн) на озере Зеленого Холма, вверх выпустил стрелы в десять солнц, вниз поразил [чудовище] Яюй, разрубил на части Длинного Змея на [озере] Дунтин, поймал Дикого Вепря в Роще Шелковицы. И возрадовался тогда народ, и поставил Яо Сыном Неба. И тогда в Поднебесной широкое стало узким, опасное — легким, далекое — близким, и с тех пор установился [в мире] порядок» [Хуайнаньцзы, 1954, с. 117—118].

О битве Охотника с чудовищем Зубы-Лезвия сообщается и в «Каталоге»: «Охотник бился с [чудовищем] Зубы-Лезвия в краю Вечного Расцвета. Охотник поразил его стрелой из лука к востоку от Куньлуна. Охотник держит лук и стрелы. Зубы-Лезвия держат щит» (с. 95, а также с. 116).

В «Вопросах Небу» (с. 11а) и комментарии Гао Ю к «Хуайнаньцзы» (с. 233) сообщается о том, что Охотник побеждает и Повелителя (Дядю) Реки, который топит людей⁶⁵.

В этих мотивах мифологии героя находит претворение один из важнейших поворотов в сознании людей, когда они пере-

стают смотреть на природу как на необъятный, непостижимый и враждебный им мир господства чудовищных и непонятных сил, а начинают представлять ее как нечто гармонично и правильно устроенное. Этот смысл подвигов Охотника прекрасно резюмирован в конце фрагмента «Хуайнаньцзы»: «И тогда в Поднебесной широкое стало узким, опасное — легким, далекое — близким, и с тех пор установился [в мире] порядок» (с. 118).

Таким образом, Охотник на начальной стадии героизации его образа преодолевает не только свою собственную стихийно хтоническую природу, но и хтоничность во всей природе.

Приписывание Охотнику роли устроителя всего мира подчеркивается и тем, что его победы ориентированы по всем странам света. Так, победа над чудовищем Зубы-Лезвия в южном краю. Девять Младенцев обитают в северном. Озеро Зеленых Холмов, где Охотник поражает стрелами бога ветра (?), помещается на востоке. Один из подвигов Охотника совершается на западе. Кроме того, вверху герой уничтожает лишние солнца, внизу (под землей, в преисподней?) — чудовище Яюй. Победы героя на разных концах света, на небе и под землей должны были выразить идею уничтожения им всего чудовищного и враждебного человеку в мире, наведения им порядка на всей земле⁶⁶. Эта миссия героя в самой традиции нашла обобщенное выражение в формуле, повторяющейся рефреном почти во всех памятниках: «Охотник первым отдал свои силы, чтобы избавить землю внизу от всех бедствий» (Каталог); «Предок (Бог) спустил Разящего Охотника, чтобы избавить от бедствий народ Ся» [Вопросы Небу, 1958, с. 11а]; «Охотник избавил Поднебесную от всех бедствий, за что после смерти он стал цзунбу (?)» [Хуайнаньцзы, 1954, с. 233] и т. д.

В дошедших до нас раннегероических мотивах Охотник представляется одним из культурных героев архаического типа, находящим широкие типологические параллели⁶⁷. Именно для таких героев типична миссия уничтожения чудовищ, очищения земли и превращения ее в обитель мира и порядка. Правоммерно предположить, что на данной стадии развития Охотник представлялся родо-племенным предком. Отголоски этих представлений можно видеть в традиции, где говорится, что Охотник был первопредком (в таком смысле можно понять сообщение «Хуайнаньцзы» о воздаянии ему культа как цзунбу).

Восстановить миф о подвигах героя и его деяниях по устроению мира по дошедшей до нас традиции трудно. Можно сделать лишь некоторые предположения относительно его формы и развитости.

Миф о раннегероическом Охотнике на этой стадии должен был быть еще тесно связан с его культом. Возможно, он входил в обрядовые действия в честь бога-героя: служил в них чем-то вроде сценария (как, например, в египетском обряде миф о богине Тefнyт-Хатор) или был самостоятельной словесной

частью — мифом о деяниях и подвигах бога-героя, как то имело место в жатвенной обрядности с мифом о чудесном рождении и деяниях предка — Владычествующего над Просом. М. Гранэ склоняется к первому: он считает, что подвиги Охотника разрывались в мистериальных играх-битвах [Granet, 1926, с. 389]. Одно из указаний на это он видит в не очень ясном сообщении «Каталога гор и морей»: «Охотник держит лук и стрелы, Зубы-Лезвия держат щит».

Как полагают М. Гранэ, здесь описаны позы двух участников обряда, исполняющих соответствующие роли. Более ясных данных, поддерживающих гипотезу Гранэ, не найдено, но она все же не лишена оснований, так как именно на этой стадии мифы об Охотнике должны были быть связанными с обрядом. Эти соображения подтверждаются, на наш взгляд, упомянутым выше очень кратко, но важным сообщением «Хуайнаньцзы» о культе Охотника.

Другим подтверждением можно считать довольно частые изображения Охотника (идентифицирован эпизод уничтожения солнц) на погребальных рельефах (рис. 34). Как уже говорилось, погребальные рельефы имели магическое значение, и многие изображения на них можно считать воспроизведением того или иного обряда.

Мифы о раннегеронческом Охотнике, если они были связаны с обрядами, могли не иметь развитого сюжета и сводились к относительно краткому описанию враждебных людям чудовищ — олицетворений зверей и сил природы — и рассказу о победах над ними бога-героя. Или же мифы могли не воспроизводиться в ритуале в развернутом виде, а излагаться в виде перечня основных подвигов⁶⁸. Некоторые указания на такую форму имеются в комментарии Гао Ю к «Хуайнаньцзы». Хотя нельзя быть уверенным в том, что сообщения Гао Ю воспроизводят древнейшую мифологическую традицию, можно все-таки полагать, что они основываются на воспоминаниях о ней или являются ее переживанием.

Так, в схолии к уже приводимому фрагменту «Хуайнаньцзы» о победах Охотника над чудовищами Гао Ю пишет: «Яюй — имя (название) животного⁶⁹. У него была голова дракона. Или еще говорят — он был похож на лиса, был искусен в ходьбе и пожирал людей. Жил на западе. Зубы-Лезвия — имя (название) животного. Зубы у него длиной в три чи и похожи на острия, опускаются ниже подбородка, он держит дротик и щит⁷⁰. Девять Младенцев — демоны воды и огня. Они приносили людям бедствия. Большой Ветер (Дафэн) — это Повелитель (Дядя) Ветра (Фэнбо). Он мог разрушить дома людей. Гигантский Вепрь — это огромный кабан. Чусцы называли кабана Вепрем. Длинный Змей — это огромный змей. Он заглатывал слона и [переваривал] его три года, а потом выплевывал его кости» [Хуайнаньцзы, 1954, с. 118, комментарий]; «Повелитель (Дядя) Реки топил людей. Охотник пронзил ему стрелой левый глаз.

Повелитель (Дядя) Ветра разрушал дома людей. Охотник пронзил ему стрелой коленку (ногу). Он обезглавил также Девять Младенцев и Яюй. За заслуги перед Поднебесной ему после смерти стали приносить жертвы как цзунбу» [Хуайнань-цзы, 1954, с. 233, комментарий].

Как уже приходилось говорить в связи с солярными мифами, изложение мифов в виде краткого перечня основных тем, мотивов, имен героев или названия мест их подвигов, странствий и пр. было достаточно для людей данной культурной традиции, чтобы вызвать в памяти весь мифологический комплекс, связанный с ними. На этот счет имеются многочисленные этнографические параллели и факты китайской традиции⁷¹. Для выполнения магической функции такой передачи было достаточно.

Но тема подвигов героя или каждого подвига могла развертываться и в более пространное повествование. О такой возможности говорят названия мифологических мест, где происходили битвы Охотника. Так, например, Гигантский Вепрь был убит в Роще Шелковицы — одном из центров культа плодородия. Возможно, что эта битва имела и какой-то иной смысл, кроме уничтожения дикого зверя. Не исключено, что Гигантский Вепрь выступал чудовищем-стражем священной рощи и в битве с ним Охотник должен был что-то добыть (может быть, даже освободить божество плодородия или достать символ плодородия). Такой сюжет мог напоминать сказание о битве Гильгамеша с хранителем кедрового леса — Хумбабой. Хотя это может быть только предположением, сообщение о битве Охотника в центре культа плодородия выглядит все же достаточно красноречиво.

В заключение реконструкции раннегероической мифологии Охотника следует сказать несколько слов о теме уничтожения Охотником девяти солнц. Б. Карлгрен считает, что ее искусственно соединили с именем Охотника ханьские ученые. Основанием для такого утверждения служит то обстоятельство, что эта тема будто бы неизвестна доханьской литературе. Строку же из «Вопросов Небу» («Как же Охотник стрелял в солнца и у воронов облетели крылья-перья?») Б. Карлгрен трактует как указание на ритуальную стрельбу из лука в солнце (одно солнце) [Karlgren, 1946, с. 268]. Подтверждение своему предположению Карлгрен видит в том, что Ван Чун соотносит тему десяти солнц с именем Яо, а не с Охотником⁷². Д. Бодде, возражая Б. Карлгрену, указывает на натянутость его толкования «Вопросов Небу». Поскольку в китайском языке нет показателя множественного числа, нет оснований утверждать, что речь идет не о десяти солнцах, а об одном. Хотя, заметим, для обратного утверждения также нет никаких оснований. Сам Д. Бодде склонен видеть здесь тему десяти солнц и борьбу с ними Охотника [Bodde, 1961, с. 395].

Для решения научного спора есть, как представляется, иной

путь: проследить, насколько согласуется эта тема с мифологией Охотника и его образом. С этой точки зрения мотив борьбы Охотника, а не Яо, с десятью солнцами как нельзя более гармонично сливается со всем комплексом раннегероического Охотника, ибо основным содержанием его образа является как раз борьба с хтонической дисгармонией, чудовищностью, несоразмерностью в природе. Можно согласиться с Б. Карлгреном в том, что некогда представление о десяти солнца существовало независимо от мифов об Охотнике. Но поскольку речь зашла о замене одного представления (о множественности солнц) другим (об одном солнце, вновь и вновь восходящем на небосвод), вполне правомерно, что тема десяти солнц и героя, миссией которого является уничтожение чудовищности в природе, контаминируется, образуя новую мифологическую тему уничтожения «лишних» солнц.

Ниже мы вернемся к вопросу о связях Охотника с солярными и лунарными мотивами, присущими ему, как кажется, еще со времен арханки. Пока же еще раз подчеркнем, что этот подвиг Охотника вполне согласуется со всем его раннегероическим комплексом и потому совершенно не кажется искусственно внесенным в его мифологию⁷³.

В позднегероической мифологии Охотника получают дальнейшее развитие некоторые мотивы, связанные с предшествующим этапом, но вместе с тем в ней появляются и новые. Одним из сюжетов позднегероической мифологии Охотника являлась борьба героя с богом Хуанхэ — Повелителем Реки (Хэбо), которая входила в число подвигов героя, совершенных им при покорении сил природы. Однако теперь эта тема подается явно не в тех опосредованиях и связях, как в «Хуайнаньцзы». «Бог (Предок) спустил [на землю] Разящего Охотника, [чтобы] уничтожил он бедствия народа Ся. Почему же он стрелял в Повелителя Реки и взял [себе] в жены Госпожу [реки] Ло?» [Вопросы Небу, 1958, с. 11а].

Несмотря на краткость сообщения, из него все же видно, что борьба с богом Хуанхэ не только выведена из темы прошлых подвигов Охотника по уничтожению «всех бедствий», но и как-то противопоставлена ей. Кроме того, она оказывается связанной с неизвестным ранее мотивом женитьбы героя. Единственным источником для раскрытия этой традиции оказывается комментарий Ван И (ум. в 158 г. н. э.): «Госпожа [реки] Ло — это богиня реки по имени Мифэй. Предание гласит, что Повелитель Реки превратился в белого дракона и выплыл порезвиться на берегу. Охотник, увидев его, выстрелил из лука и попал стрелой ему прямо в левый глаз. Повелитель Реки отправился наверх (на небо?) к Небесному богу жаловаться. „Убей за меня Охотника“, — сказал [он]. Небесный бог спросил: „Как же тебя можно было увидеть, чтобы выстрелить в тебя?“ Повелитель Реки отвечал: „В это время, превратившись в белого дракона, я выплыл порезвиться“. Небесный бог сказал: „Если бы ты со-

хранял небесную сущность, то разве бы Охотник смог совершить против тебя преступление? Ныне же ты превратился в пресмыкающееся (драконы относились по древнекитайской классификации к пресмыкающимся.— Э. Я.) и сам стал удобной мишенью. В чем же преступление Охотника? И защитил бог Охотника» [Вопросы Небу, 1958, комментарий, с. 11а].

В данной ситуации герой вступает в бой с богом, образ которого снижается и интерпретируется явно в комическом плане. Это уже не грозный бог стихии, а персонаж, попавший в смешное положение.

Победив Повелителя Реки, сообщает далее Ван И, Охотник соединился с богиней реки Ло. Некоторые ученые находят возможным предположить, что эта богиня в мифологии считалась женой бога Хуанхэ и борьба Охотника с Повелителем Реки была либо вызвана стремлением героя защитить прекрасную женщину от злого и жестокого мужа — бога Хуанхэ, либо служит проявлением чувства любви, которым герой воспластал к богине реки. Во всяком случае, победив бога Хуанхэ, герой женился на богине реки Ло (или вступил с нею в любовную связь)⁷⁴.

Образ этой богини в какой-то мере поддается реконструкции, ибо она пользовалась популярностью в средневековой поэзии. Ей посвящено известное стихотворение поэта III в. н. э. Цао Чжи «Богиня реки Ло»⁷⁵, где описываются неземная красота богини, ее достоинства и таланты, но намека на миф об Охотнике, на какие-то связи с богом Хуанхэ — нет. В стихотворении поэт называет богиню «Мифэй», а танское предисловие идентифицирует ее с дочерью мифического Фуси, утонувшей якобы в реке Ло и превратившейся в ее божество. Как мы видели, уже Ван И называл богиню реки Ло «Мифэй» [Вопросы Небу, 1958, с. 11а, комментарий]. Имя Мифэй упоминается еще в «Скорби Отлученного», и одна деталь передаваемой там традиции может как будто служить намеком на то, что отождествление богини реки Ло, на которой женится Охотник, с Мифэй имеет определенные основания. Так, согласно «Скорби Отлученного», Мифэй в вечеру отправляется в Цюнши — место, связываемое с именем Охотника (его «фамильное владение»)⁷⁶. Описание Мифэй в «Скорби Отлученного» напоминает описание богини реки Ло Цао Чжи.

Я приказал Фэнлуну⁷⁷ оседлать облака
И искать повсюду место, где живет Мифэй.
Бросаю я подвеску, чтобы сговор закрепить.
Цзяньсю⁷⁸ [я] велю обряды соблудности.
Причудливы встречи у нее и разлуки,
В своих капризах она несправима;
И каждый вечер возвращается в Цюнши,
А утром моет волосы в Вэйпани.
Хранит она красу свою, гордится ею,
Все дни проводит в развлечениях и веселье
И наслаждается, резвясь [на просторах].

Хотя она и вправду так красива,
Но нет у ней ни правил, ни приличий.
Не буду я искать ее повсюду,
Другую я найти [теперь] намерен.
[Скорбь Отлученного, 1958, с. 24a]

Трудно сказать, насколько правомерно отождествление этих двух мифологических персонажей. Не исключено, что Мифэй в каком-то мифе действительно упоминалась наряду с Охотником, и это могло послужить в дальнейшем основанием для отождествления ее с богиней реки Ло. В дошедшей до нас традиции все эти взаимоотношения мифологических фигур даны очень глухо, и о них можно говорить лишь предположительно, так же как и о том, насколько тема битвы с богом Хуанхэ и женитьбы на богине реки Ло была развернута в разработанный в какой-то мере сюжет. Такое предположение разрешает сделать приведенный выше фрагмент Ван И о «жалобе» бога Реки на Охотника высшему богу.

Единственно, что можно утверждать со всей определенностью — образ Охотника и его взаимоотношения с другими мифологическими персонажами в данной теме приобретают совершенно новый, не свойственный раннегероическому этапу характер. Сам Охотник выступает здесь, по-видимому, героем очеловеченным, но наделенным сверхчеловеческой силой, позволяющей ему бороться с богами. Здесь его взаимоотношения с другими мифологическими героями в отличие от мифа об очищении земли от чудовищ окрашиваются в сказочно-романтические тона. Уже в этой традиции, несмотря на всю ее лапидарность, возможно усмотреть появление у Охотника черт эпического героя. Эти новые черты образа и мифа позволяют отнести данный мотив к позднегероической мифологии Охотника.

Другая тема этой стадии развития образа может быть условно названа «Хождение Охотника на Запад за лекарством бессмертия».

В главном источнике по этой теме, «Хуайнаньцзы», говорится: «Охотник выпросил эликсир бессмертия у Бабки Запада (Сиванму). Хэнъэ (Извечная краса?) его похитила и вознеслась на луну. Печаль Охотника была велика, но он не мог последовать за нею, ибо не знал, как это [средство] готовится (вар. откуда оно берется)» (с. 98). Ханьский комментатор Гао Ю, поясняя фрагмент, сообщает: «Хэнъэ — жена Охотника. Охотник выпросил эликсир бессмертия у Бабки Запада. Но не успел им воспользоваться, Хэнъэ украдкой приняла его. Став бессмертной, [она] убежала на луну. Превратилась в духа луны» [Хуайнаньцзы, 1954, комментарий, с. 98].

Намек на тему странствия Охотника проходит в «Каталоге» при описании страны бессмертных: «В пределах морей, на северо-западе находится страна (гора? впадина?) Куньлунь. Это земная столица Предков. Страна (гора) Куньлунь занимает в окружности восемьсот ли, в высоту [она вздымается] на десять

тысяч жэней. На ее вершине растет хлебное дерево высотой в пять сюней, шириной в пять обхватов. [На горе] той девять колодцев, огороженных нефритом, и девять ворот, их охраняет животное Открывающий Свет. Здесь живет множество богов. По восьми краям [высятся] отвесные скалы, [их] окружает река Красная. Не обладающие таким совершенством, как Охотник, не могут подняться на отвесную скалу» [Каталог, 1977, с. 104—105].

В этой традиции, как видно, сохраняются лишь очертания сюжета, позволяющие представить миф в следующем виде. Охотник отправляется на Запад в поисках тайны бессмертия, причем побудительные причины этого «хождения» остаются неизвестными. На своем пути он преодолевает опасные препятствия («Каталог», «Вопросы Небу»), но достигает желанной цели и достает у Хозяйки Запада (Бабки Запада) эликсир бессмертия, с которым благополучно возвращается домой. Здесь его жена коварно похищает волшебный напиток, принимает его и, обрета бессмертие, превращается в богиню луны. Герой, преданный женой и утративший эликсир бессмертия, погружается в глубокую печаль.

На основании приведенных выше сообщений («Хуайнаньцзы», Гаю Ю и «Каталога») можно полагать, что центральным моментом мифа была тема поисков героем бессмертия, хорошо известная мировому фольклору⁷⁹. Как она осмыслялась в мифе, по дошедшим до нас лапидарным записям представить трудно. Возможно лишь сделать некоторые допущения, привлекая данные сравнительной мифологии.

Изучению данного китайского мифа может, в частности, помочь сравнение темы поисков бессмертия Охотником с аналогичной темой — поисками вечной жизни Гильгамешем. Надежная сохранность традиции Двуречья, отражающей различные этапы развития самой темы и образа героя в ней, способствует выявлению необходимых для его понимания черт.

В аккадском эпосе тема поисков вечной жизни пронизана глубоким философским смыслом — трагическим осознанием несправедливости человеческих страданий и смерти, смертности людей и бессмертия их деяний⁸⁰. Такое осмысление темы, конечно, очень позднее⁸¹. Оно могло появиться только на этапе изжития мифологического сознания, что подтверждается деталями аккадского сказания. Об этом говорят, в частности, собственные Гильгамешу черты эпического героя: поиски вечной жизни предпринимаются героем для достижения личного бессмертия, средством его достижения является личное богатство героя — его смелость, сила, отвага⁸². Мифология составляет в сказании в известной мере только фон. Но в Двуречье сохранился более древний «прототип» этой темы, разработанный в шумерском сказании «Гильгамеш и Гора живых». Цели героя в нем еще находятся в соответствии с мифологическими представлениями, в которых всегда доминирует коллективист-

ское начало: герой стремится добыть тайну вечной жизни для людей своего города, т. е., в его понимании, для всех людей.

Различное осмысление темы поисков бессмертия в этих двух сказаниях закономерно, ибо обусловлено различной их стадийностью. Шумерское сказание характеризуется И. М. Дьяконовым как героико-мифологическая песнь [Дьяконов, 1961, с. 112]. Аккадский же эпос исследователи относят уже к героическому (хотя и архаического характера) эпосу, в котором Гильгамеш представляет собой фигуру эпического плана [Дьяконов, 1961, с. 129 и сл.; Мелетинский, 1963, с. 413].

Насколько позволяет судить традиция «Хуайнаньцзы», Охотник, как и Гильгамеш аккадского эпоса, домогается личного бессмертия. Странствие героя в страну Запада, преодоление им всевозможных опасностей отличаются от других его подвигов, носивших характер служения всему человечеству. Подобное деяние характерно уже не для культурного героя, а для героя богатырской сказки или героического эпоса.

Однако в передачах китайского мифа не чувствуется глубокого философского раздумья, свойственного аккадской поэме. Сказание об Охотнике, по-видимому, не выходит за рамки мифа, хотя и в образе героя, и в разработке темы появляются элементы героической эпики. При сопоставлении этого мифа с аналогичными из Двуречья он кажется стадийно более поздним, чем шумерское сказание о походе Гильгамеша на Гору живых, но более ранним, может быть значительно, чем аккадский эпос.

Центральным моментом в рассматриваемом мифе была тема поисков бессмертия. Вокруг нее группировался целый ряд мотивов. В реконструкциях, предпринимаемых в связи с этой темой, предполагают часто существование не дошедшей до нас экспозиции мифа — лишение Охотника бессмертия, что и явилось якобы мотивировкой его хождения на Запад. Причину этого низведения Охотника из бессмертных Юань Кэ видит в гнев Главного бога, усматривая намек на него в сообщении «Вопросов Небу» о том, что бог не принял жертвы Охотника⁸³. Стремясь логически обосновать предполагаемый гнев бога, Юань Кэ связывает два сообщения «Каталога» — о том, что Предок Выдающийся (Цзюнь) посылает помощь людям Охотника и что этот же бог был отцом солнц, девять из которых уничтожил Охотник. Убийство Охотником солнц, как заключает Юань Кэ, и могло вызвать гнев этого, мыслящегося, очевидно, главным, бога [Юань Кэ, 1957, с. 184].

Гипотезу Юань Кэ опровергает отсутствие указаний на отрицательное отношение богов к подвигу Охотника — убийству им солнц. Кроме того, связь Предка (бога) Выдающегося (Цзюня) с солнцами, а также с Охотником — явление безусловно позднее, имеющее отношение к циклизации мифов вокруг «главного» Предка (бога). Гнев бога можно объяснить скорее убийством Гигантского Вепря, которого боги не приняли в жертву от Охотника. Поскольку убийство совершается в Священной

Роще, отказ принять жертву как будто подтверждает, что это чудовище было хранителем центра культа плодородия⁸⁴.

Можно предполагать различные мотивировки странствия Охотника на Запад, в том числе и сходные с теми, которые были в шумеро-аккадских параллелях. В такой разработке сюжета основному ядру — странствию на Запад (богатырскому деянию как поискам личного бессмертия) — должны были предшествовать культурные подвиги героя — очищение земли от чудовищ. Возможно, так и увязывались в одно целое раннегероические мотивы Охотника с темой его позднегероической мифологии⁸⁵.

Одним из ведущих мотивов мифа о странствиях Охотника было, по-видимому, преодоление им препятствий на пути в обетованную землю Запада. Намек на это содержится в приведенном выше фрагменте «Каталога» (с. 105) и особенно в «Вопросах Небу»:

Высоки и опасны Западные горы,
Как одолел (Охотник?) их отвесные вершины? ⁸⁶ (с. 11а).

Не меньшее значение в построении сюжета приобретал, очевидно, мотив посещения героем Хозяйки Запада, хранящей секрет вечной жизни, данный в достаточной степени эскизно. Но о разработке этого мотива в мифе об Охотнике можно составить представление по традиции о Стране Запада, Бабке Запада (Сиванму) и эликсире бессмертия, хорошо известной ханьской литературе и изобразительному искусству.

Выше уже приводились фрагменты «Каталога гор и морей», содержащие описание страны (вар. горы, холма, впадины) Куньлунь, где находится город Предков, пребывают все боги, которую сторожит зооморфный бог Открывающий Свет. Здесь же обитает Хозяйка Запада: «К югу от Западного моря, у самых Зыбучих песков, за Красной рекой, перед Черной рекой вздымается Холм Куньлунь. Здесь живут духи с человеческими лицами, туловищем тигра, полосатые, 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] Запада⁸⁷. На этой горе растут все растения, водятся все птицы» [Каталог, 1977, с. 120—121].

Гора Куньлунь, Бабка Запада (Сиванму), эликсир бессмертия (его адекваты — «живая» вода реки Киноварной [Дань], плоды дерева бессмертия, плоды бессмертия Киноварного дерева Дань, персик бессмертия) упоминаются и в других памятниках. Достаточно пространное описание Куньлуна находим в главе «Очертание земли» в «Хуайнаньцзы»: «[Юй] вырыл Куньлуньскую впадину, чтобы добраться до нижней земли. Посредине (в центре) [впадины] имелась многоярусная стена в девять этажей. Ее высота составляла 11 тысяч ли, 114 бу, 2 чи и 6 цуней. На вершине росло хлебное дерево высотой в 5 сюней.

К западу от него росли жемчужное, яшмовое, нефритовое деревья и дерево бессмертия; к востоку — груша шао и дерево яшмы лянгань; к югу — дерево цзян; к северу — деревья зеленой яшмы и яшмы яо. По сторонам [впадины] было 440 ворот. Между воротами — расстояние в 4 ли, в каждой — по 9 чуней, а в каждом чуне — 1 чжан и 5 чи. По сторонам [впадины] — 9 колодцев. Яшмовая ограда соединяет (связывает) его северный и западный углы (вар. его северо-западный угол).

Северные ворота открываются, чтобы впустить ветры [горы] Щербатой (Бучжоу). У ворот Чанхэ на Куньлуне находится дворец Цин, зал Сюань, Висячий сад, ветры Лянфэн, Фаньтун. Это его сад Шупу. Озеро сада Шупу питает реку Желтую. Река Желтая делает три круга и возвращается к своему истоку. Это называется Киноварная река. Напьешься из нее — станешь бессмертным. Река Хэ (Хуанхэ?) берет начало в северо-восточном краю Куньлуня, пересекает (?) Бохай и впадает в прорытую Юем гору Нагромождение Камней. Красная река берет начало в юго-восточной стороне [Куньлуня], течет на юго-запад и впадает в Южное море. К востоку от Киноварного озера, к востоку от Красной реки река Легкая вытекает из Цюнши... Яншуй (Океанская река) берет начало в северо-западном краю [Куньлуня]... Все эти четыре реки — священные источники богов (вар. божественные источники?). [Их вода] служит для разбавления всех лекарств, для увлажнения всех вещей.

Гора Лянфэн вдвое выше Куньлуньского холма. Поднимешься на нее, станешь бессмертным. Еще вдвое выше — Висячие сады. Поднимешься туда, обретишь чудотворность, сможешь насыщать ветер и дождь. Еще вдвое выше — Высшее небо. Поднимешься — станешь богом. Это называется обитель Высшего бога» [Хуайнаньцзы, 1954, с. 56].

Не меньшей популярностью пользовалась тема посещения Бабки Запада. Одна из ее разработок известна нам по ханьскому «Повествованию о Сыне Неба Му»⁸⁸. Согласно ей, легендарный чжоуский царь Му отправился на Запад. Сказочные кони, которыми была запряжена его колесница, доставила царя в царство бессмертных. Его повелительница — прекрасная Бабка (= Царица) Запада (уже не то звероподобное божество, каким она описана в «Каталоге гор и морей») приняла земного гостя, устроила в его честь пир, угощая его изысканными яствами, увеселяя его развлечениями. Одаренный гостеприимной хозяйкой, царь наконец вернулся на землю, где обнаружил, что за столь быстро пролетевшее время его пребывания в стране бессмертных прошло уже несколько веков и сменилось несколько поколений людей.

На ханьских рельефах часто изображалась сцена прибытия гостей, поднимающихся во дворец, где их ожидает хозяйка, облик которой схож с каноническим изображением Бабки Запада [Chavannes, 1893, табл. 5, 10, 12а, 23]; см. также в других публикациях. Как полагают некоторые ученые, здесь может

иметь место воспроизведение сюжета «Повествования о Сыне Неба Му».

Хотя «Повествование о Сыне Неба Му» относится к ханьскому периоду, сюжет его восходит к более раннему времени. Отдельные эпизоды путешествия царя Му воспроизводятся в памятниках IV—III вв. до н. э. (например, «Лецзы», гл. 3). Причем совершенно очевидно, что и эти памятники пользуются хорошо известным традицией сюжетом. Учитывая стойкость сюжетных схем и тенденцию к их канонизации, характерные для древности, можно предполагать, что в повести использован сюжет мифа о посещении Охотником Запада по тому типу, как это намечает О. Фрейденберг: миф целиком, почти без изменений переходит в повествование, но содержание его пересемантизируется, и он передается в новой словесной аранжировке [Фрейденберг, 1978, с. 164 и сл.]. На погребальных рельефах же, о которых шла речь выше, воспроизводится, как кажется, не сюжет «Повествования о Сыне Неба Му», а миф об Охотнике. Основанием для такого заключения служит рельеф поминального храма У Лян, где пир у Хозяйки Запада входит в общую композицию, состоящую из нескольких сцен-эпизодов.

Этот рельеф разделен на два (может быть, следует сказать три, так как один фриз как бы двухэтажный) фриза. На нижнем изображен популярный для ханьских погребальных рельефов сюжет — кортеж колесниц, движущихся справа налево. В левой части второго фриза изображены солнечное дерево, конь, охотник, стоящий на стрехе крыши и стреляющий в птиц на дереве (рис. 49). В нижнем этаже дома — прием гостя (или слуги принимают и провожают гостя) (правый угол). На втором этаже изображен пир, в центре которого сидит принимающая гостей Хозяйка Запада (идентификация в силу каноничности иконографии не вызывает противоречий). Все движение в верхнем фризе происходит слева направо, снизу вверх. Мы полагаем, что на данном рельефе развернуто «повествование» мифа об Охотнике: кортеж (или колесница) — само путешествие, которое переходит на второй фриз, на котором изображен один из подвигов Охотника, затем — его приезд к Хозяйке Запада и, наконец, пир (рис. 55) [Chavannes, 1893, табл. 5]. Эта сцена повторена в храме с небольшими вариациями трижды. По реконструкции В. Фэрбэнк рельеф находился в центре композиции [Fairbank, 1972, рис. 2, 6, 8].

Другим ведущим мотивом данного мифа об Охотнике, как видно из традиции «Хуайнаньцзы», было похищение женой героя Хэньэ (Чаньэ, Чанси, имя варьируется по источникам) добытого им эликсира бессмертия и вознесение ее на луну. В связи с этим мотивом следует отметить введение в миф об Охотнике нового персонажа — богини луны, которую как будто не знала традиция о раннегероическом Охотнике.

Олицетворение луны в антропоморфной богине — не единственное и, по-видимому, не самое древнее. Древнекитайская тра-

диция знает зооморфные олицетворения — в образе жабы, лягушки, зайца⁸⁹, растительное — китайском лавре⁹⁰, а также в образе Матери-Прародительницы Лун⁹¹. Впоследствии эти представления частью синтезировались, частью переоформились.

Можно полагать, что представление о женском божестве — Матери Луны приняло вид мифического сказания о ее богине — жене героя Охотника, выпившей эликсир бессмертия. Сохранились варианты, согласно которым миф о превращении Чанъэ (Хэнъэ) в богиню луны соединился с традицией об олицетворении луны в образе жабы или лягушки (не исключено, что на раннем этапе Мать-Прародительница Луны имела зооморфные черты, как демиург и богиня плодородия Нюйва, тем более что жаба в древнейшем Китае связана с женскими божествами плодородия)⁹². По другим вариантам, жаба (лягушка) была обязательным атрибутом луны. Как атрибут луны выступает и заяц, изображавшийся обычно толкущим в ступе эликсир бессмертия (рис. 54) [Избранные зеркала, 1957, табл. 45]. Заяц в то же время почти обязательный атрибут Хозяйки Запада [Цзэн Чжаоюй, 1956, с. 43, табл. 2 и др.].

До нас дошла, очевидно, очень поздняя легенда типа баснословия, которую обычно возводят к буддийским джатакам, о том, что заяц, оказавший некогда услугу богу (Будде?), был в награду за это сделан бессмертным и помещен на луну. Это позднее обоснование уже забытой связи луны и зайца. Есть основания думать, что связь лавра с луной восходит к раннеродовой эпохе, так как лавр соединялся с женским плодородием [Стратанович, 1963, с. 64]. С коричневым деревом (лавром?) оказалась связанной легенда о человеке, выполняющем сизифов труд: вечно рубящем дерево, которое вновь и вновь вырастает. На одном из сычуаньских рельефов имеет место синкретическое объединение различных олицетворений луны: там она изображена в виде птицы (еще одно из олицетворений луны?) с намеком на антропоморфность, а в ее чреве помещены дерево и лягушка (рис. 48) [Вэнь Ю, 1956, табл. 87]⁹³.

Эти представления вошли подчиненно-составными элементами в мифическое сказание о богине Луны — жене Охотника, в которую, как мы полагаем, эволюционировала Мать-Прародительница Лун. Сравнительно несложное (с точки зрения художественно-образного претворения) представление об этой последней разворачивается в мифологическую тему, существующую как часть сказания об Охотнике. Есть основания предполагать, что эта тема разрабатывалась в виде достаточно развитого, художественно оформленного сюжета. Об этом, в частности, говорит один из эпизодов сказания, переданный Чжан Хэном (78—159 гг. н. э.): «Охотник попросил у Бабки Запада эликсир бессмертия. Чанъэ похитила его и хотела убежать на луну. Пошла к прорицательнице Юхуан погадать. Юхуан нагадала ей: „Будешь парить и уйдешь к истокам, младшая сестра. Будешь двигаться только на запад, вознесешься на Небо, погрузишься во

тзму. Не страшись и не пугайся. Потом будут [тебя] воспе-
вать". Тогда Чанъэ улетела на луну. Она превратилась в ля-
гушку» [Чжан Хэн, 1958, с. 777].

Завершение сюжета видят в гибели Охотника. В источниках мотив гибели не связывается с похищением женой Охотника эликсира бессмертия, но сам мотив достаточно устойчив.

По одной версии, Охотник был убит (неизвестно, кем и при каких обстоятельствах) посохом (палкой) из персикового де-
рева [Хуайнаньцзы, 1954, с. 235]. По другой — его убил ученик
Фэнмэн (запись имени варьируется) стрелой из лука («Фэнмэн
учился у Охотника стрельбе из лука. Постиг все его искусство и
подумал, что во всей Поднебесной только Охотник превосходит
его [в умении стрелять]. И тогда убил его»⁹⁴ [Мэнцзы, 1936,
с. 64]). По третьей версии, Охотника убивает его егерь-прибли-
женный Ханьчжо (запись имени также варьируется), вступив-
ший в сговор с женой героя (в сюжете об Охотнике-узурпаторе)
[Цзочжуань, 1936, с. 339]).

Таким образом, устанавливается, что вокруг центральной те-
мы этого мифа об Охотнике — поисков эликсира бессмертия —
группируется целый ряд мифологических тем и мотивов, кото-
рые известны в китайской мифологии и как самостоятельные
темы других мифов. Скудость материалов по мифологии Охот-
ника заставляет привлекать эти темы возможно шире, что при-
водит часто к реконструкции тех или иных тем и мотивов вне
рамok сюжета об Охотнике, что, собственно, и сделано выше⁹⁵.
Но, как показал анализ сюжета о прекращении сообщения
между небом и землей, сюжет не является простым конгломе-
ратом входящих в него тем и мотивов, он подчиняет их. Отде-
льные мотивы и темы не только входят в сюжет в суженном или
расширенном виде, но и меняют свой смысл, пересемантизиру-
ются, подчиняясь общей концепции данного конкретного сюже-
та. Поэтому необходимо попытаться установить, каким образом
все эти мотивы участвуют в сложении сюжета о хождении
Охотника на Запад и как реализуют его основную идею. Это
сделать необходимо также еще потому, что, как утверждают не-
которые ученые, данный сюжет — не что иное, как искусствен-
ное построение ханьских ученых. Так, Б. Карлгрен считает, что
Охотнику принадлежит только традиция, которая говорит о нем
как об изобретателе лука и стрел, искусном стрелке и соответ-
ственно «освобождает» его от лунарных, солярных мотивов и
сюжета о хождении на Запад [Karlgren, 1946].

Прежде всего, целый ряд особенностей сюжета и образов
его героев говорит о том, что перед нами самостоятельный сю-
жет, отличный от мифов, в которых проходят его темы, и от
мифа о раннегероическом Охотнике. Это можно видеть на при-
мере центрального образа — Охотника.

В более ранних мифах, раннегероические мотивы которых
перешли и в данный миф, Охотник представлял собой образ
культурного героя с характерными для него чертами: он олице-

творял собой весь родо-племенной коллектив, его достижения и силу, действовал в интересах всего коллектива, у него не было ни личной судьбы, ни личных интересов. В мифе о поисках бессмертия вся прежняя цивилизаторская деятельность героя осмысливается как его личные подвиги. Причем он совершает эти подвиги по личной инициативе. Такая активизация героя характерна уже для волшебного-героического эпического сказания. Само сказание обогащается сказочно-героическими мотивами. В совокупности все эти элементы позволяют говорить о перерастании мифа об Охотнике — культурном герое в повествование о нем как о богатыре. И, как можно видеть, все мотивы, каковы бы ни был их генезис, в данном сюжете играют активную роль, участвуя в формировании героико-мифологического сказания и образа его героя. Если вывести хотя бы один из них, то не останется сюжета и образа героя — Охотника.

В тесной связи с поднятым вопросом о взаимодействии различных тем и мотивов в мифе об Охотнике находится проблема генезиса этого мифа. Сложился ли он путем контаминации самостоятельных мифологических тем или явился результатом развития мотивов или элементов, заложенных в образе самого Охотника и ранних мифов о нем? Генезис образа Охотника, некоторые детали его мифологии позволяют, на наш взгляд, предположить более вероятным второй путь развития, т. е. что мифы об Охотнике уже на ранних ступенях развития включали в себя солярные и лунные мотивы, мотив странствия на Запад, связь с куклами плодородия. Попытаемся рассмотреть миф об Охотнике с этой точки зрения.

Миф об Охотнике, как он представлен в передаче «Хуайнаньцзы», можно свести к схеме: Охотник получает дар (эликсир бессмертия) от Хозяйки Запада и утрачивает его по вине жены. В таком виде он как будто близок к мифам и эпосу о «погибшем охотнике», известным многим народам. В этих мифах и сказаниях охотник получает дар от хозяйки зверей (леса, скал и пр.), нарушает по вине женщины условия дарения и гибнет [Вирсаладзе, 1976, с. 124]. В этой, как устанавливает В. В. Вертоградова (по индийским материалам), жесткой семантической структуре — «доля жены — недоля охотника» — проглядывает сюжет о погибшем охотнике, связанный с комплексом представлений о хозяйке зверей [Вертоградова, 1981, с. 54].

Можно ли миф о хождении Охотника на Запад типологически сблизить с мифами и эпическими сказаниями, песнями об охотниках, о которых идет речь?

В этой связи представляется важным обратить внимание на то, что Охотник получает дар от женского божества (Хозяйки Запада) и теряет его по вине женского же божества (жены-богини луны). Таким образом, один из компонентов таких мифов как будто присутствует даже в тех кратких передачах, которые нам доступны. Можно ли полагать, что Хозяйка Запада в ка-

кой-то мере соответствует образам хозяек зверей, известных по мифам об охотниках?

Несмотря на кажущуюся популярность Бабки Запада в древнем Китае, данных так мало, что представления о ней далеки от ясности. Возможно, образ вполне очеловеченной благостной богини, проводящей свои дни в изысканных пиршествах, дарующей избранным бессмертие, является литературной реминисценцией поздней древности и средневековья, хотя он находит соответствия в изображении ее на ханьских погребальных рельефах. Как уже говорилось, в рельефах поминального храма У Ляна она изображена антропоморфной богиней. Но если в упомянутом рельефе она окружена гостями, то на фронте того же храма — зверями, птицами, зооантропоморфными духами [Chavannes, 1893, табл. 5]. На других же рельефах она восседает на «троне» из зверей или звери служат основанием ее «трона» [Chavannes, 1893, табл. 12а; Цзэн Чжаоюй, 1956, табл. 2; Finsterbusch, 1971, табл. 4, рис. 17; табл. 13, рис. 44, табл. 116, рис. 444] (рис. 50, 51). На многих рельефах заяц, толкующий эликсир, является ее атрибутом.

Эти изображения хорошо соотносятся с известиями «Каталога гор и морей», в которых Хозяйка Запада предстает полузверинным женским божеством, сочетающим в себе губительные и целительные функции: она не только насыпает эпидемии, кары, но и дарует бессмертие («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; на всклокоченных волосах надеты украшения. Она управляет небесными эпидемиями и пятью наказаниями»; «Бабка Запада опирается на столик [для жертвоприношений], на голове носит пышный убор, [держит] посох. К югу от нее обитают три зеленые птицы, они приносят Бабке Запада еду. [Она] живет к северу от горы Куньлунь» [Каталог, 1977, с. 44, 106]). Согласно уже приведенному известию того же памятника, она живет в пещере на горе (?). Там, где она живет, водятся все звери и растут все растения. Прислуживающие ей птицы обитают в долине плодородия, где также обитают вместе все звери и птицы (с. 121, 119).

О зверях и птицах, бегающих и летающих стаями в стране Хозяйки Запада, говорится несколько неожиданно в «Повествовании о Сыне Неба Му» [Повествование о Сыне Неба Му, б. г., с. 3а; Юань Кэ, 1965, с. 391]. Все это позволяет говорить о Бабке Запада как о возможной хозяйке зверей. То, что она владеет и плодородием (персики бессмертия — символ женского плодородия), может подтверждать такую характеристику этого женского божества, поскольку во всех архаических обществах именно хозяйка зверей ведала размножением животных и охотничьей удачей. В этой связи кажется значимым и посох, который, казалось бы, упоминается здесь некстати. Напомним, что посох был атрибутом Отца Цветущего и что после смерти героя

он вырос в священную Рошу Плодородия. Сама страна Запада в описаниях напоминает страну гипербореев.

Таким образом, как кажется, образ Хозяйки Запада может быть соотнесен с древними женскими ттоническими божествами, восходящими к раннеродовой эпохе (с чем хорошо согласуется и ее имя), и она могла выступать хозяйкой зверей. В этом качестве она должна была быть связана с образом охотника со времен охотничьей архаики. Если предполагаемая нами взаимосвязь этих образов существовала, то она могла принимать тот вид, какой имеет связь хозяйки зверей и охотника в мифах о «погибшем охотнике», т. е. связь сексуального избранничества.

Косвенным указанием на это могут служить любовные мотивы в мифологии Охотника. Следует сказать, что он единственный герой китайской мифологии, в связи с которым подобные мотивы сохраняются в письменных памятниках. Другое свидетельство можно видеть в мотиве его гибели от палки (посоха?) = дерева плодородия. Гибель от стрелы также может быть аллоформой тех же мотивов (стрела — символ плодородия, мужской сексуальной силы). В такой семантический комплекс может входить и характеристика Охотника как «возбужденного» (=преступающего меру) (инь) охотника, охотника, предающегося охоте со страстью. К этому надо добавить, что Г. Дабс устанавливает культ Бабки Запада в ханьском Китае, который он сближает с дионисийским кругом, и отмечает его оргиастический характер [Dubs, 1942].

Может быть, следует ожидать подтверждения такой реконструкции в археологических материалах — изображениях на погребальных рельефах, учитывая популярность в них мотивов мифов об Охотнике и Хозяйке Запада. Дело в том, что публикация рельефов в Китае далеко не полная. В 1958 г. при посещении музея в г. Чэнду (пров. Сычуань) автору представился случай видеть в хранении два рельефа с сексуальными мотивами, связанными с культом плодородия. Совершенно очевидно, что это не единственные рельефы с подобным содержанием, но их не публикуют и не показывают, хотя а priori можно постулировать связь культа мертвых с культом плодородия, в том числе выраженным в сексуальных мотивах.

Все вышесказанное разрешает допустить существование мифов об Охотнике, типологически близких к мифам о «погибшем охотнике», получившем дар от хозяйки зверей. В таком мифе мотив посещения Хозяйки Запада и Зверей был бы органическим элементом сюжета.

В каком отношении к такому сюжету могла находиться жена Охотника — богиня Луны?

Все отношения этих двух мифологических фигур проходят в известиях очень глухо. Однако они не кажутся случайными. Исследователями отмечена тесная связь охотничьих мифов с лунными мотивами [Вирсаладзе, 1976, с. 142 и др.]. Эти представления могли восходить к архаике богов охоты, которые бы-

ли центральными в продуцирующих обрядах, связанных с календарным циклом лунарного года. В Китае луна соотносится с женским началом и западом. Возможно, образ жены-богини Луны, виновницы гибели (=утраты дара хозяйки зверей), как бы дублирует образ богини Запада, хозяйки зверей, формируясь по ее подобию (В. Вертоградова, Е. Вирсаладзе). Это тем более вероятно, что у обеих богинь один и тот же атрибут — заяц, толкущий эликсир бессмертия⁹⁶. В то же время образ второго женского божества дает возможность реализовать типологему гибели Охотника от другой женщины. Этот мотив — гибель от женщины — сохраняется и в другой мифе об Охотнике.

Мотив гибели охотника от женщины исследователи соотносят с ранним охотничьим хозяйством и так называемым производственным табу (В. Вертоградова, Е. Вирсаладзе, Дж. Фонтенроуз). Это разрешает отнести мотивы божества Запада и богини Луны или их ядро (элементы) к ранним этапам развития мифов об Охотнике.

Связь Охотника с лунарными, солярными мотивами и мотивом странствий может быть подтверждена и другими аспектами типологии охотников.

У охотничьих народов Севера, как сообщают исследователи, широко распространен обряд космической охоты [Анисимов, 1957, с. 68—78; Мелетинский, 1963, с. 103]. Космическая охота — это «не только соответствующее охотничьему хозяйству олицетворение солнечного цикла, но также центральный момент весеннего эвенкийского обряда оживления, основным содержанием которого была пантомима охоты на космического лося» [Мелетинский, 1963, с. 103]. Космический лось в этих обрядах служит олицетворением солнца или выступает в роли похитителя солнца.

В Египте ежегодно праздновалось весеннее возвращение богини солнца — Тефнут-Хатор. Считалось, что на зиму (период умирания природы) она уходит в пустыню Нубии и что ее следует заманить обратно, чтобы вернуть солнце, а вместе с ним жизнь и плодородие стране. Согласно одному из вариантов этого мифа-обряда, в пустыню за нею посылают бога-Охотника Онуриса, который приводит богиню и возвращается с нею сам [Матье, 1956, с. 45; Францев, 1959, с. 297].

В греческой мифологии бог Аполлон, бывший некогда богом охоты, считался также и богом света. Позже на него были перенесены функции бога солнца — Гелиоса. Как полагает А. Лосев, это произошло не без оснований, что видно из календарной мифологии Аполлона [Лосев, 1957, с. 299 и сл.]. Так, античные источники сообщают, что в Дельфах в первый весенний месяц отмечалось рождение Аполлона и праздновалось его ежегодное возвращение из страны гипербореев к простым смертным [Лосев, 1957, с. 426]; в Аттике первые два весенних месяца посвящались богине-охотнице Артемиде, а Аполлон выступал уже богом лета и летней жатвы, приносящим плодородие. На зимние

же месяцы Аполлон мыслился уходящим в страну гипербореев. Эта цикличность и периодичность ухода и прихода древнегреческих богов Аполлона и Артемиды имеет своим исходным моментом, очевидно, все ту же связь древних охотничьих богов — «добытчиков света и небесных светил» — с солнечным циклом, возникшую еще в эпоху охотничьего быта, но получившую новое осмысление и окраску с переходом к земледелию.

Тесную связь с календарными обрядами плодородия мифов об охотниках отмечает и Е. Вирсаладзе (с. 69, 164 и др.). Заметим, что и китайские источники связывают женское божество охоты с вегетацией весеннего и летнего периода (размножением зверей и ростом растения) [Хуайнаньцзы, с. 44]. Но мифология самого Охотника, как и связанных с ним женских божеств, содержит целый ряд элементов, соотносящихся с культом плодородия.

Из приведенных аналогий видно, что на стадии охотничьего хозяйства главными участниками обрядов, направленных на возвращение солнца, оживление природы, были боги-охотники. Отсюда их тесная связь с солнечными мифами и появление более поздних представлений о них как о носителях света и плодородия. Охотник, как и боги охоты других народов, на древнейшей стадии должен был быть связан с солярными и лунарными (т. е. космическими) мотивами. Это тем более вероятно, что в развитой мифологии эти мотивы составляют неотъемлемую часть мифов о нем.

Можно полагать, что исходным моментом одного из подвигов Охотника — уничтожения им девяти из десяти солнц — была ритуальная охота-погоня-добывание богом-охотником небесного светила. В полном соответствии с охотничьим характером обряда было бы и известное по мифу зооморфное олицетворение солнца в образе птицы-ворона. Охота за солнцем-вороном становится, таким образом, близкой аналогией эвенкийской охоты за «небесным лосем». Восстановление подобного прототипа, однако, вовсе не противоречит тому, что тот же мотив в раннегероической мифологии Охотника имел уже совершенно иной смысл, соответствующий характеру всей культурной деятельности Охотника на данной ступени, пафосу его образа как культурного героя, уничтожающего дисгармонию и чудовищность в природе⁹⁷.

Возвращаясь к реконструируемому нами обряду весеннего оживления природы, в котором бог-охотник должен был добывать солнце и возвращать его людям, мы вправе допустить, что и в нем в зачаточной форме был заложен мотив хождения (странствия) героя на Запад и возвращения обратно. Во всех приведенных параллелях мотив странствия был обязательным элементом. В Китае местом, куда уходило солнце, мыслился Запад, и странствие Охотника за солнцем должно было быть ориентировано именно в этом направлении. Очень важным для подтверждения предположения о том, что миф о хождении Охотни-

ка на Запад основывался на более древнем сюжете мифа-обряда о добывании богом-охотником солнца, было бы указание на периодичность его ухода и возвращения, как это имеет место в календарной мифологии Аполлона. Прямых указаний на это нет. И все же, как кажется, некоторые детали мифа могут служить косвенным свидетельством существовавших некогда представлений о цикличности странствий Охотника и его возвращений. Имеются в виду те детали, согласно которым Охотник сначала добывает напиток бессмертия на Западе, а потом этот напиток у него вновь похищают. Этот мотив добывания-утраты и мог быть развитием более древних представлений о периодичности добывания небесных светил (=оживлению природы, плодородию) и утраты их.

В предполагаемом нами мифе-обряде весеннего возвращения солнца сюжет-действие должен был сводиться в основном к моментам, связанным с ежегодным «круговращением» солнца: представлению об уходе или похищении солнца (=зимнему умиранию природы), о странствии за солнцем, охоте за ним и о возвращении солнца людям (=весеннему оживлению природы, ее воскресению), затем о новом исчезновении солнца и т. д. Если обряд приурочивался к весеннему оживлению природы, то последняя часть его могла опускаться (собственно, она была бы повторением первой). В мифе же она могла сохраняться. Причем в этом прототипе бог-охотник должен был добывать небесное светило у Хозяйки Запада (?), мыслящейся или первоначальной хранительницей солнца, или его похитительницей. Если же это добывание мыслилось периодически повторяющимся, то Хозяйка Запада могла совмещать в себе функции первоначальной хранительницы небесных светил и их похитительницы.

Такая функция Хозяйки Запада органически вытекала бы из ее роли хозяйки зверей, ведающей их размножением. Но эта ее функция должна была бы возникнуть позже представлений о ней как о хозяйке зверей и подательнице охотничьей удачи. Лунарные мотивы также могли быть старше солярных.

Согласно мифу об Охотнике, целью его странствия на Запад было добывание не небесных светил, а эликсира бессмертия. Но это не входит в противоречие с общим комплексом идей о принесении плодородия. С одной стороны, эликсир бессмертия в Китае был адекватом символа плодородия, как и живая вода, плоды дерева Бессмертия, наконец, персики бессмертия. С другой — замещение объектов, конкретных обобщенными, обобщенными конкретными, несущими общую семантику, характерно для мифологических представлений⁹⁸. Возможно, в более ранних мифах Охотник добывал само солнце. В переходных от архаических мифах к позднему мифологическому эпосу, где герой, добываясь личного бессмертия, добывает напиток бессмертия, мог быть миф о добывании Охотником персика бессмертия как символа общего плодородия (ср. принесение плодородия Аполлоном из страны гипербореев). О связи Охотника с плодороди-

ем могут говорить еще следующие моменты его мифологии: борьба Охотника с Гигантским (Великим) Вепрем, происходившая в центре культа плодородия (традиция «Хуайнаньцзы»), и его прозвище — «Владеющий Цюн» («Цюн» входит в название одного из центров культа плодородия).

Таким образом, проведенный анализ мифологемы Охотника разрешает с достаточной уверенностью говорить о том, что основные элементы мотивов мифа о хождении на Запад были заложены уже в архаике Охотника, в древнейших пластах мифов о нем. Сюжет странствия является, следовательно, развитием элементов архаического ядра мифологии Охотника. В этом, на наш взгляд, отличие формирования данного сюжета от сложения мифа о конце «золотого века». Последний образовался путем контаминации ряда автономных мотивов, причем центральный мотив не содержал в себе тех семантических элементов, которые бы явились исходными для тех или иных мотивов сюжета мифа. Поэтому эти мотивы подвижны, легко замещаются другими, варьируя миф в более значительной степени, чем миф об Охотнике. Сюжетная схема о хождении Охотника на Запад гораздо устойчивее, мотивы в ней находятся в более органическом единстве, основные компоненты сюжета сохраняются. Такая стойкость сюжетной схемы может быть объяснена также и тем, что миф о хождении на Запад Охотника — по стадийности более поздний сюжет и в нем предоставлен следующий этап развития сюжетосложения мифа. Следует также обратить внимание на то, что в сравнительно позднем мифе получают развитие те архаические элементы традиции героя, которые были как будто утрачены, вернее сохранялись на периферии сложения мифа (раннегероическая стадия).

Третья тема мифологии позднегероического Охотника — миф об Охотнике как о царе-узурпаторе. Для его реконструкции нами привлечены памятники исторического характера — «Цзочжунь» и «Бамбуковые анналы».

Под 4-м годом правления царя Сяна (Сянгуна) в «Цзочжунь» миф изложен устами одного из советников, поучающего царя⁹⁹. «В древности, когда Ся пришло в упадок, Владычествующий над Охотой (Хоуи) из Сюй переселился в Цюнши. Сяский народ принял его вместо правителей Ся (принял его правление вместо сяского). Но увлеченный своим [искусством] стрельбы из лука, [он] не занимался делами народа, а весь предался страсти [охоты] за дикими зверями. Он отринул от себя Уло, Дядю Иня, Сюнкуня, Ман(?) Юя, приблизил к себе Ханьчжо. Ханьчжо был младшим братом Чаня (Порочного) рода Дядей (Старших братьев, Повелителей) Света (Мин). Ведающий Холодом (Хоухань) [из рода] Дядей Света выгнал его. Разящий (губящий) Охотник подобрал его, поверил ему, использовал его, сделал своим советником. [Хань]чжо был льстив и продажен. Он дурачил народ, служил егерем у Охотника. Поощрял его, обманывал и клеветал, чтобы захватить его царство. Вне [дома]

и внутри (его) все подчинялись ему (Ханьчжо). Охотник по-прежнему не раскаивался (в своем поведении?). Однажды, когда он возвращался с охоты, слуги убили его. [Они] поднесли его мясо сыновьям. Сыновья отказались есть и умерли у ворот Цюн. Ми бежал к роду Владеющих Кувшинами (Глиняными Треножниками?). [Хань]чжо завладел тогда домом Охотника и родил Цзяо и И¹⁰⁰. Продолжал быть лживым, коварным, и не был он добродетельным к народу. Поручил Цзяо с войском уничтожить Орошающих (Чжэньгуань) и Ищущих Орошение (Чжэньсюнь). [Ханьчжо] поселил Цзяо в Го, а И в Гэ. Ми¹⁰¹ вернулся от рода Владеющих Кувшинами, собрал остатки людей обоих царств, чтобы убить [Хань]чжо и поставить на престол Шаокана¹⁰². Шаокан уничтожил Цзяо в Го, а Владычествовавшая над Дубом (?) (Хоучжу)¹⁰³ уничтожила И в Гэ. Владеющий Цюн (т. е. Охотник.— Э. Я.) погиб, так как потерял людей» [Цзочжуань, 1936, с. 339].

В изложении «Цзочжуань» сюжет мифа передан с необычайной для древнекитайских памятников полнотой и подробностями¹⁰⁴. К этой передаче можно добавить очень немного. Фрагменты «Вопросов Небу», «Скорби Отлученного» и комментария Ван И к ним, подтверждая в основном версию «Цзочжуань»¹⁰⁵, дополняют миф отдельными деталями: в заговоре против Охотника участвовала его жена, изменившая мужу и ставнувшаяся с предателем Ханьчжо¹⁰⁶, дети Ханьчжо — Цзяо и И — родились от его брака с женой Охотника¹⁰⁷. Следует сказать, что тот же сюжет, но с иным акцентом (на судьбу сяских правителей, их низвержение и восстановление их «династии») проходит в «Цзочжуань» (под 493 г. до н. э.) (с. 516) и в «Бамбуковых анналах» (с. 5), передавая, по-видимому, существовавшие в традиции мифы о сяских царях¹⁰⁸. Эти мифы перекрещивались с мифом об Охотнике, но были каким-то самостоятельным циклом. Очевидно, китайская историография, в которую вошли оба мифа, опиралась здесь на генеалогическую циклизацию мифов, подобную имевшейся в древнегреческих «киклах».

Данные об Охотнике как об узурпаторе, передаваемые «Цзочжуань», на версии которого реконструируется этот миф, представляются значительным переосмыслением древней устной традиции. Переоформлению подверглись, по-видимому, социальное содержание, центральный конфликт и проблематика мифа. Такое заключение напрашивается ввиду того, что миф об Охотнике как о древнем царе-узурпаторе дан в стилевом и идейном единстве со всем памятником. Между тем историческая концепция и социально-этическая установка летописца IV—III вв. до н. э. не могли быть тождественны идеям и концепции мифа, сложившимся за многие века до этого.

Это единство видно в выборе сюжетных линий мифа и интерпретации образа Охотника. Так, акцент сделан на те линии сюжета, в которых отражена борьба за власть и ее перипетии. Именно эта тема и является ведущей в исторической хронике

«Цзочжуань». Охотник здесь интерпретирован как «порочный» правитель. Основными отрицательными чертами его как правителя оказываются, во-первых, незаконный захват власти (он — узурпатор), во-вторых, неглижирование делами правления и, главное, неспособность выдвинуть истинно мудрых и достойных советников. Все эти моменты входили в круг нормативного порока в этической схеме летописца. Особенно важным считалось умение царей выдвигать достойных и мудрых. Оно возводилось в первостепенную добродетель царя, так как родовая знать, выразителем интересов которой и выступал летописец, претендовала на соправление с царем.

Подчинение образа Охотника историко-нравственной схеме памятника служит лучшим доказательством обработки мифологической традиции. При историзации миф был стилизован под общий контекст, а вместе с тем неизбежно был перемещен идейный акцент и вся направленность мифа. Но даже то общее содержание, которое вырисовывается по данной версии, контуры образов его героев представляют большую важность для изучения древнекитайской мифологии.

В центре внимания здесь в отличие и от рассмотренных выше мифов об Охотнике и мифов о других богах и героях оказываются не общемировые события космического плана — всемирный потоп, обвал неба и поломка земли, выход на небосвод десяти солнц, грозящих спалить все живое и расплавить саму землю, и т. д., — а гораздо более скромные по своим масштабам и значению события: низложение царей, захват власти, заговоры, измены, человеческая верность и предательство. Это перемещение центра повествования знаменательно: предметом мифологического осмысления делаются отношения между людьми, социальные и общественные катаклизмы.

В качестве героев мифов теперь предстают не боги и не титаны, а земные цари и их окружение — герои, обуреваемые чисто человеческими страстями и устремлениями. Они действуют в реально-жизненных ситуациях. Хотя сюжет остается в русле мифологии, в нем намечены уже элементы, подготавливающие выделение словесного творчества в автономную область, в центре которого становится человек в его общественных взаимоотношениях. В нем уже заметна тяга к человеку как фокусу всех коллизий, центру художественного воспроизведения.

Миф об Охотнике как царе-узурпаторе свидетельствует о резком повороте в художественном видении мира, о появлении совершенно новых качеств в древнекитайской мифологии. Очеловечивание Охотника, его низведение из богов и героев до уровня обыкновенного смертного принципиально отлично от кажущегося одинаковым с ним процесса «очеловечивания» целого ряда богов, мифы о которых были рассмотрены выше. Если древнее божество солнца — Сихэ было «превращено» в четырех братьев — астрономов мудрого правителя Яо (или какого-нибудь другого), а боги, «сделавшие» небо и землю, — Великий и

Черный (Чжун и Ли) — в древних «чиновников», то все это не было очеловечиванием (или героизацией) богов в русле самой мифологической традиции, не было эволюцией этой традиции. Это была их демифологизация, рационалистическая интерпретация древних образов в ходе критики мифологии в эпоху, когда вера в нее была уже в значительной мере утрачена.

Совсем иное — рассматриваемый миф об Охотнике. Здесь мы имеем дело с процессом героизации, происходившим в недрах самой мифологии, с эволюцией ее образов в их движении ко все более полному претворению в них развивающегося художественного мышления древнего человека, с процессом отдифференциации словесного художественного творчества от других видов духовной деятельности человека.

В связи с этим мифом уместно остановиться на вопросе о соотношении мифа и истории, который часто при изучении древнекитайской традиции понимают слишком упрощенно и прямолинейно.

Так, историческая атрибуция сказания об Охотнике-узурпаторе, кажущаяся реальность ситуации и конфликтов, отсутствие явно мифологических гиперболизаций служат основанием даже для современных ученых принимать известие «Цзочжуань» об Охотнике чуть ли не за подлинный исторический документ эпохи Си¹⁰⁹ [Фань Вэньлань, 1958, с. 40 и др.].

Часто упускают из виду, что очеловечивание героев мифов (независимо от того, происходит ли это в процессе трансформации образов древних богов или создания образов новых героев) несколько не меняет мифологическую природу их образов. Сошлемся хотя бы на греческие мифы об Атридах и других царских родах, Троянской войне, участии в ней героев.

В Китае же, несмотря на «мифологическое» прошлое Охотника, сторонники исторической концепции пытаются видеть в нем реального исторического деятеля. Но даже в таком памятнике, как «Цзочжуань», сохраняются и менее «реалистические» элементы. Под годом 513 до н. э. в нем, в частности, говорится: «В древности в роде Владеющих Жэн родилась женщина с необыкновенно черными волосами, такая красивая, что вокруг нее было сияние(?), и называли ее Первая (вар. Темная, Сокровенная) супруга. Бог музыки (правитель музыки) Владыка Куй взял ее в жены. Родила [она] Дядю (царя, бога) Фэна (Огромного, Великого). Сердце [у него] было поистине жадное и бесстыжее (букв. кабанье.— Э. Я.). Был он корыстолюбив и прожорлив (ненасытен), был безмерно злобен. И звали его Великий Вепрь. Владеющий Цюн Владычествующий над Охотой (Юцюн Хоуи) уничтожил его. Поэтому-то Куй и лишился жертвоприношений» (с. 479).

Как можно видеть, здесь варьируются мотивы мифа об Охотнике-узурпаторе. Первая супруга, известная по вариантам «Вопросов Небу» как жена Ханьчжо, участвовавшая в заговоре против Охотника, здесь соединяется с другим мифическим ге-

роем — богом грома и музыки Куем. Она родила, согласно данной версии, чудовище, с которым боролся раннегероический Охотник, — Великого (Огромного, Алчного) Вепря. Но здесь Великий Вепрь очеловечен, а имя его приобретает как бы переносное значение — его зовут Вепрь, так как он злобен, как вепрь¹¹⁰. Судя по этой версии, Первая (Темная) супруга участвовала в заговоре против Охотника, мстя за сына. Наличие данной версии говорит о существовании разной разработки этой мифологической темы.

Аналогия с мифом об Агамемноне, в котором имеется сюжетное сходство с мифом об Охотнике-узурпаторе, может явиться иллюстрацией того, что предметом мифологического осмысления могут быть не только космические катаклизмы, но и социальные коллизии. Действующими лицами в нем выступают царь Аргоса или Микен — Агамемнон, его жена — царица Клитемнестра, ее любовник и узурпатор трона Эгисф, троянская царевна Кассандра, дети Агамемнона и Клитемнестры — Орест и Электра. Вся атрибуция сказания может вполне сойти за историческую: сказание локализовано и по месту (вполне реальному в отличие от мифа об Охотнике) — Аргос, Микены, и по времени — конец Троянской войны. Сюжетная ситуация вполне «реалистическая»: царь возвращается с войны домой, где его жена вместе с любовником замышляли его убить и захватить престол; заговор приводится в исполнение — царь убит, жена и ее любовник узурпируют власть и царствуют, пока подросший в изгнании Орест не мстит за отца. Убив мать и узурпатора, он восстанавливает власть своего рода.

Аналогичная сюжетная ситуация прослеживается в мифе об Охотнике (по «Цзочжуань»): царь Цюн-Охотник свергает законного сяского царя и узурпирует его власть; его ближайший советник, пользуясь его доверчивостью, прибирает царство к рукам. Вместе с женой Охотника он составляет заговор и убивает его. Преступник вступает в брак с женой бывшего царя и, в свою очередь, узурпирует власть; законный наследник — сяский Шаокан подрастает в изгнании, возвращается и, покарвав узурпатора (Ханьчжо), восстанавливает законную «династию». Обратим внимание еще на одну деталь об Охотнике, находящую аналогию в греческом мифе: убив Охотника, заговорщики сварили его и хотели накормить им его сыновей. Согласно мифу об Агамемноне, его род гибнет из-за проклятия Фиеста, брата отца. Фиест же проклял Атрея, отца Агамемнона, за то, что тот, убив сыновей Фиеста, накормил его их мясом.

Как в греческом, так и в китайском мифе нет ни сказочно-волшебного элемента, ни мифологических гиперболизаций, и внешне оба они приобретают вид «исторического предания». Обманываясь этой псевдоисторической формой повествования, китайская традиция и следующие за ней современные ученые Китая не видят мифологической основы сказания об Охотнике и принимают его за действительную историю. Очевидно, древние

китайцы, так же как и древние греки, верили в реальность своих мифических царей, событий, ими переживаемых. Не случайно среди функций мифологии в первобытном и раннеклассовом обществе была и функция «истории». Однако современная научная методика позволяет выявить специфику мифов и сложную опосредствованную форму их соотношения с реальной действительностью. Исходя из общих установок современной теории мифа, исследователи греческого мифа не берут под сомнение мифологический характер сказания и их героев [Апт, 1958, с. 154; Ярхо, 1958, с. 134; Ярхо, 1980, с. 32; Фрейденберг, 1978, с. 50—51 и др.]¹¹¹.

Мифологии свойственны очень широкие обобщения, она еще не выделяет отдельных личностей, сама природа ее образов совершенно иная, чем та, которая появляется в историческом повествовании. Поэтому, если образ мифического героя эволюционизировал во вполне очеловеченного богатыря или правителя, оброс бытовыми и историческими реалиями, это отнюдь не означает, что за ним стоит какой-то реальный исторический прототип¹¹².

Рассмотрев отдельные сюжеты, обратимся теперь к мифологии Охотника как мифологическому комплексу. Это тем более необходимо, что традиция далеко не единодушна ни в своем осознании образа Охотника, ни в подходе к его мифологии. Коснемся сначала традиционных точек зрения, нашедших продолжение и во взглядах современных ученых. Традиция никогда не сомневалась в реальности героя, расходясь лишь в том, один или два героя стоят за именем Охотника (И). В случаях, когда подразумевалось, что существовал один герой — Охотник, противоречивость традиции разрешалась тем, что отдавалось предпочтение какому-то одному аспекту его мифологии: или тому, согласно которому он выступал положительным героем, совершившим подвиги во славу и на пользу людям, или тому, в котором он рисовался отрицательным героем — древним царем, узурпатором, нерадивым правителем.

Как мы уже отмечали, наблюдалась известная специализация в выборе аспекта: первый предпочитали натурфилософские памятники, в частности даосской традиции (Хуайнаньцзы, Каталог); ко второму тяготели конфуцианские, исторические (Цзо-чжуань) и в какой-то мере философские того же направления (Мэнцзы, Изречения). К ним же можно отнести и комментарий Ван И к Чуским строфам [Скорбь Отлученного, 1958, с. 17]. «Четкое» разделение Охотника на две фигуры — Охотника времен Яо, совершившего подвиги, и Охотника времен Ся, свергнувшего сяского правителя, — свойственно главным образом комментаторской традиции. Уже ханьский Гао Ю «уточнял»: «Охотник времен Яо — это не Владеющий Цюн Владычествующий над Охотой» [Хуайнаньцзы, 1954, с. 233]. Примерно в таком же духе звучит комментарий сунского Хун Синцзу к «Чуским строфам» [Вопросы Небу, 1958, с. 12], Хэ Истина к «Ката-

логу» (цз. 6, с. 3] и другие. Основанием для разделения служат прежде всего различная локализация Охотника во времени, а также различные формы имени Охотника и различная — отрицательная или положительная — интерпретация его образа в том или ином мифе (или, вернее, в закрепившей его письменной традиции). Но комментаторы время от времени опровергали друг друга. Так, Гао Ю, комментируя одно из сообщений «Хуайнаньцзы» («Левая рука Охотника была [необыкновенно] длинна, поэтому-то он и был искуснейшим стрелком из лука»), пишет: «Охотник — это государь (царь?) Владеющий Цюн». На что комментатор того же трактата XVII в. возражает: «Охотник, государь Владеющий Цюн, не достиг мудрости. Комментарий Гао неверен. Это — Охотник времен Яо» (с. 337).

Та же полемика со своим предшественником Ван И содержится у сунского комментатора «Чуских строф» Хун Синцзу. Хун Синцзу «поправляет» Ван И, склонного все мотивы мифологии Охотника притянуть к мифу о нем как о царе. В схолии к фрагменту «Вопросов Небу», где вскрывается эклектическое соединение различных исторических слоев, Хун Синцзу пишет: «Когда речь идет о том, кто стрелял в Правителя Реки и взял в жену госпожу [реки] Ло, то [имеется в виду] Охотник времен Яо, а не Охотник, Владеющий Цюн. [Когда же говорится] „избавил от бедствий народ Ся и убил Великого Вепря“, то [речь идет] об Охотнике, Владеющем Цюн» [Вопросы Небу, комментарий, с. 12].

У Хун Синцзу находим любопытную сводку, показывающую все разноречия в приурочениях Охотника и не лишенный интереса вывод. Он приводит традицию «Шовэня» о том, что «Охотник — гуань Предка (бога) — Ку (Дику), Сяский Шаокан уничтожил его». Далее он ссылается на другой авторитет: «Охотник — это первопредок. [Он] был гуанем (богом? жрецом? должностным лицом?) Стрельбы из Лука у древних царей (Сянь ван) (вар. Предки Охотника были гуани Стрельбы из Лука древних царей)... Во времена Предка Ку был Охотник. Во времена Яо тоже был Охотник. Охотник — это прозвище самых искусных в стрельбе из лука. Этот Охотник — царь (чжухоу) времен Шан, он же государь (хоу) Владеющий Цюн» [Скорбь Отлученного, 1958, комментарий, с. 17]¹¹³.

В современной науке в некоторых случаях можно увидеть модификацию традиционных точек зрения. Так, М. Гранэ разделяет Охотника на двух — Хорошего и Несчастливого, считая их обоих реальными историческими лицами [Gernet, 1926, с. 376 и сл.] как и некоторые китайские ученые, о чем уже говорилось выше. Окончательно освободиться от традиционных представлений об Охотнике не могут даже те ученые, которые не раздваивают его и считают сказания о нем мифологическими. Ху Няньи, например, заявив, что Охотник — художественный образ, тут же оговаривается, что не берется судить, был ли он исторически реальным лицом или нет. Хотя Б. Карлгрен рассматрива-

ет Охотника как «легендарного» персонажа, его смущают различные «хронологические» приурочения мифов о нем [Karlgren, 1946, с. 267]. Последнее обстоятельство вообще служит камнем преткновения для восприятия образа Охотника как одного героя, а мифов о нем как частей общего комплекса. При рассмотрении других мифов было видно, насколько мобильны их сюжеты, контаминации и «хронологические» приурочения. Но стойкость традиции сказывается до сих пор.

Деяния Охотника приурочивались чаще всего к эпохе Ся (Цзочжуань, Книга преданий, Диван ши цзи, Бамбуковые анналы, Ван И, Гао Ю) и ко времени Яо (Хуайнаньцзы, Гао Ю). Но была и другая локализация — во времена Предка (бога) Цзюня (Каталог), Предка (бога) Ку (Шовэнь, Ди ван ши цзи), Желтого Предка (бога) (Вёсны и Осени У и Юэ) и даже Юя (Цзочжуань). Из них одно представляется органически слитым с мифологическим комплексом Охотника — это отнесение сюжета о нем как о древнем царе к временам Ся. Этот вывод можно сделать на том основании, что такая «датировка» связана с самим содержанием мифа.

Не исключено, что данный сюжет связывался с циклом о царском доме Ся еще в мифологической традиции. Все же другие приурочения кажутся относительно поздними в том смысле, что сами мифы восходят к гораздо более древней традиции, чем их «временные» связи. Поэтому соотношение мифов с тем или другим «правителем» и не оказывают влияния на содержание мифов в отношении сюжета, общей концепции, содержания или образа героев. Эти приурочения, возможно, были результатом циклизации мифологических сказаний вокруг местных традиций. Популярный герой соответственно соединялся с тем или иным претендентом на роль Главного бога или Предка, к которому подключались и мифы о герое. При этом Охотник из изобретателя лука, открывателя искусства стрельбы превращался во второстепенного героя, которому то же оружие уже даруется Главным богом (или Предком)¹¹⁴. Нетрудно заметить, как снижается при этом роль героя за счет повышения авторитета Главного бога или Предка. Последнее особенно ярко выражено в версии «Хуайнаньцзы». Здесь же видна и вся наивная эклектичность переноса славы с героя на Главного предка.

«Хронологическая» несовместимость, таким образом, лишь кажущееся противоречие традиции об Охотнике. Она находит простое и ясное объяснение, если подходить к традиции о герое как к мифологической, а не как к исторической. Тот факт, что имя Охотника соединяют с именем многих первопредков, разрешает сделать еще один важный вывод, а именно об огромной популярности Охотника. Может быть, следует даже предположить «общекитайское» значение мифов об Охотнике, как то имело место в Греции с мифами о Геракле¹¹⁵.

Приурочение Охотника ко временам сяских царей, на наш взгляд, действительно только для мифа о нем как о царе-узур-

паторе, являющегося самым поздним пластом в мифологическом комплексе, который следует отнести уже к периоду формирования архаического героического эпоса. Одним из подтверждений этого может быть переосмысление в нем охотничьих подвигов героя в отрицательном плане. Это говорит об утрате бывшего значения охоты не только в хозяйственной жизни коллектива, но и в мировоззренческом плане¹¹⁶. Другие же мифы об Охотнике сложились на более ранней исторической почве, когда «исторического» цикла о саяских царях, может быть, еще и не существовало. Эти мифы формировались на различных этапах развития мифологии. Возможно, что процесс их циклизации начался уже тогда, когда Охотник эволюционировал в культурного героя. Именно такой герой, как отмечает, например, в своем исследовании Е. М. Мелетинский, прежде всего становится центром эпической циклизации, которая могла происходить по принципу генеалогии (создания «мифологической биографии») или нанизывания мифов о деяниях героя. Наиболее вероятно последнее.

Такой цикл мог объединять чисто механически мифы различной стадильности, невзирая на вытекавшие отсюда противоречия и отсутствие какого-то сюжетного или идейного единства. Примером такого эклектического соединения разновременных мифов об Охотнике служат, на наш взгляд, «Вопросы Небу», где мотивы мифологии Охотника даны в двух фрагментах. В первом из них говорится:

О, как стрелял Охотник в солнца?
И как упали воронов крыла?
(вар. как воронов слетели перья?) (с. 9а)

Во втором, более распространенном фрагменте читаем:

Бог велел спуститься Разящему Охотнику,
{Чтоб} уничтожить бедствия народа Ся.
Так почему же стрелял он в Повелителя Реки.
И в жены взял Госпожу [реки] Ло?
Он с тетивы спустил метко разящую стрелу,
И поразил {он} ею Гиганта-Вепря.
Так почему же жертвы мясом, салом
Не принял [у него] Владыка-Предок (Бог)?
{Хань}чо взял в жены Чистую Лисицу.
И ослепленная [любовью], супруга участие в заговоре приняла.
Как удалось пронзить Охотника доспехи (броню)
И [вместе им?] убить его?
И как Цюн (т. е. Охотник? — Э. Я.) сходить сумел на Запад,
Опасные (отвесные) перевалив вершины? (с. 11а—12а)¹¹⁷.

Во втором фрагменте соединены ранне- и позднегероические мотивы, а также мотив «исторического» предания. Учитывая характер памятника — собрание вопросов по традиционной мифологии, — мы вправе полагать, что исходным для этих мотивов являлся весь цикл сказаний. Здесь следует в полной мере учитывать текучесть устной традиции и ее вариантность. Контакты

с мифами о других богах и героях, в которые вступали мифы об Охотнике, в свою очередь, должны были оказывать на него определенное влияние.

Рассмотрение мифологического комплекса Охотника показывает, что он являлся одним из центральных образов древнекитайских мифов, связующим звеном одного или даже нескольких циклов. По рудиментарным явлениям его мифологии можно предполагать связь его с самой глубокой охотничьей арханкой: его связь с солнечными и лунарными мифами (космогоническими представлениями), с обрядом весеннего оживления природы, в которых он как бог-охотник играл центральную роль добытчика небесного светила. В дошедшей до нас традиции наиболее древним слоем являются представления о нем как о культурном герое — изобретателе лука и стрел, искуснейшем стрелке и охотнике.

Этому образу соответствуют сюжеты мифов о борьбе героя с чудовищами — олицетворениями враждебных человеку животных и сил природы. Смысл этих подвигов Охотника в том, что они знаменуют собой уничтожение хтоничности, представления о которой были характерны для раннеродовой эпохи, и водворение гармонии и соразмерности, что соответствует взглядам на природу в более позднюю эпоху. На этой стадии Охотник, очевидно, мыслился и предком-родоначальником.

Следующий этап в развитии образа Охотника отражен в сказании о странствии Охотника на Запад. Здесь ядро сказания, восходящее к мифам об Охотнике как о культурном герое, обрастает новыми мотивами и деталями. Само сказание приобретает черты волшебного-героического мифологического эпоса. Центральный образ претерпевает значительные изменения, эволюционируя из культурного героя в сказочного богатыря. Образ Охотника в данном мифе можно характеризовать как протогероический.

Самым поздним слоем мифологии Охотника является, наконец, миф о нем как о древнем царе и узурпаторе, имевший вид исторического предания. В нем древний бог, а потом герой и богатырь, снижается до человеческого уровня. Вместе с тем происходит переоценка былых подвигов и заслуг героя, снимается его идеализация. Появление «исторического предания» об Охотнике не исключает продолжения жизни этого образа в русле героического сказания или волшебной сказки. Фольклор национальных меньшинств Китая и ближайших к нему народов позволяет говорить о том, что образ Охотника разрабатывался преимущественно в жанре героической и волшебной сказки. Но такая линия развития древнего мифического героя была характерна, очевидно, для фольклора, материалы которого нам почти недоступны. Письменная же традиция, на которой мы вынуждены основываться, фиксирует «исторические предания» об Охотнике, лишая героя тех черт мифологического и эпического характера, которые, как следует полагать, были свойственны

ему и в этом виде сказания. История сюжетов об Охотнике представляет исключительный интерес для изучения древнекитайской мифологии. В своем конечном виде она являет собой следующий, более высокий этап развития, чем тот, на котором сложились сказания о Великом Юе и богборце Гуне. В отличие от образов этих последних, целиком оставшихся на мифологической почве образами культурных героев, Охотник в его позднегероническом оформлении представляет собою уже зачаточную форму «героического характера». Трансформация сказания о нем позволяет вместе с тем уловить процесс постепенного выделения устного словесного творчества из синкретического целого, в котором оно существовало в единстве с действием. Позднегеронические сказания об Охотнике уже содержат в себе элементы героического эпоса.

Заключение

Проведенный анализ круга тем, сюжетов и образов древнекитайской мифологии показал, что она дошла до нас в уже значительно унифицированном и переработанном виде — отчасти в общекитайском своде (принявшем вид исторической традиции или вошедшем в религиозную систему), отчасти в натурфилософских и социально-этических учениях. Лишь немногие мифы сохранились в форме художественных произведений — песен и гимнов. Этот мифологический свод (в основном в своем демифологизированном варианте) представляет собой достаточно пеструю картину, весьма фрагментарно отражающую те местные традиции, на базе которых он сложился.

Как удалось установить, в общекитайский пантеон и «исторический» ряд предков-«патриархов» (в значительной мере дублирующих друг друга) вошло большое число старинных родоплеменных богов, лишь позже осознанных как цари, императоры, вельможи «легендарного» периода истории Китая, бывшего якобы в те времена единой империей. Такими были образы «основателя» «династии» Ся — Великого Юя, главного героя мифов о потопах; его отца Гуня, Охотника (Хоуи) — старинного божества охоты; предка чжоусцев, Владычествующего над Просом (Хоуцзи) — духа зерна Проса и даже просто Проса.

Мифологическая природа образов «патриархов» проявляется не только в их генезисе, который удается восстановить по рудиментарным явлениям в традиции о них, но и в тех чертах, с которыми они вошли в ряд почитаемых предков. Это прежде всего широта, схематичность и емкость обобщений, которые лежат в основе большинства этих образов. Сотворение мира и сотворение человека, починка разрушенного мира, в результате которой небесные светила получили свое движение, а реки — течение, введение института брака, после чего люди стали «знать не только свою мать, но и своего отца», — вот те деяния, которые «совершила» Мать-Прародительница Нюйва. Приведение всей земли в порядок, прорытие русл «трехсот больших рек, а скольких малых, и не счесть», приписывалось Юю. Он же, обойдя всю землю, дал названия всем горам и рекам, животным

и растениям. Не менее значительные деяния и у Охотника: изобретение лука и стрел, очищение всей земли от чудовищ, обучение людей искусству охоты. Введение земледелия, обучение чжоусцев искусству взращивания злаков — вот те заслуги, за которые якобы чтили чжоусцы своего предка.

Уже по перечисленным здесь деяниям нетрудно видеть, что каждое из них явилось обобщением опыта и достижений многих поколений родо-племенного коллектива, отражением таких поворотов в исторических судьбах всего коллектива (как, например, переход к земледелию, появление патриархальной семьи и т. д.), которые были подготовлены многими веками, а иногда и тысячелетиями развития. Осознание явлений природы в самых крупных, схематических обобщениях, борьбы с нею человека, его достижений на пути овладения цивилизацией — основные темы мифологического осмысления; они лежат в основе рассмотренных образов «патриархов» и богов, представляемых традицией обожествленными за свои заслуги предками. Анализ образов целого ряда «патриархов» показывает, что восприятие их как реально живших царей древности и их сподвижников (старокитайская традиция) или как особо отличившихся вождей племен (ее модификация в современной науке) несостоятельно, так же как и рассмотрение мифов о богах и героях как нечто подобное историческим хроникам, отражающим реальные исторические события.

В то же время, как показало исследование образов в их историческом развитии, историзация героев мифов была подготовлена внутренним развитием идеологии древнекитайского общества, а не явилась результатом фальсификации мифологии отдельными «учеными», или школами, как это иногда представляется. Причины историзации мифов гораздо глубже. Их следует искать в кризисе мифологического сознания в результате общих исторических сдвигов — формирования в Китае классового общества.

Переход от родового общества к классовому повлек за собой изменение всей идеологии, переосмысление и переработку наследия более ранних эпох, частью которого была и мифология, ее боги и герои. В основе псевдоисторического и наивно-рационалистического толкования образов богов и героев лежали имманентные для идеологии древнего Китая закономерности. Заметим, что критика мифологии в дошедших до нас древнекитайских памятниках находится в полном соответствии с их жанрово-временными особенностями.

Кроме этих общих закономерностей, сыгравших роль в переосмыслении китайской мифологии, следует сказать о некоторых конкретных причинах и путях, приведших к ее «исчезновению».

Как удалось выявить в ходе анализа мифологии целого ряда богов и предков, в древнейшем Китае не существовало специальных терминов для обозначения богов. Ими служили те же термины, которые обозначали и реальных сородичей, тех, кто

был облечен в родо-племенном быту определенными общественными обязанностями — вождей, сахемов, «мудрых хранителей веры». Впоследствии те же термины, восходящие к терминам родства, эволюционировали в титулы аристократии и царей. Эта недифференцированность терминологии приводила к «путанице», в результате которой старинные божества могли быть легко приняты за реально существовавших исторических лиц. Такая «путаница» происходила тем более легко, что, во-первых, мифология мыслилась древними своего рода священной историей и боги представлялись реально существовавшими предками, а во-вторых, потому, что культы многих родо-племенных богов изживались, а сохранившиеся получали новые обоснования. Одно из таких обоснований состояло в том, что древний культ объяснялся воздаянием древнему царю — предку за его заслуги перед потомками (см. подробнее [Яншина, 1977, (I)]). Последнее, заметим, тоже не было специфически китайским явлением. Оно имело широкое распространение среди древних народов.

Недифференцированность терминов была одним из оснований для переосмысления старинных родо-племенных богов и осознания их древними царями и вельможами. Но были и другие причины.

Первая среди них — смещение и снижение религиозной значимости родо-племенных богов. Переосмысление характера богов было в этих условиях неизбежно и неотвратимо. В русле самой мифологии это снижение выразилось в общей эволюции богов в героев, наделявшихся профессией, связанной с некогда олицетворенными в них явлениями природы или производственными занятиями. Так, в рассмотренных мифологических комплексах эта тенденция реализовывалась в эволюции духа Проса в героя, которому приписывалось обучение людей возделыванию проса; божества земли, олицетворявшего некогда саму землю, в героя-предка, приведшего землю в порядок; бога громового барабана в «изобретателя» музыки и ее патрона; бога-солнца Сихэ в культурного героя, введшего календарь, астрологию, патрона астрономии.

Второй причиной, тесно связанной с первой, следует считать изжитие первобытного политеизма, начавшегося при переходе к классовому обществу и завершившемуся (?) в развитой рабовладельческой империи. Этот процесс, принявший особо острый характер в эпоху формирования религиозной системы, часто недооценивается исследователями древнекитайской идеологии, в частности когда дело касается вопроса о «языческих» воззрениях древних китайцев.

Принято считать, что в религиозной идеологии Китая на протяжении всей его истории культ природы продолжает занимать огромное место и остается чуть ли не главным ее содержанием. Ссылаются на то, что официальная религия вплоть до 1911 г., т. е. до свержения империи, признавала верховным бо-

гом Небо, причем культ Неба и Земли отправлялся самим императором. Отсюда заключают, что религиозная идеология классового общества Китая не была враждебна древнейшим верованиям и представлениям о природе (как то имело место, например, в странах, принявших христианство), что она не только не боролась с ними, а, напротив, их сохраняла. И если факт исчезновения мифологических воззрений славян на природу ставят в непосредственную связь с борьбой христианской церкви против языческих верований и представлений, то никаких ассоциаций подобного рода не возникает, когда речь идет о китайской мифологии.

Между тем китайская религиозная идеология развитого классового общества, при всей своей специфичности, сходна с другими подобными религиями в основном: центральным ядром в ней является ее социальное содержание, которому и подчиняются все остальные ее части. В конфуцианской религии, как и в других религиях классового общества, реализуется тенденция к монотеизму; и ей, как и им, становится враждебным первобытный политеизм; она, как и другие подобные ей религии, борется против обожествления всех сил природы, против «равноправия» многочисленных богов сил природы. Единое, абстрактное божество, носитель социально-этических принципов, верховный творец, высший судья, блюститель общественных устоев — вот ее идеал. Таким божеством становится в Китае Небо. Уже в идеологии развитого рабовладельческого общества оно теряет связь с культом природы и превращается целиком в носителя мирового духовного начала, социально-этических принципов. Такая трактовка Неба дана уже в богословском трактате Дун Чжуншу «Раскрытие смысла Вёсен и Осеней» (Чуньцю фаньлу), заложившем основы богословия конфуцианской государственной религии.

Общность с другими религиями вовсе не исключала особых форм, в которые эта религия вылилась, и в частности специфической ассимиляции ею пережитков язычества и борьбы с ними. Одна из таких особенностей — ее связь с первобытными воззрениями непрерывной преемственностью. Это обусловило необходимость освоения родо-племенных богов, представления о которых вступали в противоречия с формирующимися религиозными догмами; причем верования в этих богов частично исчезали, а частично, хотя и в преобразованных формах, все еще бытовали в народе. Нельзя было не считаться с тем, что имена этих богов и сказания о них освящались традицией. «Спасение» старинных богов, как это ни парадоксально звучит, было достигнуто уничтожением их как богов. Практически это и выразилось в превращении многих богов, эволюционировавших в культурных героев и не эволюционировавших в них, в царей и их сподвижников — министров, чиновников, жрецов. При этом следует добавить, что религиозная идеология Китая допускала не больше «языческих» элементов, чем религии других классовых

обществ. И в Китае, как и в других странах, религия ни в коей мере не способствовала сохранению мифологических воззрений на природу.

К тому же борьба с «язычеством» нередко была одновременно борьбой официальной (государственной) религии с местными религиями и народными верованиями. Еретическая традиция, в противоположность официальной, сохраняет данные о местных божествах, верованиях, обрядах, в которых переживаются многочисленные элементы мифологических воззрений. Сопоставление данных в полярно противоположных сводах — конфуцианском (каноническом) и даосском (еретическом) — оказалось наиболее плодотворным для снятия с мифов псевдоисторического толкования.

Фрагментарность, многослойность дошедшей до нас мифологической традиции затрудняет воссоздание полной картины древнекитайской мифологии. Однако реконструкция отдельных мифологических комплексов позволила проследить в основных чертах важнейшие этапы развития древнекитайской мифологии.

К архаике восходят многочисленные фетишистские, тотемические и анимистические элементы древнекитайской мифологии, особенно хорошо сохранившиеся в представлениях о священных предметах, атрибутах предков и героев, в мифах о чудесных рождениях предков, мотивах их «ухода», зооморфизма, меньше — в мотивах реинкарнации, оборотничества. Тотемизм лег в основу не только отдельных элементов мифов, но и целого ряда мифологических мотивов и тем — происхождения родов (позже — родоначальников) от тотемов (вар. зачатие около тотемных центров), способности превращения сородичей в тотемов и обратно (в том числе мотив явления предков своим потомкам во сне в виде тотема) и др. Мотив рождения рода, родоначальников от тотема — животных, птиц, растений, явлений природы — разрывался в простейшие мифы о чудесных рождениях предков. Анализ ряда мифологических комплексов позволил также выявить простейшие мифы, носившие характер пересказа обряда, который обосновывался тем, что первым его исполнил один из мифических предков (например, «рассказ» о введении Желтым предком обряда новогоднего очищения «магическими деревьями», описание жатвенной обрядности, якобы введенной Владычествующим над Просом — Хоуцзи). В других пересказах обряда сочетался с этиологическим мифом (мифы-обряды об изгнании богини Засухи и заклинании бога Южных дождей).

Сложный цикл обрядов и мифов обнаружился в связи с культом плодородия: с культом Священных Рощ (обряды моления о дожде, о прекращении засух и наводнений, миф о борьбе божества наводнений с божеством плодородия и др.); ритуальным убийством вождей, сакральным браком богов плодородия с представителями человеческого коллектива. Наличие подобных действий, в основе которых должны были лежать мифы

о божествах растительности, предполагало и существование в древнекитайской мифологии образов умирающих и воскресающих богов. Один из них удалось реконструировать по рудиментам в известном мифе о погоне героя Куафу за солнцем. Имя Куафу оказалось возможным этимологизировать как Отец Цветущего. В мифе о погоне за солнцем умирающее и воскресающее божество растительности выступало в качестве обобщенного божества плодородия — покровителя всего произрастающего, добывающего солнце (погоня за ним). Этот миф, очевидно, был связан с обрядностью весеннего оживления природы. Обнаружение близких ему по смыслу и содержанию мифов-обрядов об охоте-погоне-добывании солнца богом-охотником, также выступавшим в качестве божества плодородия, подтвердило гипотетическую реконструкцию прототипа мифа о погоне Куафу за солнцем. Оба реконструируемых мифа о добывании солнца — оживлении природы, соотносящихся еще с архаическим этапом мифологии, говорят о существовании мифологического сказания, уже при переходе к развитому родовому обществу. Это подтверждается и мифологией Нюйва, образ которой может быть поставлен в один ряд с образами Великих Матерей, хорошо известных по мифологии Малой Азии. Образ древней Матери-Прародительницы, воплотившей в себе идею материнской оплодотворяющей силы (ср. представление о ней как о божестве плодородия, Великой свахе, возможно, о Матери-Земле), стал в центре сложного космогонического сказания, основным содержанием которого был процесс сотворения мира, мыслившийся процессом борьбы творца мира — универсального женского божества с первозданным водным хаосом (олицетворенным в Черном Драконе) и стихийного претворения этого божества в «тьму вещей». Сложность космогонических идей этого мифа, как и сам характер их, сравнительная развитость сюжетной основы сказания, значительность образа в нем центрального героя (материнского божества — творца мира и человека) — все это позволяет считать космогонический миф о Нюйва одним из тех мифов, в которых архаическая мифология достигла своего наивысшего развития и выражения. В дальнейшем образ демиурга Нюйва героизируется, и она выступает главным персонажем в мифе о борьбе с титаном — Богом Разливов (Гунгуном), поломке неба и его починке. Значение ее образа было настолько велико, что утрата материнскими божествами их бывшего значения, переосмысление их характера и низведение их на второстепенные роли не смогли лишить силы образ древней Матери-Прародительницы, и она продолжает оставаться одной из главных фигур мифологии и допускается даже в официальный пантеон обожествленных «патриархов».

Мифы о чудесных рождениях предков, в которых сохраняются выразительные элементы тотемистического происхождения родов и родоначальников и рождения предков матерями без участия отцов, традиция о торжестве отцовского права, а так-

же мифы о рождении и деяниях предка чжоусцев — Владычествующей (шего) над Просом (Хоуцзи) — свидетельствуют о существовании в древнекитайской мифологии достаточно развитых мифологических сказаний, циклов таких сказаний, претворявшихся в форму прозаических «рассказов» и мифологических песен эпического характера. Поскольку гипотетически реконструируется цикл мифов-обрядов об уходящих и возвращающихся, умирающих и воскресающих божествах растительности; о боге охоты и его хождении, погоне, охоте за плодородием, то представляется возможным говорить о циклах мифов, тесно связанных с обрядами, входящих в календарные ритуалы оживления природы. На этой стадии миф мог служить источником обряда, играя роль своего рода сценария для ритуала. Можно предполагать и большую независимость мифа от обряда, в частности в случае с мифом о рождении Владычествующего над Просом.

Новый этап развития мифологии прослеживается на мифологическом комплексе богов Великого и Черного (Чжуня и Ли); сказаниях о борьбе с потопом Юя и о богборце Гуне, о подвигах Охотника. Анализ этих комплексов показывает, что в древнекитайской мифологии происходит дальнейшее нарастание повествовательных элементов, усложнение сюжета, формирование таких значительных образов, как образы Великого Юя, богборца Гуня, Охотника в сложных по своему содержанию мифах, какими были мифы о потопе, хождении на Запад и т. д. Эти последние, как правило, складывались путем контаминации ранее возникших тем и мотивов, а иногда и самостоятельных мифов. Эти темы и мотивы, вступая во взаимодействие, образовывали совершенно новые и по содержанию, и по идейному замыслу сюжеты.

Космогонический миф о Великом и Черном представляет собой патриархальную интерпретацию космогонической темы. Сотворение мира двумя богами позволило предположить в этом сюжете китайский вариант хорошо известного по этнографическим материалам близнечного космогонического мифа. Однако фрагментарность материала, не разрешающего восстановить характер созидательной деятельности Великого и Черного в подробностях, не позволяет утверждать это более определенно.

Космогонический характер этого мифа отрицается рядом ученых, основывающихся на версии «Книги преданий» и «Речей царств», где сказание о Великом и Черном утрачивает свое космогоническое значение, входя центральным мотивом в миф о «золотом веке». Воспринимая миф и образ как нечто статичное, раз навсегда данное, эти ученые признают только данную версию традиции о Великом и Черном и не видят, что в «Каталоге» закреплён более ранний сюжет о тех же богах. В версии «Книги преданий» и «Речей царств» отражено дальнейшее развитие этого сюжета, где мотив «отделения неба от земли», контамини-

нируясь с рядом самостоятельных мифологических тем («бунт» Мяо, народа Девяти Ли, «смута» бога войны Чию), переосмысливается в мифе о «золотом веке» и изгнании людей за провинности из общества богов.

В мифе о потопе обнаружилось разные социально-исторические основы образов главных героев — Великого Юя и его отца Гуня. Пафос образа Юя — создание мира, приведение его в обитаемый вид, победа над силами хаоса. Это миф космогонического плана. Образ Гуня — в основном образ богоборца, в мифах о котором центральным являются культурные деяния и спор с Главным предком.

Несмотря на то что при контаминации мифов Юй оказался сыном богоборца Гуня, образ отца — создание значительно более позднего времени. В процессе циклизации сложились два сказания: миф о Юе, в котором мотив богоборчества Гуня проходил вторым планом и являлся экспозицией к нему («Книга преданий»); миф о Гуне, в котором мотив победы над природой Юя был финалом, утверждавшим торжество дела героя («Каталог»). Но если сказание о Юе проходит во многих памятниках и относится к наиболее популярным и хорошо известным традициям, то миф о Гуне реконструируется лишь по отрывочным фрагментам и отдельным намекам. В дошедших до нас сообщениях Юй и Гунь выступали очеловеченными предками, культурными героями.

Фрагменты сказаний о Юе, контаминировавшиеся с позднейшими гимнами, дошедшими до нас в своде — «Книге песен», позволяют предполагать, что остались неизвестными какие-то героико-мифологические песни, а возможно, целая эпопея о потоке.

Сказания об Охотнике (И, Хоуи), исследованные в 3-й главе, позволили проследить не только историю этого образа, начиная от самых архаических его форм, но и появление в китайской мифологии ростков героического эпоса, идущего на смену мифу.

Черты Охотника, восстанавливаемые по мифу о хождении на Запад, — активизация героя, поиски им личного бессмертия, новое осмысление его подвигов позволяют наметить здесь зарождение образа богатыря. Такому характеру центрального героя вполне соответствует и развитость сюжета. Это позднегероическое сказание об Охотнике знаменует собой возникновение в древнем Китае героико-мифологического эпоса. В этом плане его типологически можно сопоставить с греческими сказаниями о Геракле и шумеро-аккадским эпосом о Гильгамеше.

К циклу позднегероических сказаний об Охотнике относится и миф о нем как о царе-узурпаторе, ставшем жертвой измены и коварства. Низведение героя до уровня человека, перенесение конфликта из космического, общемирового плана на социальные катаклизмы свидетельствуют о резком повороте в художественном видении мира, о появлении элементов, подгото-

вивших выделение словесного творчества в автономную область духовной деятельности. Так, основную тему мифологии — борьбу человека с природой постепенно вытесняет человек в его общественных отношениях — «вечный предмет» художественного творчества.

Таким образом, миф в своих наиболее развитых сюжетах отделяется от синкретического целого мифологического комплекса (обряд — миф). Если обряд в дальнейшем консервируется в народных верованиях и религиозных системах, то миф, накопив в себе элементы, взрывающие его самого, исчезает, подготовив необходимую почву для появления сказки и героического эпоса.

Примечания

Введение

¹ За последние годы усилился интерес к проблемам этногенеза китайцев. Многочисленные раскопки показали существование человека на территории Китая уже в эпоху палеолита, а также преемственность в хозяйственной деятельности населения этой территории [Чебоксаров, 1978]. Вместе с тем они показали сложность этногенеза китайцев, при изучении которого необходимы общие усилия археологов, антропологов и этнографов. В последнее время вышло несколько работ советских ученых, посвященных этим проблемам: Народы Юго-Восточной Азии. М., 1966; А. М. Решетов, Н. Н. Чебоксаров. Антропология и этнография о происхождении китайцев.—Кн. Расы и народы. Т. 3. М., 1973; Ранняя этническая история народов Азии. М., 1977; М. В. Крюков, М. В. Софронов, Н. Н. Чебоксаров. Древние китайцы: проблемы этногенеза. М., 1978; Этническая история народов Восточной и Юго-Восточной Азии в древности и средние века. М., 1981. Возобновились попытки связать отдельные мифы с определенными этносами или ареалами [Деоник, 1972; Рифтин, 1979; Allan, 1981].

² Работы, посвященные мифологии, были очень многочисленны и неравноценны по своей научной значимости. Большинство из них представляли собой журнальные статьи. Перечень их сделан в китайском издании «Указатель статей по истории Китая», 1957, в разделе «Мифологические сказания». См. также краткую библиографию с характеристикой наиболее значимых работ по китайской мифологии в кн. [Бодде, 1977]; библиографию Б. Рифтина в кн. [Юань Кэ, 1965].

³ Такой подход был свойствен многим историкам, в том числе одному из крупных специалистов по древней истории Китая — Гу Цзегану. Уже говорилось о влиянии теории «болезни слов» на изучение мифологии, но для многих китайских историков так и осталась непонятой природа мифологических образов, в частности, такие важные ее компоненты, как участие образного мышления в их формировании и опосредованность отражения в них реальности. Крупный художник слова Лу Синь, чутко ощущая эту сторону образов мифологии, зло высмеял «исчезновение» героев мифов в трудах ученых в своих сатирических сказках. См. «Как Дракон спас людей от потопа» [Лу Синь, 1965].

⁴ О Лу Сине как историке китайской литературы и культуры см. [Позднеева, 1957]. Лу Синь не только одним из первых обратился к мифологии как истоку китайской литературы, но и использовал мифологические сюжеты для создания сатирических сказок [Лу Синь, 1965].

⁵ Одним из недостатков изучения мифологии, как и других областей культуры Китая, была замкнутость китайских ученых в национальных традициях. Как правило, они ориентировались на китайские работы, не принимая во внимание труды ученых других стран.

⁶ Теории о народах с сильным или слабым творческим воображением имели широкое хождение в начале века. Китайцев, как и ряд других азиатских на-

родов, относили к народам со слабым творческим воображением. Этот взгляд нашел отражение в книгах Е. Вернера [Werner, 1922; 1932].

⁷ Согласно обычаю, почтительный сын не должен менять установления отца три года после его смерти. Поэтому Шунь правил три года после смерти Яо как при его жизни, а потом удалился, чтобы не соперничать с сыном Яо и не стать узурпатором трона.

⁸ Вслед за О. М. Фрейденберг (1936, 1978) и А. Ф. Лосевым (1957) мы ограничиваем период мифотворчества эпохой родо-племенного и раннеклассового общества, когда на смену мифологии приходят другие формы общественного сознания.

⁹ Состав конфуцианского канона менялся неоднократно за века его существования [Радуль-Затуловский, 1947, с. 5—21; Конрад, 1960, с. 398]. «Книга песен» и «Книга преданий» входили во все составы канона, «Обрядник» и «Обряды Чжоу» — с VII в. н. э. Из последнего состава «Обряды Чжоу» были выведены.

¹⁰ Проблема датировки «Книги песен» в целом и отдельных песен, вошедших в его состав, очень сложна, как и датировка других древнекитайских памятников, и далека от своего разрешения. Этой проблеме посвящена огромная литература, берущая свое начало в древности. Датировку затрудняет почти полное отсутствие древних рукописей. Все памятники дошли до нас в печатных (ксилографических) изданиях средневековья, ранние из которых датируются эпохой Сун (прибл. XII в. до н. э.) [Флуг, 1959]. Первые рукописные книги появились с открытием Дунхуана (средневековые, в которых были и древние памятники, но не целиком, а фрагментарно). В раскопках последних десятилетий (60—70-е годы) были обнаружены первые древние рукописи — увэйские находки (пров. Ганьсу), рукописи на бамбуковых и деревянных дощечках [Ханьские рукописи на дощечках из Увэя, 1964] и рукописи из Мавандуа (сообщения в китайских археологических журналах) и некоторые другие [Лоуи, 1977].

¹¹ Как самостоятельный источник по мифологии рассматриваются глоссы ранних комментаторов — Гао Ю (II—III вв. н. э.) к «Хуайнаньцзи» и «Веснам и Осеням Люя», Ван И (ум. в 158 г. н. э.) к «Чуским строфам», Чжэн Сюаня (127—200 гг. н. э.) к «Обряднику», «Обрядам Чжоу» и некоторые другие. В ряде случаев мы учитываем более поздние комментарии, приводящие фрагменты утраченных памятников, фрагменты, не сохранившиеся в дошедших редакциях памятников, этнографические данные, например комментарии Го Пу (IV в.) к «Каталогу гор и морей» и «Эръя». В работе используется также небольшое число средневековых памятников. Это ранние китайские былички, содержащие фольклорный материал, — «В поисках духов» (Соу шэнь цзи) Гань Бао (IV в.), «Записи об удивительном» (Шу и цзи) Жэнь Фана (VI в.), географо-этнографический памятник «Комментарий к Книге о реках» (Шуй цзин чжу) Ли Даюаня (VI в.), содержащий много этнографического материала и цитирующего древние памятники; антология Хв. «Тайпин юйланы» (сост. Ли Фан), также приводящая фрагменты из древних и средневековых памятников, как дошедших до нас, так и утраченных. Так как мы рассматриваем мифологию как стадийное явление в истории человечества, его духовной культуры и мышления, то обращение к памятникам, выходящим за пределы древности, в работе ограничено и все такие случаи оговариваются.

¹² В работе использованы публикации погребальных рельефов из кн. [Вэнь Ю, 1956; Цзэн Чжаоюй, 1956; Рельефы, 1959; Избранные рельефы, 1959; Rudolph, 1951; Finsterbusch, 1966, 1971 и др.], а также материалы, публиковавшиеся в китайских археологических журналах за 1952—1983 гг.

¹³ Отчет о раскопках могилы в Инани (пров. Шаньдун) был опубликован нанкинским музеем в 1956 г. [Цзэн Чжаоюй, 1956].

¹⁴ Рельефы храма У Лян публиковались много раз: впервые — Шаванном в 1893 г.; Жун Гэном — в 1936 г. Исследовались в работах [Fairbank, 1941, 1942, 1972] и др.

Глава 1

¹ Многочисленные этнографические аналогии к перечням «Каталога гор и морей» см. [Зеленин, 1936, с. 55 и др.; Берндт, 1981].

² Перевод слова «фу» [Ошанин, 1955, № 3739] дан по толкованию «Эръя»: «топор (секира) называется [узором] фу» [Эръя, 1937, кн. 3, с. 31]. Го Пу в комментарии пишет, что узор фу — изображение топора (секиры). В переводе всего фрагмента следуем [Chavannes, 1893—1905, т. 3, с. 203].

³ Подобные памятники, описывающие отдельные местности, их географические условия, обычаи, достопримечательности, содержащие жизнеописания выдающихся личностей, уроженцев края, принадлежали к очень популярному в средневековые жанру географо-этнографической (типа краеведческой) литературы.

⁴ В сообщении «Истории Суй» (VII в. н. э.), которое приводит Вэн Идо, говорится, что в храмах богини-свахи на алтарь клали камень, который после очередного жертвоприношения закапывали и заменяли другим. Камень пользовался наибольшим почетом в храме. Ср. с почитанием камня Великой Матери — Кибелы в ее храме во Фригии [Кагаров, 1913, с. 20].

⁵ См. работу Н. М. Никольского, который на финикийском материале намечает развитие первобытного фетиша-камня в анимистическую эпоху к культу камней как жилищ бога [Никольский, 1948, с. 167].

⁶ «Тайпин юйланы», ссылаясь на не сохранившиеся в нынешних редакциях памятников фрагменты «Каталога» и «Хуайнаньцзы», сообщает: «Мать Ци здесь превратилась в камень» (из. 135, с. 656). См. также комментарий Хэ Иси-на к «Каталогу гор и морей» (из. 5, с. 21а), «Комментарий к Книге о реках» [Ли Даюань, 1958, из. 6, с. 94].

⁷ Знак «ди» в современном языке означает «точильный камень», «ровный». Но его графические элементы — «камень» (детерминатив) и «основа» (дающий как будто фонетическое чтение — ди), близкий по графике к знаку «ши» — «род», позволяют предположить, что некогда каждый из элементов мог иметь самостоятельное значение, а вместе они выражали понятие «камень рода».

⁸ Ся — легендарная (мифическая?) династия древнейшего Китая, которая, согласно традиции, предшествовала династии Шан-Инь. Несмотря на веру в ее существование многих китайских ученых, оно пока не подтвердилось археологическими раскопками. Ее основателями и одними из предков-родоначальников считались отец Великого Юя — Гунь и сам Юй. Последнее время новые раскопки, датируемые концом неолита, началом бронзового века, пытаются связать с «династией» Ся (например, раскопки городища в Дэньфэне пров. Хэнань). Но оснований для идентификации пока нет.

⁹ О тотемических центрах как центрах репродуцирующей магии в этнографической литературе см. [Берндт, 1981, с. 104 и сл.]. Берндт называют их еще «центрами размножения» (с. 106).

¹⁰ Возможно, зачатие от радуги является вариантом зачатия от тотема-змеи, поскольку в древнем Китае радуга представлялась двуполой змеей (см. ниже).

¹¹ Жанр приведенных песен-заговоров определен Л. Е. Померанцевой. Перевод Л. Д. Позднеевой [Хрестоматия, 1963, с. 428].

¹² Полный комплекс погребального сооружения реконструируется нами в самом грубом приближении по представленным в отдельных раскопках частям (например, наземному храму У Лян, подземному склепу инаньской могилы и т. д.). Как полагает Р. Рудольф, роль храмов для жертвоприношений в раскопанных в 30-х годах сычуаньских погребениях играли «вестибули» подземных гробниц [Rudolph, 1951, с. 17]. Он же дает планы известных к моменту публикации сычуаньских могильников. Конец 50-х, 60—70-е годы отмечены большим числом раскопок могильников разного времени и мест. Они разрешают уже говорить о погребальном культе в его динамике, об общих чертах для Китая и локальных особенностях местных культур. Здесь мы коснемся только части вопросов, относящихся к нашим реконструкциям.

¹³ Многочисленные двери из раскопок ханьского некрополя под Сианем, где была столица Ранних Хань — Чанъань, принадлежат могилам людей среднего достатка. Они экспонируются в историческом музее Сианя.

¹⁴ «Восток... его звезда — Зеленый дракон; Запад... его звезда — Белый тигр; Юг... его звезда — Красная птица; Север... его звезда — Черепаха» [Ван Чун, 1954, с. 32].

¹⁵ Расшифровка изображения впервые сделана Сун Цзоюнем в его статье

«Об отчете о раскопках могилы с древними рельефами эпохи Хань в Инани» [Сун Цзоюнь, 1957 (II)]. См. также [Бодде, 1977]. Изучению обряда в связи с разными аспектами китайской культуры посвящена довольно большая литература. Первым его интерпретировал Гранэ [Granet, 1926, с. 298 и сл.]. Из последних работ назовем книгу Д. Бодде [Bodde, 1975, с. 75 и сл.].

¹⁸ Пересказ описания обряда дан по [Фань Е, 1935, с. 1373].

¹⁷ Например, по смыслу и внешним аксессуарам к обряду «Большое изгнание» кажется очень близким, например, описанный у Д. Фрезера (вып. 4, с. 69) обряд изгнания нечистой силы, проводившийся в деревнях Шотландии под Новый год. Интересная параллель усматривается и в белорусском обряде изгнания нечисти с помощью медведя [Воронин, 1941]. Большой сравнительный материал об обрядах изгнания нечисти приводится у Фрезера (вып. 4, с. 70—94). Близки по форме и содержанию ритуалы у хеттов с ряжением в шкуры животных, которые соотносятся с магией плодородия [Ардзинба, 1982, с. 34].

¹⁸ Цзэн Чжаоюй, руководившая раскопками в Инани, не согласилась с индентификацией изображения на рельефе могилы в Инани с обрядом Большого изгнания Сунь Цзоюнем [Цзэн Чжаоюй, 1959]. Д. Бодде присоединился к ее мнению [Bodde, 1975, с. 126]. Д. Бодде считает, что за одного из персонажей обряда изгнания скорее можно принять изображения, напоминающие маску «тао-те» (такая маска изображалась на шан-иньских сосудах, на входе могилы Чжу Вэя в Шаньдуне [Fairbank, 1972, табл. 14а, с. 134], на дверях могил сяньского некрополя, на рельефах сычуаньских погребений [Rudolf, 1951, рис. 33; Finsterbusch, 1971, табл. 171, № 667—668]). Мы полагаем, что указанное Д. Бодде изображение также играло роль охранительной магии, а может быть, и представлялось одним из участников обряда Большое изгнание, но не можем согласиться с возражениями его и Цзэн Чжаоюй Сунь Цзоюню. Следует добавить, что последние раскопки подтверждают правоту Сунь Цзоюня и, на наш взгляд, позволяют шире интерпретировать весь погребальный комплекс, чем делалось или делается даже теперь.

¹⁹ Такое заключение можно сделать на основании традиции о том, что Гуня почитали не только сясцы, но и иныцы и чжоусцы. В этой связи большой интерес представляют сообщения «Речей царств» и «Цзочжуаня», особенно первого. Миф о реинкарнации Гуня дан в них в совете цзиньскому царю принести жертвы предку сясцев — Гуню. Цзиньские цари вели свой род от чжоусцев (царя Воинственного — У) [Сыма Цянь, 1935, с. 279] и казалось, не только не должны были приносить жертвы предку Ся, но и не могли делать этого («Боги и духи не принимают жертв от людей не своего рода» — «Речи царств»). Мотивировкой в данном случае послужило то обстоятельство, что не только сясцы, но и возвысившиеся за ними иныцы, а затем чжоусцы чтили Гуня и приносили жертвы родоначальнику Ся; цзиньские же цари в качестве гегемона китайских царств должны были продолжить эту традицию.

²⁰ В какой-то мере к этому приближается Вэнь Идо в своем предположении о драконе-тотеме Ся как образе собирательном, компилятивном, сложившемся из черт тотемов отдельных родов, что не исключает сложения дополнительных признаков на основу — тотема-змею одного из родов.

²¹ Данный фрагмент заканчивается словами: «Желтый предок взял его (Куя) шкуру и сделал из нее барабан. Из костей громового животного сделал палки... звуками его (барабана)... устрашает Поднебесную». Можно полагать, что здесь наивно-эклетиически объединены божества разных местных традиций: они подключены к «главному богу».

²² Эти изображения позволяют предполагать наличие в Китае представлений о громе, сходных с представлениями о нем в русских народных верованиях: гром получается от грохота колесницы божества грома (Илья Пророка). В «Хуайнаньцзы» (с. 95) и др. источниках упоминаются «Громовые колесницы» (лэй чэ).

²³ Обращает на себя внимание связь китайского громовика с культом плодородия и мифами космогонического круга. Об этом говорит, на наш взгляд, сакральное значение барабанов, о котором говорилось выше.

²⁴ Ван Чун ссылается на не сохранившийся в нынешней редакции памятник фрагмент «Каталога».

²⁵ Миф о Куафу см. в разд. «Культы плодородия».

²⁶ Миф о борьбе богов, в результате которой якобы появляется на земле засуха и южный дождь, по-видимому, более поздний, чем мифологический комплекс богов засухи и дождя. В более раннем варианте, который не дошел до нас, мотивировка, возможно, была иная, но позже она была заменена широко популярным мотивом борьбы бога войны Чию с Желтым предком.

²⁷ Об этом, в частности, говорят комментарии к «Каталогу». Так, комментатор IV в. н.э. Го Пу замечает: «Так же, как изгоняют богиню засухи и поныне» (Комментарий Го Пу [«Каталог гор и морей», б. г., изд. 17, с. 5а]). Комментатор XVIII в. н.э. Хэ (Хао) Исин ссылается на ряд средневековых памятников, передающих легенду о появлении богини Засухи и о ее понимке, а затем приводит современный ему рассказ «очевидцев»: «Ныне шан-шйцы рассказывают, что тело богини Засухи покрыто белыми волосами и что она летает, не оставляя следов. [Один] юродивый из восточного Чжая убил [богиню] — Засуху» (Комментарий Хэ Исина [«Каталог гор и морей», б. г., изд. 17, с. 5а]). Также живуч был и обряд заклинания дождя имитацией дракона.

²⁸ Вэнь Идо (1957, с. 26) исходит из описания вида дракона, который сочетает в себе черты змей и лошади, в частности, в трактате Ван Чуна: «В народе рисуют дракона змеей с лошадиной головой» [Ван Чун, 1954, с. 61], но это далеко не единственное представление о драконе.

²⁹ В китайской мифологии можно проследить наделение древних тотемов функциями управления силами природы или даже социальными функциями: представление о ветре связывается с дующим тигром [Ван Чун, 1954, с. 156; Хуайнаньцзы, 1954, с. 36], тотем-единорог обнаруживается в историческом Китае как эмблема справедливого судьи. См. [Granet, 1926, с. 141].

³⁰ «В религии и мифологии древнего Египта змеиные культы занимают огромное место» [Матье, 1956 (I), с. 36]. «Культы священных змей является одним из самых живучих культов в античном мире» [Лосев, 1957, с. 42] и т. д.

³¹ Следует заметить, что китайские драконы не только связаны с древними — мифологическими и религиозными — представлениями, но и являются одними из самых популярных фигур древнего и средневекового сказочного фольклора.

³² «[При] молениях о дожде делают земляного дракона, чтобы закликать (завзвать) дождь» [Ван Чун, 1954, с. 156, а также с. 208]. Го Пу, комментируя фрагмент «Каталога» об обряде призывания дождя (закликая Откликающегося дракона), пишет: «Ныне [выносят] земляного дракона» [Каталог, б. г., изд. 14, с. 6а, комментарий].

³³ Ван Чун описывает обряд, совершавшийся во время засухи на территории царства Лу, центральное место в котором занимали жертвоприношения местной реке (или божеству реки?) — имитация выходящего из реки дракона (с. 152). Очевидно, этот обряд относится к подражательной магии: выход дракона из реки означал приход дождя («дракон взмывает ввысь, приходит тучи», [Ван Чун, 1954, с. 62]). О жертвоприношениях драконам во время засухи сообщает Дун Чжуншу в своем трактате «Раскрытие смысла Вёсен и Осеней» в разделе «Просьбы о дожде» (изд. 16).

³⁴ Описание магических действий, якобы вызывающих гнев дракона, за которым следует дождь, имеется в «Комментариях к Книге о реках» (VI в. н.э.): «Река Дань течет прямо вниз, вода скапливается и образует омут. В омуте есть бог-дракон. Каждый раз, когда бывает засуха, жители селения (селяне) берут траву (жуй?) и опускают ее в воду. Умирает много рыбы. Дракон сердится, и тогда приходит большой дождь» [Ли Даюань, 1958, изд. 6, с. 67].

³⁵ Некоторые ученые считают, что в данном случае драконы корреспондируются с громом, который, как полагают, был тесно связан с культом плодородия [Карлгрен, 1930, с. 36].

³⁶ Здесь — один из примеров вовлечения в официальную религию народных верований. Обращение к «языческим» верованиям говорит об их значительности и популярности.

³⁷ О человеческих жертвоприношениях богу Хуанхэ — Повелителю Реки говорилось выше. Источники сообщают и о человеческих жертвоприношениях другим рекам. Так, в «Комментариях к Книге о реках» говорится о челове-

ческих жертвоприношениях другой великой реке Китая — Янцзы: «Бог Янцзы каждый год брал двух девушек себе в жены» (цз. 6, с. 3).

³⁸ «По представлениям древних китайцев», — пишет Го Можо, — было две радуги — одна считалась самцом, другая — самкой. Возможно, что здесь и имеется в виду пара радуг» (цит: по [Чэнь Мэнцзя, 1956, с. 242]).

³⁹ О радуге, выпившей воду в источнике, сообщает и средневековый памятник «Цюн гуай лу». См. [Чэнь Мэнцзя, 1956, с. 243]. Китайский материал о радугах-змеях привлекался Н. Невским в его статье «Представления о радуге как о небесной змее». У него же см. этнографические параллели из культур Восточной и Юго-Восточной Азии [Невский, 1934].

⁴⁰ Несмотря на сходство имени этого персонажа с именем богини-демиурга Нюйва, оно записано иначе. Общий для обоих имен первый компонент имени — нюй означает «женщина», «мать», часто используемый в именах женских предков и богов. Второй записан другим иероглифом, неполным омонимом имени демиурга.

⁴¹ Это явление на материале греческой мифологии проанализировано в кн. [Лосев, 1957, с. 150, 295].

⁴² О ритуалах у народов севера см. [Штернберг, 1936, с. 467; Фрезер, 1928, вып. 4, с. 29]. О существовании подобных обычаев у древних китайцев см. [Granet, 1926, с. 155].

⁴³ «Среди людей были такие, чей разум не раздваивался и чье почтение к богам было цельным... Поэтому благостные боги спустились к ним. Среди мужчин такие люди назывались «си», среди женщин — «у». Они устанавливали алтари богам и порядок [отправления их культа] [Речи царств, 1957, с. 203]. Словарь I в. н. э. «Шовэнь» на слово «у» дает следующее пояснение: «У означает „заклинать“». [Эти] женщины, которые могут служить богам, танцами [заставить] богов спуститься... женщины... которые умеют благоговейно служить богам, называются у» (с. 212).

⁴⁴ Одним из первых ученых, указавших на существование женских образов в китайской мифологии, был А. Масперо, сопоставивший традиции канонической «Книги преданий» и неканонических памятников — «Каталога», «Хуайнаньцзы» и др. [Maspero, 1924]. Культ женских предков был открыт независимо исследователями шан-иньских гадательных надписей (Ван Говэй и др.).

⁴⁵ Здесь Хоуцзи зовется просто Цзи (букв. Просо), а Младший Дядя Уравнивающий — Шуцзюнь выступает одним из богов полей. Существовали и другие версии о земледельческих богах.

⁴⁶ Сообщения об «изобретении» Хоуцзи земледелия и его роли основателя дома Чжоу столь многочисленны, что привести их все невозможно.

⁴⁷ Палладий, отражая установившееся представление о Хоуцзи в старокитайской традиции, пишет: «Хоуцзи, министр земледелия при Шуне, обоготворенный под именем бога земледелия» [Палладий, 1888, т. 2, с. 172]; см. также комментарий к русскому переводу Цюй Юаня (1954, с. 149 и др.). Значение «царица» возможно вывести из употребления «хоу» в следующем тексте «Речей царств»: «Древние ваны сватали себе хоу в других родах» (с. 186). В «Обряднике» слово «хоу» употребляется в значении титула чжоуской царицы, как жены ритуального главы древнекитайских царств (царь царства Чжоу носил титул «ван», а как ритуальный глава китайских царств — Сын Неба (Тяньцзы) [Обрядник, 1936, с. 20, 87]. «Шовэнь», (с. 454), Ван И в комментариях к «Скорби отлученного» (1958, цз. 1, с. 6) дают для «хоу» значение «государь». Однако в обоих случаях сам текст никак не подтверждает и не отрицает такого толкования.

⁴⁸ Это толкование имеется в ранних комментариях к «Обряднику». См. Обрядник в «Тринадцатикнижии» («Лицзи чжэнъи»). М. Гранэ переводит имя Хоуцзи как «Le prince des Moissons», хотя пишет о нем как о «Dieu des Moissons» [Granet, 1926, с. 286].

⁴⁹ Как духа зерна Хоуцзи рассматривают целый ряд ученых, например [Schindler, 1923, с. 328—336; Maspero, 1955, с. 24; Granet, 1926] и др.

⁵⁰ Интерпретация сакрального поедания жертвы — спорная проблема в этнографии и изучении мифологии. Одни ученые трактуют ее как поедание тела самого тотема-духа-божества и приобщение через акт едения к тотему-духу-божеству [Фрезер, Никольский, Фрейденберг и др.]. Другие полагают,

что жертва является медиатором, т.е. «посредником между людьми и тотемом-духом-божеством, которому приносится жертва» [Barth, 1975, с. 101 и сл.]. Нам представляется, что в разбираемом нами случае имеет место едение божества, поскольку просо есть и жертва, и дух-божество. А медиатором выступает дух дороги, принесение жертв которому должно обеспечить получение жертвы божеством, которому оно назначается. В китайских верованиях исторической эпохи роль посредника приписывалась божеству дороги. Заметим, что табу на употребление в пищу тотема-духа-божества не повсеместно и не столь универсально, как само поедание жертвы. Кроме того, если существует табу на употребление в пищу тотема-духа «сородичами» умерщвляемого тотема-духа, то само умерщвление и поедание имеет место [Крейнович, 1978 и др.]. При этом совершенно очевидна слитность представления жертва-тотем (дух, божество) — жрец (приносящий жертву).

⁵¹ В «Книге песен» сохранилось значительное число гимнов, содержащих описание совершаемых обрядов. Два из них приведены в кн. [Хрестоматия, 1963, с. 431, 432]. Две земледельческие обрядовые песни с подобным содержанием рассмотрены нами в статье «К определению жанра песен „Широкое поле“ и „Большое поле“ свода песен II—I тыс. до н.э.» [Яншина, 1979].

⁵² Согласно Сыма Цяню и другим авторам, «род Владеющих Тай» — род матери Хоуцзи — Цзяньюань («мать Хоуцзи... женщина из рода Владеющих Тай» [Сыма Цянь, 1935, с. 39]).

⁵³ То, что Хоуцзи родоначальник чжоусцев, — не что иное, как историзованное божество проса, считают [Maspero, 1955, с. 24; Schindler, 1923, с. 328 и др.].

⁵⁴ А. Конради по-иному этимологизирует термин «хоу», считая, что исходным в нем является эпитет к «земле» — «плотная», «глубокая» (им берется омоним к «хоу» из «Хоуцзи») [Congady, 1920, с. 187]. В этом случае, однако, неясно, его значение в именах других богов и героев.

⁵⁵ Термин «хоу» не раз был предметом изучения западными учеными. В частности, он рассматривается в связи с дискуссией о характере культа земли, одним из олицетворений которой был Хоуту. Основные работы, в которых затрагивался этот вопрос: [Chavannes, 1910; Laufer, 1912; Franke, 1913; Congady, 1920; Granet, 1926; Maspero, 1955; Karlgren, 1930]. Обзор точек зрения различных ученых и их критику см. [Karlgren, 1930, с. 10—13].

⁵⁶ Оба знака восходят к одной и той же пиктограмме, но повернутой в разные стороны, см. [Шовэнь, 1936, с. 454, 455; Канси цзидянь, 1958, с. 102, 104], в последней работе оба знака даны вместе. В архаическую эпоху это не влияло на смысл. Графическое тождество позволяет предполагать и тождество в выражении определенного понятия. По описанию Серкиной (1962, с. 48), одна графема пиктограммы изображает мужские гениталии и является указателем пола, другая — руки, поднятые в вотивном жесте.

⁵⁷ Так, известны имена богов судьбы — Сымин (Сы+«судьба»), союзов — Сымин (Сы+«союз»), жатвы — Сыэ (Сы+«жатва») и др. Здесь, как и в именах Хоуту, Хоуцзи и других, первым компонентом является слово «сы» (=хоу?), а вторым — существительное, обозначающее область, над которой данное божество властвует (судьба, союзы, жатва; ср. земля, просо).

⁵⁸ Б. Карлгрен употребляет здесь мужской род, исходя из своей интерпретации характера культа Хоуту.

⁵⁹ Автор не имеет возможности останавливаться на всей сложной истории мифологии Хоуту, особенно в плане его отношений к другим олицетворениям земли, отождествляемым с ним. Не соглашаясь с некоторыми выводами, сделанными при специальном рассмотрении этих вопросов, отсылаем к названным выше работам западных ученых.

⁶⁰ Исследователи регистрируют несколько случаев такого отождествления (см. [Congady, 1920, с. 187; Karlgren, 1930, с. 13]). Толковый словарь «Цыхай» дает на «Хоуту» значения «бог земли» и «земля» (с. 255).

⁶¹ Так, Э. Шаванн в своей работе «Le Dieu du Sol dans La Chine Antique» ссылается на посвященный Хоуту ритуальный гимн, сохранившийся в «Истории Ранних Хань», где божество земли названо «изобильной (плодоносящей) матерью», на описание Сыма Цянем учрежденного в 131 г. до н.э. святилища Хоуту. По косвенным данным, он приходит к выводу, что святи-

щие посвящалось женскому божеству, подтверждая это сообщением средневекового памятника «Старой истории Тан» (Цзю Таншу) о том, что на месте ханьского святилища Хоуту была найдена статуя божества земли, изображавшая женщину [Chavannes, 1910, с. 524].

⁶² Кроме упомянутых богов и героев традиция знает имена сяких героев Хоукя, Хоусяна, Хоухань, богов — Хоугуна (астральное божество), Хоуди, которого комментаторы отождествляют с Небом, и некоторых других. Мифология ни одного из названных «хоу» не реконструировалась из-за отсутствия данных. Среди «хоу» есть как мужские предки, так и женские, что лишний раз подтверждает отсутствие у него указания на мужской характер предков-героев, на котором настаивают древние словари и комментаторы.

⁶³ Перечень богов и жрецов, именуемых «ведающими», см. [Обряды Чжоу, 1937, с. 55, 61, 114 и др.]; а также [Цыхай, 1947, с. 246, статья «сы»]. О соотношении имен богов с наименованием должностных лиц и осмыслении их совпадения см. нашу статью «Боги и „чиновники“» [Яншина, 1977 (II)].

⁶⁴ Тот же миф о предке усуней в передаче Сыма Цяня см.: Исторические записки, гл. Жизнеописание Чжан Цяня; версию Бань Гу см. [Хрестоматия, 1963, с. 489].

⁶⁵ Понимание учеными термина «эпос» различно. Одни закрепляют за ним название одного жанра эпического рода (Жирмунский), другие — героического песенного эпоса (Пропп). Но термин относят и к более широкому роду словесности (Гусев, Мелетинский). Несколько условно такой широкий термин употребляется и нами в отношении мифологических песен.

⁶⁶ Подробное обоснование существования у древних китайцев мифологических песен эпического характера см. [Яншина, 1977 (I)].

⁶⁷ Подобное наименование богов и отсутствие специальных терминов — явление универсальное в истории мифологии и религии. Это отмечает в своем исследовании Н. М. Никольский (1948, с. 174). Этот универсализм и позволяет ориентироваться на данный признак в определении генезиса того или иного персонажа и времени формирования его образа.

⁶⁸ Речь идет о переводах имен богов на западные языки, ибо даже при отсутствии интерпретации сам перевод показывает понимание имени и характера богов и героев переводчиком или исследователем, если конечно, оно не дано в транскрипции, как это сделано, например, в русском переводе Цюй Юаня [Цюй Юань, 1954, с. 149 и др.]. Китайские ученые, как правило, дают имена «предков» без раскрытия их содержания, что лишает возможности говорить о понимании ими имен и характера самих «предков».

⁶⁹ Как можно видеть, А. А. Штукин переводит имя Хоуцзи как «Государь-Зерно» или «Зерно-Государь», Л. Д. Позднеева — «Царь Просо», «Просо-Царь»; Гранэ — «Prince des Moissons», Масперо — «Le Souverain Millet», Хоукс — «Lord Millet», Грубе — «Der Fürst Hirse», Карлгрэн — «He who governs the Millet».

⁷⁰ Имя Хоуту западные ученые понимают как «Chef de la Terre» (Гранэ), «Le Souverain Terre» (Масперо) и т. д. Шаванн для текстов IV—III вв. до н. э. считает правомочным понимать имя Хоуту как «Le Prince Terre», для ханьских — «La Souveraine Terre» [Chavannes, 1910, с. 521, 524; 1895—1905, vol. 3, с. 474, 614].

Глава 2

¹ Текст в силу своей лапидарности неясен и может быть интерпретирован по-разному. Мы следуем за переводом Э. Шаванна, который принимает толкование его комментаторами [Chavannes, 1895—1905, т. 2, с. 18]. Р. В. Вяткин и В. С. Таскин читают его иначе, следуя за японским исследователем Такигава [Сыма Цянь, 1975, с. 20, 294].

² Идеализируемый традицией государственный деятель Китая VI в. до н. э.

³ О святилищах (священных местах) древнекитайских царств писали М. Гранэ, А. Масперо и другие ученые.

⁴ Краткий обзор исследований по этому вопросу см. [Францев, 1959, с. 366 и сл.; Матье, 1956; Толстов, 1948, с. 319 и сл.; Hocart, 1927, с. 152 и

сл.]. Этот обряд подробно рассмотрен Фрезером в кн. «Золотая ветвь». У него же приведен обширный сравнительно-этнографический материал [Фрезер, 1928, вып. 1]. Ритуалы, связанные с институтом священного царя, рассматриваются М. Хокартом [Hocart, 1927, 1936], Я. В. Васильковым и другими исследователями.

⁵ Мифологема умерщвляемого царя, реконструированная в свое время Фрезером [Фрезер, 1929, вып. 1] и принятая некогда большинством ученых, подверглась серьезной критике. В частности, было поставлено под сомнение утверждение о действительном убийстве вождя (=царя) [Malinowski, 1926; Kluckhohn, 1942; Fontenrose, 1966]. Собранный и обработанный на современном уровне этнографический материал, а также новый анализ данных письменных памятников внесли существенные поправки в реконструкцию Д. Фрезера. В то же время совершенно очевидно, что комплекс идей, наиболее ярким выражением которых было ритуальное (подчеркнем, не действительное) убийство вождя, широко распространен в самых различных культурах, как древних, так и современных народов, находящихся на ранних ступенях общественного развития. Многие исследователи связывают эту мифологему с имевшимся в архаических обществах действительным умерщвлением-растерзанием-поеданием зверя-тотема, мыслившегося сородичем [Штернберг, 1936, с. 43; Василевич, 1929; Крейнович, 1972, с. 194 и сл.]. Тот же комплекс идей можно видеть в обрядах инициации австралийских аборигенов, в которых разыгрывались смерть посвящаемых и последующее их воскресение в новом качестве — полноправных членов коллектива. Те же идеи проходят в обрядах, посвященных матерям-прародительницам, где «смерть» юношей принимает вид принесения их в жертву мифическому предку-питону [Берндт, 1981, с. 117, 122, 215]. Этот обряд входил в цикл обрядов культа плодородия. Все эти этнографические данные показывают, что ритуальная смерть и воскресение на ранних ступенях развития связывались с жизнью всех членов коллектива и каждый умерший сородич считался тотемом, а потом божеством (последнее отмечала О. Фрейд-денберг, 1978, с. 32; о китайских представлениях об умерших как о богах-духах-демонах см. [Allan, 1979]). Но по мере развития социальной жизни, выдвигаясь из коллектива вождя его жизнь и смерть приобретают особую социальную значимость.

⁶ М. Гранэ переводит его словом «Le Hâbleur». Значение «хвастать», «бахвалиться» регистрируется словарями [Цыхай, 1947, с. 369; Палладий, 1888, т. 1, с. 281; Ошанин, 1955, № 4559].

⁷ На эту параллель обратила наше внимание В. В. Вертоградова.

⁸ Например, египетский обряд, посвященный богине Тефнут [Матье, 1956, с. 47]. Таков брак растительного божества древнего Двуречья [Флиттнер, 1939, с. 10] или ритуальный брак богини Кибелы [Фрезер, 1928, вып. 3, с. 62].

⁹ Перевод гимна «Владыке [реки] Сян» А. Гитовича [Цюй Юань, 1954, с. 45] не отвечает современному уровню наших знаний. Перевод второго гимна см. там же (с. 48), а также [Hawkes, 1959, с. 37—39].

¹⁰ Полемика по этому вопросу представлена в сводном комментарии XVIII в. [Напевы, 1958, с. 8а] и в кн. [Ю Гоэнь, 1957, с. 127]. Предание о женах Шуня как о богинях реки Сян получило распространение уже в эпоху Ранних Хань (см. [Сыма Цянь, с. 55]). Единственная трудность для безоговорочного отождествления богов реки Сян, о которых говорится в гимнах, с женами Шуня заключалась для комментаторов в том, что названия гимнов предполагают дуэт бога и богини. Так, в названии первого гимна употреблено слово «цзюнь», которое означает «господин», «государь», «владыка», причем только мужского рода, а в названии второго — слово «фужэнь» — «госпожа», «супруга». Вокруг этих «злополучных» слов, собственно, и велась в течение веков полемика комментаторов. Те, кто отождествлял героев гимна с женами Шуня, считали, что в обращении к женщине возможно употребить слово «цзюнь» (с почтением, как к старшей, «законной» жене); противники же такого взгляда утверждали, что такое употребление слова «цзюнь» исключено и, следовательно, гимн обращен к мужчине.

¹¹ Образы жен Шуня, покончивших самоубийством после смерти горячо любимого мужа, в конфуцианской традиции были воплощением одной из главных женских добродетелей — супружеской верности: добровольное самоубий-

ство вдовы считалось добродетельно-героическим поступком для женщины. В комментариях к гимнам представлено одно из синкретических отождествлений древнего «языческого» божества с почитаемыми в официальной традиции героями. Этим достигалась замена «языческого» божества героем-носителем этических принципов господствующего класса, местного божества божеством, героем (героинями) государственной религии. Тем самым местные культы сводились к «общекитайскому» под эгидой конфуцианской традиции, в которой и были популярны историзованные переработки мифов о Шуне. Заметим, кстати, что отнесение гимнов к богам реки Сян тоже проблематично. Название реки есть только в заголовках, которые, по-видимому, даны гимнам при их записи. Из содержания же скорее вытекает, что гимны посвящены божеству рек вообще.

Искusstvenность соединения гимнов с божеством реки Сян, а этого последнего с женами Шуня подтверждается, на наш взгляд, и ярко выраженным политическим характером спекуляций на базе этого культа. Так, Сыма Цянь пересказывает предание о том, что боги реки и горы Сян не приняли жертвы Цинь Шихуана, которые он принес во время объезда страны после ее объединения: «[Цинь Шихуан] подошел к горе Сян и принес ей жертвы. Поднялся страшный ветер, который не давал переправиться через реку. Шихуан спросил жреца (боши): „Кто владыка Сян?“ Тот отвечал: „Я слышал, что дочери Яо были женами Шуня и здесь похоронены“. Тогда Шихуан рассвирепел и послал три тысячи рабов вырубить лес на горе Сян» [Сыма Цянь, 1935, с. 55].

Такая легенда могла зародиться в среде конфуцианцев, боровшихся против Цинь Шихуана и подвергавшихся с его стороны гонениям. Как известно, царство Чу было одним из последних оплотов сопротивления Циням, за что впоследствии пользовалось симпатией конфуцианцев. Нет ничего удивительного, что конфуцианские героини на территории Чу, как и боги луской святыни — горы Тай (царство Лу — родина Конфуция), не приняли ненавистного для конфуцианцев первого китайского императора.

¹² «Утоплением приносит жертвы рекам» [Обряды Чжоу, 1937, с. 121].

¹³ Сравни «Скорбь Отлученного», 1958, с. 24а].

¹⁴ Сравни со свадебными песнями «Книги песен» [Штукин, 1957, с. 72, 77 и др.], где те же образы лодки, весел, плывущей невесты, потока и т. д. являются свадебной символикой.

¹⁵ Наша гипотеза о гимнах как ритуальных песнопениях жриц при обрядовых действиях — свадьбе бога реки со жрицей — находит косвенное подтверждение в имени «героя», которому приписывается введение «государственной проституции». Как показал Г. Г. Стратанович, имя Хуньян Цзи означает «Танцовщица на краю разлива наводнения» («Заклинающая наводнение жрица» [Стратанович, 1964, с. 67].

¹⁶ Перевод оды Сун Юя см. [Алексеев, 1958, с. 50].

¹⁷ Отражение в этой оде ритуальных действий магии плодородия отмечали Вэнь Идо и Л. Д. Позднеева [Вэнь Идо, 1957, с. 97 и сл.; Позднеева, 1971, с. 335].

¹⁸ О подобных воззрениях древних греков см. [Лосев, 1957, с. 54]. В литературе уже отмечалась близость тем множественности солнц и уничтожения лиших солнц охотником в мифологии Китая и народов Сибири [Штернберт, 1908, с. 156; Крейнович, 1929, с. 86 и др.]. Возможно ли в данном случае говорить не о типологическом сходстве, а о генетической связи, сказать пока трудно, хотя тему десяти солнц некоторые исследователи связывают с северным Китаем (шанцами) и не исключают генетических связей с урало-алтайской традицией [Allan, 1981]. Генетическую связь с урало-алтайской традицией видит Д. Бодде в отношении обряда Большое изгнание и руководителя этого обряда — фансянши [Bodde, 1975, с. 77]. Хотя в этом случае обряд настолько универсален, что вполне может быть и типологическое сходжение. Тема десяти солнц рассматривается в работах [Maspero, 1924; Allan, 1981]. Сопоставление этого сюжета с его южноамериканскими параллелями предпринято в ст. [Egges, 1926].

¹⁹ Ту же традицию с перенесением деяния на самого Яо Ван Чун передает следующим образом: «В „Хуайнаньцзы“ также говорится, что светили десять солнц. Во времена Яо десять солнц одновременно вышли, и тьма ве-

шей стала гореть. Яо стал стрелять из лука в десять солнц. Поэтому [теперь] нельзя видеть больше одного солнца» [Ван Чун, 1954, с. 112].

²⁰ «Поэтому Светозарный Суй увидел солнце, зажег и сделал огонь» [Хуайнаньцзы, 1954, с. 36]; «Светозарный Суй добыл огонь у солнца» [Ван Чун, 1954, с. 156].

²¹ Большой этнографический материал о подобных воззрениях других народов собран в кн. [Фрезер, 1928, вып. 1, с. 97 и сл.; вып. 4 с. 140—174].

²² В одном из памятников сохранился намек на то, что во время своего ежедневного пути по небу солнце вступает в бой с Небесным Волком [Напевы, 1958, с. 17а]. Ср. со скандинавской традицией [Младшая Эдда, 1970, с. 28]. О «спасении» солнца во время затмения, сходного с китайским, у гиляков см. [Крейнович, 1929, с. 81].

²³ Такое переосмысление находим в трактате Дун Чжуншу, а также в средневековых комментариях к «Обрядам Чжоу». Критика религиозных и мифологических представлений дана у Ван Чуна. У него же находим попытки объяснения затмений с позиций естественнонаучных воззрений того времени [Ван Чун, 1954, с. 112].

²⁴ Ветры во многих традициях связаны с солярными мотивами. Приведенные известия о ветрах, живущих на концах света и соотносящихся со сторонами света, находят многочисленные параллели [Иванов, Топоров, 1974, с. 155], но особенно близкую — в мифологии народов Сибири [Крейнович, 1929, с. 79]. Данная традиция, может быть, доносит до нас наиболее архаическую космогоническую модель. Правда, как отмечают исследователи гадательных надписей, хотя названия ветров в «Каталоге гор и морей» наиболее близки к данным надписей, они не совпадают с названиями самих сторон света. В иньских же надписях это совпадение имеет место [Чэнь Мэнцзя, 1956, с. 589]. Космогоническая схема, где стороны света корреспондируются со священными горами и т. д., по-видимому, более поздняя.

²⁵ Интересные данные на этот счет приводятся в другой главе «Хуайнаньцзы», «Очертание Земли», при описании космологии.

²⁶ Русский перевод [Цюй Юань, 1954, с. 57] исходит из гимна как из молений божеству от лица молящихся. Вслед за А. Масперо (1924, с. 21) мы считаем, что гимн исполняется от лица самого божества. Отсюда расхождение в переводе.

²⁷ В скобках с вопросом мы помещаем слова, требующие специального толкования.

²⁸ Ввиду соединения в «Книге преданий» древней традиции с новым ее переосмыслением в ней много противоречий. В частности, в данном случае имя Сихэ, как представляется, не следует делить на имена четырех братьев. Однако двумя строками ниже необходимость такого деления совершенно очевидна. Механическое перенесение понимания одного места свода на другое неправомерно, так как оно сглаживает имеющиеся в нем многочисленные противоречия.

²⁹ Текст «Книги преданий» очень темен. Как справедливо пишет в одной из своих работ Б. Карлгрэн, перевод его — это интерпретация текста ученым. Давая перевод, мы помещаем в круглые скобки слова, требующие специального толкования не только для перевода, но и для анализа традиции «Книги преданий» о Сихэ.

³⁰ См. [Maspero, 1924, с. 21; Чжун Цзиньвэнь, 1929; Мао Дунь, 1929]. Масперо даже считает возможным перевести название гимна как «La Princesse de L'Orient», подставляя под «Владыку Востока» богиню Сихэ [Maspero, 1924, с. 21], что не кажется правомерным.

³¹ Аллан считает, что термином «бинь» у шанцев обозначалась жертва — медиатор высшему предку, с которым нельзя было входить в непосредственные отношения [Allan, 1979, с. 17].

³² О коллективных трапезах как жертвоприношениях богам см. выше.

³³ В современном языке за словом «цзянь» сохранилось значение «проводить с хлебом-солью», «угощать на прощание» [Палладий, 1888, т. 2, с. 280]. В этом значении еще проглядывает соотношение слова с ритуальной трапезой. Слово «проводить», очевидно, производно от этого, более древнего значения.

³⁴ Сыма Цянь, передавая ту же традицию, заменяет, очевидно, уже ма-

лопонятные ему в данном контексте слова «бинь» и «цзянь» [Сыма Цянь, 1935, с. 15].

³⁵ При таком толковании все значимые глаголы брались не в своем прямом значении.

³⁶ Слово «и», входящее во второй термин, по своему генезису связано с понятием смены солнца и луны (т.е. дня и ночи), и его значение «перемены» производно от значения ежедневного круговорота небесных светил. Весь термин трактуется как «поворот года» [Палладий, 1888, т. 1, с. 236; Цыхай, 1947, с. 659]. Как известно, у всех народов мира поворотом года считался момент зимнего солнцестояния.

³⁷ «В землях Севера лежит гора Обитель Мрака... Есть царство Великого Мрака» [Каталог, 1977, с. 128].

³⁸ Учения древних философов о происхождении мира нашли отражение в работах [Forke, 1925; Ян Хиншун, 1950; Петров, 1954; Позднеева, 1967; Needham, 1959]. См. также [Древнекитайская философия, 1972—1973].

³⁹ «Кого называют „Владыки“ (Ванхуан). [Ими] называют Фуси, Шэньнуна и Суйжэня. Или называют Фуси, Шэньнуна, Чжунюна» [Собор во дворце Белого Тигра, б.г., с. 3]. «В „Чунью юнь доу шу“ говорится: „Фуси, Нюйва, Шэньнун — это и есть Трое Владык... [Согласно] „Хань вэнь цзя цзи“ — [это] Фуси, Суйжэнь, Шэньнун» [Толкование обрядов и обычаев, б.г., с. 1]. Приводятся и другие версии.

⁴⁰ В данной версии — Желтый Предок, Чжуаньской, Юй, Яо и Шунь [Chavannes, 1893, табл. 3].

⁴¹ Как показывают наблюдения, на ханьских рельефах все другие предки изображались только в связи с историческими сюжетами, что вообще делалось сравнительно редко и только в богатых захоронениях.

⁴² На сычуаньских рельефах в отличие от шаньдунских Нюйва и Фуси изображаются менее очеловеченными. Как правило, у них были только голова и руки человеческими, а все туловище — змеиным [Вэнь Ю, 1956, табл. 28, 44, 95]. Публикацию рельефов с изображением Фуси, Нюйва из разных провинций см. [Finsterbusch, 1971]. Подборку изображений, отождествляемых автором с Фуси и Нюйва, см. [Рифтин, 1979].

⁴³ Сохранение архаических черт Нюйва и Фуси в изображениях на погребальных рельефах может быть объяснено длительным переживанием в заупокойном культе древнейших верований и представлений.

⁴⁴ О связи культа мертвых с культом земли и плодородия см. [Матье, 1956, с. 38; Францев, 1959, с. 314 и др.]; о той же связи на почве китайской культуры писал Карлгрен и др.

⁴⁵ Этот переход вполне логичен, так как связан с утверждением патриархальной семьи. Так, в своде «Собор во дворце Белого Тигра» читаем: «В далекой древности не было Трех правил и Шести установлений. Люди знали свою мать, [но] не знали своего отца... Когда были голодны, то искали пищу; насытившись, бросали оставшееся. Они [съедали] шерсть и перья [вместе с мясом], пили кровь, делали одежду из шкур и копыта. Тогда Фуси взглянул вверх и увидел форму Неба, посмотрел вниз и понял устав Земли. [Благодаря этому] установил брак и привел в порядок пять первоэлементов, первый установил правила поведения людей, начертал триграммы для управления Поднебесной» [Собор во дворце Белого Тигра, б.г., с. 3; а также Вёсны и Осени Люя, 1954, с. 255, где та же традиция не соединена ни с именем Фуси, ни с социально-этическими нормами].

Три правила — отношения между государем и подданным, отцом и сыном, мужем и женой; Шесть установлений — уважение к старшим братьям отца, чувство долга по отношению к братьям матери, субординация членов рода, любовь между старшими и младшими братьями, уважение к Учителю, верность дружбе. Это важнейшие социальные нормы, регулирующие общественные и семейные взаимоотношения людей. Состав их варьировался в разных социально-этических учениях и в разные эпохи. Обращает на себя внимание, что в приведенной версии «Хуайнаньцзы» отвес и циркуль — атрибуты Нюйва.

⁴⁶ Ван Чун, воспринимая Нюйва как мудрую правительницу древности и героиню мифа о починке неба, не видит никакого смысла в обряде принесения жертв Нюйва с просьбой о прекращении дождей. «Ведь Фуси и Нюйва

оба были мудрыми правителями,— пишет философ.— Так почему же отбрасывают Фуси и приносят жертвы Нюйва?» [Ван Чун, 1954, с. 155]. Объяснение Дун Чжуншу, подводящего под древний обряд богословскую теорию о гармонии сил Света и Тьмы (ян, инь), порождаемых носителем высшей добродетели и разума — обожествленным Небом, кажется ему бессмысленным и абсурдным. Ван Чун склонен даже считать обряд досужей выдумкой Дун Чжуншу.

⁴⁷ Дублирование обрядности — один из примеров синкретического соединения различных по стадильности исторических слоев. Из двух дублирующих друг друга обрядов, направленных на бога земли (шэ) и на Нюйва, второй кажется более древним.

⁴⁸ Нам уже приходилось высказывать мысль, что образ Нюйва может быть древнее образа Фуси [Яншина, 1961, с. 75]. На анализе изображений погребальных рельефов к тому же выводу приходит Б. Рифтин [Рифтин, 1979, с. 21]. Н. Маокин полагает, что представление Нюйва сестрой и женой Фуси является отражением одной из древнейших форм брака, при которой в условиях кровнородственной семьи существовал кровнородственный брак братьев (родных или коллатеральных) со своими сестрами [Маокин, 1910, с. 17]. Вэн Идо считал, что Фуси и Нюйва были братом-сестрой, мужем-женой. Возможен и третий вариант, близкий к тому, который предлагает Сунь Цзоюнь: Фуси и Нюйва принадлежали к разным племенным (этническим?) традициям и соединились при объединении (или другом виде взаимоотношений) этих племен [Сунь Цзоюнь, 1973(1), с. 55].

⁴⁹ Обратим внимание еще на ту деталь, что празднество в честь богини-свахи, олицетворявший производящие силы природы, совпадало с «днем прилета Пурпурной птицы», т. е. было одновременно празднеством и в честь тотема-предка иньцев. Связь предка с культом плодородия здесь совершенно очевидна.

⁵⁰ Фрагмент в дошедшей до наших дней редакции памятника не сохранился.

⁵¹ Цитировано по кн. [Юань Кэ, 1957, с. 39], где автор ссылается на компилятивный памятник XVII в. (?) «Ицзи».

⁵² Фрагмент завершается этнографическими сведениями о культе Паньгу: «В [царствах] У и Чу (т. е. Южном Китае?—Э. Я.) говорят, что супруги Паньгу были началом Света (ян) и Тьмы (инь). В Гуйлине есть храм Паньгу, ныне ему молятся и приносят жертвы. В Южном море есть государство Паньгу. Ныне все люди [там] носят фамилию Паньгу» [Записи рассказов, б. г., с. 1].

⁵³ «Существует первоначало, существует первоначало, существует первообразование, существует первоэлемент. При первоначальности еще нет воздуха, первоначало — начало воздуха, первообразование — начало формы, первоэлемент — начало свойств [вещей]. Все вместе — воздух, форма, свойства — еще не отделились друг от друга, поэтому и называются хаосом. Хаос — смешение тьмы вещей, еще не отделившихся друг от друга. ...Чистое и легкое поднимается и образует небо, мутное и тяжелое опускается и образует землю. Столкновение и соединение [легкого и тяжелого] воздуха образует человека» [Позднеева, 1967, с. 44; Лецзы, 1954, с. 2]. Ту же тему см. [Чжуанцзы, 1954, с. 73; Позднеева, 1967, с. 191; Хуайнаньцзы, 1954, с. 19; Померанцева, 1979, с. 129]. Если в «Лецзы» первоосновой мира, когда он был еще хаосом, оказываются частицы воздуха, то, согласно «Гуаньцзы», этой первоосновой мыслилась вода [Гуаньцзы, 1954, с. 236].

⁵⁴ «Еще в трехстах ли к западу находится небесная гора... Там живет бог, похожий на бесформенный мешок, красный, как огонь. [У него] шесть ног, четыре крыла. [Это] — Хаос. [У него] нет ни лица, ни глаз. Он может петь и танцевать. Это и есть Предок-Река (Дицзян)» [Каталог, 1977, с. 45]. В «Цзо-чжуань» и других источниках упоминается герой по имени Хаос (с. 250). См. [Erberhard, 1942, с. 469; Bodde, 1961, с. 385].

⁵⁵ Сравни, например, фрагменты описания процесса создания мира — образование неба и земли — в легенде о Паньгу и «Лецзы», совпадающие почти текстуально.

⁵⁶ Некоторые элементы этой космогонии обнаруживаются в мифе о богах

Великом (Чжуне) и Черном (Ли), реконструкция которого будет дана ниже. Подборку параллелей см. в работе [Eberhard, 1942, с. 467 и сл.].

⁵⁷ Так, например, на юго-западе Китая, где скрещивались китайские традиции и сказания наменьшинств, собака Паньгу превращается даже в змеевидное божество: «У государя Паньгу была голова дракона и туловище змеи» («Куан бо у чжи» цитирует фрагмент «У юн-ли нянь цзи». Цит. по [Юань Кэ, 1957, с. 34, примеч. 16]). Юань Кэ считает, что эти черты перенесены на Паньгу с другого китайского божества — Дракона-Светильника (Чжунгуна).

⁵⁸ Часть сюжета о починке неба см. [Хуайнаньцзы, 1954, с. 95]. Как будет показано ниже, она не случайно сохранилась именно в данной версии.

⁵⁹ «Поэтому в старину [женщина] из рода Нюйва отобрала камни всех цветов, чтобы заделать изъян в небе; отрубила лапы у гигантской черепахи, чтобы подпереть четыре края (полюса). Впоследствии же Бог Разливов Гунгун стал бороться с Вечно Недовольным (Чжуаньсюем) за власть Предков, в гневе ударился о гору Щербатую и сломал Небесный столп, порвал земную весь. Поэтому небо наклонилось на северо-запад, за ним последовали и солнце с луной, планеты со звездами; у земли же не хватало [куска на] юго-востоке, поэтому [туда полились] воды сотен рек» [Леэцы, 1954, с. 52; Позднеева, 1967, с. 84].

⁶⁰ [Ван Чун, 1954, с. 105]. Наш перевод см. [Хрестоматия, 1963, с. 502].

⁶¹ «Некогда [своей силой] Бог Разливов Гунгун боднул гору Щербатую, накренив тем землю на юго-восток. [Он] боролся за [власть] Предка с Гаоси-нем. Затем он ушел (погрузился) в [священный] источник, род его преврался. Он лишился культа (жертвоприношений потомков)» [Хуайнаньцзы, 1954, с. 7]; «Некогда Гунгун боролся за [власть] предка с Чжуаньсюем. Разгневался и боднул гору Щербатую. Небесный столп поломался, земные веси порвались. Небо накренилось на северо-запад, куда и движутся солнце, луна, звезды и планеты. Земля стала неполной на юго-востоке, куда и текут реки и потоки (ил и пыль)» [Хуайнаньцзы, 1954, с. 35].

⁶² Цзичжоу — территория обитаемого мира. Согласно одним представлениям, это одна из девяти «областей», согласно другим — один из континентов мира, обитаемый мир.

⁶³ Миф о Нюйва в основном воспринимается как миф о потопе [Вэнь Идо, 1957; Bodde, 1961 и др.], хотя и упоминается только в данной версии.

⁶⁴ Мифология Гунгуна, осознававшегося конфуцианской традицией «министром общественных работ» или «министром ирригации» [Книга преданий, комментарий Цай Чэня, с. 3], очень сложна и требует специального анализа. Нами привлечены лишь самые необходимые данные, подтверждающие правомерность предположения о том, что Гунгун замещает Черного Дракона.

Многочисленные свидетельства памятников, говорящих о связи Гунгуна с водной стихией и о его роли виновника потопа, позволяют за образом Гунгуна — «министра» или титана, поломавшего землю, увидеть древнее божество разливов рек и потопа [Maspero, 1924, с. 54]. «В древности... Чжуаньсюй сражался с Богом Разливов Гунгуном, чтобы прекратить бедствия, приносимые водой» [Сыма Цянь, 1935, с. 213]; «Гунгун обрушил воды потопа до небес, чтобы покарать Полую Шелковицу»; «Чжуаньсюй некогда боролся с Гунгуном... Гунгун принес бедствия от воды, за что его и казнил Чжуаньсюй» [Хуайнаньцзы, 1954, с. 118, 251] и т. д. В своей трактовке героя старокитайская традиция исходила или из поздних значений знаков, которыми записано его имя, где первое «гун» означает «общественный», а второе «гун» — «работа», или из функций, присваиваемых герою (лицо, занимающееся ирригационными работами). Вэнь Идо показал связь первого компонента имени Гунгуна со словом потоп (в современном написании с детерминативом «вода») и счел возможным видеть в имени этого героя отражение представлений о нем как о божестве потопа [Вэнь Идо, 1956, с. 37]. Заметим, что второй компонент имени, как показали исследования Чэнь Мэнцзя, может быть понят в значении «божество», в котором он употреблялся в надписях на иньских костях [Чэнь Мэнцзя, 1956, с. 572]. Все это позволяет согласиться с Вэнь Идо в понимании им имени «Гунгун» как «бог потопа». Свою точку зрения Вэнь Идо аргументировал данными памятников, говорящих о воплощении Гунгуна в образе дракона или получеловека-полудракона [Вэнь Идо, 1956, с. 36—38].

Более решительно высказался английский синолог Больд. Анализируя традицию «Книги преданий» о потопах, он считал возможным, на наш взгляд достаточно резонно, считать Гунгуна персонификацией потопа и хаоса [Bolz, 1981]. Мотив «бунта» Гунгуна контаминирован с сюжетом другого потопа, потопа времен Яо, с которым борется Великий Юй.

⁶⁵ В них Гунгун предстает как герой, известный своей борьбой за власть с одним из мудрых правителей и разрушением мира, как гегемон, восставший против законных владык, побежденный ими и изгнанный.

⁶⁶ Представления о первичности водяной стихии, от которой потом и возникло все существующее, были широко распространены по всему древнему миру. См., например, для греческой мифологии [Альтман, 1937, с. 5 и 9], для египетской [Матье, 1956, с. 36; Eliade, 1959] и др.

⁶⁷ Такое толкование подтверждается, на наш взгляд, всем комплексом изображения Фуси и Нюйва на рельефах храма У Лян. Надпись подчеркивает именно эту сторону деятельности Фуси: «Фуси — дух растительности. Был первым правителем (ваном), начертал триграммы, изобрел узелковое письмо, установил правила отношений, чтобы управлять внутри морей» (сравни с записью в «Соборе во дворце Белого Тигра» — примеч. 45). Заметим, что рельефы храма У Лян и записи «Собора во дворце Белого Тигра» датируются Поздними Ханями (I—II вв. н. э.).

⁶⁸ Следует обратить внимание, что циркуль и угольник — атрибуты Фуси и Нюйва на шаньдунских рельефах (храм У Лян и Инаньская могила). На сычуаньских же рельефах, где их изображения гораздо архаичнее (в виде змеоподобных богов, у которых человеческая только голова, иногда — руки), этих атрибутов нет. В сычуаньских могилах в отличие от шаньдунских они изображаются не как мудрые правители, а как боги-хранители могил. Такая разница изображений весьма симптоматична. Шаньдун, как известно, являлся эпицентром и родиной конфуцианства, поэтому в шаньдунских рельефах наиболее сильно проявлялась социально-этическая сторона ортодоксального конфуцианства. Сычуаньские же рельефы более свободны по форме и содержанию от канона, к тому же они ближе к народным верованиям. Шаньдунские рельефы извлечены из захоронений чиновной знати, сычуаньские — из захоронений торговцев, владельцев мастерских или простых людей; последние рельефы были предметом массового изготовления и продажи на широком рынке.

⁶⁹ Именно этот аспект деятельности Нюйва, по-видимому, подразумевает Ван Чун, когда полемизирует с Дун Чжуншу о жертвоприношениях Нюйва («Действительно есть божество, починившее небо и подпершее четыре полюса... но все же даже Нюйва с ее силой духа (?) может разве прекратить губительные дожди?» [Ван Чун, 1954, с. 156]). В период героизации Нюйва, как можно видеть, именно эти черты ее образа получили дальнейшее развитие.

⁷⁰ Можно попытаться установить, когда это могло произойти. Имя Нюйва встречается еще в редакции памятника, известной Ван Чуну (т. е. в I в. н. э.), но его нет в сохранившемся варианте, так же как и в памятнике, фиксировавшем результаты собора, посвященного канонизации конфуцианских догм, — «Соборе во дворце Белого Тигра» (I в. н. э.). Нюйва упоминается, однако, в памятнике несколько более позднем, относящемся к апокрифической литературе, — «Толкование обрядов и обычаев» (II в. н. э.). Из этих сопоставлений можно сделать заключение, что изъятие имени Нюйва из трактата Дун Чжуншу могло произойти около I—II вв. н. э.

Глава 3

¹ Значение их имен не совсем ясно. Здесь дается один из возможных вариантов. Попытку их толкования сделал В. Эберхард [Eberhard, 1942, с. 474]. То же нужно сказать о чтении имени Великого. У иероглифа, которым записано его имя, два основных чтения — «чжун» и «чун». Б. Карлгрен, Д. Бодде и др. выбирают «чун». Мы, исходя из своей этимологизации имени, которая далеко не бесспорна, берем чтение «чжун». В чтении «чун» имя может метафорически значить небо [Палладий, 1888, т. 2, с. 495]. Э. Шаванн, В. Эберхард и др. читают «чжун».

² Значение «принести жертву» принимает в своем переводе Б. Карлгрен: «Приказал Чжуну принести жертву Небу наверху, а Ли принести жертвы Земле внизу». Однако текстологическим анализом свой перевод Карлгрен не подтверждает [Karlgren, 1946, с. 45].

³ Принцип параллелизма характерен для построения фразы в древнекитайском языке. В данном случае две части фразы явно построены параллельно: подлежащее+сказуемое (или определение сказуемого+сказуемое?) — дополнение (определение к дополнению+дополнение?). «Сянь» и «ан» безусловно выполняют одну и ту же роль в предложении и должны принадлежать к одному родовому виду.

⁴ Словарь «Чжунхуа да цзыдянь» дает для «и» значение «ся» — опуститься, «низ», «спуститься» (с. 830). В статье «ан» оговаривается, что иероглифы «ан» и «и» не следует путать, хотя это часто делается (с. 392).

⁵ В квадратные скобки в этом фрагменте заключены слова, или отсутствующие в данном тексте, или неясные, но введенные сюда нами по аналогии с параллельным текстом из «Речей царств», так как текст труден для понимания. Разбор текста «Речей царств» дан ниже.

⁶ Космогоническим этот миф можно считать постольку, поскольку в нем прекращение сообщения между небом и землей относится к мифическим временам, предшествующим окончательному устройству мира. Но к этому времени все элементы мира мыслились, по-видимому, уже созданными.

⁷ Миф о Великом и Черном как космогонический рассматривает кроме А. Масперо В. Эберхард [Eberhard, 1942, с. 473 и сл.].

⁸ Мотив сообщения между небом и землей, богами и людьми имеет широкие этнографические параллели и параллели в древних культурах. Д. Бодде ссылается, в частности, при рассмотрении данного мотива в китайской мифологии на работы М. Элиаде, где этот мотив рассмотрен на материале различных культур [Bodde, 1961, с. 391].

⁹ Мифологическую традицию о Мяо А. Масперо восстанавливает по «Каталогу», где говорится: «За Северо-западным морем, к северу от Черной реки, живут люди, у которых есть крылья. Называются народ Мяо. Чжуаньсю родил Лошадиную голову (Хуаньтоу), Лошадиная голова родила народ Мяо. Народ Мяо из рода Ли питается мясом» [Каталог, 1977, с. 125].

¹⁰ Мотив бунта и вины народа Мяо (или трех Мяо), как и миф о борьбе Чию с богами, был очень популярен в китайской традиции и встречался в разных связях и контекстах.

¹¹ Желтый предок (Хуанди), по ряду источников, — Главный бог китайского пантеона. У Сыма Цяня — первый легендарный император.

¹² Миф о борьбе Чию и Желтого Предка приводился в связи с мифом о богах засухи и дождя (см. гл. 1).

¹³ Чию почитался как бог войны [Сыма Цянь, 1935, с. 237 и др.]. Известен он и как культурный герой, которому традиция приписывает не только славу первого воителя, но и изобретателя оружия.

¹⁴ Некоторые исследователи склонны выводить содержание мифа из его связи с традицией о древних жреческих родах. Однако эта связь так же опосредована, как связь мифа с основным содержанием «Наказаний Люя». Благодаря ей в миф вносятся несвойственные ему в мифологической традиции элементы и придается новое идейное звучание.

¹⁵ Царь Чжао — чуский царь.

¹⁶ Имя собственное здесь явно родовое, где «отец» — древний титул.

¹⁷ Все переводчики вслед за комментаторами видят в выражении «Чжоу шу» название памятника — «Книга преданий» («Чжоуский Шуцзин»). Однако никаких доказательств этому они не приводят. Скорее всего в данном случае «шу» означает «предание».

¹⁸ Шаохао — один из мифических предков, бог Запада в китайском пантеоне.

¹⁹ Название народа Ли совпадает с именем бога Ли (Черным). Случайное ли это совпадение или нет, в настоящее время трудно судить.

²⁰ Здесь речь идет о потомственных жреческих родах, носивших теофорные имена [Яншина, 1977 (1)].

²¹ Ханьский комментатор Гао Ю пишет: «Чию — государь народа Девяти

Ли» [Чжаньго цэ, 1958, с. 16]. То же пишет комментатор VIII в. «Книги преданий» Кун Инда [Шаншу чжэньи, 1957, с. 701].

²² Популярность мотива смуты Девяти Ли (Черных) в китайской традиции говорит о существовании мифа (или мифов), в которых он был центральным мотивом.

²³ Это значение «гуань» подтверждается и традицией «Цзочжуань» (с. 481) о так называемых «пяти гуанях», где таковыми названы божества стран света.

²⁴ Близко к такому пониманию реконструируют миф Д. Бодде (с. 389 и сл.) и Юань Кэ (с. 85 и сл.). В реконструкции мифа несколько особую позицию занимает Б. Карлгрен, который «очищает» традицию о Великом и Черном от версии «Книги преданий», считая ее «искажением», и основывает свои изыскания на реконструкции генеалогических рядов на «свободных чжоуских текстах», каковыми считает «Речи царств» и «Цзочжуань» [Karlgren, 1946, с. 236, 346].

²⁵ Представляется неправомерной реконструкция сюжета путем дополнения его мотивами и темами, известными по другим сюжетам, как это делает Юань Кэ.

²⁶ К мифам о потопах обращались почти все авторы, писавшие о китайской мифологии.

²⁷ «[Главы] четырех гор» (досл. «Четыре горы», «Четыре пика») — очевидно, члены совета старейшин, с которыми совещаются древние, вожди. См. также [Исторические записи, 1970, с. 235].

²⁸ Таков дословный перевод выражения «ся минь», где первое слово означает «низ», «нижний», а второе — «народ». Совершенно очевидно, что это привычное словосочетание типичного места древнего мифа, в котором речь шла о людях, живущих внизу (на земле), и богах, живущих наверху (на небе). Рационалистическое объяснение «презренный народ», которое дают ему обычно комментаторы и переводчики (Легг, Карлгрен), подгоняя под общий «исторический» контекст, — не кажется обоснованным.

²⁹ Здесь употреблено слово «ци», которое, по-видимому, означало «изгнать». В первобытном обществе изгнание было самым жестоким видом наказания, равносильным смертному приговору. Другое значение — «расчленить». В большинстве фрагментов мифа о Гуне это слово употребляется в одном из этих значений, что свидетельствует о древности передаваемой ими традиции. В ряде же случаев оно заменено словами «убить», «казнить» (например, в «Каталоге»), которое для «ци» дает «Эръя» (кн. 2, с. 56). К этому времени слово, по-видимому, было переосмыслено.

³⁰ По данному варианту мифа, Владычествующий над Просом, как и мифический персонаж И, — сподвижники Юя.

³¹ Мечи, изготовлявшиеся в царстве У, славились по всему Китаю.

³² В эпизоде борьбы за престол Гунь выступает также в «Хань Фэйцзы» (III в. до н.э.). «Предание» о передаче престола см. Введение. Там же перевод «Хань Фэйцзы».

³³ О «Плане Девяти Разделений» больше не упоминается ни в тексте, ни в комментариях. Представляется, что это деталь одного из вариантов мифа о Юе, так как, согласно передаваемой традиции, Юй проложил русла девяти рек, разделил землю на девять долин (земель, континентов). По-видимому, план Девяти Разделений и есть план его трудов. Но так как последующий текст трактата «Великий План» делится на девять разделов, то это место обычно понимают так: «не пожаловал Великого закона в девяти разделах» [Древнекитайская философия, 1972, с. 104]. Поскольку текст темен, возможна различная интерпретация.

³⁴ Сравни передачу двух памятников: «Некогда Гунь пошел против воли бога и был казнен на Крыло-горе. Он превратился в бурого медведя и ушел в Пучину Крыльев. Там и есть родовой храм Ся» [Речи царств, 1958, с. 171]; «Некогда Яо казнил Гуна на Крыло-горе. Его дух превратился в бурого медведя и ушел в Пучину Крыльев. Там и есть родовой храм Ся» [Цзочжуань, 1936, с. 429]. К такому приему обычно прибегают с тем, чтобы приспособить древние мифы к требованиям более поздних эпох. Например, при превращении древнееврейских текстов в священное писание христиан в первом грече-

ском переводе имя Ягве везде было заменено словами «творец» и «всевышний», что в корне меняло смысл текста. См. [Ранович, 1937, с. 327].

³⁵ Сообщение о превращении Гуня в медведя ставится многими авторами под сомнение (подборку текстов, дискуссию и аргументацию см. [Рифтин, 1979, с. 114 и сл.]). Предполагается искажение текста — написание иероглифа «сюн» (медведь) вместо близкого ему по графике иероглифа «най», означающего «трехлапая черепаха» (?), якобы более подходящего для героя, близкого к водной стихии, почитавшегося на юго-востоке Китая в виде рыбы [Eberhard, 1942, с. 370]. Культ рыбы, универсальный в мифологиях и верованиях народов (например, вишапы в Грузии [Вирсаладзе, 1976, с. 36, 77 и др.]), засвидетельствован для неолитического и более позднего Китая изображениями на неолитических сосудах, погребальных рельефах (рис. 1, 12). Но это не исключает, по нашему мнению, почитания Гуня на севере Китая в виде медведя. У Ван Чуна встречается оба написания (с. 13, 211), причем сообщение о превращении в медведя обыгрывается так, что об ошибке при написании иероглифа не может быть и речи. Поэтому мы считаем возможным читать текст так, как он дошел до нас.

³⁶ «Это родовой храм Ся. Три династии (Ся, Инь и Чжоу.— Э. Я.) приносили ему жертву. Ныне вы (цзиньский царь) глава союза. Как же вы не приносите ему жертвы?» [Цзочжуань, 1936, с. 429]; см. также [Речи царств, 1958, с. 171].

³⁷ Образ Юя, которому приписывались такие великие и непосильные дела, безусловно мифологичен. Сохранились и отголоски таких мифологических мотивов, как превращение Юя в медведя, в образе которого он рыл русла рек когтями, помощь ему бога дождя — Откликающегося дракона, дракона Хуанхэ, животных, передвижение им гор [Вопросы Небу, 1958; с. 5а; Вёсны и Осени Люя, 1954, с. 260 и др.], борьба Юя с драконами, змеями, очищение им земли от чудовищ [Мэнцзы, 1936, с. 47 и др.] и т. д. Также мифологичен образ Гуня, борющегося с потоком или вызывающего его, похитившего саморастущего змея, растёрзанного на краю света, превратившегося в медведя (вар. черепаху, дракона) и т. д.

³⁸ Заметим, что Юй рождается разрубанием Гуня, т. е. так же как родился Юй от камня и матери. Здесь могло быть перенесение мотива рождения Юя в новый сюжет.

³⁹ «Юй и Гунь первыми устроили землю и учредили Девять областей» [Каталог, 1977, с. 129].

⁴⁰ Подобное соединение сходных героев разных традиций можно видеть хотя бы в генеалогиях того же «Каталога», где, например, соединены имена Сичжуна, которому большинство источников приписывает изобретение повозки, и Цзигуана: Сичжун при систематизации превращается в отца Цзигуана [Каталог, 1977, с. 128].

⁴¹ Это предположение может быть только гипотетическим. На основании данных памятников можно предположить и другой вариант: Юй был героем той же родовой традиции, что и Гунь, и когда его культ стал иметь большое значение, его сделали сыном наиболее почитаемого предка-родоначальника.

⁴² М. Гранэ рассматривает Гуня в связи с космогоническими мифами. Но не борьбу с потоком, а мотив его изгнания на один из концов света и растерзание там. В мотиве растерзания он видит следы обрядов, направленных на обновление времени-пространства [Granet, 1926, с. 245 и сл.].

Указание на создание Юем земли и всего сущего можно усмотреть и в мотивах обхода им земли из края в край, посещения им «полюсов» мира [Вёсны и Осени Люя, 1954, с. 292; Ван Чун, 1954, с. 133 и др.], название им всех гор, рек, растений, животных, духов и пр. (=созданию этих «вещей») [Чжуанцзы, 1954, с. 118, 217; Ван Чун, 1954, с. 133; Вёсны и Осени У и Юэ, б. г., цз. 6, с. 2].

⁴³ Разница в приурочениях Бога Разливов (Гунгуна) даже в рамках одного памятника (например, «Хуайнаньцзы») заставила комментаторов, в частности Гао Ю, каждый раз объяснять, что речь идет о разных людях: о самом Гунгуне (приурочение к Гаосиню), о его потомке (приурочение к Чжунаньсю), о чиновнике со званием гунгун (приурочение к Шуню).

⁴⁴ Перевод этого очень темного текста дан с учетом его интерпретации

Вэнь Идо [Вэнь Идо, 1957, с. 37] и Больца [Bolz, 1981, с. 142]. Больц считает, что в данном тексте выражение «растеклись до небес» (общее место в описании потопа) является именем самого Бога Разливов, в котором персонифицировался потоп. В доказательство этому он указывает, что везде, где говорится об изгнании Гунгуна, употребляется глагол «лю», означающий «течь», «лечь(ся)» и пр. Тогда дословно соответствующие тексты следует читать: «слил Бога Разливов в Страну Мрака».

⁴⁵ Таковы реконструкции Юань Кэ (1957, с. 173—206), Чжу Юйлина (см. русский перевод Б. Рифтина, 1957). В известной мере к ним можно отнести и реконструкцию Ху Няньи, хотя в ней и сделана попытка анализа. Сюжет мифа об Охотнике положен в основу одной из сатирических сказок Лу Синя «Побег на луну» [Лу Синь, 1955, т. 3].

⁴⁶ В советских работах этот герой называется обычно Охотником или Хоуи (транскрипция одного из его имен). В западных работах его имя или транскрибируется, или переводится в значении «Лучник», «Стрелок». Обоснование нашей этимологии см. ниже.

⁴⁷ Различные формы имен героя, как и разница в записи имени, служили основанием для версии о существовании под этими именами двух и более персонажей. Мы полагаем, что все имена принадлежат одному герою. Фонетическое чтение имен Охотника дается современное.

⁴⁸ [Ошанин, 1955, № 2805]—«И—имя знаменитого стрелка»; [Палладий, 1888, т. 1, с. 245]—«Имя князя, очень искусного в стрельбе из лука».

⁴⁹ Уже «Шовэнь», приводя первое значение иероглифа, не дает ссылок на тексты, так же как и другие китайские толковые словари.

⁵⁰ Обращает на себя внимание тот факт, что имя героя «И» и слово «шэ», входящее в этот постоянный эпитет,—графические разновидности, обозначающие одно и то же понятие «стрелять из лука». Древние начертания знака «шэ» являются изображениями рук, пускающих стрелу, или руки, натягивающей тетиву [Karlgren, 1940, с. 336, № 807].

⁵¹ Словосочетание «иньтянь» можно понимать как постоянный эпитет, присвоенный герою в значении «страстный охотник».

⁵² Н. М. Никольский в «Этюдах по истории финикийских общинных и сельскохозяйственных культов», этимологизируя имя финикийского бога Охоты Хасасона, именует его Стрелком из Лука (с. 74).

⁵³ Эта традиция «Шовэня» обычно понимается как указание на то, что речь идет о двух персонажах—древнем правителе (времени Ся или Яо) и чиновнике (шигуань), ведавшем стрельбой из лука. Между тем форма, приведенная в «Шовэне»,—«а еще говорят»—обычна для древних и средневековых схолий, вводящих варианты (см. текст и комментарий к «Каталогу», где примеры подобного стереотипа многочисленны). Текст «Шовэня» следует, как представляется, понимать: «Стрелок из Лука (И)—это древний правитель (чжухоу), а еще говорят Повелитель (Наставник) Стрельбы из Лука». Сравни с именами богов ветра и дождя: Фэнши, Юйши—Наставник (!) Ветра, Наставник Дождя.

⁵⁴ М. Гранэ связывает уничтожение Охотником солнц и чудовищ с обрядами, о которых идет речь. Охотник не упоминается не только в связи с этими обрядами, но и в числе богов-предков, которым приносят жертвы в охотничьих ритуалах.

⁵⁵ В дошедших до нас источниках нет прямых свидетельств о связи раннегероического Охотника с охотничьими ритуалами. Возможно, это типологическая особенность развития мифов о богах охоты, так как Фонтенроуз специально отмечает отсутствие связи греческих мифов о богах и богинях охоты с охотничьими обрядами. Он пишет, что основными деяниями богов и богинь охоты является не охотничья добыча, а уничтожение диких зверей, очищение от них земли [Fontenrose, 1981, с. 254]. Но он намечает связь мифов об охотниках и охотниках с военными ритуалами, которая не прослеживается на китайском материале.

⁵⁶ К такому же заключению приходят Юань Кэ и Ху Няньи.

⁵⁷ Такая же форма дается в [Шзочжуань, 1936, с. 339; Вэсны и Осени Люя, 1954, с. 206; Вопросы Небу, 1958, с. 11а].

⁵⁸ В аллографе, приводимом «Канси цзядянь», те же элементы располо-

жены по вертикали (вверху — графема «человек», «большой», внизу — «лук для стрельбы») (с. 178), в то время как в обычном написании графема «лук» вписана в графему «человек», что создает иную композицию. Карлгрен приводит древние начертания знака на иньских гадательных костях и чжоуской бронзе, основными элементами которых являются графемы «человек», «лук», «стрела» [Karlgren, 1940, с. 264—265, № 551].

⁵⁹ Характеристику архаики мифологии богов-охотников см. [Лосев, 1957, с. 290; Вирсаладзе, 1976].

⁶⁰ Эта форма зарегистрирована в [Цзочжуань, 1936, с. 339; Сыма Цянь, 1935, с. 378, 558] и др.

⁶¹ Такие функции богов охоты отмечены Лосевым и Фонтенроузом [Лосев, 1957, с. 390; Fontenrose, 1981, с. 254].

⁶² Если характер божества охоты был именно таков, то оно было бы типологически близким к образам греческих Артемиды и Аполлона, египетской Нейт, к грузинским божествам охоты и ряду других старинных богов-охотников.

⁶³ Имя этой богини состоит из слов «женщина», «мать» (нюй) и «охотник», «лучник», «варвар» («и» — входящее во вторую форму имени Охотника). Приводимые ниже имена состоят из слова, указывающего на их женский характер (гу), и слова «стрелять из лука» (шэ).

⁶⁴ Перевод дан по словарному значению слова [Ошанин, 1955, № 9054]. Но, судя по графике знака, состоящего из графем, обозначающих две раковины каури, символ женского плодородия, и «женщина», он может указывать на древние женские хтонические божества. Согласно схолии Гао Ю, девять ин — демоны огня и воды [Хуайнаньцзы, 1954, комментарий, с. 118]. Они упоминаются в источниках без каких-либо сведений о них.

⁶⁵ Гао Ю в схолии к Хуайнаньцзы пишет: «Охотник — древний правитель. Повелитель (Дядя) Реки топил людей. Охотник пронзил ему стрелой левый глаз» (с. 233, комментарий). Этот подвиг Гао Ю относит к общим заслугам Охотника.

⁶⁶ М. Гранэ видит в этой ориентации символику ритуальных действий, должностную означать обновление пространства, необходимого, по его концепции, для каждого нового воцарения (в данном случае Яо) [Granet, 1926, с. 378]. Можно полагать, что ориентация как моделирование мира и обряды, с нею связанные, в том числе имеющие концепцию обновления времени и пространства, древнее, чем идеи воцарения. Но такая трактовка для М. Гранэ обычна, так как в центре его концепции стоят священный царь (Le Roi, Le Chef или Le Souverain, в терминологии Гранэ) и его министр.

⁶⁷ Почти все авторы сближают его с Гераклом. Однако, как уже говорилось, очищение земли от чудовищ входит в деяния охотников.

⁶⁸ Проблема соотношения мифа и обряда — одна из наиболее сложных и спорных в изучении мифологии. Соглашаясь с мнением тех ученых, которые считают, что миф в своем генезисе и развитии не есть производное от обряда, а что он изоморфен обряду, являясь одной из основных форм выражения мифологических представлений, мы не можем согласиться с точкой зрения, что миф и обряд совершенно независимы друг от друга.

⁶⁹ В китайских текстах при описании богов часто ограничивались сообщением о том, что они — животные или люди, имея при этом в виду образ их воплощения. Поэтому не всегда удается установить, идет речь о зооморфных богах или о животных, об антропоморфных богах или людях. Это обстоятельство способствовало рационалистической трактовке текстов и вместе с ними образов мифологии и затрудняло ее изучение.

⁷⁰ Комментарий «Каталога» описывает это же чудовище несколько иначе: «Зубы-Лезвия тоже человек. [У него] зубы точно лезвия, длиной в пять-шесть чи. Поэтому-то его и зовут так» [Каталог, б. г., изд. 6, комментарий, с. 3а].

⁷¹ Мы имеем в виду приведенный в гл. 1 заговор, направленный на уничтожение вредоносных влияний в обряде Большого изгнания из «Истории Ранних Хань». В качестве этнографической параллели можно сослаться на заговоры среднеазиатских шаманов, состоявшие в значительной части из перечней духов, святых, связанных с ними мест. Такие заговоры-призывания не

только представлялись достаточными для тех целей, ради которых произносились, но и оказывали сильное эмоциональное воздействие на слушателей [Мурадов, 1975, с. 105].

⁷² Ван Чун, ссылаясь на «Хуайнаньцзы», пишет: «Во времена Яо десять солнц вышли вместе и стали сжигать „тьму вещей“. Яо выстрелил в десять солнц. Поэтому [сейчас] имеется только одно» [Ван Чун, 1954, с. 112].

⁷³ Гораздо более искусственным является соединение мотива уничтожения девяти солнц с именем Яо, который вообще нигде не выступает героем, борющимся с силами природы. О циклизации мифологических мотивов вокруг Яо уже говорилось выше.

⁷⁴ См. реконструкции [Юань Кэ, 1957, с. 186; Ху Няньи, 1957, с. 17].

⁷⁵ Перевод см. в кн. [Цао Чжи, 1962, с. 128]. Анализ стихотворения дан в кн. [Черкасский, 1963, с. 84—96].

⁷⁶ «Цюн» или «Цюнши», согласно традиции, название места, где поселился Охотник. Одна из форм его имени — «Охотник Владеющий Цюн». Не исключено, что это — название святилища Охотника.

⁷⁷ По комментарию — бог облаков.

⁷⁸ Неизвестный мифологический (?) персонаж.

⁷⁹ Можно сослаться на сказочный фольклор, где эта тема проходит в мотивах поисков «живой воды», «травы бессмертия» и т. д.

⁸⁰ Эта тема имеется в эпосе о Гильгамеше в эпизоде странствия героя к своему предку — Утнапишти. См. [Дьяконов, 1961, с. 126].

⁸¹ Само представление о смертности людей в противоположность бессмертию богов относительно позднее. Достаточно вспомнить, что для первобытного сознания характерны представления об уходе родичей, их перевоплощении в родовых тотемов, переходе душ умерших в новорожденных, о периодически уходящих и возвращающихся, умирающих и воскресающих богах и т. д.

⁸² Е. М. Мелетинский характеризует Гильгамеша как эпического героя архаического типа [Мелетинский, 1963, с. 419].

⁸³ И с силой метнул он с натянутой тетивы стрелу,

И ею пронзил он Гигантского Вепря.

Принес он его мясо и сало в жертву,

Так отчего же бог не принял ее (жертву)? [Вопросы Небу, 1958, с. 12].

⁸⁴ Здесь можно провести прямую параллель с борьбой шумерских героев Гильгамеша и Энкиду с Хумбабой, стражем священного леса Горы живых. В шумерском мифе за убийство Хумбабы боги обрекают Энкиду на смерть. Но это не лишение его бессмертия, а преждевременная смерть. В аккадском эпосе смерть Энкиду служит поводом для осознания Гильгамешем трагичности смерти и его поисков бессмертия.

⁸⁵ См. реконструкции в кн. [Юань Кэ, 1957, с. 173—207], а также Чжу Юйлиня, цит. по [Рифтин, 1957, с. 95—103]. С помощью такого соединения разновременных мотивов достигается «цельность» сюжета сказания об Охотнике. Такие объединения разновременных сказаний не исключаются в мифологической или эпической традициях, что можно видеть на примере шумерских и аккадских сказаний о Гильгамеше. Однако сюжеты раннегероических подвигов Охотника и странствия его на Запад в самих памятниках не объединяются.

⁸⁶ Обычно это двуступище объединяется не с предшествующими строками, посвященными Охотнику, а с последующими, относящимися к Гуно: «Как превратился (он?) в бурого медведя, и как оживили его богини (жрицы)» [Hawkes, 1959, с. 50; Друмева, 1975, с. 155]. Основанием для этого служит упоминание о превращении в бурого медведя — намек, возможно, на Гуня. Именно так трактовала это место комментаторская традиция. Однако «опасное путешествие на Запад» не связывалось с Гунем, и Б. Карлгрен склонен относить это двуступище к мифу о странствиях Охотника. Заметим, что в тексте упомянуто «Цюн» (согласно комментариям, «опасный»), которое связывалось с именем Охотника. Это место памятника, конечно, спорно, но наиболее приемлемым кажется толкование Б. Карлгрена.

⁸⁷ Обычный перевод имени Хозяйки Запада — Царица Запада, Владычица Запада. Переводим ее имя по древнему словарю «Эръя», где «ванму» явля-

ется термином родства, обозначающим покойную бабу по линии отца [Эръя, 1937, кн. 2, с. 100].

⁸⁸ Аноним конца II в.-н.э., одно из немногих дошедших до нас произведений ранней повествовательной прозы, пользовавшейся большой популярностью.

⁸⁹ У Ван Чуна читаем: «Говорят, что на солнце есть трехлапый ворон, а на луне — заяц и жаба (лягушка, чаньчу)» (с. 111). На ханских рельефах луна изображалась кругом, в который вписывалась жаба (лягушка) [Избранные рельефы, 1959, табл. 73 и др.]. На сравнительно недавно найденном похоронном стеге из могилы в Мавандуе (пров. Хунань) луна изображена в левом углу в виде серпа со стоящими на нем жабой и зайцем. Метафорическим названием луны служили также выражения: «Нефритовый заяц» или «Лунный заяц», «Жаба (Лягушка), «Дворец жабы (лягушки)» (см. [Цыхай, 1947, с. 655, 885, 1199]). Указания на олицетворение луны в образе зайца имеются в «Вопросах Небу» (с. 4) и у Чжан Хэна [Чжан Хэн, 1958, с. 777].

⁹⁰ Гуй — китайский лавр, еще переводят «коричное дерево». Как о «лунном дереве» о нем сообщает относительно поздний источник — танский (VIII в. н.э.). Однако древность этих представлений подтверждается изображением дерева как одного из атрибутов луны на ханских рельефах. См. [Вэнь Ю, 1956, табл. 87].

⁹¹ Лун сначала мыслилось двенадцать по числу лунных месяцев. Об этом говорит традиция «Каталога гор и морей»: «Есть женщина, купает луны. Жена Предка Выдающегося (Цюэня) Чанси родила двенадцать лун. Она первая начала их купать» (с. 120). Но и это предствление, по-видимому, не самое древнее. Первоначально, как это можно видеть из сообщения «Вопросов Небу», новая луна нарождалась каждую ночь. Подобные представления широко распространены у древних и первобытных народов.

⁹² Сохранилась традиция, говорящая о превращении Чантэ в лягушку. См. [Чжан Хэн, 1958, с. 777].

⁹³ Синкретическое соединение всех известных нам олицетворений луны представлено на изображениях на танских погребальных зеркалах. На них луна часто изображалась в виде круга, в котором помещалась как бы парящая в воздухе женщина — Чантэ, летящая на луну, заяц, толкущий эликсир бессмертия, дерево и, наконец, лягушка.

⁹⁴ Данные памятников разрешают думать, что образ Фэнмэна как искусного стрелка (охотника) существовал в традиции и самостоятельно (Чжуанцзы, Сюньцзы и др.). Сюжетная схема — ученик перенимает искусство учителя, завидует, убивает (пытается убить) — проходит и в связи с другими героями (тоже стрелками из лука) у «Лецзы» [Лецзы, с. 62; Позднеева, 1967, с. 94]. В мифологии Охотника этот мотив занимал прочное место.

⁹⁵ См. реконструкции Ху Няньи, в известной мере и Юань Кэ.

⁹⁶ Г. Г. Стратанович указывает на тесную связь богини Чантэ с культом плодородия (1963, с. 64). Эта связь тем более глубокая, что земледельческий календарь в Китае всегда был связан с лунным.

⁹⁷ Б. Карлгрен склонен видеть здесь только отзвуки ритуальной стрельбы (охоты?) в солнце. Другие же ученые — только уничтожение Охотником солнц. В какой-то мере и те и другие правы. Однако они рассматривают мифы и их образы в статике. Ритуальная стрельба в солнце может служить косвенным свидетельством существования обрядов «охоты» за солнцем. Гранэ толкует солярные циклы Охотника и Отца Цветущего (Куафу) в свете своей теории «воцарения» [Granet, с. 361—381].

⁹⁸ В карельских рунах, например, древний мотив добывания солнца (или огня) был заменен мотивом борьбы за само — символ всеобщего благополучия. Представляется, что в китайской мифологии мотивы добывания солнца, символизирующего воскрешение всей природы, и эликсира бессмертия как символа плодородия могли замещать друг друга.

⁹⁹ Фрагмент мифа введен в контекст беседы вэйского царя с цзиньским вельможей и служит поучением царю, думавшему довериться диким племенам. Советник говорит: «Заполучишь жунов, потеряешь Китай. Разве ж это не так? В поучениях Сы об этом сказано: „Владычий Цюн Владычествующий над Охотой“. Царь спросил: „А что же (случилось) с Владычествующим над

Охотой (Хоуи)?». Далее следует рассказ советника [Цзочжуань, 1936, с. 339].¹⁰⁰ Эта фраза расшифровывается на основании параллельного фрагмента «Вопросов Небу» (см. ниже). Имена сыновей Ханьчжо, возможно, нарицательные.

¹⁰¹ В «Бамбуковых анналах» это имя дается с титулом «Дядя» Ми (Бо-ми). Комментаторская традиция считает его чиновником или родичем царского дома Ся.

¹⁰² Шаокан, согласно традиции [Сыма Цянь, 1935, с. 26], сын низложенного Охотником сяского правителя Сяна, т. е. законный наследник престола.

¹⁰³ Перевод имени условен. Никаких данных для раскрытия его через содержание образа нет.

¹⁰⁴ Миф с небольшими изменениями дошел до нас также во фрагменте не сохранившегося ханьского памятника «Ди ван ши цзи» (Записи о предках и царях?), цитируемого в комментариях (см. танский комментарий VII в. н. э. «Чжэнь» к «Историческим запискам», с. 26) и антологиях (см. «Тайпин юй-лань», 1960, т. 1, с. 384). В этих передачах следует отметить следующие детали: искусство стрельбы из лука вводится не героем, а Предком Ку (Дику), который уже дарует лук и стрелы правителям Суй, т. е. предкам Охотника. Он же делает их «Ведающими Стрельбой из Лука» (сышэ, т. е. богами Стрельбы из Лука?). В эпоху Ся в роде Ведающих Стрельбой из Лука появляется Охотник, который перенял свое искусство у некоего Цзифу. Согласно этим версиям, Охотник был убит самим Ханьчжо персиковой палкой. Об Охотнике, Владеющем Цюн, упоминается в «Книге преданий».

¹⁰⁵ Ван И приводит традицию, почти полностью совпадающую с традицией «Цзочжуань», на которую он, видимо, и опирается.

¹⁰⁶ Намек на это усматривается в очень неясном тексте «Вопросов Небу»: «[Хань]чжо взял в жены Чистую Лициу. Как Коварная (Хитрая? Темная?) супруга замыслила заговор... Как пронзили стрелой его броню, и погубила его жена(?)» [Вопросы Небу, 1958, с. 12—12а].

¹⁰⁷ Эта линия сюжета мифа более ясна. Так, у Ван И сказано: «[Хань]чжо.. убил его и с корыстью захватил его дом, сделав его женою своею» [Скорбь Отлученного, 1958, с. 17а, комментарий]. Очевидно, именно так и раскрывается фраза «Цзочжуань»: «Завладел домом Охотника и родил Цзяо и И». Эта линия может быть косвенным показанием того, что существовал вариант мифа, в котором в заговоре против Охотника вместе с Ханьчжо участвовала и жена героя. В версии Ван И, Фэнмэн — слуга Охотника, который убивает своего господина по приказу Ханьчжо.

¹⁰⁸ Часто мотив Шаокана соединяется с мифом об Охотнике. В традиции это сделано в версии «Ди ван ши цзи» [Сыма Цянь, 1935, комментарий, с. 26].

¹⁰⁹ См. реконструкцию Охотника как исторически реального вождя племен И — Охотников [Фань Вэньлань, 1958, с. 40].

¹¹⁰ Сравни с греческой интерпретацией одного из чудовищ, побежденных Тесеем: «Кроммионская свинья по кличке Фэя была воинственным и свирепым диким зверем... Тесей подстерег ее и убил... Некоторые, правда, утверждают, что Фэя была разбойница, кровожадная и разнузданная; обитала-де она там же, в Кроммионе. „Свиньей“ ее прозвали за гнусный нрав и образ жизни, а Тесей, мол, ее умертвил» [Плутарх, 1961, с. 9].

¹¹¹ См. послесловие Апта к «Орестей» [Апт, 1958, с. 154], а также [Ярхо, 1958, с. 134]. Как мифологическое сказание об Агамемноне рассматривается у Альтмана (1937) и у других античников.

¹¹² Для Китая пока не установлен факт исторической основы этих мифов, как это сделано для сказания о Троянской войне.

¹¹³ Очень близкую параллель подобного «разделения» бога или героя на многих лиц в связи с существованием различных исторических пластов их мифологии, версий мифов, генеалогий, циклизаций дает история мифологии Аполлона. Так, у А. Ф. Лосева приведен перечень Аполлонов, составленный Цицероном и другими римскими авторами [Лосев, 1957, с. 356].

¹¹⁴ Для примера достаточно вспомнить имена тех, кто даровал герою лук и стрелы для уничтожения бедствий на земле: Предок Цзюнь, Предок Ку, Желтый Предок, Яо.

¹¹⁵ Исследователи отмечают широкое распространение мотива послышки

культурного героя с цивилизаторской миссией на землю, а также сравнительно позднее его происхождение [Мелетинский, 1963, с. 63].

¹¹⁶ Отрицательное отношение к охотничьим подвигам героя очень ясно в том же фрагменте «Цзочжуаня», где сюжет об Охотнике контаминируется с сюжетом потопа (Великого Юя) по принципу противопоставления добродетели пороку:

Всюду-всюду следы Юя,
Поделил (страну) на девять областей,
Проложил русла девяти рек.
У народа появились дома и храмы.
Для животных — пышные пастбища.
У каждого — довольство.
При доблести не стало смуты.
Правитель же Разящий Охотник
Возжаждал только диких зверей,
Забыл про те заботы о стране,
Все думы отдал тем оленям.
Охоту и войну нельзя ценить,
Иначе не восстановить род Ся.
(Пер. Б. Друмевой)

¹¹⁷ Данный фрагмент очень труден для понимания, и «гладкий» перевод его в достаточной мере условен. Русский художественный перевод не вполне отвечает тексту [Цюй Юань, 1954, с. 69], и мы даем его с небольшой правкой.

Библиография

Источники

- Каталог, 1977.—Каталог гор и морей (Шань хай цзин). Пер. Э. М. Яншиной. М., 1977.
- Книга правителя области Шан (Шан цзюнь шу). Пер., вступит. ст. и коммент. Л. С. Переломова. М., 1968.
- Позднеева, 1967.—Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. Янчжу, Лецзы, Чжуанцзы. Вступит. ст., пер., коммент. Л. Д. Позднеевой. М., 1967.
- Попов, 1904.—Попов П. С. Китайский философ Мэн-Цзы. Пер. с китайского, снабженный примечаниями. СПб., 1904.
- Сыма Цянь, 1972, 1977.—Сыма Цянь. Исторические записки. М. Т. 1, 1972; т. 2, 1977.
- Цюй Юань, 1954.—Цюй Юань. Стихи. Пер. с кит. М., 1954.
- Штукин, 1957.—Шицзин. Изд. подг. А. А. Штукин и Н. Т. Федоренко. М., 1957.
- Бамбуковые анналы, [б. г.].—Бамбуковые анналы (Чжушу цзинянь).—Собр. Хань, Вэй цуншу. [Б. м., б. г.].
- Бань Гу, 1935.—Бань Гу. История Ранних Хань (Цянь Ханьшу).—Собр. Сы ши. Т. 2. Шанхай, 1935.
- Ван Чун, 1954.—Ван Чун. Критические рассуждения (Лунь хэн).—Собр. Чжуцзы цичэн. Т. 7. Пекин, 1954.
- Вёсны и осени, 1936.—Вёсны и осени (Чуньцю сань чжуань).—Сышу Уцзин. Т. 3. Шанхай, 1936.
- Вёсны и осени Люя, 1954.—Вёсны и Осени Люя (Люйши чуньцю).—Собр. Чжуцзы цичэн. Т. 6. Пекин, 1954.
- Вёсны и Осени У и Юэ, [б. г.].—Вёсны и Осени У и Юэ (У Юэ чуньцю).—Собр. Сыбу бэйяо. Шанхай, [б. г.].
- Вопросы Небу, 1958.—Вопросы Небу (Тянь вэнь).—Чуские строфы (Чуцы бучжу). Цз. 3. Пекин, 1958.
- Гань Бао, 1957.—Гань Бао. Сост. В поисках духов (Соу шэнь цзи). Шанхай, 1957.
- Гуаньцзы, 1954.—Гуаньцзы сяочжэн.—Собр. Чжуцзы цичэн. Т. 5. Пекин, 1954.
- Дун Чжуншу, [б. г.].—Дун Чжуншу. Раскрытие смысла «Вёсен и Осеней» (Чуньцю фаньлу).—Сыбу цункань. Шанхай, [б. г.].
- Записи рассказов, [б. г.].—Записи рассказов об удивительном (Шу и цзи).—Собр. Хань, Вэй цуншу. [Б. м., б. г.].
- Изречения, 1936.—Изречения (Лунъюй чжанцзюй цичжжу).—Сышу Уцзин. Т. 1. Шанхай, 1936.
- Каталог, [б. г.].—Каталог гор и морей (Шань хай цзин цзяньшу). Шанхай, [б. г.].
- Книга песен, 1936.—Книга песен (Ши цзин цичжжуань).—Сышу Уцзин. Т. 2. Шанхай, 1936.
- Книга песен, 1957.—Книга песен (Мао ши чжэнъи).—Шисань цзин чжушу. Шанхай, 1957.

- Книга преданий, 1936.— Книга преданий (Шуцзин цзичжуань).— Сышу Уцзин. Т. 1. Шанхай, 1936.
- Книга преданий, 1957.— Книга преданий (Шаншу чжэнъи). Т. 2.— Шисань цзин чжушу. Шанхай, 1957.
- Лецзы, 1954.— Лецзы (Лецзы чжу).— Собр. Чжуцзы цзичэн. Т. 3. Пекин, 1954.
- Ли Даюань, 1958.— Ли Даюань. Комментарии к Книге о реках (Шуй цзин чжу). Шанхай, 1958.
- Луши, 1936.— Луши. Сост. Ло Би. Шанхай, 1936.
- Моцзы, 1954.— Моцзы (Моцзы сяньгу).— Чжуцзы цзичэн. Т. 4. Пекин, 1954.
- Мэнцзы, 1936.— Мэнцзы (Мэнцзы чжанцзюй цзичжу).— Сышу Уцзин. Т. 1. Шанхай, 1936.
- Напевы, 1958.— Напевы (Цзю гэ).— Чуские строфы (Чуцы бучжу). Пекин, 1958.
- Обрядник, 1957.— Обрядник (Лицзи чжэнъи).— Шисань цзин чжушу. Шанхай, 1957.
- Обрядник, 1936.— Обрядник (Лицзи цзишо).— Сышу Уцзин. Т. 2. Шанхай, 1936.
- Обряды Чжоу, 1937.— Обряды Чжоу (Чжоули Чжэнши чжу). Шанхай, 1937.
- Повествование о Сыне Неба Му, [б. г.].— Повествование о сыне Неба Му (Му тяньцзы чжуань). [Б. м., б. г.].— Собр. Хань, Вэй цуншу. [Б. м., б. г.].
- Речи царств, 1958.— Речи царств (Го юй).— Шанхай, 1958.
- Скорбь Отлученного, 1958.— Скорбь Отлученного (Лисао).— Чуские строфы (Чуцы бучжу). Пекин, 1958.
- Собор во дворце Белого Тигра [б. г.].— Собор во дворце Белого Тигра (Бо ху тун).— Собр. Хань, Вэй цуншу. [Б. м., б. г.].
- Сун Юй, 1959.— Сун Юй. Горы Высокие Тан (Гао Тан фу).— Вэньсюань. Т. 1. Сост. Сяо Тун. Шанхай, 1959.
- Сыма Цянь, 1935.— Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи).— Собр. Сы ши. Т. 1. Шанхай, 1935.
- Сюньцзы, 1954.— Сюньцзы (Сюньцзы цзице).— Собр. Чжуцзы цзичэн. Т. 2. Пекин, 1954.
- Тайпин юйлань, 1960.— Тайпин юйлань. Сост. Ли Фан. Пекин, 1960.
- Толкование обрядов, [б. г.].— Толкование обрядов и обычаев (Фэнсу тунъи). Сост. Ин Шао.— Собр. Сыбу бэйяо. Шанхай, [б. г.].
- Фань Е, 1935.— Фань Е. История Поздних Хань (Хоу Ханьшу).— Собр. Сы ши. Т. 3. Шанхай, 1935.
- Хань Фэйцзы, 1954.— Хань Фэйцзы (Хань Фэйцзы цзице).— Собр. Чжуцзы цзичэн. Пекин, 1954.
- Хуайнаньцзы, 1954.— Хуайнаньцзы.— Собр. Чжуцзы цзичэн. Т. 7. Пекин, 1954.
- Цзочжуань, 1936.— Цзочжуань (Чунъю сань чжуань).— Сышу Уцзин. Т. 3. Шанхай, 1936.
- Чжаң Хэн, 1958.— Чжаң Хэн. Божественный закон (Лин сянь).— Собр. Цюань шангу Саньдай, Цинь, Хань, Саньго, Лючао вэнь. Т. 1. Пекин, 1959.
- Чжан Хэн, 1959.— Ода Восточной столице (Дун цзин фу).— Вэньсюань. Т. 1. Пекин, 1958.
- Чжань го цэ, 1958.— Чжань го цэ (Планы сражающихся царств). Пекин, 1958.
- Чжуанцзы, 1954.— Чжуанцзы (Чжуанцзы цзице).— Собр. Чжуцзы цзичэн. Т. 3. Пекин, 1954.
- Шовэнь, 1936.— Шовэнь (Шовэнь цзецзы). Сост. Сюй Шэнь. Шанхай, 1936.
- Эръя, 1937.— Эръя ишу. Шанхай, 1937.
- Biot, 1851.— Biot Ed. Le Tcheou-li ou Rites des Tcheou, P., 1851.
- Chavannes, 1895—1905.—Chavannes Ed. Les mémoires Historiques de Se-ma Ts'ien. Vol. 1—5. P., 1895—1905.
- Forke, 1962.— Forke A. Lun Heng. Philosophical Essays of Wang Ch'ung. Vol. 1—2. N. Y., 1962.
- Karlgren, 1950.— Karlgren B. The Book of Documents.— BMFEA. 1950, № 22.
- Tian Tjoe Som, 1949.— Tian Tjoe Som. Po hu t'ung, the Comprehensive Discussion in the White Tiger Hall. Leiden, 1949.
- Wilhelm, 1928.— Wilhelm R. Frühling und Herbst des Lü Bu We. Yena, 1928.

Справочные издания

- Ошанин, 1955.— Ошанин И. Русско-китайский словарь. М., 1955.
Палладий, 1888.— Палладий и П. С. Попов. Сост. Русско-китайский словарь. Пекин, 1888.
Канси цзыдянь, 1958.— Канси цзыдянь. Изд. Чжунхуа. 1958.
Чжунхуа да цзыдянь, 1958.— Чжунхуа да цзыдянь (Большой словарь китайского языка). Изд. Чжунхуа, 1958.
Цыхай, 1947.— Цыхай. Изд. Чжунхуа, 1947.

Литература

- Алексеев, 1958.— Алексеев В. М. Китайская классическая проза. Переводы. М., 1958.
Алексеев, 1978.— Алексеев В. М. Китайская литература. М., 1978.
Альтман, 1937.— Альтман М. С. Греческая мифология. Л., 1937.
Анисимов, 1957.— Анисимов А. Ф. Природа и общество в отражении сказки и мифа.— Ежегодник музея истории религии и атеизма АН СССР. Т. 1. 1957.
Апт, 1958.— Апт С. Послесловие.— Эсхил. Орестея. М., 1958.
Антес, 1977.— Антес Р. Мифология в древнем Египте.— Мифологии древнего мира. М., 1977.
Антонова, 1983.— Антонова Е. В. Мургабские печати в свете религиозно-мифологических представлений первобытных обитателей юга Средней Азии и их соседей.— Средняя Азия, Кавказ и зарубежный Восток в древности. М., 1983.
Ардзинба, 1982.— Ардзинба В. Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. М., 1982.
Афанасьев, 1865—1869.— Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М., 1865.
Атхарваведа, 1977.— Архарваведа. Пер., коммент., вступит. ст. Т. Я. Елизаренковой. М., 1977.
Бичурин, 1829.— Бичурин Н. Я. (Иакинф). Описание Пекина. СПб., 1829.
Берндт, 1981.— Берндт Р. М., Берндт К. Х. Мир первых австралийцев. М., 1981.
Бодде, 1977.— Бодде Д. Мифы древнего Китая.— Мифологии древнего мира. М., 1977.
Бутинов, 1979.— Бутинов Н. А. Леви-Стросс и проблема социальной организации австралийских аборигенов.— Этнография за рубежом. М., 1979.
Василевич, 1969.— Василевич Г. М. Эвенки. Историко-этнографические очерки. Л., 1969.
Васильев, 1873.— Васильев В. П. Религии Востока. Конфуцианство, буддизм и даосизм. СПб., 1873.
Васильков, 1972.— Васильков Я. В. К реконструкции ритуально-магических функций царей в архаической Индии.— Письменные памятники и проблемы культуры народов Востока. М., 1972.
Вертоградова, 1981.— Вертоградова В. В. Охотничьи песни пракритских антологий (заметки о рекреации).— Тезисы докладов и сообщений к V Международной Конференции по санскритологии. М., 1981.
Веселовский, 1939.— Веселовский А. Н. Историческая поэтика. М., 1939.
Виноградова, 1956.— Виноградова Н. А. Искусство древнего Китая.— Всеобщая история искусств. Т. 1. М., 1956.
Вирсаладзе, 1976.— Вирсаладзе Е. Б. Грузинский охотничий миф и поэзия. М., 1976.
Воронин, 1960.— Воронин Н. Н. Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI в.— Краеведческие записки Государственного Ярославско-Ростовского историко-архитектурного и художественного музея-заповедника. Вып. 4. Ярославль, 1960.
Георгиевский, 1888.— Георгиевский С. М. Первый период китайской истории (до императора Цинь ши-хуанди). СПб., 1885.

- Георгиевский, 1982.—Георгиевский С. М. Мифические воззрения и мифы китайцев. СПб., 1892.
- Го Можо, 1961.—Го Можо. Философы древнего Китая. М., 1961.
- Гусев, 1967.—Гусев В. Е. Эстетика фольклора. Л., 1967.
- Гютербок, 1977.—Гютербок Г. Г. Хеттская мифология.—Мифологии древнего мира. М., 1977.
- Деопик, 1972.—Деопик Д. В. Элементы южной традиции в китайском мифе.—Третья научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Вып. 1. М., 1972.
- Друмева, 1964.—Друмева Б. Д. Древняя китайская народная песня (Шинзин). Канд. дис. М., 1964.
- Друмева, 1975.—Друмева Б. Д. Поэмата «Небесата питаю» и някои въпроси на древнекитайската митология. София. Ч. 1. 1975; ч. 2, 1976.
- Дюмезиль, 1976.—Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1976.
- Евсеев, 1960.—Евсеев В. Я. Исторические основы карело-финского эпоса. Т. 2. М.—Л., 1960.
- Евсюков, 1981.—Евсюков В. В. Об одном космологическом мотиве Китая эпохи неолита.—Общество и государство в Китае. М., 1981.
- Ельницкий, 1960.—Ельницкий Л. А. Из истории древнескифских культов.—Советская археология. 1960, № 4.
- Зеленин, 1936.—Зеленин Д. К. Культ онгонов в Сибири. М.—Л., 1936.
- Зеленин, 1937.—Зеленин Д. К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.—Л., 1937.
- Иванов, 1912.—Иванов А. И. Материалы по китайской философии. Введение. Школа Фа. Хань Фэйцзы. СПб., 1912.
- Иванов и Топоров, 1974.—Иванов В. В. и Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Иофан, 1974.—Иофан Н. А. Культура древней Японии. М., 1974.
- Кагаров, 1913.—Кагаров Е. Культ фетишей, растений и животных в древней Греции. СПб., 1913.
- Кашина, 1977.—Кашина Т. И. Керамика культуры. Яншао. Новосибирск, 1977.
- Киселев, 1960.—Киселев С. В. Неолит и бронзовый век Китая.—Советская археология. 1960, № 4.
- Конрад, 1960.—Конрад Н. И. Примечания редактора.—в кн. Ю. К. Щуцкий. Китайская классическая книга перемен. М., 1960.
- Котляр, 1975.—Котляр Е. С. Миф и сказка Африки. М., 1975.
- Крейнович, 1929.—Крейнович Е. А. Очерк космогонических представлений гилак о-ва Сахалина.—Этнография. 1929, № 1.
- Крейнович, 1973.—Крейнович Е. А. Нивхгу. М., 1973.
- Крюков, Сафронов, Чебоксаров, 1978.—Крюков М. В., Сафронов М. В., Чебоксаров Н. Н. Древние китайцы: проблемы этногенеза. М., 1978.
- Кучера, 1977.—Кучера С. Китайская археология 1965—1974; палеолит—эпоха Инь. М., 1977.
- Левада, 1965.—Левада Ю. А. Социальная природа религии. М., 1965.
- Леви-Брюль, 1937.—Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937.
- Леви-Строс, 1983.—Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983.
- Лескова, 1974.—Лескова С. Г. Стрельба из лука и управление колесницей в обрядовой песне древнего Китая.—Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М., 1974.
- Лисевич, 1969.—Лисевич И. С. Моделирование мира в китайской мифологии и учение о пяти первоэлементах.—Теоретические проблемы восточных литератур. М., 1969.
- Лисевич, 1976.—Лисевич И. С. Древние мифы глазами человека космической эры.—Советская этнография. 1976, № 2.
- ЛДВ, 1971.—Литература древнего Востока. М., 1971.
- Лосев, 1957.—Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957.
- Лу Синь, 1955.—Лу Синь. Собрание сочинений. Т. 3. М., 1955.
- Лу Синь, 1964.—Лу Синь. Сатирические сказки. М., 1964.

- Луна, упавшая с неба, 1977.— Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии. Пер. Вяч. Вс. Иванова. М., 1977.
- Матье, 1956(1).— Матье М. Э. Древнеегипетские мифы. М., 1956.
- Матье, 1956(11).— Матье М. Э. Хеб-сед.—ВДИ. 1956, № 3.
- Мацокин, 1910.— Мацокин Н. П. Материнская филиация в Восточной и Центральной Азии. Вып. 1. Владивосток, 1910.
- Мацокин, 1917.— Мацокин Н. П. Мифические императоры Китая и тотемизм. Владивосток, 1917.
- Мацокин, 1921.— Мацокин Н. П. Японский миф об удалении богини Аматерасу в небесный грот и солнечная магия: Владивосток, 1921.
- Мелетинский, 1963.— Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. М., 1963.
- Мелетинский, 1976.— Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976.
- Мелетинский, 1971.— Мелетинский Е. М. Мифы древнего мира в сравнительном освещении.— Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971.
- Младшая Эдда, 1970.— Младшая Эдда. Изд. подг. О. А. Смирницкая и М. И. Стеблин-Каменский. М., 1970.
- Муродов, 1975.— Муродов О. Шаманский обрядовый фольклор у таджиков средней части долины Зеравшана.— Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975.
- Мялль, 1980.— Мялль Л. Э. Ваджра.— Мифология народов мира. М., 1980.
- Невский, 1934.— Невский Н. А. Представление о радуге как о небесной змее.—С. Ф. Ольденбургу. К пятидесятилетию научно-общественной деятельности. Сб. ст. Л., 1934.
- Никольский, 1948.— Никольский Н. М. Этюды по истории финикийских общинных и земельческих культов. Минск, 1948.
- Никольский, 1946.— Никольский Н. М. Финикийская жатвенная обрядность.—ВДИ. 1946, № 2.
- Петров, 1954.— Петров А. А. Ван Чун — древнекитайский материалист и просветитель. М., 1954.
- Позднеева, 1958.— Позднеева Л. Д. К проблеме источниковедческого анализа древнекитайских философских трактатов.—ВДИ. 1958, № 3.
- Позднеева, 1959.— Позднеева Л. Д. Ораторское искусство и памятники древнего Китая.—ВДИ. 1959, № 3.
- Позднеева, 1959.— Позднеева Л. Д. Лу Синь. М., 1959.
- Померанцева, 1979.— Померанцева Л. Е. Поздние даосы о природе, обществе и искусстве. М., 1979.
- Пропп, 1955.— Пропп В. Я. Русский героический эпос. Л., 1955.
- Пропп, 1963.— Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963.
- Плутарх, 1961.— Плутарх. Сравнительные жизнеописания. М., 1961.
- Ранович, 1977.— Ранович А. Б. Очерк истории древнееврейской религии. М., 1937.
- Радуль-Затуловский, 1947.— Радуль-Затуловский Я. Б. Конфуцианство и его распространение в Японии. М.—Л., 1947.
- Рифтин, 1979.— Рифтин Б. Л. От мифа к роману. М., 1979.
- Рифтин, 1980.— Рифтин Б. Л. Китайская мифология.— Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980.
- Рифтин, 1957.— «Стрелок И» (миф в литературной обработке китайского писателя Чжу Юй-линя). Пер., вступит. ст. Б. Л. Рифтина.—Восточный альманах. Вып. 1. М., 1957.
- Серкина, 1973.— Серкина А. А. Опыт дешифровки древнейшего китайского письма. М., 1973.
- Синицын, 1974.— Синицын Е. П. Конфуцианство в эпоху Цинь.— История и культура Китая. М., 1974.
- Степугина, 1950.— Степугина Т. В. К вопросу о социально-экономических отношениях в Китае в XIV—XII вв. до н.э.—ВДИ. 1950, № 2.
- Степугина, 1982.— Степугина Т. В. О характере идеологии эпохи падения древнего общества в Китае.—Тринадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 1982.

- Стратанович, 1963.—Стратанович Г. Г. О ранних верованиях древних китайцев (тотемизм).—КСИНА. М., 1963, № 61.
- Стратанович, 1978.—Стратанович Г. Г. Народные верования населения Индокитая. М., 1978.
- Ткаченко, 1982.—Ткаченко Г. А. Весны и Осени Люй Бувэя как литературный памятник. М., 1982, канд. дис.
- Толстов, 1948.—Толстов С. П. Древний Хорезм. М., 1948.
- Толстой, 1966.—Толстой И. И. Статьи о фольклоре. М., 1966.
- Топоров, 1980.—Топоров В. Н. Индра.—Мифы народов мира. М., 1980.
- Троцкий, 1935.—Троцкий И. М. Проблема гомеровского эпоса.—Илиада. М.—Л., 1935.
- Фань Вэнь-лань, 1958.—Фань Вэнь-лань. Древняя история Китая. М., 1958.
- Флиттнер, 1939.—Флиттнер Н. Д. Земледельческие культы древней Месопотамии.—Труды отдела истории культуры и искусства Востока Государственного Эрмитажа. Т. 1. Л., 1939.
- Флуг, 1959.—Флуг К. К. История китайской печатной книги сунской эпохи. М.—Л., 1959.
- Францев, 1959.—Францев Ю. П. У истоков религии и свободомыслия. М., 1959.
- Фрезер, 1928.—Фрезер Дж. Золотая ветвь. Вып. 1—4. Л., 1928.
- Фрейденберг, 1936.—Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. Период античной литературы. Л., 1936.
- Фрейденберг, 1978.—Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978.
- Хрестоматия по истории древнего Востока. Ред. В. В. Струве и Д. Г. Редера. М., 1963.
- Цао Чжи, 1962.—Цао Чжи. Семь печалей. Стихотворения. Вступит. ст., пер. и коммент. Л. Е. Черкасского М., 1962.
- Цюй Юань, 1954.—Цюй Юань. Стихи. М., 1954.
- Черкасский, 1963.—Черкасский Л. Поэзия Цао Чжи. М., 1963.
- Штернберг, 1936.—Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.
- Штернберг, 1908.—Штернберг Л. Я. Материалы по изучению гилацкого языка и фольклора. СПб., 1908.
- Эпос о Гильгамеше. Пер. с аккад. и иссл. И. М. Дьяконова. М., 1961.
- Юань Кэ, 1965.—Мифы древнего Китая. Пер. под ред. и с послесл. Б. Л. Рифтина. М., 1965.
- Яншина, 1961.—Яншина Э. М. О некоторых изображениях на рельефах ханьских погребений (II в. до н.э.—II в. н.э.).—ВДИ. 1961, № 3.
- Яншина, 1977(I).—Яншина Э. М. Боги и «чиновники» (по материалам древнекитайских памятников).—Китай: история, культура и историография. М., 1977.
- Яншина, 1977(II).—Яншина Э. М. Следы мифологических песен эпического характера в древнем Китае.—Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М., 1977.
- Яншина, 1974.—Яншина Э. М. Миф об отделении неба от земли (к вопросу о сюжетосложении в китайской мифологии).—Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М., 1974.
- Яншина, 1979.—Яншина Э. М. К определению жанра песен «Широкое поле» и «Большое поле» свода песен II—I тыс. до н.э.—Проблемы восточной филологии. М., 1979.
- Ярхо, 1958.—Ярхо В. Эхил. М., 1958.
- Ярхо, 1980.—Ярхо В. Агамемнон.—Мифы народов мифа. М., 1980.
- Ань Чжиминь, 1973.—Ань Чжиминь. Опыт изучения картины на шелку, найденной в Чанша (Чанша синь фасянь дэ Хань бо хуа шитань).—«Каогу». 1973, № 1.
- Археология в Новом Китае, 1961.—Археология в Новом Китае (Синь Чжунго дэ каогу шоуху). Пекин, 1961.
- Археологические находки в Новом Китае, 1972.—Археологические находки в Новом Китае (Синь Чжунго чуту вэньу). Пекин, 1972.

- Бронзовые барабаны, 1959.— Бронзовые барабаны из коллекции провинциального музея пров. Юньнань. Каталог (Юньнань шэн боугуань тунгу мулу). Куньмин, 1959.
- Ван Юйсинь, Чэнь Шаоди, 1973.— Ван Юйсинь, Чэнь Шаоди. О жертвеннике эпохи Шан на холме Цювань в уезде Тушань пров. Цзянсу (Гуаньюй Цзянсу Тушань Цювань Шандай цзисы ичжи).— «Вэнью». 1973, № 12.
- Вэнь Идо, 1957.— Вэнь Идо. Мифы и стихи (Шэньхуа юй ши). Пекин, 1957.
- Вэнь Ю. 1956.— Вэнь Ю. Избранные рельефы эпохи Хань пров. Сычуань (Сычуань Хань дай хуасян сюаньцзи). Пекин, 1956.
- Вэй шу тункао, 1957.— Вэй шу тункао. Сост. Чжан Синьчэн. Шанхай, 1957.
- Го Можо, 1955.— Го Можо. Изучение древнего общества Китая (Чжунго гудай шэхуэй яньцзю). Пекин, 1955.
- Го Можо, 1953.— Го Можо. Изучение позднечжоуской картины на шелку (Гуаньюй вань чжоу мяньхуа дэ каоча).— «Жэньминь вэньсюэ». 1953, № 2.
- Гу Цзеган, 1930.— Гу Цзеган. Предание о потопе и предание об усмирении вод (Хуншуй чжи чуаньшо юй чжи шуй дэн чжи чуаньшо).— «Шинсюэ няньбао». 1930, № 2.
- Гу Цзеган, 1926.— Гу Цзеган. Ответ Лю [Шанли] и Ху [Ши] в связи с дискуссией по древней истории Китая.— Гуши бянь, 1926, т. 1.
- Гуши бянь, 1928—1941.— Гуши бянь. Т. II—7, 1928—1941.
- Жун Гэн, 1936.— Жун Гэн. Изучение изображений храма У Лян (У Лян цы хуасян каоши). Шанхай, 1936.
- Избранные зеркала, 1957.— Избранные зеркала из раскопок в Чжэцзяне. Сост. Ван Шилунь. Пекин, 1957.
- Избранные рельефы, 1959.— Избранные рельефы эпохи Хань северо-востока Шеньси (Шэнь дунбэй Хань хуасянши сюаньцзи). Пекин, 1959.
- Краткий отчет, 1979(I).— Краткий отчет о раскопках могилы Цзэнского правителя (хоуи), в уезде Суй пров. Хубэй (Хубэй Су сянь Цзэн хоуи фацзюэ цзяньбао).— «Вэнью». 1979, № 7.
- Краткий отчет, 1979(II).— Краткий отчет о раскопках погребения царства Чжуншань в Пиншане, пров. Хэбэй (Хэбэй Пиншань Чжуншань го муцзан фацзюэ цзяньбао).— «Вэнью». 1979, № 1.
- Краткий отчет о раскопках ханьских погребений, 1974.— Краткий отчет о раскопках ханьских погребений № 2, 3 в Мавандуе в Чанша (Чанша Мавадуй эр, сань хао хань му фацзюэ цзяньбао).— «Вэнью». 1974, № 7.
- Ли Фухуа, 1975.— Ли Фухуа, Го Цзыю. Кратко о ханьских изображениях на каменных гробах с рельефами эпохи Восточных Хань, найденных в уезде Бэй (Бэй сянь чуту Дун Хань хуа шигуань тусян люэшо).— «Вэнью». 1975, № 3.
- Ли Цзэган, 1936.— Ли Цзэган. Рождение первопредков и тотем (Шинцзю дэ яньшэн юй тутэн). Шанхай, 1936.
- Лу Синь, 1958.— Лу Синь. Очерк китайской повествовательной прозы (Чжунго сяошо шилюэ). Пекин, 1958.
- Мао Дунь, 1929.— Мао Дунь (Сюань Чжу). Начальное изучение китайской мифологии (Чжунго шэньхуа яньцзю АВС шо). Шанхай, 1929.
- Находки в Цзясяне, 1979.— Находка в Цзясяне пров. Шаньдун, уезде (?) Суншань ханьских рельефов на камне (Шаньдун Цзясян Суншань фасянь хань хуасянши).— «Вэнью». 1979, № 9.
- Раскопки древнего памятника, 1973.— Раскопки древнего памятника в Цюване в уезде Туншань пров. Цзянсу (Цзянсу Туншань Цювань гу ичжи дэ фацзюэ, Наньцзин боуянь).— «Каогу». 1973, № 2.
- Раскопки древних могильников в Шичжайшане, 1959.— Раскопки древних могильников в Шичжайшане уезда Цзиньнин пров. Юньнань (Юньнань Цзиньнин Шичжайшань гу муцзюнь фацзюэ баогао). Пекин, 1959.
- Рельефы, 1959.— Рельефы эпохи Хань, найденные в Сюйчжоу, пров. Цзянсу (Цзянсу Сюйчжоу Хань хуасянши). Пекин, 1959.
- Сунь Цзоюнь, 1957(I).— Сунь Цзоюнь. Сокровищница материала по со-

- циальной жизни эпохи Хань (Ханьдай шэхуэй шилэо дэ баоку).—«Шисюэ юэкань». Кайфэн, 1957, № 7.
- Сунь Цзоюнь, 1957(II).—Сунь Цзоюнь. Об «Отчете о раскопках могилы с древними рельефами в Инани» и о некоторых поверьях китайцев в эпоху Хань (Гуаньюй «Инань гу хуасянши му фацзюэ баогао» юй Ханьдай мисинь).—«Каогу тунсюнь». Пекин, 1957, № 6.
- Сунь Цзоюнь, 1973(I).—Сунь Цзоюнь. Интерпретация изображений на стяге из ханьского погребения Мавандуй I в Чанша (Чанша Мавандуй и хао хань му чу тун хуа фань каоши).—«Каогу». 1973, № 1.
- Сунь Цзоюнь, 1973(II).—Сунь Цзоюнь. Интерпретация изображений на лакированном гробе из ханьского погребения Мавандуй I (Мавандуй и хао хань му ци гуань хуа каоши).—«Каогу». 1973, № 4.
- Сычуаньские избранные рельефы, 1957.—Сычуаньские избранные рельефы. Собрание Чунцинского музея (Сычуань Хань хуасянчжуань сюаньцзи. Чунцин ши боугуань цзан). Пекин, 1957.
- Сюй Сюйшэн, 1960.—Сюй Сюйшэн. Легендарный период древней истории Китая (Чжунго гуши дэ чуаньшо шидай). Пекин, 1960.
- Тун Энчжэн, 1983.—Тун Энчжэн. О бронзовых барабанах раннего периода (Шилун цзаоци тунгу).—«Каогу сюэбао». 1983, № 3.
- У Хань, 1932.—У Хань. Предания о Сиванму (Сиванму дэ чуаньшо).—«Цинхуа чжоукань». 1932, № 1.
- У Хань, 1931.—У Хань. Древние предания «Шань хай цзина» и их систематизация.—«Шисюэ няньбао». 1931, № 3.
- Указатель, 1957.—Указатель статей по истории Китая (Чжунго шисюэ луньвэнь соннь). Пекин, 1957.
- Ху Няньфу, 1929.—Ху Няньфу. Исторические сведения о древнейшей истории по мифам «Шань хай цзина» (Цун «Шань хай цзин» дэ шэньхуа содэао дэ гушу).—«Чжунго вэньсюэ цзикань». 1929, № 1.
- Ху Няньи, 1957.—Ху Няньи. Сказание о Хоуи (Хоуи дэ чуаньшо).—«Вэньсюэ ичань». Вып. 4. Пекин, 1957.
- Хуан Вэньби, 1959.—Хуан Вэньби. Археологические записки о Турфане (Тулуфань каогу цзи). Пекин, 1959.
- Цзэн Чжаоюй, 1956.—Цзэн Чжаоюй, Цзян Баогэн, Ли Чжунъи. Отчет о раскопках могилы с древними рельефами в Инани (Инань гу хуасянши му фацзюэ баогао). Шанхай, 1956.
- Цзэн Чжаоюй, 1959.—Цзэн Чжаоюй. О мотивах и смысле изображений на рельефах из погребения в Инани (Гуаньюй Инань хуасянши му чжун дэ тидай хэ ни).—«Каогу». 1959, № 5.
- Чанша Мавандуй, 1972.—Краткий отчет о ханьской могиле № 1, раскопанной в Мавандуе, в Чанша (Чанша Мавандуй и хао хань му фацзюэ цзяньбао). Пекин, 1972.
- Чжэн Чжэньдо, 1958.—Чжэн Чжэньдо. Иллюстрированная история китайской литературы (Чату бэнь чжунго вэньсюэ ши). Шанхай, 1958.
- Чжун Шулун, 1936.—Чжун Шулун. Древне[китайская] мифология (Шангу шэньхуа яньи). Т. 1—4. Шанхай, 1936.
- Чэнь Мэнцзя, 1936.—Чэнь Мэнцзя. Мифы и шаманство эпохи Шан (Шан дай дэ шэньхуа юй ушу).—«Яньцзин сюэбао». 1936, № 20.
- Чэнь Мэнцзя, 1956.—Чэнь Мэнцзя. Сводное описание гадательных костей (Иньсюй буцы цзуншу). Пекин, 1956.
- Чжун Цзинвэнь, 1929.—Чжун Цзинвэнь. Мифы и предания в «Чуских строфах» («Чуцы» дэ шэньхуа юй чуаньшо). Шанхай, 1929.
- Чжэн Дэкунь, 1931.—Чжэн Дэкунь. «Шань хай цзин» и его мифы («Шань хай цзин» цзи ци шэньхуа).—«Шисюэ наньбао». 1931, № 3.
- Юань Кэ, 1957.—Юань Кэ. Мифы Древнего Китая (Чжунго гудай шэньхуа). Пекин, 1957.
- Ю Гоэнь, 1957.—Ю Гоэнь. Сборник статей о «Чуских строфах». Шанхай, 1957.
- Юй Вэйчао, 1973.—Юй Вэйчао. Об остатках жертвенника божеству земли эпохи Шан на холме Цювань в Туншане (Туншань Цювань Шан дай шэ сы ицзи дэ туйдин).—«Каогу». 1973, № 5.

- Ackerman, 1945.—Ackerman P. *Ritual Bronzes of Ancient China*. N. Y., 1945.
- Allan, 1979.—Allan S. *Shang Foundations of Modern Chinese Folk Religion*.—*Legend, Lore and Religion in China*, Ed. by Allan S. and Cohen A. P. San Francisco, 1979.
- Allan, 1981.—Allan S. *Sons of Suns: Myth and Totemism in Early China*.—«*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*». L., 1981, vol. 44, pt. 2.
- Barth, 1975.—Barth F. *Ritual and Knowledge among the Bactaman of New Guinea*. Oslo—New Haven, 1975.
- Bodde, 1975.—Bodde D. *Festivals in Classical China*. Princeton, 1975.
- Bodde, 1961.—Bodde D. *Myths of Ancient China*.—*Mythologies of the Ancient World*. N. Y., 1961.
- Boltz, 1981.—Boltz W. G. *Kung kung and the Flood: Reverse Euhemerism in Yao tien*.—*T'oung Pao*. Leiden, 1981. Vol. 67, № 3—5.
- Brinker, 1980.—Brinker H., Goepper R. *Kunstschätze aus China. 5000 v. chr. bis 900 n. chr. Neure Archäologische Funde aus Volksrepublik China*. Katalog. Zürich, 1980.
- Capon, 1977.—Capon Ed. *Art and Archaeology in China*. L., 1977.
- Chavannes, 1910.—Chavannes Ed. *Le Dieu du Sol dans la Chine antique*. Append. à *Le T'ai Chan*. P., 1910.
- Chavannes, 1893.—Chavannes Ed. *La sculpture sur pierre en Chine au temps des deux dynasties Han*. P., 1893.
- Conrady, 1920.—Conrady A. *Die Chinesischen Handschriften und sonstigen Kleinfunde Sven Hedins in Lou-lan*. Stockholm, 1920.
- Creel, 1954.—Creel H. G. *The Birth of China*. N. Y., 1954.
- Creel, 1970.—Creel H. G. *The Origins of Statecraft in China*. Chicago, 1970.
- Couvreur, 1947.—Couvreur S. *Dictionnaire Classique de la langue chinoise*. Peiping, 1947.
- Dubs, 1942.—Dubs H. *An Ancient Chinese Mystery Cult*.—*Harvard University Theological Review*. Vol. 35, 1942, № 4.
- Eberhard, 1941, 1942.—Eberhard W. *Localkulturen im alten China*. T. 1. Leiden, 1941; t. 2. Peking, 1942.
- Eberhard, 1946.—Eberhard W. *Review of Karlgren «Legends and Cults in Ancient China»*.—«*Artibus Asiae*», 1946, № 9.
- Eliade, 1959.—Eliade M. *Structure et Function du Myth cosmogonique*.—*La Naissance du Monde*. P., 1959.
- Erkes, 1929.—Erkes Ed. *Der Totemismus bei den Chinesen und ihren Stammverwandten*.—«*Memoriam K. Weule*». Leipzig, 1929.
- Erkes, 1926.—Erkes Ed. *Chinesisch-amerikanische Mythenparallelen*.—«*T'oung Pao*». 1926, n. s. XXIV.
- Fairbank, 1941.—Fairbank W. *The offering shrines of Wu Liang Tz'u*.—«*Harvard Journal of Asiatic Studies*». 1941. Vol. 1, № 1.
- Fairbank, 1947.—Fairbank W. *A Structural key to Han Murial Art*.—«*Harvard Journal of Asiatic Studies*». 1947. Vol. 7, № 1.
- Fairbank, 1972.—Fairbank W. *Adventures in Retrieval. Han Murals and Shang Bronze Molds*. Cambridge, Mass., 1972.
- Finsterbusch, 1952.—Finsterbusch K. *Das Verhältnis des Schan-Hai-Djing zur Bildenden Kunst*. Berlin, 1952.
- Finsterbusch, 1971.—Finsterbusch K. *Verzeichnis und Motivindex der Handdarstellungen*. B. 2. Wiesbaden, 1971.
- Fontenrose, 1966.—Fontenrose J. *The Ritual Theory of Myth*. Berkeley and Los Angeles, 1966.
- Fontenrose, 1981.—Fontenrose J. *Orion: The Myth of the Hunter and the Huntress*. Berkeley—Los Angeles—L., 1981.
- Forke, 1925.—Forke A. *The World Conception of the Chinese*. L., 1925.
- Franke, 1913.—Franke O. *Keng Tschü t'u Ackerbau und Seidegewinnung in China*. Hamburg, 1913.
- Freedman, 1974.—Freedman M. *On the Sociological Study of Chinese Religion*.—*Religion and Ritual in Chinese Society*. Ed. by Wolf A. P. Stanford, 1974.

- Fung Yu-lan, 1937.—Fung Yu-lan. *A History of Chinese philosophy*. Peiping, 1937.
- Granet, 1926.—Granet M. *Danses et légendes de la Chine ancienne*. P., 1926.
- Granet, 1922.—Granet M. *La Religion des Chinois*. P., 1922.
- Granet, 1953.—Granet M. *Etudes sociologiques sur la Chine*. P., 1953.
- Hentze, 1965.—Hentze C. *Gods and drinking serpents.—History of Religions*. Chicago, 1965.
- Hocart, 1927.—Hocart A. M. *Kingship*. L., 1927.
- Hocart, 1936.—Hocart A. M. *Kings and Councillors*. Cairo, 1936.
- Hocart, 1970.—Hocart A. M. *The Life-Giving myth and other Essays*. L., 1970.
- Haloun, 1924.—Haloun G. *Contribution to the History of the Clan Settlement in Ancient China.—«Asia Major»*. 1924, Vol. 1.
- Hawkes, 1959.—Hawkes D. *Ch'u Tz'u. The Songs of the South*. Oxford, 1959.
- Kaltenmark, 1959.—Kaltenmark M. *La Naissance du Monde en Chine.—Le Naissance du Monde*. P., 1959.
- Karlgren, 1926.—Karlgren B. *On the Authenticity and Nature of the Tso Chuan*. Göteborg, 1926.
- Karlgren, 1930.—Karlgren B. *Some fecundity Symbols in Ancient China.—BMFEA*. 1930, № 2.
- Karlgren, 1946.—Karlgren B. *Legends and Cults in Ancient China.—BMFEA*. 1946, № 18.
- Karlgren, 1940.—Karlgren B. *Grammata Serica.—BMFEA*. Stockholm, 1940, № 12.
- Kluckhohn, 1942.—Kluckhohn C. *Myth and Ritual: A General Theory.—«Harvard Theological Review»*. Vol. 35, 1942.
- Künstler, 1981.—Künstler M. *Mythologica Chineska*. Warsawa, 1981.
- Laufer, 1912.—Laufer B. *Jade. A Study in Chinese Archaeology and Religion*. Chicago, 1912.
- Loewe, 1977.—Loewe M. A. H. *Manuscripts found recently in China.—«T'oung Pao»*. 1977. Vol. 53, № 2—3.
- Malinowski, 1926.—Malinowski B. *Myth in Primitive Psychology*. L., 1926.
- Maspero, 1924.—Maspero H. *Légendes mythologiques dans le Chou king.—«Journal Asiatique»*. Vol. 204. P., 1924.
- Maspero, 1955.—Maspero H. *La Chine Antique*. P., 1955.
- Laufer, 1912.—Laufer B. *Jade. A Study in Chinese Archaeology and Religion*. Chicago, 1912.
- Myth, 1958.—Myth. *A Symposium*. Ed. T. A. Sebeok. Bloomington, 1958.
- Mythologies, 1961.—*Mythologies of the Ancient World*. Ed. S. Kramer. N. Y., 1961.
- Rudolph, 1951.—Rudolph R. *Wen Yu. Han Tomb Art of West China*. Berkeley and Los Angeles, 1951.
- Schindler, 1923.—Schindler B. *The Development of the Chinese Conceptions of Supreme Beings.—Asia Major. Introd. Vol. L.*, 1923.
- Schlegel, 1875.—Schlegel G. *Uranographie chinoise*. Leiden, 1875.
- Watson, 1966.—Watson W. *Early Civilization in China*. L., 1966.
- Watson, 1974.—Watson W. *Style in the Arts of China*. N. Y., 1974.
- Wilhelm, 1929.—Wilhelm R. *Lu Bu Wei Tschun Tsie*. Jena, 1928.
- Wright, 1960.—Wright A. *The study of Chinese Civilization.—Journal of the History of Idea*. N. Y., 1960, vol. 21, № 2.
- Yang, 1957.—Yang C. K. *The Functional Relationship between Confucian Thought and Chinese Religion.—Chinese Thought and Institutions*. Chicago, 1957.

Указатель персонажей

- Агамемнон 193, 231
Артемида 168, 186, 187, 228
Апоп 108
Аполлон 98, 186, 187, 228, 231
Атрей 193
Атриды 192
Ба см. Ведьма-Засуха
Бабка Запада (Хозяйка Запада, Бабка-[Хозяйка] Запада) (Сиванму) 43, 66, 67, 175, 176, 178, 180, 183—185, 188, 229
Бабки-Хозяйки (Ванму) 38
Бамбуковый ван 39
Барабан (Гу) 31
Баоцзян см. Речной [бог] Бао
Белый Тигр 42—44, 211
Бифан 89
Бог зарослей куркумы (Юйлэй) 55, 90
Бог Осота (Шэньту) 55, 90
Бог Разливов (Гунгун) 17, 38, 42, 58, 60, 90, 130—132, 150, 152, 157, 159—161, 205, 222, 226
Богиня-Сваха (Великая Сваха) (Гаомэй) 37, 123, 124, 165
Богиня брака Мать Луны (Нюйхэ Юэму) 109
Богиня/жрица Пэн (Упэн) 69
Богиня-Прародительница Света (Уян) 66
Вань 109
Вань Чжан 16, 18
Ведающий Зажжением Огня (Сыгуань, Чжичжу) 107
Ведающий Жатвой (Сысэ) 71, 79, 215
Ведающий Зерном для жатв (Сылу) 79
Ведающий Народом (Сыминь) 79
Ведающий Осмотрительностью (Сычжэнь) 79
Ведающий Союзами (Сымин) 79, 215
Ведающий Стрельбой из лука (Гуаньшэ) см. Охотник
Ведающий Судьбой (Сымин) 79, 215
Ведающий Холодом (Хоухань) 189
Ведьма-Засуха (Ба) 52, 55
Великий (Чжун) 122, 137—147, 149, 191, 206, 222, 224
Великий (Большой) Ветер (Дафэн) 169, 171
Великий Фэн (Тайфэн) 52
Великий Юй см. Юй
Вепрь (Огромный Вепрь, Гигант-Вепрь) 169, 171, 172, 177, 189, 192, 193, 195, 197, 229
Вечно Недовольный см. Чжуаньсюй
Владеющие Копытнем (Юсинь) 37
Владеющие Кувшинами (Юли) 190
Владеющий Жэн (Южэн) 192
Владеющий Медведем см. Желтый Предок
Владеющий Тигром см. Шунь
Владеющий Цюн см. Охотник
Владыка Востока 111, 112
Владыка Куй (Куй, Дракон Куй/Куй-лун) см. Куй
Владыки Ся 106
Владычествующая над Дубом (Хоучжу) 109
Владычествующая над Землей (Хоуту) 44, 58, 64, 69, 77—80, 86, 96, 132, 215
Владычествующая над Холодом рода Дядей Света (Бомин Хоухань) 189
Владычествующий над Просом (Просо, Бог Проса, Ведающий жатвой) (Хоуцзи) 37, 41, 42, 69—87, 140, 142, 147, 150, 162, 171, 200, 204, 206, 214, 215, 225
Воинственный Ло (Уло) 5, 189
Воинственный царь (Уван) 212
Вскармливающий медведя (Юйсюн, Юйцзы) 42
Выдающийся предок (Дицзюнь, Цзюнь) 37
Высочайший см. Яо
Вэйши 111
Вэнь вэйский 100
Вэнь циньский 33
Вэнь ван, царь 14, 42
Гань Цзян 94
Гаомэй см. Богиня-Сваха, Великая Сваха
Гаосинь 128, 226
Геб 58
Гелиос 117
Геракл 196, 207, 228
Гильгамеш 172, 176, 177, 207, 229
Гигантский Вепрь (Дикий Вепрь) (Фэнчжу) см. Вепрь
Госпожа [реки] Ло (Лопинь) 173, 195, 197
Гоуман (Вьющийся терновник) 44, 52, 59, 85, 88, 89
Грома бог (Лэйшэнь) 54
Грома царь (Лэйгун) 54
Громовое животное (Лэйшоу) 52
Гунгун см. Бог Разливов
Гунь 17, 37, 40, 41, 49, 50, 94, 149—160, 199, 200, 206, 207, 211, 212, 225, 226, 229
Дева Гора-Земля 150
Девять Ли 144, 207, 224, 225

Девять Младенцев (Цзюин) 169, 170—172
 Девять Праматерей (Цзюпинь) 37, 58
 Дед Пэн (Пэнцзу) 69
 Деметра 102
 Дионис 96
 Длинный Барабан (Гуянь) 31
 Длинный Змей 169, 171
 Драгоценность [горы] Чэн 33
 Дракон-Светильник (Чжун) 52, 53, 222
 Дунмин (Восточный Свет) 82
 Дымящегося озера бог (Сюньчи) 51, 52
 Дядя Инь (Иньбо) 189
 Дядя Реки см. Повелитель Реки
 Дядя Света (Повелитель Света) (Бомин, Минбо) 189
 Дядя Фэн (Повелитель Ветра) (Фэнбо) 192
 Дядя Чэн (Чэнбо) 143
 Е (Сюй) 109, 112, 118, 137
 Единорог 45
 Ездящие на драконах (Юйлуи) 42, 57
 Желтый дракон 155
 Желтый Предок (Хуанди) 14, 19, 30, 38, 40, 42, 44, 55, 83, 90, 120, 126, 141, 157, 196, 204, 212, 213, 220, 224, 231
 Жена-рыба (Юйфу) 41
 Женщина-Холм Юаньфу (Энюй Юаньфу) 31
 Жушоу см. Собирающий плоды
 Заклинающий Огонь (Чжун) 53, 54, 122, 123, 150, 220
 Зевс 133
 Земля-Гора (жена Юя) 34, 35, 38, 150
 Зеленый дракон 211
 Земледелец из Каменных Дворов (Шихучжи Нун) 16
 Змея-Радуга 61, 62
 Зубы-Лезвия (Цзочи) 169, 171, 228
 И (сподвижник Юя) 161, 225
 И (сын Ханьчжо) 190, 231
 Изида 102
 И Инь 39, 41, 92
 Индра 97
 Инчжао 48
 Инь 36
 Илья Пророк 212
 Ищущие Орошения (Чжэньсюнь) 190
 Каменный Лучник 109
 Кассандра 193
 Кибела 211, 217
 Клитемнестра 193
 Кормящие драконов (Хуаньлуи) 42, 57

Красная (Киноварная) птица (Чжун) 211
 Красный Свет (Хунгуан) 109, 118
 Красный Свет (Чжун) 44
 Кривой Дракон (Гоулун) 52, 58, 64, 85, 86, 132
 Кронос 133
 Ку предок (Дику) 37, 82, 163, 195, 196, 231
 Куань 90
 Куй (Куйлун, Безобразный дракон) 52, 54, 65, 86, 192, 193, 212
 Куньмо 81, 82
 Куньу 110
 Лазурный дракон 44
 Ли см. Черный
 Лилуи 88
 Лошадина голова (Хуаньтоу) 224
 Люй 139
 Ман Юй 189
 Мать Востока (Дунму) 66, 86
 Мать Запада (Симу) 66, 86
 Мать Облаков см. Мать Туч
 Мать-Охотница (Мать-Лучница) (Нюйи) 168
 Мать-Прародительница Лун 181
 Мать Туч (Юньму) 66, 68, 75, 86
 Мать У 32
 Мехента 58
 Минфэй 173, 174
 Младший Дядя Уравнивающий (Шуцзюнь) 55, 70, 214
 Молодой Дракон см. Юй
 Мяо народ (Три Мяо) 139—141, 143—145, 148, 150, 207, 224
 Наставник Стрельбе из лука (Шэ-шн) 163, 227
 Наставник Ветра (Фэнши) 227
 Небесный Бог (Тяньди) 173
 Небесный Волк 108, 111, 112, 219
 Никого не Стесняющийся (Сюй Ю) 16
 Нюин 103
 Нюйва 41
 Нюйва (Женщина Ва, Женщина Гуа) 4, 60, 67, 98, 122—127, 129—136, 181, 200, 205, 220—223
 Онурис 186
 Орест 193
 Орион 168
 Орошающие (Чжэньгуань) 190
 Освещающий Тьму (Чжун) 53
 Осирис 48
 Отец Землепашества (Гэнфу) 30, 86
 Отец, Наблюдающий за Стрельбой (Гуаньшэ фу) 142
 Отец Сю 143

Отец Цветущего (Куафу) 55, 56, 59, 95—99, 105, 111, 184, 205, 230
Откликающийся Дракон (Инлун) 52, 55, 56, 59, 61, 63, 85, 96, 159, 213, 226
Открывающий Свет (Каймин) 53, 110, 176, 178
Охотник (Владычествующий над Охотой, Разящий Охотник) (И, Хон, Ии) 8, 69, 79, 107, 111, 113, 114, 162—201, 206, 207, 227—232
Охотницы-Прорицательницы (Гушэ) 168
Паньгу 11, 121, 127—130, 133, 137, 139, 145, 221, 222
Первая супруга (Темная, Сокровенная) (Юаньци) 192
Персефона 102
Пика (Шу) 31
Повелитель Дождя (Наставник Дождя) (Юйши) 55, 227
Повелитель (Дядя) Ветра (Старший Дядя Ветра, Дядя Ветра) (Фэнбо) 55, 86, 171, 172
Повелитель Реки (Дядя Реки) (Хэбо) 59, 86, 100, 104, 169, 171, 173, 174, 197, 213
Повелитель Туч (Юньши) 69
Прародитель Полей (Тяньцзу) 55
Прародительницы-Змеи (Шэи) 66
Предок Выдающийся (Дицзюнь) 115, 177, 196, 230, 231
Предок Огня (Яньди) 31, 41, 44
Предок-Река (Дицзян) 221
Просо см. Владычествующий над Просом
Прямовосседающий (Чжэнчэн) см. Дракон-Светильник
Пурпурная птица (Киноварная) (Сюаньяо) 37, 40, 44, 124, 221
Ра 112
Разъяренный Бык 89, 90
Разящий Охотник см. Охотник
Рененут 58
Речной [бог] Бао (Баоцзян) 31
Сата 58
Си 115—117, 120
Си Младший 115—119
Си Старший 115, 118
Симэнь Бао (Бао) 100, 101
Синь 96
Сичжун 226
Сихэ 66, 69, 112, 114—117, 119—121, 191, 219
Собирающий плоды (Жушоу) 44, 53
Сокровенная Мгла (Сюаньмин) 44
Старец-младенец (Лаотун) 137
Старший Дядя Холм (Болин) 31

Суйжэнь (Человек, следующий за огнем), Светозарный Суй (Янсуй) 107, 122, 219, 220
Сын Неба Му (Му Тяньцзы) 179, 180, 184
Суй 231
Сюнкунь 189
Сюнъчи см. Дымящегося озера бог Сян 15, 231
Сяский Шаокан см. Шаокан
Сяньяо (Сяньлю) 160
Тайси 70
Тайхао 44
Тан иньский, Тан Совершенный (Чэнтан) 38, 91, 93, 95
Тан (Яо) 18
Тесей 231
Тэфнут-Хатор 102, 170, 186, 217
Товэй 52
Труп девы 41
Тутовый лес (Саньлинь) 126
Туцзи 90
Умеющий свернуться (Шан Цзюань) 16
Уло см. Воинственный Ло
Уран 132
Утнапишти 229
Уцюань 31
Фансянши 46, 47, 218
Фнист 193
Фу 90
Фуси 122, 124, 125, 134, 135, 174, 220, 221, 223
Фэнбо см. Повелитель Ветра
Фэнлун 174
Фэнмэн (Фэнмэнь) 164, 182, 230, 231
Фэнши см. Наставник Ветра
Фэя 231
Хаос 221
Хасасон 227
Ханьчжо (Чжо) 182, 189, 190, 192, 193, 197, 231
Хозяйка Запада см. Бабка Запада
Хоугун 216
Хоукэй 216
Хоусян 216
Хоухань 216
Хоуцзи см. Владычествующий над Просом
Хуаньтоу 150
Хумбаба 172, 229
Хуанъян Цзи 218
Хэ 115—117, 120
Хэ Младший 115, 118, 119
Хэ Старший 115, 118
Хэньэ см. Чанъэ
Царь Земли (Тубо) 64
Церера 96

Цзигуан 226
 Цзимэн 51, 52
 Цзинвэй 41, 67
 Цзифу 231
 Цзычань 90
 Цзычжоу Отец Устоявшийся (Цзычжоу Чжибо) 16
 Цзяньди 37, 82, 124
 Цзяньюань 69, 72, 80, 82, 124, 215
 Цзяо, дракон 59
 Цзяо 190, 231
 Ци, иньский 37, 38, 82, 83
 Ци (Брошенный, имя Владычествовущего над Просом) 70, 72
 Ци (сын Юя) 34, 49, 211, 150
 Циньпэй 31
 Цюндань 19
 Цюнци 49
 Чань (Порочный) из рода Дядей Света 189
 Чанъэ (Чанси, Хэнъэ) 66, 175, 180—182, 230
 Черепаха 211
 Черный (Ли) 109, 112, 122, 137—147, 192, 206, 222, 224
 Черный Дракон 60, 131—133, 137—147, 149, 205, 222
 Чжао 142
 Чжу 38
 Чжу, учитель 82, 83
 Чжун см. Великий
 Чжун см. Заклинающий Огонь

Указатель имен

Ай 65
 Альтман М. С. 231
 Аллан С. 12, 219
 Афанасьев А. Н. 4
 Ань Чжиминь 25
 Апт С. 231
 Бань Гу 23
 Берндт К. Х. 34, 211
 Берндт Р. М. 34, 211
 Бичурин Н. Я. 109
 Бодде Д. 11, 12, 48, 121, 128, 134, 146, 172, 212, 218, 223—225
 Будда 181
 Ботьц У. 12, 223, 227
 Ван Говэй 75, 214
 Ван Чун 24, 32, 33, 37, 40, 54, 59, 60, 77, 81, 88—90, 95, 113, 130, 172, 212, 213, 218, 220, 223, 226, 230
 Ван И 104, 117, 124, 126, 173—175, 194, 195, 210, 214
 Ван Ман 94
 Васильков Я. В. 217
 Вернер Е. 210
 Вертоградова В. В. 183, 186, 217

Чистая Лисица (Чуньху) 197, 231
 Чню 55, 56, 96, 139, 141—143, 145, 146, 148, 157, 207, 213, 224
 Шанпянь 126
 Шань Цзюнь, сын Шуня 15
 Шаокан (Сяский Шаокан) 163, 190, 193, 195, 231
 Шаохао 40, 44, 143, 224
 Шунь (Ограждающий) 14—19, 40, 42, 95, 103, 104, 150—162, 210, 214, 217, 218, 220, 226
 Шэньнун (Бог Земледелец) 122, 123, 220
 Юй (Великий Юй) 14, 15, 18, 34, 37, 38, 40, 41, 49, 50, 60, 85, 94, 95, 140, 142, 149—162, 178, 196, 199, 200, 206, 207, 211, 220, 223, 225, 226, 232
 Юй см. Шунь
 Юхуан 181
 Юйши см. Повелитель Дождя
 Электра 193
 Энкиду 229
 Эгисф 193
 Эхуан 103
 Яюй 169, 170, 172
 Ягве 226
 Яо (Высочайший) 14—19, 37, 40, 60, 65, 71, 95, 107, 113, 115, 120, 143, 150—162, 169, 172, 173, 191, 194—196, 210, 218—220, 223, 225, 229
 Вирсаладзе Е. Б. 165, 167, 168, 186
 Вяткин Р. В. 216
 Вэнь Ило 5, 34, 49, 124, 211—213, 218, 222, 227
 Гань Бао 128, 210
 Гао Ю 47, 91, 97, 98, 126, 168, 171, 175, 176, 194, 195, 210, 224, 226, 228
 Георгиевский С. М. 3
 Гитович А. 217
 Го Можо 6, 75, 214
 Го Пу 50, 116, 127, 211, 213
 Гранэ М. 9, 10, 31, 48, 111, 139, 158, 171, 195, 212, 214, 216, 217, 226—228
 Грубе В. 216
 Гу Цзеган 209
 Гулянь 108
 Гусев В. Е. 216
 Дабс Г. 185
 Деопик Д. В. 13
 Друмева Б. 232
 Дун Чжуншу 23, 60, 90, 135, 136, 203, 213, 219, 221, 223

- Дюргейм Э. 4, 9
 Дьяконов И. М. 177
 Жун Гэн 210
 Жирмунский В. М. 216
 Жэнь Фан 210
 Евсюков Б. 13
 Елизаренкова Т. Я. 32
 Ин Шао 24
 Кальтанмарк М. 12
 Карлгрен Б. 8, 9, 10—12, 34, 75—98, 115, 116, 144, 172, 173, 195, 215, 216, 219, 220, 223—225, 228—230
 Конради А. 77, 215
 Конфуций 7, 14, 15, 18, 21, 23, 40, 41, 65, 218
 Кун Инда 225
 Лауфер Б. 10, 77
 Лаоцзы 14
 Леви-Строс К. 9
 Легг Дж. 225
 Ли Даюань 210
 Ли Фан 210
 Ли Цзэган 5
 Лисевич И. С. 13
 Лосев А. Ф. 57, 58, 186, 210, 228, 231
 Лу Синь 7, 109, 209, 227
 Лю Ао 40
 Лю Бан (Гао Цзю) 40
 Люй Бувэй 152
 Мао Дунь 5
 Марр Н. Я. 167
 Масперо А. 8—10, 12, 111, 116—119, 140, 141, 146, 158, 214, 216, 219, 224
 Матье М. Э. 57, 62, 93
 Мацокин Н. П. 4, 221
 Мелетинский Е. М. 197, 216, 229
 Мосс М. 9
 Моцзы 14
 Мэнцзы 16, 18, 19
 Невский Н. А. 214
 Никольский Н. М. 211, 216, 227
 Позднеева Л. Д. 14, 15, 153, 211, 216
 Померанцева Л. Е. 24, 211
 Попов П. С. 30
 Пропп В. Я. 57, 216
 Рифтин Б. Л. 8, 13, 209, 221, 227
 Рудольф Р. 211
 Сариниди В. И. 57
 Серкина А. А. 13, 215
 Спенсер Г. 4
 Стратанович Г. Г. 13, 39, 218, 230
 Суамье М. 12
 Сун Цзоюнь 25, 211, 212, 221
 Сун Юй 105, 218
 Сыма Цянь 17, 19, 23, 29, 33, 40, 82, 88, 89, 100, 102—104, 144, 151, 215, 218, 219, 224
 Сюань Чжу см. Мао Дунь
 Сюй Сюйшэн 6
 Сюньцзы 31, 230
 Тайгун 40
 Такигава 216
 Таскин В. С. 216
 Ткаченко Г. А. 24
 Тун Энньчжэн 25, 30
 Уди 39
 Фань Е 23, 128
 Франк-Каменецкий И. Г. 167
 Фонтенроуз Дж. 168, 186, 227, 228
 Форке А. 121
 Франке О. 75
 Францев Ю. П. 57
 Фрейденоберг О. М. 68, 180, 210, 211
 Фрезер Дж. 93, 212, 217
 Фэрбэнк В. 180
 Хентце К. 10
 Хокарт М. 9, 93, 217
 Хоукс Д. 216
 Ху Няньи 7, 8, 195, 227, 230
 Хун Синцзу 194, 195
 Ху (Хао) Исин 194, 213
 Цай Чэнь 66, 118, 146, 222
 Цао Чжи 174
 Цзэн Чжаоюй 212
 Цинь Шихуан 152, 218
 Цицерон 231
 Цюй Юань 156, 214, 216
 Чжан Фуцзы 82
 Чжан Хэн 24, 47, 181, 230
 Чжао, царь (чуский) 224
 Чжу Ся 66
 Чжу Юйлинь 227, 229
 Чжуанцзы 230
 Чжун Шулуи 5
 Чжэн Сюань 210
 Чжэнь Чжэндо 7
 Чиковани М. Я. 168
 Чэнь Мэнцзя 5, 6, 68, 222
 Штернберг Л. Я. 168
 Шаванн Э. 9, 10, 144, 210, 215, 216, 223
 Штукин А. А. 216
 Эберхард В. 10, 128, 134, 223, 224
 Элиаде М. 9, 224
 Ю Гоэнь 104
 Юань Кэ 7, 8, 124, 177, 222, 225, 227, 230
 Ян Чжу 15

Содержание

Введение	3
Глава 1. Ранний этап древнекитайской мифологии	26
Архаика китайской мифологии	26
Культ драконов. Женские божества	56
Глава 2. Мифы культа природы	88
Культ плодородия	88
Солярные мифы	106
Мифы о сотворении мира	121
Глава 3. Мифы о героях	137
Мифы о богах Великом (Чжуне) и Черном (Ли)	137
Мифы о потопе	149
Мифы о подвигах Охотника (Хоун)	162
Заключение	200
Примечания	209
Библиография	233
Указатель персонажей	243
Указатель имен	246

Электра Михайловна Яншина

Формирование и развитие древнекитайской мифологии

Утверждено к печати Институтом востоковедения Академии наук СССР

Редактор Л. В. Матвеева. Младший редактор Н. Н. Сенина. Художник Б. Л. Резников. Художественный редактор Э. Л. Эрман. Технический редактор З. С. Теплякова. Корректор И. И. Чернышева

ИБ № 14882

Сдано в набор 14.05.84. Подписано к печати 26.09.84. А-04613. Формат 60×90¹/₁₆. Бумага типографская № 2. Иллюстрации отпечатаны на мелованной бумаге. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 15,5+2 п. л. вкл. Усл. кр.-отг. 17,75. Уч.-изд. л. 20,59. Тираж 10 000 экз. Изд. № 5519. Зак. № 345. Цена 1 р. 40 к.

Главная редакция восточной литературы издательства «Наука». Москва К-31, ул. Жданова, 12/1. 3-я типография издательства «Наука». Москва Б-143.
Открытое шоссе, 28.

1 р. 40 к.