

К АНТРОПОЛОГИИ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Л.А. Мосионжник

СМЕРТЬ В КИТАЕ (ЭПОХА ДРЕВНОСТИ)

*La muerte que yo canto no es cruz de cementerio,
ni ilusión metafísica de las mentes sonámbulas,
ni lóbrego infinito de intrincados filósofos.
La muerte que yo canto es una sombra pensadora
de blancas mariposas que crucen en caminos de viento,
de tallos que estremezcan la pulpa maternal de la tierra,
de claros manantiales que sacudan las entrañas del mundo.
Miguel Otero Silva. La mar que es el morir, II.¹*

L.A. Mosionjnik. The Death in China (the Ancient Period).

The article attempts to restore the concepts of death (in close connection with the sense of life) in the traditional Chinese culture. The author focuses on real Chinese concepts, free of the Buddhist influences, the reason why special attention is concentrated on the ancient period. Starting point for the author was the desire to check the conclusions drawn by Ph. Aries in his work «L'homme devant la mort» for their universality: are these conclusions true only for the Western (more precisely – French) culture, or do they have a broader application?

Analysis has shown that Aries' ideas help one understand, to a great extent, the psychological foundations of the Chinese culture, though one cannot apply them literally. First of all, it is important to recognise that the Chinese culture spreads out from the original Shang-Yin and Zhou mythological concept: the souls of the dead go to the world, which is not only a copy of the earthly one, but which is not even separated from it, and at the same time connected somehow with the water element. It is there where they become powerful spirits, capable to influence the earthly affairs of their successors (and thus keeping their ties with the life). Therefore, it is prestigious to become one of them, and it is not everybody's destiny, and the death is sort of sacrifice for the sake of the collective. Even the gods, according to such concepts, are just the dead ancestors, rather than personified natural phenomena, compared to most other mythologies. Moreover, unlike in other mythologies, in the Chinese mythology one can become a god only through death: it practically does not know other divinities besides the beatified ancestors. There is no question about one's personal after-death destiny in this conceptual system: we have to deal with the typical «pre-axis» (by K. Jaspers) culture, which has not yet worked out its concept of personality.

Parallel to this, Chu kingdom saw development of religious and mythological concepts of the autochthonous population, minutely studied by M.E. Kravtsova. According to these concepts, the after-death immortality in Elysium above the stars does exist, but only for the selected souls, capable of passing the after-death trial, i.e. to repeat the path of the Sun (more precisely, part of the path located within the pure celestial spheres). The other souls remain within this world, where they are threatened by the chthonic monsters. We can only guess about the principles of distinction among the "selected" and "other" souls, based on the analogies. To a great extent, Chu concepts of the world are similar to Zhou and Shnag-Yin ones, but it is still difficult to say why. Does one deal here with two "sub-traditions" (as M.E. Kravtsova believes) within the same culture, or with two different cultures and their inter-influences which led to a complete merge in the Han epoch. So far, given the firm parallels drawn by the early Chinese records between the Chu and Xia, as well as traces of northern and north-western influences, it is difficult to decide which of the two traditions was the primary one, and whether they were both autochthonous or at least one of them was imported.

During Jaspers' "Axenzeit" and later epochs, these concepts were clearly materialised in Confucianism, classic Daoism, and at last, the "celebrities" (mingshi) of the epoch of Six Dynasties (Liuchao, III-VI AD).

Автор выражает искреннюю благодарность Марине Евгеньевне Кравцовой, любезно согласившейся ознакомиться с этой работой в рукописи и высказавшей замечания и указания, которые были учтены автором при доработке.

¹ Смерть, которую я пою, – не крест на кладбище,
не метафизическая иллюзия лунатичных умов
и не туманная бесконечность путаников-философов.
Смерть, которую я пою, – это сумрачная мечтательница
о белых бабочках, кружащихся на дорогах ветра,
о стеблях, сотрясающих материнскую плоть земли,
о светлых источниках, будоражащих недра мира.

(Мигель Отеро Сильва. Море, которое смерть, II. Подстрочный перевод мой – Л.М.).

Введение

...и только одно может помочь вам прозреть – знание смерти, которое даст тебе и другим знание жизни.

Г. Гаррисон. Запад Эдема, I, 2.

Ни одно жизненное состояние не занимает в человеческой культуре такого места, как смерть. Человек – единственное существо в мире, знающее о своей смертности и способное сознательно строить свою жизнь с учётом этого факта. Об экзистенциальном значении смерти написано много. В нашей культуре можно считать уже общим местом мысль, повторяющуюся у многих философов (Ж.-П. Сартр, А. Камю, К. Ламонт) и писателей (Б. Прус, К. Чапек, А. и Б. Стругацкие): жизнь без смерти была бы и жизнью без цели. «Именно потому, что жизнь человеческая ограничена во времени, человек смертен, он должен преодолевать пространство и время. Для бессмертного божества автомобиль не имел бы смысла», – замечает Х. Ортега-и-Гассет в 4-й главе «Восстания масс» (Ортега-и-Гассет 1989: 130). Ценность жизни выявляется лишь в итоге.

Станным образом до недавних пор культурология мало интересовалась этой темой. Всерьёз открыл её, пожалуй, лишь Филипп Арьес в своей знаменитой книге «Человек перед лицом смерти» (Арьес 1992). Несмотря на ряд недостатков этой работы, отмеченных критикой, труд всей жизни Арьеса до сих пор остаётся непревзойдённым образцом по широте взгляда и глубине психологического и культурологического анализа.

Заметим, однако, что Арьес рассматривал отношение к смерти только в европейской культуре, более того, – почти исключительно во французской. Уже испанский материал, скорее всего, привёл бы его к иным выводам. Хотя роль представлений о смерти в любой культуре громадна, она всё же неодинакова. В самом деле, много ли общего между *danse macabre*, о котором так много пишет Арьес, и настойчивым рефреном «Хагакурэ бусидо»: «Когда для выбора имеются два пути, выбирай тот, который ведет к смерти»? Между египетской «Книгой мёртвых», этим путеводителем к вечному блаженству, и индийским учением о сансаре? Между «безносой привратницей эпох» у Шекспира и смертью как «единственным надёжным советчиком» у Кастанеды?

Не зная, как относится культура к смерти, нельзя сказать, какова будет основанная на ней жизнь. Этот вопрос – стержневой в любой религии, а стало быть, и во всех культурах, в основе которых лежат эти религии. Своего рода классификацию даёт румынский мифолог Виктор Кернбах:

«Так, религии устанавливают доктринальную ориентацию в первую очередь с точки зрения их направленности перед лицом смерти, в

соответствии с чем утверждается, что смерть есть: цель жизни (*египетская мифология*), этап завершения существования (*брахманизм, буддизм Махаяны*), уничтожение экзистенции (*классический буддизм*), преобразование в другой способ существования (*анимизм, тотемизм* и другие примитивные религиозные формы), трибунал жизни (*маздаизм, христианство*), прекращение телесного существования (*иудаизм*), возвращение в природную субстанцию (все религиозные и светские формы *пантеизма*), превращение как таковое в небесную сущность (*in conditio celesta*) (учение Залмоксиса в *дако-гетской мифологии*), этап освобождения (*буддизм, христианство*)» (Кернбах 1989: 399).

Несмотря на свою подробность, классификация В. Кернбаха неполна: она не охватывает всех религий, не говоря уже о культурах. В частности, в ней «блистает своим отсутствием» культура Китая. Впрочем, тут В. Кернбах не одинок. В «Мифах народов мира», в статье, посвящённой смерти (Токарев 1987), эта культура тоже не упоминается. Мимо Китая прошёл и такой неутомимый собиратель и каталогизатор мифов, как Дж.Дж. Фрэзер, и даже классик современного религиоведения – Мирча Элиаде мало затрагивал эту культуру (кроме разве что китайской алхимии). В «Трактате по истории религий» (Элиаде 1999) китайские мифы упоминаются лишь мельком, причём заметно (в частности, по транскрипции имён собственных), что автор работал не с первоисточниками. В составленной М. Элиаде тематической хрестоматии «Священные тексты народов мира» (Элиаде 1998а) Китай опять же не представлен.

Что это, незнание? Нет. Ко времени Фрэзера и тем более Элиаде китайская культура была уже хорошо известна в Европе. Дело в другом: китайское мировоззрение слишком своеобразно, чтобы можно было легко поставить его в *pendant* с другими религиями. Случайно ли, например, Фрэзер, пересказав почти на ста страницах мифы о потопе, собранные на всех пяти обитаемых континентах (Фрэзер 1989: 63–160), упомянув при этом и миф одного из племён яо из провинции Гуанси (ср. Юань Кэ 1987: 39–43), ни словом не обмолвился о китайском потопе? Явно не случайно. Ведь китайский потоп настолько не похож на библейский, что Фрэзер явно не знал, куда классифицировать и как использовать столь странный миф. И чем он мог бы помочь выявлению смысла рассказа Книги Бытия? Ведь общего между ними лишь то, что потоп когда-то был. Проще было вообще о нём не упоминать.

Мифологические представления

Немецкие профессора так удивительно усовершенствовали древний греческий язык!

Г. Уэллс. Машина времени.

Ни одна культура, сопоставимая с китайской по масштабам и длительности существования, не донесла до нас свою мифологию в столь же неполном виде. По сути, корпуса древней китайской мифологии до сих пор нет, и вряд ли когда-либо его удастся полностью реконструировать. В нашем распоряжении остались либо обрывки древних мифов, вкраплённые в виде иллюстраций в тексты совсем иной направленности (например, в даосские или конфуцианские трактаты), либо сочинения вроде «Книги перемен» или «Книги гор и морей», тёмные и непонятные уже для ранних комментаторов. Неясно даже само понятие «древнекитайской мифологии», так как на самом деле в Китае существует целых четыре мифологических системы: 1) древнейшие мифы; 2) даосские; 3) буддийские; 4) мифы позднего средневековья. Причём в последнем случае мы не всегда можем решить, где перед нами народное поверье, а где – учёное литературное творчество. Так, в 1622 г. был официально канонизирован в качестве бога войны Гуань Юй – не столько как реальный полководец начала III в.н.э. (тут он не выше многих других военачальников), сколько как герой популярного романа «Троецарствие» и как божество, культ которого начал складываться ещё с эпохи Тан. Будем ли мы считать этот образ элементом народного мифа, персонажем государственного культа или детищем великого писателя – Ло Гуаньчжуна? Любой из этих ответов сам по себе неполон.

Профессор Юань Кэ, которому мы обязаны самым полным изложением собранных и реконструированных по письменным источникам древних китайских мифов, приводит мнение Лу Синя, который называл три главных причины их плохой сохранности. Во-первых, «жизнь их [предков китайцев] была трудной, и главным для них была практическая деятельность, а не размышления о фантастическом, поэтому они не смогли на основе древних преданий создать монолитные большие произведения». Во-вторых, конфуцианцев интересовало лишь этическое и политическое учение, которое они и подкрепляли отрывками из древних мифов, всё остальное не было записано и вскоре забылось. Наконец, в-третьих, древние не различали добрых и злых духов, а души умерших могли превращаться как в тех, так и в других. «При таком смешении человеческого и божественного, когда ещё сохранялись первобытные верования, но уже появлялись новые предания, старые вытеснялись и умирали. “Новые” же предания, именно в силу

того, что они были новыми, не могли стать популярными, поэтому они тоже почти не сохранились» (Юань Кэ 1987: 13).

При этом сам же Юань Кэ называет первую причину «несколько дискуссионной» (Юань Кэ 1987: 13). Да, жизнь древних обитателей долины Хуанхэ была трудна. А где и когда она была лёгкой? Но это же не помешало возникновению мощных мифологических систем, например, в Египте или Месопотамии, где ирригация требовала не меньшего труда. То же самое относится и к третьей причине: рассуждая так, следовало бы признать невозможным возникновение таких «новых преданий», как христианство и ислам.

Со своей стороны, Мэн Чжоу в критической рецензии на книгу Юань Кэ, опубликованную в «Гуанмин жибао» в 1960 г., видел ещё одну причину гибели древних мифов в сложности древнекитайского письма: «Именно поэтому, утверждает Мэн Чжоу, до нас дошло слишком мало текстов эпохи рабовладельческого строя, а когда Китай вступил в период феодализма, то развитие культуры ушло слишком далеко от первобытного общества и мифы уже почти не записывались. Думается, что это мнение не лишено оснований» (Рифтин 1987: 381).

Но опять же: египетская письменность была не проще китайской, да и вавилонская клинопись, в которой один слог мог обозначаться шестью разными способами, а один знак в зависимости от контекста – иметь шесть вариантов чтения, – ненамного проще. Однако это не помешало не только записи, но и сохранению богатейших мифологических систем.

Остаётся лишь одна бесспорная причина, вторая в перечне Лу Синя, которую и Юань Кэ (1987: 14) признаёт «одной из основных». Живая мифология существовала в устной форме. Её запись впервые была осуществлена конфуцианцами – рационалистами древнего Китая. Дело, конечно, не в примитивном «стремлении объяснить содержание мифов в соответствии с интересами господствующих классов» (Юань Кэ 1987: 15). Конфуцианцы не были марксистами и не делили общество на классы с чётко осознаваемыми интересами: они вообще не делили общество ни на какие категории, кроме возрастных (Мартынов 1987: 16-17). Но их собственная рационалистическая методология определяла, что они отбирали из мифологического наследия и как они это наследие понимали.

Поясним эту мысль сравнением. Во 2-й и 3-й книгах «Государства» Платон рассуждает

о значении мифов для воспитания граждан, прежде всего стражей. Поэтому он, во-первых, предлагает внушать гражданам «благородный вымысел» о том, что бог сотворил их неравными – с примесью разных металлов (415a), и даже сожалеет, что поверить в такой миф может лишь второе или даже третье поколение «стражей» (415c-d). Во-вторых, он подвергает мифологию строжайшей чистке, не щадя даже Гомера – и даже именно Гомера:

«– Что же? Кто считает Аид существующим, и притом ужасным, разве будет тот чужд страха смерти и разве предпочтёт он поражению и рабству смерть в бою?

– Никогда.

– Нам надо, как видно, позаботиться и о таких мифах и требовать от тех, кто берётся их излагать, чтобы они не порицали всё то, что в Аиде, а скорее хвалили: ведь в своих порицаниях они не правы, да и не полезно это для будущих воинов.

– Да, этим надо заняться.

– Вычеркнем же, начиная с первого же стиха, всё в таком роде:

Лучше б хотел я живой, как подёнщик работая в поле,
Службой у бедного пахаря хлеб добывать свой
насущенный,
Нежели здесь над бездушными мёртвыми
царствовать, мёртвый;

а также:

И жилищ бы его не открыл и бессмертным
и смертным,
Мрачных, ужасных, которых трепещут
и самые боги;

или:

Боги! так подлинно есть и в Аидовом доме
подземном
Дух человека и образ, но он совершенно
бесплотный...»

(Государство III 386b-d; Платон 1994: 149).

И так далее (я специально привёл длинную цитату, так как она близко касается нашей темы). Затем из текста предлагается выбросить все упоминания о Стиксе, покойниках и прочих вещах, от которых «у всех слушателей волосы встают дыбом» (387b), а также все «плачи знаменитых героев, предоставив их женщинам, и то несерьёзным, да разве ещё и никчемным мужчинам» (387d). А также сцены, где боги или герои ведут себя недостойно – например, принимают дары или восхваляют чревоугодие... Поистине, даже инквизиция была не столь строга к художественным сочинениям!

Теперь представим себе на минуту, что единственным доступным нам источником по греческой мифологии оказался бы Гомер, прошедший цензуру Платона. Много ли узнали бы мы из такого текста о мировоззрении древнейших греков? Зато наверняка нашли бы в нём и «благородный вымысел», и «идею блага», и многое другое, что относилось бы не к архаическому мифу, а к платоновскому рационализму. И вряд

ли нам удалось бы отделить одно от другого. В частности, мы не сумели бы различить именно картину Аида – как мрачного царства теней, жизнь в котором хуже даже небытия, где души не испытывают ни радости, ни муки, ни надежды, ни интереса к земным делам (хотя и могут их предсказывать). Её заменил бы весьма возвышенный, но на самом деле чисто умозрительный миф о хождении Эра из X книги того же «Государства».

К счастью для науки, Платон не сумел осуществить свою «разумную цензуру» и даже не надеялся на это, как видно из заключительных слов его IX книги. Но то, чего не смог Платон, удалось конфуцианцам. Например, народные песни древнего Китая дошли до потомков только в их записи. Но Конфуций и его школа отобрали для «Шицзина» только 305 песен, хорошо согласовывавшихся с их нравственным идеалом. Авторитет народной песенной лирики как бы оправдывал их собственные этические и политические построения. (Вот так же Жуковский писал «Народные песни», первой из которых была «Боже, царя храни»). Всё прочее, в чём строгий конфуцианский вкус усмотрел аморальность или, не дай Бог, мистику, в сборник не было включено. Кто знает, может быть, и эти песни были кем-нибудь записаны, но не пережили сожжения книг в 212 г. до н.э. и пожара Сяньяна пятью годами позже, когда погибли официальные списки? Сыма Цянь, во всяком случае, даёт основания для таких предположений:

«В древности стихов-*ши* имелось свыше 3.000 текстов. Учитель Кун отбросил те из них, которые повторяли [один другой], выбрал те, [которые] имели отношение к ритуалу/благопристойности-*ли* и справедливости/правилам-*ли*... всего – 305 текстов» (цит. по Кравцова 1994: 44; см. тж. Федоренко 1986: 37).

Ну, если известно даже примерное количество текстов, стало быть, имелись и источники, по которым производился подсчёт! Если Сыма Цянь прав, то «Шицзин» – нерепрезентативная (лишь одна десятая часть имевшихся когда-то текстов), более того, тенденциозная выборка из древнейшей китайской поэзии. Мы видим её через очки, навязанные нам Учителем Кун. Так или иначе, это – всё, что есть к нашим услугам.

То же самое произошло и с мифологическим прошлым, с мифами о «вневременной вечности». Конфуцианцы слишком чтит авторитет древности, чтобы объявить эти предания простым вымыслом. Но они истолковали их, как обычно считается, в духе эвгемеризма (позже мы увидим, что это не совсем верное сопоставление): боги и полубоги превратились в древних царей и их чиновников. Из конфуцианских исторических сочинений по возможности исключались любые чудеса. Всё становится правдоподобным, а стало быть, неясно, где конча-

ются подлинные события и начинается миф. Поэтому вплоть до начала анянских раскопок многие учёные считали династию Шан-Инь такой же мифической, как Фу-си или Хуан-ди. А в наше время раскопки в Эрлигане и Эрлитоу заставляют внимательнее присмотреться к легендам о династии Ся: быть может, и в них есть реальное историческое зерно (Васильев 1983: 81-86)?

Сыма Цянь допускает чудеса лишь в упоминаниях о том, что мать основателя такой-то династии родила необычным путём (например, наступив на след великана). Лишь в рассказе о роковой красавице Бао-сы, послужившей причиной гибели Западного Чжоу, «отец китайской истории» не удерживается от того, чтобы рассказать легенду: она-де родилась из слюны драконов, хранившейся в секретном шкафу, который однажды по неосторожности открыли. Но подобного рода эпизоды – капля в море

перечней, хронологических списков, кропотливо переписанных докладов, статистических данных, специальных трактатов и даже художественных новелл, которыми так богат труд Сыма Цяня.

Если составлять себе представление о мировоззрении древних китайцев только по трудам такого рода, может и впрямь создаться впечатление, что «древние китайцы были весьма практичными людьми» (Л.Н. Гумилёв). Между тем само конфуцианство – достаточно поздний плод развития долгой культурной традиции. К тому же оно, как убедительно показывает М.Е. Кравцова, не свободно от элементов древнего мифологического мировоззрения хуася – предков современных северных китайцев, живших в среднем и нижнем течении Хуанхэ. Другое дело, что эти элементы могут быть выявлены только кропотливым культурологическим анализом.

«Мир иной»

*Мчатся бесы рой за роем
В беспредельной вышине...*

А. С. Пушкин

Согласно логике, следовало бы предположить в китайской мифологии некое царство мёртвых, куда уходят души после смерти, если не египетские «поля Иалу», то хотя бы некое поле «среди цветов», в котором, по Ф. Арьесу, покоятся до воскресения и Страшного суда души умерших на первом этапе развития европейских представлений о смерти («смерть своя»). Однако в китайской литературе, в сущности, нет описания такого загробного мира, хотя бы отдалённо напоминающего картины Аида в «Одиссее» или ада в христианской литературе «хождений». Правда, нередко упоминаются некие «Жёлтые Источники»: «уйти к Жёлтым Источникам» – эвфемизм, означающий «умереть». Но это место нигде не описано, и более того, нигде не утверждается, что все умершие (или какие-то конкретные их категории) попадают именно туда. По словам М.Е. Кравцовой, «в Китае имелось несколько разновидностей представлений о мире мёртвых как о подземном мире, хотя все они остались в зародышевом состоянии, не превратившись в какую-либо стройную и чётко оформленную систему взглядов», и в сноске: «Представления о подземном царстве-аде были принесены в Китай буддизмом» (Кравцова 1994: 173-174).

Как и в иудаизме, у древних китайцев не было не только чёткой картины загробного мира, но не было даже уверенности в том, что об этом вообще можно что-либо знать. Американский писатель-еврей Г. Вук вспоминает поразившие его слова своего деда – очень авторитетного раввина из Минска: «Разумеется, мы не можем быть полностью уверены, что за-

гробный мир таки-да существует. Но *может быть...* помни: *может быть...*» (Вук 1989: 246). Вполне в духе Дэвида Юма, указывавшего, что существование Бога и загробного воздаяния нельзя не только доказать, но и опровергнуть, – своего рода «последний рубеж веры» (И.С. Нарский). Теперь сравним это с историей, рассказанной Мо-цзы, о том, как Ду-бо (в переводе В.С. Таскина – «дуский бо», князь владения Ду) покарал своего убийцу – предпоследнего царя из династии Западной Чжоу (782 г. до н.э.):

«Чжоуский Сюань-ван убил своего слугу, правителя владения Ду, который не имел за собой никакой вины. [Перед смертью] правитель владения Ду сказал: “Мой господин хочет убить меня, хотя за мной нет никакой вины. Если мёртвые не обладают сознанием, то этим всё кончится. Если же мёртвые обладают сознанием, не пройдёт и трёх лет, как я дам знать вану, что оно существует”.

Через три года чжоуский Сюань-ван, собрав чжухоу, остановился в Пу. Несколько сот колесниц и несколько тысяч лиц, сопровождавших вана, заполнили собой всю степь. В полдень дуский бо, сидевший в простой колеснице, запряжённой белой лошастью, одетый в красную одежду, с красной шапкой на голове, с красным луком и красной стрелой в руках, догнал ехавшего на колеснице чжоуского Сюань-вана и выстрелил в него из лука. Стрела попала в сердце, перебила спинной хребет; был так убит ван» (Мо-цзы, цз.8; цит. по: Го юй 1987: 313).

Конечно, для Мо-цзы важно доказать, что духи существуют и даже вмешиваются в

людские дела, но он делает это по собственным соображениям, далёким от мифологии (см. Титаренко 1985: 111-115). Для самого Дубо, как видно из текста самого же Мо-цзы, это не столь ясно: «Если мёртвые не обладают сознанием, то этим всё кончится. Если же мёртвые обладают сознанием, не пройдёт и трёх лет, как я дам знать вану, что оно существует» (выделено мной – Л.М.). Причём как именно он сумеет «дать знать вану», будет ли это месья (как оно и вышло) или просто какое-то предупреждение, – Дубо и в этом не уверен. «Но может быть... помни: может быть...»

Та же неуверенность слышится и в предсмертных словах юэского князя Фу Ча, обращённых к духу У Цзысюя: «Если умерший ничего не знает [о происшедшем], на этом всё кончится, но если он знает, с каким лицом я встречу с вами, Юань!» (Го юй 1987: 290). Вновь эта юмистская оговорка: если... А может быть, и так «на этом всё кончится». Во всяком случае, великий магистр тамплиеров в подобном же положении просто объявил папе и королю, что вызовет их на Божий суд в течение года, без всяких «если».

Зато китайская литература полна случаев, когда души покойников обретают себе место где-либо на земле: в Среднем царстве или в землях варваров (в углах квадратной Земли, которые, согласно китайской космографии, не покрываются круглым Небом), в качестве реальных или призрачных существ. Более того, души после смерти могли обретаться в нескольких местах разом. Дело в том, что по китайским представлениям духовная сущность человека дискретна: у каждого есть три души *хунь* 魂, управляющих разумной и чувственной сферами, и семь душ *ло* 魄, регулирующих вегетативные и животные функции организма. При этом обычно считалось, что *хунь* расположены в печени, а *ло* – в лёгких (Юань Кэ 1987: 364, сноска Б.Л. Рифтина). Уже то, что три *хунь* и семь *ло* не носят специальных имён, указывает, что функции их были разграничены нечётко и что, допустим, одна *хунь* могла при случае заменять другую. Более того, в «Призывании души» о поэте говорится, что «без душ *обеих* он остался» (одной *хунь* и одной *ло*), да притом ещё при жизни, как видно из слов «вещуньи Ян»: «Боюсь, что он умрёт скорее, Чем души я верну ему» (Цюй Юань 1956: 143, 144), да и из самих жалоб поэта – от первого лица. Впрочем, после этого «вещунья Ян» начинает призывать только душу *хунь* (это слово вынесено и в заголовок «Призывания»), не вспоминая о *ло*. А в одном из эпизодов романа о царе обезьян Сунь Укуне его тело покидают «все семь душ» – потом он, правда, воскресает. Иными словами, сколько именно душ у человека, было неясно, но во всяком случае, много. Согласно Е.А. Торчинову, лишь авторитет Кун Инда (574-648) закрепил классический взгляд на души («обычно счита-

лось», что у человека три *хунь* и семь *ло*), разделение же функций между ними и в дальнейшем проводилось по-разному (рис. 1; Торчинов 1994: 9-10).

Отчего бы тогда одной душе *хунь* не уйти в загробное царство, другой – стать местным духом, третьей – воплотиться в новом человеке согласно буддийским представлениям, ещё одной (эта уже явно из числа *ло*) – остаться в могиле, пятой – в поминальной табличке? И никому не пришло бы в голову спрашивать, как спросил лукиановский Диоген Геракла в 16-м из «Разговоров в царстве мёртвых»: «Да разве возможно кому-нибудь на половину быть богом, а другой половиной умереть?» (Лукиан 1909: 55).

Так, Ван Чун в «Критических суждениях» пишет: «Некогда у Чжуаньсюя родилось три сына, родились и умерли, один поселился в реке Цзяншуй и стал духом лихорадки, другой поселился в реке Жошуй, это был Ванлянь, третий – в углах жилищ и насыпал мор» (цит. по: Юань Кэ 1987: 282).

Юань Кэ упоминает (там же), что сходный рассказ есть и в 16-м цзюане «Записок о поисках духов» известного даоса Гань Бао. Души утопленников часто становились духами тех вод, в которых они утонули: «Как рассказывают историки древности, дочь Чжэньмэна украла чёрную жемчужину Хуан-ди, утопилась в реке и, превратившись в *цисян*, стала речным духом» (Юань Кэ 1987: 287; Цисян – Удивительный Облик – чудище с телом дракона и лошадиной головой: Юань Кэ 1987: 87). В «Книге гор и морей», глава «Бэй цы сань цзин», есть такой миф:

«В двухстах ли далее на север находится гора Фацзю, поросшая деревьями кудрани. Там есть птица, похожая на ворону, но с пёстрой



Рис. 1. Три *хунь* и семь *ло* (Торчинов 1994: 11).

головой и красными лапами. Сама выкрикивает своё имя – *цзинвэй*. А была она младшей дочерью Янь-ди (бога огня, он же Шэньнун) по имени Нюйва. Она плыла по Восточному морю и утонула там, превратившись по смерти в *цзинвэй*. Она постоянно носит [куски] дерева и камни с Западных гор, чтобы завалить Восточное море» (цит. по: Юань Кэ 1987: 277).

Далее, Фу-фэй (или Ми-фэй), дочь первого из Трёх правителей – Фуси, – утонула в реке Лошуй и стала духом этой реки (Юань Кэ 1987: 46, 267). Ей посвящены многие оды, в частности, знаменитая поэма Цао Чжи «Фея реки Ло».

Мужем Фу-фэй был ещё один утопленник – Биньйи, или Фэнйи, которому Небесный владыка после смерти пожаловал титул Правителя рек – Хэ-бо 河伯 (Юань Кэ 1987: 149, 314). (Иероглиф *бо* 伯 может переводиться и как «князь 3-го ранга», условно – «граф», и как «дядюшка» или «старший брат»). С этим Хэ-бо связано множество мифов. В частности, Цюй Юань в «Вопросах к Небу» утверждает, что Стрелок И убил его ещё раз, чтобы жениться на одной из его жён (Юань Кэ 1987: 314). Хэ-бо был очень разгульным духом, и, как отмечает Сыма Цянь в жизнеописании Симэнь Бао, ещё в эпоху Сражающихся Царств (а если верить Ли Даюаню – то даже в эпоху Троецарствия, III в.н.э.) ему ежегодно устраивали «свадьбу», принося в жертву девушек (Юань Кэ 1987: 314-315). Причём случай с Симэнь Бао, покончившим с этим обычаем, произошёл на реке Чжаншуй – левом притоке Вэйхэ (до 11 г.н.э. – Хуанхэ). Обращается к Хэ-бо и Цюй Юань, проживший всю жизнь на Юге. Стало быть, этот «речной дядюшка» был духом не одной лишь Жёлтой реки (она же просто Река, Хэ 河), а всех рек Китая.

Вообще древнекитайский «тот свет», как кажется, тесно связан с водой. Похоже, что несколько раз проскальзывающая в устах нескольких персонажей фраза: «Если бы не Великий Юй, мы бы все превратились в рыб» – нечто большее, чем поэтическая метафора, дань уважения усмирителю потопа. Не значит ли в этой фразе «превратиться в рыб» не просто «утонуть», но и вообще «умереть»? Рыба, как известно, – тоническое существо, слуга подводных духов, и во многих мифах разных народов она символизирует подземный мир, так же как водный рубеж – границу между миром сим и миром потусторонним. (Случайно ли, кстати, в современном китайском языке имя Великого Юя 禹 и слово *юй* 魚 – рыба – звучат почти одинаково?). С другой стороны, именно у китайцев рыба амбивалентна: при особых условиях она может превращаться в дракона (ещё один дух водной стихии). Рыбак, ловящий и убивающий рыб, – тоже сакральный персонаж, стоящий на самой границе того и этого мира (Кравцова 1994: 347-348). Стоит вспомнить святых рыбаков – апостолов Петра и Андрея Первозванного («идите за Мною, и Я сделаю вас

ловцами человеков» – Матф.4:19), а также то, что в первые века христианства рыба была тайным символом самого Христа – формально на основе криптограммы: ΙΧΘΥΣ («рыба») = Ιησους Χριστος Θεου Υιος Σωτηρ (Иисус Христос, Сын Божий, Спаситель). Что же касается Китая, то вот несколько случаев, когда в рыб превращаются отнюдь не утопленники:

«Подобно другим небесным владыкам, Чжуаньской, как гласит предание, тоже умер, и после смерти с ним произошло удивительное превращение. Когда с севера подул сильный ветер, подземная вода под действием ветра выступила на поверхность и залила землю. В это время змеи превратились в рыбу, и мёртвый Чжуаньской благодаря этому превращению прилип к телу одной из рыб и ожил. У ожившего Чжуаньской одна половина тела была как у человека, а другая – как у рыбы. Это странное существо называлось *юйфу* (рыба-женщина). Смысл этого превращения, видимо, состоял в том, что рыба, став его женой, снова вернула его к жизни. Согласно преданию, с Хоу-цзи – предком народа чжоу – произошло такое же превращение: он воскрес в своей могиле и одна половина его тела напоминала рыбу» (Юань Кэ 1987: 75).

«Книга гор и морей», раздел «Дахуан си цзин»: «Есть наполовину высохшая рыба, зовётся “рыба-жена”. С севера налетел ураган, всё небо превратилось в сплошной водный поток, в это время змея превратилась в рыбу и стала рыбой-женой. Чжуаньской умер и опять ожил». Комментарий Го Пу: «Хуайнань-цзы говорит: могила Хоу-цзи находится к западу от *цзяньму*, сам же он умер и воскрес, превратившись наполовину в рыбу. Очевидно, здесь речь идёт о том же». Истолкование текста принадлежит Хао Исину (Юань Кэ 1987: 283).

Получается, что загробный мир связан не только с подземельем («мрачный Тартар», до которого наковальня, брошенная с земли, будет лететь девять дней – столько же, сколько с небес на землю), но и с подземными водами. И притом расположен он гораздо ближе, чем Тартар: оттуда можно вернуться. А рыба способна исполнять роль психопомпа – во всяком случае, она сумела вернуть душу Чжуаньской на этот свет, хотя и в странном, наполовину рыбьим обличье.

Не менее распространено было поверье, что душа умершего остаётся там, где находится его тело (или где оно находилось в момент смерти). Отсюда строки Ду Фу (712-770): «Души недавно павших // Плачут на поле брани...» («В снегу»). В экономическом разделе официальной «Истории династии Суй» – «Трактате о продовольствии и ценностях» (Ши хо чжи) рассказывается о душах рабочих, погибших на строительстве суйского дворца и бродивших вокруг него в виде блуждающих огоньков:

«В 13-м году [эры правления] *Кайхуан* (593 г.) император приказал Ян Су выехать в

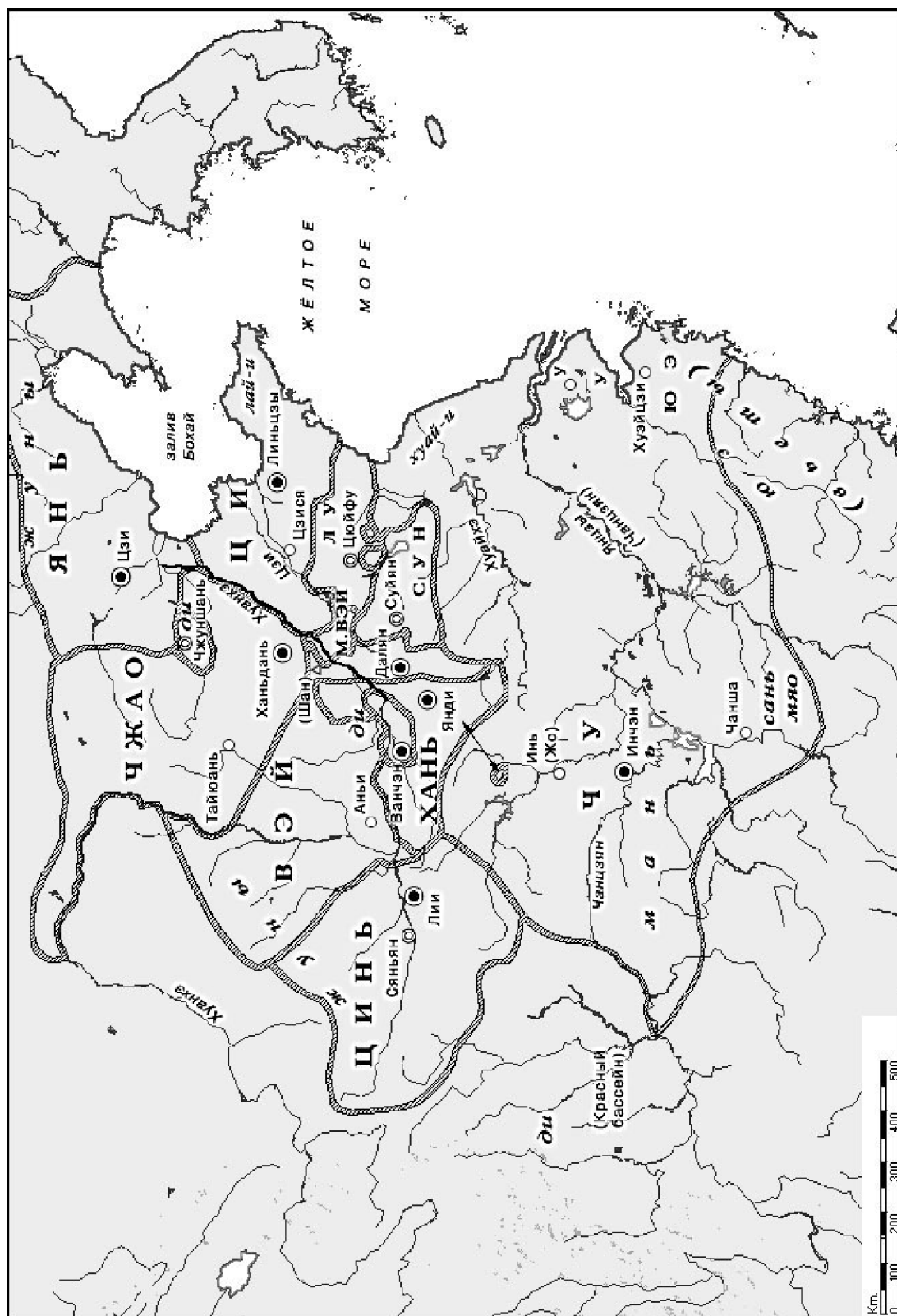


Рис. 2. Древний Китай. Обзорная карта.

северную часть округа Цичжоу для сооружения там дворца Жэньшоу. И тогда Ян Су сровнял горы и засыпал ущелья, возвёл террасы и павильоны, высокую башню во много ярусов, которые затейливо переходили один в другой. Отрабатывавших здесь трудовую повинность работников торопили, жестоко [обращались с ними], и многие [из них] умирали. Падавших ничком от усталости сбрасывали в ямы и, наполнив [их], засыпали сверху землёй и камнями, утрамбовывали и выравнивали поверхность. Умерших [насчитывалось] более 10 тыс. [...] Позже, в конце года, когда стало рано темнеть, император поднялся в дворцовый зал Жэньшоу и стал обозревать [простиравшуюся] внизу равнину. Увидев поодаль от дворца множество блуждающих огоньков и услышав плач, [он] приказал приближённым взглянуть на это. Те объяснили, что это «огоньки умерших душ». Император сказал: «Это те, кто отрабатывал трудовую повинность и умер здесь. Так как приближается конец года, [их] души скорбят о возвращении [в родные края]». И он приказал окропить [могилы жертвенным] вином и прочесть заклинания, дабы с помощью этого изгнать их. С тех пор блуждающие огни погасли» (Материалы... 1980: 105).

В старом Китае отчаявшийся должник мог грозить ростовщику, что повесится на воротах его дома. Считалось, что в этом случае его дух станет призраком и будет мучить хозяев, поэтому угроза обычно воспринималась более чем серьёзно (см., напр. Сидихменов 1985: 58). В 1879 г. цензор У Кэду в знак протеста против узурпации власти регентшей Цыси повесился в кумирне близ кургана покойного императора Тунчжи. Свою предсмертную записку на имя настоятеля кумирни он начал со слов: «Настоятель Чжоу, не бойтесь. У меня нет желания причинить вам зло» (цит. по: Сидихменов 1985: 112) – иными словами, после смерти он не намерен остаться там, где умер. Ритуалы, посвящённые духу умершего, могли происходить в доме, где на алтаре стояла его поминальная табличка (считалось, что дух переселяется в эту табличку), или на могиле. Например, над могилой зачитывались указы о посмертной реабилитации или о посмертном присвоении ранга знатности.

Не менее важны были и обстоятельства смерти. Так, очень долго сохранялось поверье, что душа человека, съеденного тигром, превращается в особый дух – *чан* 饑. Чтобы не быть единственной жертвой подобного несчастья, этот дух прислуживает тигру: подстерегает в лесу одиноких путников и нападает на них, удерживая до тех пор, пока не подойдёт тигр. До сих пор существует поговорка: «служить духом-наводчиком при тигре» (爲虎作倀 *вэй ху цзо чан*), означающая «быть приспешником злодея» (Proverbes chinois 1984: 9-10). Пикантную подробность добавляет В.М. Алексеев:

«Рассказывают, что когда человек повстречает тигра, то его платье и пояс сами собой расстёгиваются, ибо тигр ест только голого. Это устраивают слуги-бесы. Откуда же они берутся? А вот: когда тигр загрызёт человека, то душа его не смеет никуда уйти и служит тигру, как барину» (Алексеев 1988: 514).

Жаль только, нигде не говорится, куда деваются эти бесы *чан*, когда тигр умирает.

Многочисленны и свидетельства того, какое огромное значение китайцы придавали тому, чтобы смерть не была связана с расчленением тела. Поэтому, начиная с «Кодекса династии Тан», отсечение головы считалось высшей мерой наказания, более суровой, чем удушение, хотя методы последнего могли быть куда более жестокими, чем испанская гаррота (более варварские наказания, такие, как четвертование, были упразднены танским кодексом).

Получается, что в китайской мифологии (если не брать буддийские представления, о которых особый разговор) мир мёртвых не ограничен от мира живых. Это не «мир иной», а лишь иное измерение нашего собственного. И это естественно, ведь в китайской культуре вообще нет непроходимой грани между богами, полубогами, героями и людьми. Человек легко мог стать богом или бессмертным как при жизни, так и после смерти. Так, мы уже упоминали о посмертной канонизации Гуань Юя в качестве бога войны. Знаменитый ремесленник Лу Бань (он же, возможно, Гуншу Бань, о чудесных изобретениях которого упоминает его учитель Мо-цзы) стал богом ремесленников. Не менее прославлен бог каллиграфии Ван Сичжи, реально живший в IV в.н.э. Разительнее всего, пожалуй, случай с канонизированным в XVII веке богом часовщиков – бодхисаттвой Ли Мадоу. При жизни он был не буддистом (как можно было бы подумать по титулу бодхисаттвы), а иезуитом, звался Маттео Риччи и порастил китайцев тонким знанием их культуры, а также некоторыми европейскими вещами, новыми для Срединной империи. В числе этих вещей были и часы, – всё остальное понятно. О чём бы ни мечтал при жизни фра Маттео, но только не о такой небесной карьере – в роли языческого божества!

На это можно возразить: но ведь Цюй Юань в «Призывании души» закликает её от ужасов потустороннего мира и призывает вернуться в город Ин, который она покинула! Конечно, «Призывание души» – не просто поэзия, а магический текст, заклинание, – тем более ему можно доверять в таком вопросе. Юань Кэ даже считает описанное Цюй Юанем место Юду самым настоящим адом, царством тьмы, куда после смерти уходят души. Вот, например, как он описывает страдания опального Стрелка И и его жены:

«Чаньэ... очень боялась, что после смерти попадёт в подземное царство Юду, где будет

вместе с духами и чертями вести печальную и мрачную жизнь. И тоже не хотел попасть в подземное царство, так как он всё же был божеством, и ему было страшно и стыдно жить среди чертей. Шло время, и каждый день приближал его к этой участи. Смелого И начал охватывать страх...» (Юань Кэ 1987: 154).

А после предательства жены, укравшей для себя одной эликсир бессмертия, рассчитанный на обоих, «И как-то переменялся: он стал думать о том, что в аду не так уж плохо, что на небе царит несправедливость, а на земле обман» (Юань Кэ 1987: 159).

К сожалению, приходится констатировать, что именно в данном вопросе такой замечательный и авторитетнейший мифолог, как Юань Кэ, вряд ли прав. Попытка непременно увидеть в Юду либо китайский ад, либо (что вернее) китайский Аид, приводит его к противоречию с источниками. Так, рассказывая о смерти Гуня, отца Великого Юя, он связывает это событие с горой Юйшань, в которую ведут «ворота Диких гусей» – Яньмэнь. «Страшный ад Юду, где, по преданию, души мёртвых находили своё последнее пристанище, вероятно, находился в окрестностях этой горы» (Юань Кэ 1987: 167). Это рассуждение подкрепляется ссылкой на «Книгу гор и морей» (глава «Хайнэй цзин»), где, однако, говорится несколько иное:

«Гора Юйшань, или Вэйюйшань, находится на «тёмном склоне северной оконечности земли, где не видно солнца. Юду – Столица мрака находится в Северном море. Люди и звери там чёрные»» (Юань Кэ 1987: 321).

Но в таком случае, во-первых, почему Юду – это «подземное царство», если оно находится на севере, да ещё и в море? (На странице 101 Юань Кэ пытается снять это противоречие, трактуя выражение «бэй хай» 北海 не как «северное море», а как «местность Бэйхай»). Далее, почему эти мрачные места, напоминающие «чёрную страну Мордор» у Толкиена, описаны в главе «Хайнэй цзин» 海内經 – «Трактат о том, что между морями», то есть в пределах ойкумены, а не в землях, соответствующих греческим антихтонам и антиподам? И действительно, округ Яньмэнь существовал на севере провинции Шаньси ещё в начале XX века, причём расположен он как раз на северном склоне самого северного из пяти священных пиков – горы Утайшань. Этот округ соответствует землям древнего удела Дай, а его центр сейчас называется Дайсянь. Само название Юду 幽都 (Столица мрака, по мнению Юань Кэ, или Сокровенный град) явно ассоциируется с крайним северо-восточным округом империи Хань – Ючжоу 幽州, простиравшимся как раз от Яньмэня (Дай) до средней части Кореи, столица его лежала близ нынешнего Пекина. Постоянно повторяется «чёрная» атрибутика Юду: «Оно находилось в местности Бэйхай, и жили там чёрные птицы, чёр-

ные змеи, чёрные барсы, чёрные тигры и чёрные лисы с пушистыми-препушистыми хвостами. Была там и большая чёрная гора, на которой жили чёрные люди» (Юань Кэ 1987: 101). Однако в пятицветном китайском «спектре» чёрный цвет (точнее, чёрный с красным или фиолетовым отливом – *сюань* 玄) – атрибут Севера, цвет ночного неба и притом отнюдь не связан со смертью или погребением.

Хотя из описания демона Ту-бо, стерегущего вход в Юду, Юань Кэ делает вывод, «какова же была мощь самого владыки царства тьмы» (там же), роль этого владыки (под которым имеется в виду Хоу-ту) в других мифах совсем мала. К тому же М.Е. Кравцова считает этого Ту-бо 土伯 («Старший брат/дядя Земли») не просто стражем ворот Юду, этаким китайским Цербером, а самим владыкой, причём хватающим не души умерших, а живых людей, и притом замечает, со ссылкой на самого же Юань Кэ, что «других древних источников с упоминанием Ту-бо или какого-либо аналогичного ему существа нет» (Кравцова 1994: 174). Нынешние реконструкции облика Ту-бо тоже нельзя признать убедительными. Так, Сунь Цзоюнь увидел это божество в одном из изображений из гробницы в Мавандуй (близ Чанша) – в «чудовище с головой оленя и длинным хвостом, в человеческой одежде» (Крюков, Переломов, Софронов, Чебоксаров 1983: 260-261). Однако это изображение ничем не напоминает описание Ту-бо, которое мы видим у Цюй Юаня: «Там у князей по девяти рогов... Трёхглазые, с тигриной головой, И тело их с быком могучим схоже...» Словом, всё указывает именно на север, а не под землю.

В этой связи стоило бы сослаться на мнение Б.Л. Рифтина: «Судя по “Хуайнань-цзы”, Юду часто обозначало просто крайнюю точку на севере» (Мифологический словарь 1990: 625). Ворота в Юду ведут через гору Бучжоушань 不周山 (Неполную), которую когда-то повредил Гунгун, потерпевший поражение в борьбе с Фуси. Согласно более поздним источникам, «на Бучжоушань растут чудесные плоды, похожие на персики, отведавший их не будет знать усталости» (Мифологический словарь 1990: 107). Юду – страна, «управляемая Хоу-ту» (а не Ту-бо), но при этом Хоу-ту – божество земли и управляет сторонами света. И даже: «В более поздние времена Хоу-ту стал восприниматься как женское божество, к имени Хоу-ту в народе стали добавлять титул няннань (“матушка”))» (Мифологический словарь 1990: 580; все статьи «Мифологического словаря», на которые даны ссылки в этом абзаце, написаны Б.Л. Рифтиным). Как хотите, это похоже на что угодно, кроме ада!

Наконец, главное: почему Стрелок И так боится именно попасть именно в Юду (в описании Юань Кэ)? Точно ли его неминуемо ждёт сия «мрачная обитель Аида»? Описана она в основном по Цюй Юаню, так заглянем

ещё раз в «Призывание души»: нигде в нём Цюй Юань не говорит, что отлетевшей душе один путь – в Юду. Напротив, призывая душу вернуться, жрец говорит ей об опасностях всех стран света мифической географии: на севере плохо, на западе не лучше, на востоке то же самое... А душа при этом как бы свободна выбирать между этими путями! Потусторонние миры севера, запада, юга, востока, подземелья и даже неба, о которых говорит Цюй Юань, – это не круги дантова ада, в каждый из которых можно попасть за строго определённое преступление.

Душа, которую закликает чуский поэт, вольна выбрать одну из многих дорог. Вот только все эти дороги плохие – кроме обратной, которая закрыта. Да ещё в астральные сферы не попасть: для этого одного желания мало, туда попадают лишь избранные. Впрочем, о чуских астральных сферах – особый разговор впереди. Пока же заметим: и «Призывание души», и «Хуайнань-цзы», из которых мы узнаём о «столице Мрака», – памятники не чжоуской, а чуской традиции, которую следует рассмотреть отдельно.

«Donc l'athéisme c'est votre religion!»

Так боги оправдывают человеческую жизнь, сами живя этой жизнью, – единственная удовлетворительная теодицея!

Ф. Ницше. Рождение трагедии из духа музыки.

Свой интереснейший обзор представлений древнего населения Северного Китая М.Е. Кравцова завершает таким резюме:

«Представители центральной субтрадиции обладали рядом специфических ментальных признаков, к каковым относятся, в первую очередь, “рациональность”, ритуалистическое мироосознание и постоянная нацеленность на мироупорядочивающую деятельность. Всё это находит воплощение в ритуальной активности иньцев и чжоусцев. Центральное место в общественной идеологии шан-иньской и чжоуской цивилизации занимал комплекс представлений о верховной власти и её носителе, ставший впоследствии составной частью официальной идеологии уже имперского Китая» (Кравцова 1994: 131).

Это явно так, и рационализм китайской традиции хорошо известен, хотя Е.А. Торчинов называет его иначе (и, пожалуй, точнее) – «натурализм». А Вл. Соловьёв, говоря, правда, не о китайском, а об иудейском духе, счёл возможным даже выражение «религиозный материализм», примеры которого мы дальше увидим. С другой стороны, несомненно (и М.Е. Кравцова это не раз подчёркивает), что рационализм учения Конфуция не родился в голове его создателя, как Афина в голове Зевса: у Конфуция нет ни строгой теории познания, как у Сократа и Платона, ни вообще чётко сформулированной методологии, хотя есть отдельные высказывания на эти темы. Его корни уходят в мифологические представления шан-иньцев и чжоусцев, в их глубоко прагматичный даже на дофилософском уровне склад мышления. Это не исключительная черта Китая, этим же объясняется глубокий прагматизм мировоззрения римлян (см. Штаерман 1994). Римляне настолько мало интересовались своими богами, что даже не были уверены в их поле и обращались к ним осторожно: «бог ты или богиня, муж или женщина», а называя их по имени, при-

бавляли: «или каким иным именем ты желаешь называться». Основное внимание они уделяли не мифам, а строгому соблюдению магических обрядов, чёткости ритуальных форм и ритуального поведения: считалось, что в этом случае божество будет чуть ли не юридически обязано выполнить свой долг. Это и нашло своё воплощение в духе знаменитого римского права с его классически чёткими формулировками и определениями, в юридическом складе всего мышления древних римлян и даже в психологии католицизма (см. Мосионжик 2000: 482-485). Отсюда же и римский принцип, сформулированный Варроном, о том, что община выше, чем её боги, а гражданские установления выше религиозных (Штаерман 1994: 543).

Сходную картину мы видим и в древнейшем Китае – шан-иньском и чжоуском. Религия иньцев сводилась к космогоническим мифам, магии пространства (то и другое нашло отражение уже в неолитической керамике Яншао – см. Кравцова 1994: 82; Рифтин 1987: 660; и особенно Евсюков 1988) и к почитанию предков – *ди* 帝, во главе которых стоял Верховный предок – *Шан ди* 上帝. Лишь чжоусцы в XI в. до н.э. принесли в Китай культ Неба – *Тянь* 天 (Тенгри), явно кочевого происхождения. (О кочевом прошлом чжоусцев см., напр., Кравцова 1994: 30, 66-67, 151; о связи между китайским «Тянь» и тюрко-монгольским «Тенгри» – Элиаде 1999: 134-138). Но и у чжоусцев Небо никак не олицетворяется – настолько, что в течение всего периода Чуньцю-Чжаньго не прекращались споры, обладает ли Небо активной волей или действует механически, как природный закон. Даже тексты самого Конфуция не позволяют решить, к какой из этих двух точек зрения склонился Учитель.

В иньских гадательных надписях вопросы не обращены к Небу. Чаще всего они просто безадресны: «В день цзи-мао гадатель Цзюэ задал вопрос: “Будет ли дождь?”. Ван прочёл

ответ: “Будет”. В день жэнь-у действительно прошёл дождь» (Крюков, Хуан Шуин 1978: 14, 346). Нередко, однако, встречается вопрос:

勿求于妣庚 «Не следует просить у прародительницы Гэн?»; или:

今日求于大庚于大庚求

求大甲求妣辛

«Сегодня будем спрашивать у Великого Гэна? Будем просить у Великого Цзя? Просить у Великого Цзя? Просить у прародительницы Синь?» (Крюков, Хуан Шуин 1978: 24, 346).

Иногда, правда, упоминаются не только конкретные умершие предки, но и просто *ди*, без имён. Например, в день синь-мао гадатель Цзюэ спрашивал: 帝其殂我 «Верховное божество не накажет нас засухой?» (Крюков, Хуан Шуин 1978: 34, 347). Но даже если принять перевод М.В. Крюкова и Хуан Шуин (*ди* = «Верховное божество»), то что это за персонаж? Считается, что конфуцианцы превратили древних богов и полубожественных героев в идеальных монархов и их приближённых, якобы живших в седой древности (точнее, во вневременной изначальной эпохе «сразу после Творения», архетипической на все будущие века, — *in illo tempore*, как постоянно называет это мифическое время М. Элиаде). При этом обычно тревожат тень Эвгемера. Но чтение иньских гадательных надписей наводит на мысль, что могло быть наоборот: сначала умершие предки превращались в богов, и лишь затем просвещённые потомки «вернули» их с небес на землю.

Как известно, у австралийских аборигенов нет чёткого представления о богах. Их роль играют предки: они — творцы мира (точнее, упорядочили поначалу хаотический мир), они же — объект культовых и магических действий. Больше того, душа даже живого человека могла существовать отдельно от него (например, воплощаться в чуринге) и стать при этом объектом магического воздействия — целебного или вредоносного. Это настолько известно, что советские этнографы всегда указывали на верования австралийцев как на главный аргумент в пользу дорелигиозной стадии развития человечества. Эта картина чрезвычайно близка к мировоззрению древнейших китайцев: представление о богах самое смутное, если оно вообще есть («Donc l'athéisme c'est votre religion!»²), всё внимание сосредоточено на духах предков. Похоже, что эти духи не только сообщают живым, «будет ли дождь», но сами же его и посылают (или не посылают). В таком случае понимание *ди* как «Верховного божества» более чем проблематично.

Сомнительно, чтобы «наказать нас засухой» могло именно «Верховное божество».

² «Так значит, безбожие и есть ваша религия!». Эти слова, по свидетельству Ф. Энгельса, ранние марксисты не раз слышали от верующих последователей Огюста Бланки.

М. Элиаде убедительно показал, что во всех архаических мифологических системах есть подобный персонаж — уранический бог (то есть олицетворение небесной тверди), изначальный Творец, и что везде, от Эллады до Новой Зеландии, главная его черта — ПАССИВНОСТЬ (Элиаде 1999: I, 109-116). Это, по выражению румынского исследователя, *deus otiosus* — «праздный бог» или «бог на покое». Сотворив мир, такой бог быстро утрачивает интерес к своему созданию и даже не всегда сам заканчивает свой труд. К нему не обращаются с молитвами и просьбами (разве что если не помогли обращения «по инстанциям» к другим божествам), у него нет ни храмов, ни ритуального почитания: это бесполезно, поскольку «лазурное Небо вдали» неизменно и именно поэтому холодно и глухо. Уранический бог и верующие равнодушны друг к другу. Вывод автора:

«Эта уточняющая деталь весьма показательна: она демонстрирует нам народное понятие о трансцендентности и пассивности верховного божества, слишком далёкого от человека, чтобы заниматься удовлетворением его бесчисленных потребностей, религиозных, хозяйственных и жизненных» (Элиаде 1999: I, 110).

Таким образом, по Элиаде, пассивность уранического божества выражает понятие архаического человека о трансцендентности. На мой взгляд, возможно и другое объяснение: таким образом в архаическое сознание входит понятие объективной реальности, определяющей условия человеческой жизни, но при этом безразличной к человеку. Как бы то ни было, понятие о верховном небесном божестве-творце есть практически у всех народов, даже самых отсталых, но к этому богу обращаются лишь тогда, когда другие потусторонние силы не помогли. Поклоняются же чаще всего не этим верховным существам, не вмешивающимся в земные дела, а другим, более близким, хотя бы они и были «ниже рангом». Иная картина в развитых религиях (христианство, иудаизм, ислам) возникла лишь за счёт слияния уранического Творца с каким-либо иным образом — например, с образом Яхве, первоначально бога грозы, громовержца и мироустроителя, вителя богов («Яхве Воинств» — *יהוה צבאות* יְהוָה צְבָאוֹת), победителя Моря (Шифман 1986: 72), но поначалу отнюдь не Творца. И, между прочим, крупнейший средневековый еврейский богослов Рамбам (Маймонид) именно так и представлял себе исчезновение культа уранического божества:

«В дни Эноша люди впали в грубое заблуждение, и совет мудрых людей в этом поколении стал глупым. [...] Вот в чём состояло их заблуждение. Поскольку Бог, рассуждали они, сотворил эти звёзды и [небесные] сферы, дабы править миром, поместил их в выси и почтил их, и поскольку они — слуги, прислуживающие перед

ним, то они достойны восхваления и прославления, и им следует воздавать честь. И такова воля Бога, да будет Он благословен, чтобы человеки превозносили и почитали тех, кто превозносит и почитает Его, так же как царь желает, чтобы проявляли почтение к прислужникам, стоящим перед ним, и тем самым честь воздаётся самому царю³. [...] Они, однако, не утверждали, что нет Бога, кроме некоей звезды [служившей им предметом поклонения]». Они думали, что это пустое поклонение угодно Богу, но «с течением времени чтимое и страшное имя Божье было забыто людьми, исчезло из их душ и перестало быть известно им». Лишь немногие, как Енох (Энош), Мафусал, Ной, Сим и Евер, хранили память о Творце (Рамбам 1990: 53).

Тем более это относится к Китаю, где миф об ураническом Творце вообще не зафиксирован. Нет идеи творения *ex nihilo*: хаос был всегда. Упорядочивать его начал Первочеловек – Паньгу, который утвердил Небо на нужном расстоянии от Земли – иными словами, своими трудами создал только пространство. «И он умер» (Быт. 5:5, 8, 11, 14, 17 и далее) – как упорно завершает Элохист биографии всех персонажей, которых нельзя больше принимать за богов⁴. Впрочем, в китайских мифах как люди, так и боги равно могут быть смертными или бессмертными.

«Наконец, небо и земля, видимо, стали достаточно прочными, и Паньгу мог более не опасаться, что они соединятся вновь, – ему ведь тоже надо было отдохнуть. В конце концов он, подобно всем людям, упал и умер. Вдох, вырвавшийся из его уст, сделался ветром и облаками, голос – громом, левый глаз – солнцем, правый – луной, туловище с руками и ногами – четырьмя странами света и пятью знаменитыми горами, кровь – реками, жилы – дорогами, плоть – почвой, волосы на голове и усы – звёздами на небосклоне, кожа и волосы на теле – травами, цветами и деревьями, зубы, кости, костный мозг и т.п. – блестящими металлами, крепкими камнями, сверкающим жемчугом и яшмой, и даже пот, выступивший на его теле, казалось бы, совершенно бесполезный, превратился в капли дождя и росу. Одним словом, Паньгу, умирая, всего себя отдал тому, чтобы этот новый мир был богатым и прекрасным» (Юань Кэ 1987: 34-35, со ссылкой на «Толкование истории» Ма Су, 1620-1673).

Итак, даже Паньгу – не столько божественный Творец, сколько Первопредок и даже Первочеловек, в котором «благословятся все племена земные» (Быт. 12:3, 18:18). Архетипичес-

ки важный, предок не только людей, но и всего живого и даже неживого, но всё-таки – человек: «и он умер».

Помимо всего прочего, это означало, что мир мёртвых в Китае – отнюдь не безнадёжный Аид, бездна забвения, худшая, чем небытие, и не Шеол, картина которого так ужасала Иова. Напротив! Умирая, человек становится могущественным духом, начиная с духа местности (вспомним Хэ-бо и Фу-фэй) и кончая ролью покровителя живущих потомков. Уже поэтому смерть не должна была особо пугать. Быть может, она была даже престижна – отсюда не только безудержная пышность погребального ритуала, сохранявшаяся до самой революции, но и удивительная лёгкость, с которой в эпоху Чуньцю-Чжаньго совершались самоубийства. Источники полны примеров такого рода.

У Чжуан-цзы, например, в главе XXVIII «Уступление Поднебесной» рассказывается, как Шунь предлагал своему другу У Цзэ уступить престол, а Чэн Тан сделал такое же предложение Бянь Сюю и У Гуану. Все трое покончили с собой лишь потому, что их приняли за суетных властолюбцев (все трое, заметим, сделали это одним и тем же способом – утопились). Посмотрим на их мотивировки:

«– Ну и странный у нас государь! – сказал У Цзэ-северянин. – Он покинул свою деревню и пришел ко двору Яо, но и это еще не все. Теперь он хочет, чтобы я разделил с ним его pozor. Мне противно даже видеть его.

И он бросился в воды реки Цинлин».

«Тан посоветовался с И Инем, пошел походом против Цзе и победил его. Тут он стал уступать Поднебесную Бянь Сюю, а тот отказался принять власть, сказав:

– Вы, государь, собираясь в поход против Цзе, пришли за советом ко мне, хотели подтолкнуть меня к мятежу. Победив Цзе, уступаете мне Поднебесную, так что меня могут счесть корыстолюбцем. Хотя я живу в смутное время, но не могу стерпеть, когда человек во второй раз приходит ко мне с унижительным предложением.

С этими словами он бросился в воды реки Чжоу и утонул.

Тогда Тан стал уступать Поднебесную У Гуану, говоря ему:

– Сей поход затевал знающий, осуществил отважный, человеческий же воспользуется плодами его: таков Путь древних. Почему бы вам, уважаемый, не встать во главе всех?

У Гуан же отказался, сказав:

– Низложить государя – значит нарушить долг. Убивать людей – значит погрязнуть в человеческой. Если другой человек, пренебрегая опасностью, пошел на преступление, то мне воспользоваться плодами его поступка – значит опозорить свое имя. Я слышал, что «нарушивший свой долг не получает своего жалованья; в

³ Произвольность такого толкования могла быть замечена уже и во времена Маймонида (XII-XIII вв.): он не учёл, что «в дни Эноша» (до потопа) Библия не упоминает ни о каких царях. Первым царём на Земле она считает Нимрода, внука Хама (Быт. 10:8-10).

⁴ Этот вопрос я специально рассматриваю в другой работе, посвящённой Прологу книги Бытия.

земли, где нет Пути, входить нельзя". Тем более же нельзя требовать уважения к себе. Нет, я не в силах этого вытерпеть!

С этими словами У Гуан обнял большой камень и бросился в воды реки Лу»⁵.

В ханьской новелле «Яньский наследник Дань» советник Тянь Гуан, указавший Даню на Цзин Кэ (террориста, способного на задуманное яньским наследником дело – убийство Цинь Ши-хуанди), кончает с собой прямо на глазах у Цзин Кэ лишь потому, что Дань просил его не разглашать тайну: стало быть, наследник в нём не слишком уверен, а жить под подозрением стыдно (Поэзия и проза... 1973: 346-347). Сохранился рассказ о том, как некий мудрец, решив погубить трёх вражеских полководцев, послал им две драгоценности, которые должны были достаться храбрейшим из них. Сначала все трое заспорили, кто из них достоин такой чести, а затем по очереди покончили с собой от стыда. Удивительнее всего не то, как легко они погибли от собственных рук, а то, что инициатор стратагемы заранее знал, чем именно должно кончиться дело!

Мёртвые постоянно присутствовали в «информационном поле» живых – иными словами, живые верили в их реальное присутствие и считались с ним. Так, у покойников были потребности, примерно такие же, как при жизни. Поэтому вплоть до похорон (а похороны могли быть отложены и на годы) на специальном столике перед гробом каждый день ставилась еда. Не смущало даже то, что гроб специально делался герметичным, чтобы не пропускать гнилостные газы, а ведь и газ, и пневма, и дух объединялись понятием *ци* 氣: непроницаемое для одного вряд ли могло быть проницаемо для другого. О жертвоприношениях на могиле, совершаемых как минимум трижды в год, можно даже не упоминать – это всем известно. В доме на поминальном столике постоянно находились таблички всех усопших предков – утончённый аналог австралийской чуринги. Поклонение этим табличкам совершалось перед любым важным делом. Не менее весом был авторитет покойников в земных делах. Согласно требованиям конфуцианства, почтительный сын в течение трёх лет не должен был менять ничего из того, что установил покойный отец; лучше же, если он этого не делал всю жизнь. Авторитет предков был выше авторитета самого Неба, действовавшего с механичностью природного круговорота, и там, где христианский или мусульманский мыслитель сослался бы на волю Бога или веление Аллаха, китайский просто говорил: «В древности...».

Быть может, не будет преувеличением сказать, что Небо для китайцев символизировало

холодный и далёкий от человечности неорганический мир, с законами которого надо лишь считаться. А вот испытывать по их поводу какие-либо серьёзные чувства так же бессмысленно, как бессмысленно любить или ненавидеть формулу $h = gt^2/2$, для которой нет разницы, свободное падение кого или чего она описывает. Природный закон действует, и изменить этого никто не может, только и всего. А всё человеческое в мире персонифицировалось предками. Оттого-то и любой бог, «рассчитывающий» на поклонение, должен был стать предком. Причём непременно – ПОКОЙНЫМ. В этом принципиальная разница между конфуцианцами и Эвгемером: последний, объявляя богов некогда жившими и давно умершими героями, тем самым их РАЗВЕНЧИВАЛ и доказывал АБСУРДНОСТЬ их культа, конфуцианцы же их таким путём, напротив, ВОЗВЕЛИЧИВАЛИ и делали ДОСТОЙНЫМИ культа.

Поэтому попасть в могущественный круг божеств и духов-покровителей можно было только через смерть. Именно поэтому в Китае смертны даже боги (и явно не раз, как мы видели в мифах о двух смертях Хэ-бо). Умер Паньгу, породив из своего тела все природные явления. Умер Божественный Земледелец – Шэнь-нун, по некоторым версиям, отравившись растениями, лечебные свойства которых испытывал на себе:

«Другое предание гласит, что он пробовал на вкус различные целебные травы, чтобы определить их свойства, и за один лишь день отравлялся семьдесят раз (ссылка на «Хуайнань-цзы», глава «Сю у»). Ещё одно народное предание гласит, что Шэнь-нун перепробовал множество трав и в конце концов, когда попробовал траву, вызывающую сильное отравление, умер, пожертвовав жизнью для блага людей» (Юань Кэ 1987: 60).

Заметим в скобках, что самопожертвование Пань-гу и Шэнь-нуна заставляет вспомнить о некоторых индийских религиозных концепциях, согласно которым любое действие, совершаемое богами или людьми, даже обычное дыхание, – есть жертвоприношение. Во имя кого, если даже сами боги приносят жертвы (см., напр., Ригведа, X, 90)? Для китайцев ответ вряд ли сложен: во имя Поднебесной. Именно Поднебесная здесь – высшая ценность, с которой сверяются и по которой меряются все остальные, как Город для римлян или Россия для русского сознания (с той лишь поправкой, что Поднебесная для китайцев – это именно весь мир, а не отграниченная национальная территория). С этой точки зрения сознательное самопожертвование во имя Поднебесной – вершина и религиозного, и этического поведения (ср. с культом мучеников в христианстве).

Умер и Хуан-ди, вознёсшийся на колеснице на небо вместе со свитой. Яо, Шунь, Великий

⁵ Ссылки на тексты «Чжуан-цзы» и «Ле-цзы» в переводе В.В. Малявина здесь и далее даются по электронной версии: <http://www.chat.ru/~ellib/>

Юй и даже тиран Чжоу-синь – все они умерли при чрезвычайно схожих обстоятельствах: лишившись престола (первые трое – добровольно), они отправились на юг, в сторону стихии Огня, осматривать свои (уже не свои) владения и там скоропостижно скончались. М.Е. Кравцова видит здесь указание на ритуальное убийство «священных царей», которых старость лишила былой мистической силы – дэ (Кравцова 1994: 108-111).

Больше того, смерть была возможна даже на том свете. Мы уже видели это в мифах о двух смертях Хэ-бо, сначала утонувшего и ставшего речным богом, затем (уже в этом качестве) убитого Стрелком И, но тем не менее всё ещё управляющего водами (ему приносились жертвы). Царь обезьян Сунь Укун, сражаясь с оборотнями, падших небесных духов арестует и отправляет в «небесные канцелярии» для суда и расправы, но мелких бесов (якша или ракшасов) не загоняет в ад, как сделал бы христианский подвижник, а просто ударом посоха оставляет от них мокрое место. Выходит, и бесы смертны? В Китае – оказывается, да!

Словарь под редакцией Ошанина приводит целых два иероглифа – *цзянь* 𪚩 и *чжань* 𪚪, обозначающие **ДУШИ УМЕРШИХ БЕСОВ** (БКСР 1983: II, 950; IV, 483), причём хотя и указано, что их смешение ошибочно, но сходство начертаний и толкований говорит, что речь идёт явно об одном и том же. Комментарий к первому же иероглифу гласит: 鬼死作𪚩、鬼見怕之 «[Когда] чёрт умирает, он превращается в адский призрак, при виде которого живые черти пугаются» (БКСР 1983: II, 950) – так же, как обычные люди пугаются «живых чертей», которые в Китае, не забудем, чаще всего тоже – духи покойников. По некоторым сведениям, эти призраки *цзянь* и *чжань* питались оборотнями, во всяком случае, их изображения или указанные иероглифы помещали над входом в дом в качестве оберегов. Своего рода *memento mori* для нежити?! Причём иероглифы, обозначающие этих «дважды покойных покойников», явно довольно поздние, судя по структуре и по близкому соответствию чтения целых иероглифов и их фонетика, но само понятие об умерших чертах – явно не буддийское: ведь цепь кармы не включает двух смертей подряд, чтобы умереть второй раз, нужно сначала родиться второй раз. А тут...

Как бы то ни было, смерть не только равняла людей с богами (будь то обожествлённые предки или сошедшие на землю небожители), но и служила как бы непременными воротами из одного мира в другой. Воротами, рядом с которыми не было никаких «запасных калиток», никаких обходных «царских путей».

Не случайно, видимо, столь двусмысленно звучит высказывание Конфуция:

«Линь Фан спросил о сущности церемоний. Учитель ответил: “Это важный вопрос! Обыч-

ную церемонию лучше сделать умеренной, а похоронную церемонию лучше сделать печальной”» (Лунььюй, III, 3).

Осторожный совет («лучше сделать печальной») можно понимать и так: многие поступали иначе, да и сам Учитель не вполне уверен, следует ли горевать. Во всяком случае, в средние века праздники, связанные с поминовением усопших (*цинмин*, *чжунъюань*, 3-й день 10-й луны), были скорее радостными (Крюков, Малавин, Софронов 1984: 201, 204-206).

При всём том в загробном существовании было слишком много неопределённого, чтобы китайским философам-прагматикам хотелось об этом рассуждать. Китайское мировоззрение, как и римское, было магическим – в том смысле, как понимал магизм А.В. Мень (см. Мень 1971). В представлении Мень, магическое мировоззрение отличается от религиозного прежде всего оценкой роли человека и характера его отношений с природными или надприродными силами. Здесь он старается ПОДЧИНИТЬ себе силы природы с помощью знания законов естественной причинности (или веры в знание этих законов – *belief* по Д. Юму) БЕЗ вмешательства высших сил, чтобы управлять ими «во имя своё». Это – попытка человека «устроиться без Бога», то есть в данном случае – без морального закона, который был бы выше всех личных и групповых эгоизмов. Способ, которым это делается (с помощью ли колдовских обрядов или компьютерной техники), влияет лишь на степень успешности таких попыток (и в связи с этим – на их масштабность), но не меняет их природы, а главное – не меняет природы самого человека. Поэтому в потусторонних вопросах магизм интересуется только практической стороной: как воздействовать на духов, чтобы получить желаемый результат. Всё остальное непознаваемо, а потому и не заслуживает пристального внимания. Колдун или маг действует по принципу бихевиоризма: $S \rightarrow R$ (однозначный стимул – однозначная реакция).

Впрочем, А.В. Мень исследовал в основном историю Ветхого и Нового Завета, к тому же с ортодоксальных православных позиций. Китайское мировоззрение, в котором Поднебесная – высшая ценность, превыше любой (даже божественной!) личности, вносит в эту картину существенные поправки. В частности, реформа Конфуция в том и заключалась, что под ритуал (*ли*), изначально магический, он подвёл именно ЭТИЧЕСКОЕ обоснование, более того – в его время такое обоснование оказалось уже единственно возможным. Но «в начале» был всё-таки магизм.

Впрочем, здесь всё это говорится с единственной целью: показать, почему мировоззрение, рождающееся из магического отношения к миру, столь неохотно рассуждает о потусторонних вещах. Общеизвестен принципиальный отказ Конфуция распространяться на подоб-

ные темы: 子曰怪力亂神 «Учитель не говорил о чудесах, силе, беспорядках и духах» (Луньюй, VII, 22). Не менее знаменит единственный в «Беседах и суждениях» отрывок, специально посвящённый смерти:

«Цзы-лу спросил о том, как служить духам. Учитель ответил: “Не научившись служить людям, можно ли служить духам?” [Цзы-лу добавил:] “Я осмелюсь узнать, что такое смерть”. [Учитель] ответил: “Не зная, что такое жизнь, можно ли знать смерть?”» (Луньюй, XI, 11).

О том, что ведёт человека к смерти, конфуцианцы тоже не любили говорить. По словам Ван Чуна, «моисты считают, что смерть человека не predetermined судьбой, конфуцианцы же полагают, что смерть predetermined судьбой» (Ван Чун, Лунь хэн, II, 2, цит. по: Степунина 1988). В устах конфуцианцев ссылка на судьбу (то есть неведомую причину) равносильна отказу от всякого суждения.

Любопытно ещё раз провести параллель. Говоря о просветительском отношении к смерти («смерть одичавшая»), Ф. Арьес отмечает, что просветители стремились к упорядочению мира на основе разумных, понятных, человеческих принципов. (Точно так же и мышление древних китайцев, хотя и по своим причинам, было ориентировано на деятельность по упорядочению мира – Кравцова 1994: 93-94, 98). Следовательно, две самые стихийные силы в человеческой природе, менее всего поддающиеся разумному регулированию, – смерть и секс – более всего нарушали их стройную концепцию, более всего возмущали их нравственность. О таких вещах старались не говорить, они были абсолютно неприличны. Поэтому смерть выпадала из системы разумных объяснений и обратила свой изначальный вид – слепой, противоразумной, дикой (вновь одичавшей, по мнению Ф. Арьеса) силы (Арьес 1992: 15). То же самое мы видим и в китайской культуре.

Что касается секса, то здесь лучше было бы уступить слово М.Е. Кравцовой с её великолепным анализом отношения древнейшей североазиатской культурной традиции к браку и любви (Кравцова 1994: 118-131). Ограничусь лишь кратким резюме: эта традиция одобряла секс лишь до тех пор, пока он служил разумной цели – продолжению рода и сохранению телесного здоровья. Вот тут «удовлетворение интимных потребностей всех домочадцев женского пола вменялось в обязанность *благородному* мужу, от которой он освобождался лишь после достижения им 60 лет» (Кравцова 1994: 122, курсив автора). Но интимные отношения здесь явственно подчинены «ритуалу» (*ли*) – норме цивилизованного поведения, и мы знаем, как последователь Мэн-цзы – У Лу-цзы в ответ на провокационный вопрос: «Что важнее, любовь или ритуал?» – без колебаний ответил: «Ритуал важнее», так что Мэн-цзы пришлось самому распутывать парадокс, в который попал его че-

рескур прямолинейный ученик (Мэн-цзы, VI, 2, 1). В поэзии допускалось описание лишь ЖЕНСКОЙ страсти – поскольку женщина есть существо, причастное тёмной стихии *инь* и потому менее разумное. Ещё и в средние века любовная лирика писалась от лица женского персонажа, даже если на самом деле автором был мужчина (например, южнотанский Ли Юй или Оуян Сю). Зато стихи, описывающие любовное томление МУЖЧИНЫ, пусть даже вполне платоническое, ещё в середине XX века изымались из хрестоматий (Кравцова 1994: 128-130) – и именно по той же причине, по которой Платон стремился изгнать неудобные места из Гомера. В крайнем случае пылать страстью мог антигерой, но никак не благородный муж.

То же самое относилось и к смерти. Благородному мужу полагалось говорить лишь о презрении к ней, о том, когда и как её надо встречать, но не более того. Вот мнение столпов конфуцианства:

«Когда учитель серьезно заболел, Цзы-лу заставил учеников прислуживать ему. Когда болезнь прошла, учитель сказал: “Ю давно занимается этим ложным делом! Претендовать на почести, оказываемые сановнику, когда я не являюсь сановником, кого я этим обманываю? Я обманываю небо! Кроме того, разве умереть на руках у подданных лучше, чем умереть на руках своих учеников? И хотя мне не будут устроены великие похороны, разве я умру посреди дороги?”» (Луньюй, IX, 11).

«Учитель сказал: “Целеустремленный человек и человеколюбивый человек идут на смерть, если человеколюбию наносится ущерб, они жертвуют своей жизнью, но не отказываются от человеколюбия”» (Луньюй, XV, 8).

«Учитель сказал: “Если утром познаешь правильный путь, вечером можно умереть”» (Луньюй, IV, 8).

«Смерть – тоже то, что я ненавижу, но есть вещи, которые я ненавижу больше смерти, поэтому есть опасности, которых я не избегаю. [...] Поэтому среди любимых (вещей) есть нечто большее, чем жизнь, а среди ненавидимых – нечто большее, чем смерть» (Мэн-цзы, VII, 1. 10).

Не правда ли, полная аналогия с рационализмом Просвещения? А если мне возразят: «Но ведь было же сказано, что речь идёт, в сущности, о древних мифологических представлениях, лишь обработанных и по-новому обоснованных Конфуцием, как же можно их ставить на одну доску с развитой философией XVIII века?» – на это я отвечу: да, о мифологических корнях конфуцианства уже было сказано. Стоило бы поговорить и о *мифологических корнях европейского рационализма*, явно уходящих в античность, о «вере неверующих». Ведь любая система мировоззрения имеет вненаучные истоки, это известно со времён Климента Александрийского. С этой точки зрения между конфуцианцами,

влившими в «ветхие мехи» архаического мировоззрения «молодое вино» новых обоснований – уже не магических, а этических (см. Кравцова 1984: 115-116), и «классической европейской философией XV-XIX вв.», проделавшей сходную процедуру с дохристианским античным миро-

воззрением, сходство действительно велико. И прежде всего для нашей темы существенно то, что «одичалая смерть» и «одичалая любовь» каждый раз выступали на сцену во всём своём разрушительном великолепии, стоило рационализму дать трещину.

«Народ-цивилизатор» в Китае?

...он [Г. Винклер] был страстным поборником так называемого панвавилонизма – теории, по которой всё, что в мире хоть чего-либо стоит, уходит корнями в Вавилон.

В. Замаровский. Тайны хеттов, I, 3.

– Почти все великие открытия сделаны нами, шимпанзе, – с горячностью подтвердила она.

Пьер Буль. Планета обезьян, II, 2.

Особый вопрос составляет индоевропейское влияние на потусторонний мир древних китайцев. Открытие в 1950-х годах колесничных погребений в ареале шан-иньской и чжоуской цивилизации (так называемые *чэ-ма кэн* 車馬坑 – «погребения с колесницей и лошадьми») позволило обоснованно утверждать сам факт таких влияний и вдохнуло новую жизнь в теории времён Альфреда Вебера о значении арьев для мировой культуры. В специально посвящённой этому вопросу статье И. Пыслару указывает на появление колесниц со спицами в Китае в эпоху Шан-Инь, в то время как в IV-III тыс. до н.э. здесь были распространены лишь повозки со сплошными колёсами, пригодные для волов, но слишком тяжёлые для коней (Пыслару 2000: 330), а также на целый ряд китайских божеств, управлявших конями: Сыма дашэнь (Великий дух, ведающий лошадьми), Ма-ван (Конский царь), Сянь-му (Первопастух) и др. Вслед за У. Уотсоном, У. Сэмплином и П.М. Кожиным он указывает на резкий разрыв между технологическим уровнем Шан-Инь и предшествующей эпохи (Пыслару 2000: 333) – факт, вообще-то, хорошо известный, но до сих пор труднообъяснимый, а также на то, что «удивительное сходство ряда китайских мифов с индийскими, как, например, Паньгу и Пуруша, объясняется исследователями происхождением от общеевразийского мифа, принесённого предками населения царства Чу, имеющими этническое родство с народами Южной и Центральной Сибири» (Пыслару 2000: 323). М.Е. Кравцова (1994: 224-225) считает возможным даже осторожное предположение: «Здесь наличествуют многие детали, указывающие на индоевропейское происхождение чусцев», хотя другие детали чуских верований находят параллель с представлениями народов Северо-Восточной Азии.

К этому можно добавить и практику погребений в курганах (*лин* 陵, *цю* 丘), что сразу же наводит на мысль о кочевом мире. Причём, в отличие от грунтовых могил (*фэнь*), курганы были аристократическим погребением, на-

столько престижным, что слово «курган», не смотря на явную связь со смертью, годилось даже для личных имён, которые должны были нести в себе пожелание блага: так, личное имя Конфуция было как раз Цю 丘. В средние века традиция курганных погребений сохранилась практически только для монархов. К этой эпохе относятся, например, знаменитые «Тринадцать курганов» (Шисаньлин 十三陵) – погребения императоров династии Мин (1368-1644), каждое из которых по масштабам, трудоёмкости и богатству погребального инвентаря превосходит даже египетские пирамиды.

В древности картина была сложнее. В «Речах царств» говорится:

«После того, как цзиньский Вэнь-гун утвердил [на престоле] Сян-вана в Цзя, ван в благодарность хотел пожаловать ему земли, но Вэнь-гун отказался и просил только о праве на внесение гроба в могилу по подземному ходу» (Го юй 1987: 42-43).

В.С. Таскин, ссылаясь на мнение Кун Инь-да, поясняет, что «гроб с телом Сына Неба вносили в могилу по тоннелю, в то время как гроб с телом чжухоу⁶ опускали в могилу на верёвках» (Го юй 1987: 319). Первое имело смысл в случае катакомбного курганного погребения, второе – грунтового или курганного без катакомбы⁷. Так или иначе, чжоуский ван отказал в этой просьбе, пространно объяснив, что право на могилу, в которую гроб вносится по тоннелю, принадлежит лишь Сыну Неба, и князь, даже такой, как Вэнь-гун, может добиться того же только двумя путями: либо низложив чжоуский дом и основав новую царскую династию, либо тайком и «без моего ведома», то есть в нарушение ритуала (см. Го юй 1987: 43-44). В ханьское время над могилой насыпали холм высотой до 9 м (об этом говорится в «Чжоу ли», памятнике, описывающем якобы порядки дина-

⁶ Чжухоу – владетельные князья (собираТЕЛЬНЫЙ термин).

⁷ Автор выражает благодарность Д.А. Топалу за консультацию по данному вопросу.

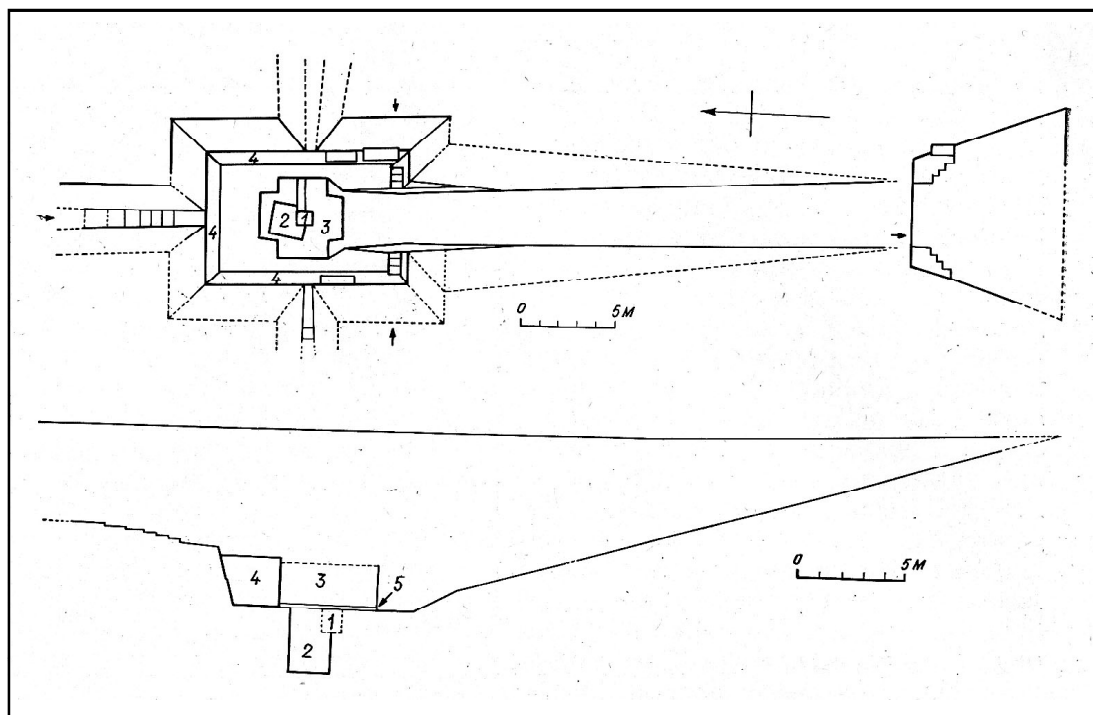


Рис. 3. Погребение в Суфутунь (Кучера 1977: 122-123).

тии Чжоу, но на самом деле составленном в эпоху Ван Мана); высота холма определялась рангом погребённого (Крюков, Переломов, Софронов, Чебоксаров 1983: 247).

Всё это можно трактовать как курганный погребальный обряд, но письменные источники, к сожалению, не дают полной картины, и археология их пока что тоже слабо проясняет. Во всяком случае, авторы, на которых я только что ссылался, опираются в своём изложении на материал лишь трёх погребений – в Маньчэне, Мавандуй и Динсянь, всё остальное строится только на материале письменных источников (Крюков, Переломов, Софронов, Чебоксаров 1983: 244-248). С другой стороны, давно описанное суфутуньское погребение эпохи Инь (рис. 3 – Кучера 1977: 120-126) демонстрирует сложнейшую конструкцию, включая четыре тоннеля (из которых только один доходит до погребальной камеры, остальные упираются в её внешнюю стенку), но оно лишено курганной насыпи, больше того – не нуждается для своего объяснения в гипотезе, что курганная насыпь здесь когда-то была. Таким образом, даже если Кун Инь-да прав в своём толковании (Сын Неба имеет право на могилу, в которой гроб вносится по тоннелю), это ещё не указывает на конкретную конструкцию самой могилы (курган, склеп, грунтовая могила типа сяотуньской или что-либо иное). Выходит, курганы-то в Китае есть, а вот подробностей, позволяющих увязать их именно со степными культурными влияниями, да ещё на стадии генезиса китайской культуры, – нет.

Всё сказанное вряд ли позволяет говорить о серьёзном вкладе именно арьев (индоиранцев) в историю китайской культуры. Во-первых, как я уже упоминал, чуские верования имеют куда больше параллелей не с индоиранским миром (хотя бы с Синташтой – наиболее вероятным центром зарождения колесничного транспорта), а с восточной Сибирью, где следы арьев до сих пор не обнаружены. Советские исследователи, занимавшиеся этим вопросом, смогли увидеть следы скифов в Китае лишь в древностях, оставленных племенами ди, в частности, в находках из древнего царства Чжуншань – маленького, но очень беспокойного соседа могучих Чжао, Ци и Янь (см. Крюков, Софронов, Чебоксаров 1978: 184). Но эти находки, как и другие следы «скифской триады» (например, в Ордосе), относятся ко временам, когда культура древних китайцев уже приобрела свой классический облик, – к эпохам Чуньцю и Чжаньго.

Во-вторых, известно, что культура (материальная и духовная) кочевых народов имеет очень много общего, невзирая на языковые различия: ираноязычные скифы во всех отношениях куда ближе к тюркам или монголам, чем к соплеменным персам. Итальянский исследователь Ф. Кардини даже считает возможным говорить «о культурной тюрко-монголо-ирано-германской общности, сложившейся в среде народов-всадников» (Кардини 1987: 98). Правда, по его мнению, такая общность возникла под влиянием гуннской волны, хотя её предпосылки сложились гораздо раньше. Так что в роли арьев вполне могли выступить не индоиранцы, а жуны либо сюнну (древнейшие тюр-

ки) или какие-то иные входившие в эту же общность народы, языки которых не дожили до наших дней.

Наконец, в-третьих, контакты с арьями (даже если это были именно арьи) не стали для китайской культуры принципиально важными. Самое большее, мы находим лишь их следы, вроде уже упомянутых погребений с колесницей и лошадьми. В конце концов, для реконструируемых представлений арьев первичен культ коня – как солярного и в то же время хтонического существа, как психопомпа, переносящего души из мира живых в потусторонний и обратно (см., напр., Кардини 1987: 63-77). А вот этого-то, ПЕРВИЧНОГО для индоарьев образа в Китае и нет. Что с того, что лошадьми ведало целых шесть божественных персонажей (Пыслару 2000: 333), если в каждом китайском доме проживало ровно столько же божеств, включая даже особую богиню отхожего места (Рифтин 1987а: 660)? Пусть даже мы, чтобы «выровнять счёт» в нашу пользу, прибавим к небесным покровителям лошадей ещё и царя обезьян Сунь Укуна, который, если верить роману У Чэньэня «Путешествие на Запад» (XVI в.), одно время занимал в Небесном дворце должность конюшего, на том основании, что лошади-де боялись обезьян. Зато главной своей мистической функции – переносчика душ – конь у китайцев не выполнял! Читаем ли мы о вознесении Хуан-ди (Юань Кэ 1987: 115), или о потустороннем странствии души, например, в «Лисао» («Скорби изгнанника»), видим ли мы блюдо *пань*, изображающее колесницу солнца (Кравцова 1994: 105), обычно в эти колесницы запряжены не лошади, а драконы! (Как вариант – Хуан-ди возносится верхом на драконе, без колесницы и тем более коней). И это при том, что символика дракона у китайцев и у индоевропейских народов прямо полярна по знаку: китайский лун – благодетель, податель дож-

дя, верный слуга Жёлтого предка Хуан-ди, добывающий ему победу над Чию (Юань Кэ 1987: 98-99), охранитель от нечисти, эмблема верховной власти, ездовое животное бессмертных, в то время как европейский или русский змий – символ зла, хаоса, а то и язычества, он производит разрушения и требует кровавых жертв, его должен победить культурный герой. Так что о простой замене коня на дракона, тем более о синкретическом образе «коня-дракона» вряд ли приходится говорить. Более того, сама колесница для мистического путешествия (*ю* 遊) не обязательна, оно может совершаться и другими способами, например, верхом на облаках или на ветре. В других древнейших преданиях, как мы это уже видели, роль психопомпа отводится рыбе. На этом фоне единичные упоминания о конях в такой роли (например, у Сун Юя – Кравцова 1987: 171) не меняют общей картины. Самое большее они свидетельствуют о том, что мировоззрение древних китайцев не было принципиально враждебно конскому культу, и только. Можно лишь попытаться выстроить цепочку, соединяющую коня с другими солярными животными, но и в этом случае она слишком далека от почитания именно коня у индоевропейцев. Ведь, в сущности, трудно найти народ, не почитавший КАКОЕ-НИБУДЬ солярное животное.

Это относится и к вопросу о *чэ-ма кэн*. По словам С. Кучеры (1977: 140), «данные о религиозных воззрениях иньцев, которые можно почерпнуть из разных источников, ...не содержат свидетельств существования у них обособленного культа повозки или лошади, сопоставимого с культом последней, например, у саков». Больше того, практически все исследователи согласны, что скелеты, обнаруженные в таких погребениях, принадлежат не знатным покойникам, а жертвам: они лежат по одному в каждой могиле, не на самой повозке или рядом, а

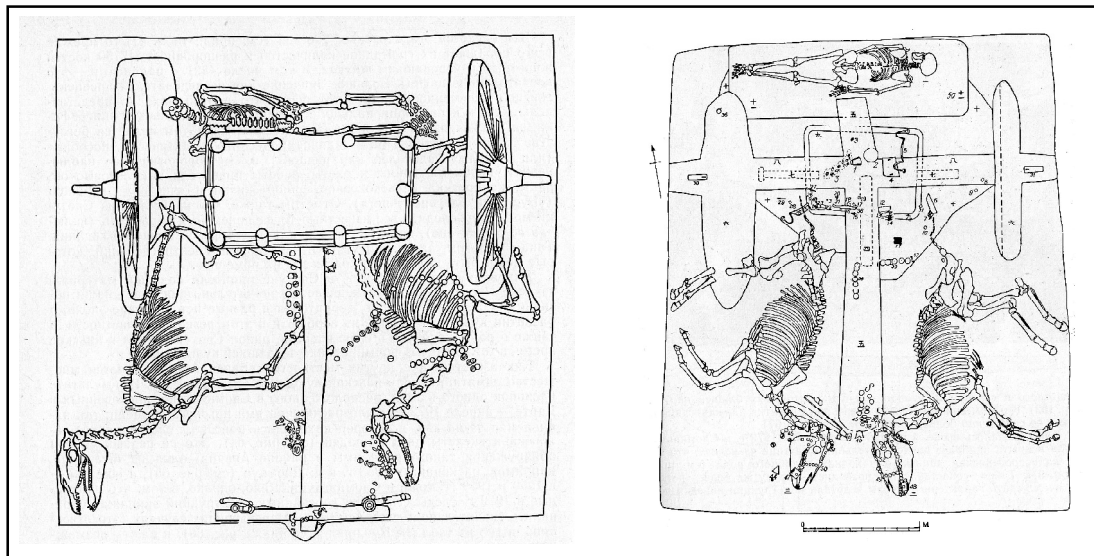


Рис. 4. Два чэ-ма кэна: левый (из Сяоминьтунь) – «халатный», правый (из Дасыкун) – «строгий». (Кучера 1977: 134-135).

всегда сзади, при них нет инвентаря. Это явно не пассажиры, а возницы, вот только кого они должны были везти? Ведь, «насколько известно, до сих пор рядом с *чэ-ма кэнами* не удалось обнаружить могил их возможных владельцев» (Кучера 1977: 140). А в одном случае (и это из четырёх известных на 1977 год!) погребение произведено просто халатно: яма вырыта таких размеров, что колесница в неё едва поместилась, в неё уложили тела двух лошадей и одного человека, которые затем буквально придавили повозкой (рис. 4 – Кучера 1977: 139). Между тем считалось важным, чтобы колесница не была раздавлена землёй, поэтому в других погребениях для колёс выкапывались канавки такой глубины, чтобы повозка сразу легла на землю всем днищем, здесь же их хотя и вырыли, но не использовали (там же). Спешка? Но погрешности в действительно важном ритуале не могут быть оправданы никакой спешкой.

Получается, *чэ-ма кэны* имеют лишь внешнее сходство со степным погребальным обрядом: при аналогичном составе – совсем иной ритуал.

С точки зрения Поднебесной

Я счастлив, что я этой силы частица...

В.В. Маяковский

Итак, отметим важную черту древней северокитайской традиции, на которую опиралось конфуцианство: смерть считалась равно естественной как для людей, так и для богов, её причины не исследовались – пусть даже на уровне мифа, подобного «мифам о сбрасываемой коже» или «мифам о ложной вести» (Фрэзер 1989: 36-50; Токарев 1987: 457). При всём том часто отмечается, что характернейшая черта китайской культуры – это пафос неприятия смерти и утверждения земной жизни. С чем, кстати, не согласен венесуэльский поэт Мигель Отеро Сильва: «*у los que citan los libros sagrados de la China sin sacudir las rosas de polvo que los cubren...*» («и те, кто цитирует священные книги Китая, не пронося покрывающих их роз из праха...» – Otero Silva 1982: 213). Вообще, замечу, культура стран испанского языка обнаруживает с китайской культурой весьма неожиданные пересечения именно в вопросе о смерти. Тем не менее «исследователями замечено, что в древнекитайской “Книге песен” ещё довольно трудно найти выражение чувства, близкого страху смерти. То же самое касается и такого памятника, как “Чуские строфы”» (Безин 1982: 88). Как же удавалось совместить несовместимое?

Выход чжоуская (а позднее – конфуцианская) традиция видела лишь в том, чтобы сделать столь серьёзное «личное дело» «общественным». Именно коллектив для него вечен, община превышает личность, а Община Всех Общин, Поднебесная – превышает всего, она была

Что же остаётся от культа коня? Единичные предания о выдающихся скакунах (восемь коней чжоуского Му-вана, Красный Заяц Лю Бэя)? Но было бы странно, если бы китайцы, знакомые с лошастью и с тем, как порой от качества коня зависит жизнь всадника, не создали таких преданий сами, вне зависимости от того, были они до этого знакомы с индоарийскими мифами или нет. Изображения всадников и коней в танской живописи и пластике? Но это было связано уже совсем с иными культурно-историческими обстоятельствами.

В этом вопросе, видимо, следует остановиться на мнении, высказанном М.Е. Кравцовой:

«К моменту появления в Китае чжоусцев в центральных регионах страны уже сложился мощный культурный очаг, не поддающийся трансформирующему воздействию извне. Чжоуские культурные традиции остались на уровне не более как отдельных новаций, не приведших к качественным изменениям уже имевшихся государственных структур и идеологических образований» (Кравцова 1994: 224).

всегда и пребывает всегда. Сыма Цянь начинает историю прямо с Хуан-ди, не упоминая о сотворении мира и людей. И нигде в древней китайской литературе нет никаких упоминаний о конце света. Отдельный человек (живой или мёртвый) – лишь часть этого вечного целого, подчинённая закону своей роли: вначале – религиозному, установленному традицией, начиная с Конфуция – нравственному (идеал благородного мужа). Даже умерев, он остаётся связанным со своим коллективом – в качестве духа-покровителя или, напротив, злого духа (если он жил и умер не так, как следовало; впрочем, китайская культура не знает жёсткого и бескомпромиссного противопоставления добра и зла).

Однако стать могущественным божеством – духом предка было дано не всем. «Что касается судьбы простого народа, то о ней в текстах нет никаких свидетельств. Не исключено, что общества архаической аристократии просто отказывали в праве на бессмертие людям низкого происхождения» (Торчинов 1994: 9). Это же мнение поддерживает и В.Я. Сидихменов, правда, не приводя ссылок. Подтверждением может служить 19-я глава «Сюнь-цзы», где говорится, что приносить жертвы Небу может только ван, земле – удельные князья, а «носить траур [по умершим]» – «лишь учёные и сановники» (Древнекитайская философия 1973: II, 177). В другом месте Сюнь-цзы пишет:

«Поэтому и существуют семь видов гробов и саркофагов для сына неба, пять видов – для чжухоу, три вида – для сановников, два вида –

для учёных; [поэтому и существует] несколько видов неодинаковых саванов – богатых и скромных, а узоры на гробах и покрывалах различны в соответствии с рангом [умершего]; это делается для того, чтобы проявить почтительность и внимание к умершему и тем самым выразить одинаковое [отношение] к жизни и смерти, началу и концу; это делается для того, чтобы полностью удовлетворить желания людей» (Древнекитайская философия 1973: II, 181).

Заметим, что здесь Сюнь-цзы, как и в других местах своей книги, отводит ритуалу не мистическую, а чисто воспитательную роль. А «семь видов гробов и саркофагов для сына неба» и т.д. означали, что все семь саркофагов вкладывались один в другой, как в Египте. Так, в погребении Мавандуй I, принадлежавшем чуской княжне, было обнаружено четыре гроба, вложенных один в другой (см. Крюков, Переломов, Софронов, Чебоксаров 1983: 246). Но сейчас для нас важнее другое: на «учёных» Сюнь-цзы кончает свой перечень, ни слова не говоря о том, как хоронили простолюдинов. Лишь в легистском «Трактате о соли и железе» (I в. до н.э.) упоминается, что «бедняки же кладут в погребение шёлковую одежду, узорчатые мешочки и яркие узлы с утварью» – в то время как даже «люди среднего достатка готовят внешний гроб из катальпы, а внутренний – из камфарного дерева» (там же: 244-245, со ссылкой на Го Можо).

Вероятно, чтобы войти в ряды духов, влияющих на судьбы людей, следовало достичь хоть какого-то ранга ещё при жизни. Можно предположить (хотя доказать это я пока не могу), что положение начало меняться только при династии Хань, основатель которой пожаловал низший ранг знатности всем главам семейств. Окончательный же поворот пришёл лишь с буддизмом, признающим бессмертную душу не только за всеми людьми без исключения, но даже за всеми животными.

Впрочем, даже знатные покойники после смерти просто встраивались в уже имевшуюся потустороннюю иерархию. Бессмертие, которое их ждало, было безличным, и это естественно: «доосевая», по К. Ясперсу, культура, ещё не знала понятия личности и тем более ценности уникального человека. Ещё раз обратимся к Арьесу: по его мнению, лишь с появлением идеи индивидуальной, а не общей для всех, посмертной судьбы, огромное внимание начинает уделяться завещаниям – «инструменту колонизации» загробного мира. Иными словами, до этого умирающий не обладал посмертной волей, которую следовало бы выполнить, его почитали как бы усреднённо. Это мы и видим в «Речах царств». В 12-м отрывке ван и его советники, обсуждая появление духа в Синь, приходят к выводу, что это был дух некоего Дань-чжу, но из этого не делается никаких выводов, связанных с личностью Дань-чжу. Вместо этого

они прямо переходят к тому, что дух явился покарать владение Го, так как его правитель отошёл от правильного пути (Го юй 1987: 34-35).

В 212-м эпизоде чуский ван перед смертью просит, чтобы ему дали посмертное имя Лин-ван («вызвавший смуту, но сам не пострадавший») или Ли-ван («убивавший невинных»). После смерти монарха «Цзы-нан стал думать о том, какой посмертный титул дать ему. Дафу сказали: «Ван сам распорядился на этот счёт». Цзы-нан сказал: «Нельзя так делать». По его настоянию покойному был присвоен более уважительный титул Гун-ван – «совершивший ошибки, но исправивший их» (Го юй 1987: 247, 418).

Ещё красноречивее 213-й отрывок. Чуский сановник Цюй Дао, любивший водяные орехи, перед смертью пожелал, чтобы это лакомство обязательно приносили ему в жертву. Однако стоило ему умереть, как его сын Цзы-му запретил это делать, сославшись на правила погребального ритуала, установленные самим же покойным:

«В имеющихся правилах для жертвоприношений [оставленных Цюй Дао] говорится: «Правителю владения приносится в жертву бык, дафу – баран, ши – поросёнок и собака, простым людям – жареная рыба. И высшим и низшим всё подаётся в бамбуковых корзинах для сухих фруктов и на деревянных подносах для солений на высоких ножках. Не подносятся необычные редкие кушанья и слишком много жертвоприношений». Покойный не мог из-за любви к водяным орехам нарушить существующие во владении правила» (Го юй 1987: 248).

Дух покойного так и не получил водяных орехов, ему пришлось довольствоваться положенной по чину жертвой – мясом барана. Ещё сто лет спустя «благородные мужи» ссылались на этот случай как на пример того, что «приказ нарушен, но правильный путь соблюден» (Го юй 1987: 257). Что же касается «простых людей», которым, судя по приведённому отрывку, тоже приносятся посмертные жертвы, то это явно противоречит уже цитированным словам Сюнь-цзы. Объяснений возможно несколько: либо культы простонародья для конфуцианских учёных были не в счёт, как грубое суеверие, либо простолюдин мог удостоиться посмертной доли в порядке исключения. Наконец, учтём, что этот случай произошёл в Чу, а культура этого царства заметно отличалась от культуры Центральной равнины. Лишь в эпоху Шести Династий положение изменилось: учёные «часто считали своим долгом отдать на смертном одре распоряжения о своих похоронах и поминках» (Крюков, Малявин, Софронов 1979: 201). Происходит та же «колонизация загробного мира», о которой писал Арьес, и по тем же причинам: как раз эта эпоха была временем, когда в человеке начали ценить именно яркую индивидуальность.

Для архаического же сознания всё это было просто: души уходят в свой особый мир, впрочем, устроенный так же, как и земной. Последнее – важное отличие китайских представлений о смерти от, скажем, египетских или греческих, облегчившее впоследствии торжество буддизма с его идеей сансары и метемпсихоза. Заметим, что буддийские миссионеры, направленные Ашокой, не добились успеха в западных (эллинистических) странах: хотя греки и были знакомы с идеей переселения душ (вспомним орфиков, Пифагора, Платона), для них эта идея так и осталась экстравагантной и чуждой. А в Европе Нового времени она содвинулась лишь для фантастики и памфлетов на грани литературной сказки (как, например, «Путешествие в загробный мир и прочее» Г. Филдинг). Успехом буддийских проповедников лишь на просторах между Каспием и Тихим океаном: здесь почва для идеи метемпсихоза оказалась куда благоприятнее. В самом деле, если духи (по китайским представлениям, восходящим к шаманизму), могут вселяться в людей НА ВРЕМЯ, – почему бы им этого не делать ПОСТОЯННО, как учат буддисты?

Впрочем, столь лёгкий взгляд на смерть (Поднебесная – всё, человек – ничто) имел и оборотную сторону: он позволял властям не задумываясь, швырять в жизни. Безнаказанными, однако, такие дела не оставались. В 613 г. после подавления одного из мятежей суйский Ян-ди сказал:

«Стоило Ян Сюаньганю кликнуть [клик], и у него последователей стало больше, нежели [людей] на рынке. Осознав это, не следует стремиться, чтобы в Поднебесной было много народа. Когда [людей] много, [они] становятся разбойниками, [и если последних] всех не казнить, [то] не будет убедительного примера на будущее» (Материалы... 1980: 114).

Власти поступили, как было указано выше. Однако режим чудовищного террора вызвал всеобщее восстание. Не прошло и пяти лет, как Ян-ди потерял жизнь, а его династия – престол.

Вопиющий случай приводит в своих воспоминаниях граф С.Ю. Витте. Дело происходит 18 мая 1896 г., на балу у французского посла по случаю коронации Николая II. Утром этого же дня произошла катастрофа на Ходынском поле: от 4 до 5 тысяч погибших, 3 тысячи раненых, десятки тысяч искалеченных. Новый царь решил делать вид, что ничего не случилось. И вот Витте, в то время министр, встречает съезжающих на торжества дипломатов, в числе которых – фактический правитель Китая, фаворит императрицы Цыси Ли Хунчжан:

«Подъехал и экипаж Ли Хун-чжана с его свитой. Когда Ли Хун-чжан вошёл в беседку и я подошёл к нему, он обратился ко мне через переводчика [...] со следующим вопросом:

– Правда ли, что произошла такая большая

катастрофа и что есть около двух тысяч убитых и искалеченных?

Так как, по-видимому, Ли Хун-чжан знал уже все подробности, то я ему нехотя ответил, что да, действительно, такое несчастье произошло.

На это Ли Хун-чжан задал мне такой вопрос:

– Скажите, пожалуйста, неужели об этом несчастье всё будет подробно доложено государю?

Я сказал, что не подлежит никакому сомнению, что это будет доложено, и я даже убеждён, что это было доложено немедленно после того, когда эта катастрофа случилась.

Тогда Ли Хун-чжан помахал головой и сказал мне:

– Ну, у вас государственные деятели неопытные; вот когда я был генерал-губернатором Печилийской области⁸, то у меня была чума и поумирали десятки тысяч людей, а я всегда писал богдыхану, что у нас благополучно, и когда меня спрашивали, нет ли у вас каких-нибудь болезней, я отвечал: никаких болезней нет, что всё население находится в самом нормальном порядке.

Кончив эту фразу, Ли Хун-чжан как бы поставил точку и затем обратился ко мне с вопросом:

– Ну скажите, пожалуйста, для чего я буду огорчать богдыхана сообщением, что у меня умирают люди? Если бы я был сановником вашего государя, я, конечно, всё от него скрыл бы. Для чего его бедного огорчать?

После этого замечания я подумал: ну, всё-таки мы ушли далее Китая» (Витте 1960: 68-69).

Впрочем, в своём самодовольстве «цивилизованного человека» Сергей Юльевич пребывал недолго – лишь несколько часов. Вечером почти то же самое ему пришлось услышать от дяди царя – великого князя Сергея Александровича, одного из главных виновников трагедии:

«...эта катастрофа есть величайшее несчастье, но несчастье, которое не должно омрачить праздник коронации, ходынскую катастрофу надлежит в этом смысле игнорировать.

При этих словах мне, естественно, пришла в голову аналогия между этим рассуждением и рассуждением, которое я слышал утром от великого государственного человека в Китае – Ли Хун-чжана» (Витте 1960: 74).

«Великий государственный человек» явно преувеличил свою «опытность». Крах обоих режимов был не за горами. У России впереди были три революции (1905 и 1917 гг.), у Китая и того раньше – восстание Ихэтуань (1900 г.), бегство императорского двора из Пекина и занятие столицы войсками восьми держав, Синьхайская революция 1911 г. Впрочем, Ли Хунчжан успел умереть до этих событий.

⁸ Тогдашнее европейское название провинции Чжили (ныне Хэбэй).

«И там всё то же», или «Ритуал важнее»

*Сколько их? куда их гонят?
Что так жалобно поют?
Домового ли хоронят,
Ведьму ль замуж выдают?*

А.С. Пушкин.

Итак, загробный мир китайских народных представлений – практически точная копия земного мира (не идеализированная, как в современном христианстве – см. Ламонт 1984: 144-156, – а именно точная). В этот мир уходят души людей, умерших «спокойной смертью» (ненасильственная смерть в родных местах либо погребение на родине) и продолжают там жить обычной, практически земной жизнью благодаря заботам потомков. В культуре, пронизанной традиционализмом, эти воззрения дожили не только до средних веков, но и до наших дней.

Академик В.М. Алексеев, видевший старый Китай на рубеже XIX-XX вв., не подтверждает мнения о том, что китайскую культуру пронизывает «пафос неприятия смерти» (Крюков, Малявин, Софронов 1984: 192). Напротив, вот его наблюдения:

«В соответствии с патриархальной религией и культом предков, смерти в Китае всегда уделялось чудовищное внимание. Похоронный обряд необычайно сложен и тянется мучительно долго. Место, где надлежит похоронить покойника, избирается магическим компасом в руках гадателя-геоманта (конечно, шарлатана) и откупить его надо любой ценой. Гадание о выборе кладбища считается первой обязанностью каждого сына или дочери. Геомант же, разумеется, не торопится, и всё это время гроб стоит в доме (только богатые могут переправить его в храм). Гроб делается поэтому с особой заботливостью и щели его заливаются знаменитым китайским лаком, не пропускающим газов. Панихида может тянуться чуть ли не месяц. Для заупокойного служения приглашаются всевозможные служители культа, дабы привлечь побольше духов. Всё это стоит денег огромных. Ритуал похорон обставлен с предельной роскошью: покойника несут в тяжёлом двойном гробу и в тяжёлом балдахине [вероятно, следует читать «паланкине» – Л.М.], для чего требуется много носильщиков; перед ним несут всякого рода древние символы почтения к важной персоне; женщин сажают в экипажи и т.д. Одна похоронная обрядность могла истощить благосостояние зажиточной семьи надолго» (Алексеев 1988: 511).

Место, где будет похоронен покойный, избиралось по принципам фэншуй – китайской геомантии, и от того, хорошо ли там будет чувствовать себя дух, зависело благополучие или, напротив, несчастье, которое он пошлёт потом-

кам. Впрочем, выбору места погребения столь пристальное внимание начали уделять лишь в эпоху Северных и Южных дворов – на рубеже китайского средневековья (Крюков, Малявин, Софронов 1979: 206). Идеальным считалось погребение на родине, вместе с остальными предками, чего бы это ни стоило. До сих пор хуацяо (китайцы-эмигранты) тратят безумные средства на то, чтобы похоронить своих умерших в какой-нибудь деревне, откуда когда-то эмигрировали их предки и в которой они, может быть, ни разу в жизни не были, хотя продолжают считать эту деревню своей родиной. Комментарий В.М. Алексеева:

«Обычай требовал похоронить родителя на родной земле. Стоимость провоза тяжёлых гробов и сопряжённые с похоронами расходы были весьма значительны, но традиция требовала обязательного выполнения установленного обряда, и потому нетрудно представить себе горе девушки, не имевшей средств» (Алексеев 1988: 547).

При этом считалось, что покойный на том свете будет нуждаться в том же, в чём нуждался при жизни, – отсюда жертвы на похоронах и после них. В древности дело доходило и до человеческих жертв, которые в иньском Китае приносились с тем же размахом, что и в Шумере и вообще почти во всех обществах на подобной стадии развития. Ху Хоусюань в 1974 г. подсчитал, что только в известных к этому времени 1350 гадательных надписях упоминается о принесении в жертву 13052 человек, не считая 1145 надписей, в которых упоминается лишь о принесении жертв, но не о их количестве, которое могло достигать 500 человек за один раз (см. Кучера 1977: 117-119).

Для эпохи Чжоу и Чуньцю-Чжаньго также известны подобные жертвы на похоронах и даже случаи добровольного следования слуг в могилу за господином. Один из таких случаев стал поводом для стихотворения Цао Чжи «Трое благородных»:

*«Пусть другие нас венчают славой,
Мы свой долг не забываем в час любой:
На могиле циньского Му-гуна
Три сановника покончили с собой.
Жил Му-гун – их счастье было общим,
Умер – общей связаны судьбой.
Кто сказал: иди легко в могилу?!
Думать же о ней труднее во сто крат.
Утирают слёзы и вздыхают,
В небо устремив прощальный взгляд.
На могиле циньского Му-гуна
Скорбный совершается обряд.*

Кто уйдёт – тот больше не вернётся,
Мрак ночной без срока, без конца.
Иволга кричит, кричит от боли,
И в тоске сжимаются сердца».

(Перевод Л. Черкасского)

Не стоит, впрочем, думать, будто перспективы сопровождать сеньора в загробном мире могла когда-либо вызывать радость или, скажем, жертвенную готовность (вроде японского «харакири вслед за господином» или некоторых случаев из истории кельтов, о чём упоминает Цезарь, и ацтеков). Это видно уже по настроению стихов Цао Чжи. Ещё красноречивее текст из «Шицзина» («Песни царства Цинь», 6):

«Жёлтым пташкам порхать хорошо
Среди зелёных древесных вершин.
Кто с государем в последний путь?
Чжун-хан, богатырь, Чжун-хан, исполнин.
Он стоил сотни в битве один.
В сраженьи враг от него бежал,
А пред могилой он сам задрожал.
Синее небо! Закон твой суров.
Неумолима твоя высота.
Могила всё ещё не сыта.
Живыми закапываем смельчаков.
Каждый из них нам дороже ста».

(Перевод В. Микушевича, по: Поэзия и проза 1973: 271-272).

То, что этот текст включён в «Шицзин», явно говорит о том, что конфуцианцы стремились покончить с человеческими жертвами. И действительно, большинство царств отказалось от этого мрачного ритуала ещё в эпоху Вёсен и Осеней. Лишь в более отсталом царстве Цинь человеческие жертвы на похоронах появились позже, чем в других княжествах, зато и продержались вплоть до конца III в. до н.э. Ещё в 209 г. до н.э. в могилу Цинь Ши-хуана по приказу его сына Эр-ши сошли все жёны и наложницы, которых владыка не успел «познать» при жизни. Лишь после крушения легистской империи Цинь этот бесчеловечный пережиток древности окончательно отмер, хотя теоретически такое было возможно и в дальнейшем. Ещё в 1861 г. император Сяньфэн перед смертью издал указ с требованием казнить свою наложницу Цыси «с тем, чтобы она могла бы прислуживать моему духу на том свете. Наложница не должна оставаться живой. Её неблагоприятные поступки могут нанести вред нашей династии» (цит. по: Сидихменов 1985: 136-137). Указ, правда, не был исполнен, а сама Цыси после смерти Сяньфэна пришла к власти, которую удерживала почти полвека. Но характерно, что требование принести наложницу в жертву духу императора даже тогда казалось лучшим поводом для её казни, чем простое обвинение в «неблаговидных поступках».

Осталась, правда, идея *самопожертвования* во имя коллектива (известна, например, легенда минских времён о фарфоровой вазе, которую удалось обжечь и не повредить лишь после того, как в печь бросился один из мастеров). Но эта идея более или менее неявно при-

сутствует в любых религиях (вспомнить хоть христианских мучеников) и даже в светском мировоззрении (герои революции, мученики науки).

В Китае же произошла весьма любопытная вещь: кровавые (или просто дорогостоящие) жертвы были не просто упразднены, а вытеснены СИМВОЛИЧЕСКИМИ ЗАМЕНИТЕЛЯМИ. Одним из атрибутов похорон, совершавшихся на глазах у В.М. Алексеева, было «соломенное чучело – соломенный призрак, то есть изображения слуг, жён покойного; их бросали в могилу или сжигали» (Алексеев 1988: 502). Такое чучело называлось *чу лин* 筭靈 – дословно «травяная душа» или даже «травяной покойник» (БКРС 1983: III, 456; II, 90). В «Дао дэ цзин», §5, упоминается «соломенная собака» (*чу гоу* 筭狗), также употреблявшаяся на похоронах – и вероятно, с той же целью, хотя после погребения её могли и выбрасывать. Во всяком случае, переводчики «Дао дэ цзин» на русский язык единодушно трактуют эту «травяную собаку» как синоним «никому не нужной вещи».

Точно так же вещи личного обихода заменялись моделями и символами. В гробнице Цинь Ши-хуана, судя по некоторым описаниям, находилась не только знаменитая глиняная армия, но и макет (или даже действующая модель) Поднебесной: царю обещено царство даже за гробом! В ханьских погребениях обнаружена масса моделей домов, усадеб, повозок с лошадьми, зернотёрок с работающими на них слугами, фигурки рабов и домашних животных, – одним словом, призраки всего, что служило усопшему при жизни и должно было служить его призраку после смерти. Ещё позже терракотовые модели сменились бумажными: их можно было сжечь на могиле не только во время похорон, но и когда угодно после. Естественно, годилась не любая имитация, а лишь освящённая даосским магом, зато моделировалось (и моделируется) буквально всё. Известны китайские бумажные деньги, бумажные цветы, бумажные фигурки домашних животных... В 1980-х годах в московском «Новом времени» промелькнула заметка ошарашенного западного корреспондента: в Северо-Восточном Китае он наблюдал, как на могилах сжигают бумажные автомобили и телевизоры!

Ещё одним видом жертв служили, как и у славян, трапезы на могилах. Считалось, что в них участвуют и духи умерших, которые, однако, потребляют лишь нематериальную часть пищи (её «духовную сущность»), живым же достаётся всё остальное. Поэтому выезды всей семьёй на кладбище нередко превращались в пикник, в котором участвовали и дорогие покойники. В раннесредневековой Европе, как её описывает Ф. Арьес, кладбище становилось своего рода форумом, где народ собирался и для печали, и для веселья, и для любви, и для торговых сделок: мёртвые как бы продолжали участвовать в делах живых, именно поэто-

му их старались хоронить в посещаемой церкви, и во всяком случае – недалеко от себя, в пределах города. Учтём, что именно такое отношение к смерти (раннесредневековое) Арьес считал нормальным и правильным, гарантирующим психическую устойчивость человека. В Китае так было, в сущности, всегда. Лишь в больших городах средневековья большинство населения не могло себе позволить такую роскошь и было вынуждено перейти к кремации, несмотря на противодействие властей и буддийской церкви (Крюков, Малявин, Софронов 1984: 194-195).

Вряд ли во всей западной литературе есть хоть одно произведение, в котором загробный мир выглядел бы ТОЧНОЙ копией земного, без малейших чудес и фантастических допущений. Самая близкая аналогия, какую я знаю, – рассказ Болеслава Пруса «Возвращённый», в котором улицы ада похожи на улицы тогдашней Варшавы. Но и здесь грешники заняты только вечными муками, хотя и своеобразными. В ратуше, например, десятки комитетов без конца обсуждают канализацию, дороговизну мяса и тому подобные вопросы, не поддающиеся никакому решению; от отчаяния «отцы города» выбрасываются из окон, но, увы, разбившись о мостовую, тут же воскресают, чтобы завтра вновь обсуждать всё то же. В книжном магазине продаётся брошюра: «О применении асфальта для адских мук и о его преимуществах перед обычной смолой». Редакторы газет осуждены вскипятить тысячелитровые самовары, вода в которых, как ни старайся, остаётся тепловатой (видно, немало такого чая Болеслав Прус выпил в редакциях). Театральные критики наказаны тем, что теперь они сами выступают на сцене, а потом читают сами про себя свои же рецензии (а публика по привычке верит печатному слову). Что же касается авторов популярных экономических брошюр, то они устроились хорошо: их премудрость всё равно никто не может понять, поэтому и покарать их нечем. Эти брошюры подсовывают для чтения лишь самым закоренелым грешникам, которые в отчаянии рвут на себе волосы и жутко проклинают своих мучителей (Prus 1976: 174-175). Словом, «пекло» как пекло, хоть и на современный лад: есть и загробный суд (в который попадает герой новеллы), и вечная кара по грехам. Совершенно иная картина в Китае.

В новеллах Пу Сунлина с духами умерших можно прожить долгую жизнь, при этом совершенно ничего необычного не заметив. Умершая дочь может через медиума сообщить родителям, что на том свете удачно вышла замуж и стала знатной дамой, а в новой семье её любят и балуют («Воскресший Чжур»). Бывшая возлюбленная через много поколений возвращается к прежнему любовнику, причём она – дух, а он живёт в новом перерождении и не помнит, кем был когда-то, и обоим это не слишком мешает («Царица Чжэнь»). Духа можно

вызвать с того света просто для того, чтобы поиграть с ним в буриме – в параллельные фразы («Божество спиритов»).

Не менее характерен роман Чжан Тяньи «Записки из мира духов», увидевший свет в 1931 г. Хотя именно туда попадают души умерших (проводящим наблюдателя служит его покойный друг), но живут они там совершенно так же, как на земле. По улицам города снуют люди, озабоченные бизнесом, а прочное положение в обществе даёт лишь протекция. Работают заводы, и войска подавляют забастовки, а полиция разгоняет митинги оппозиции. Браки заключаются путём открытой сделки, и лишь после того, как будущие супруги сторговались, им даётся три минуты (по часам), чтобы по команде «излить чувства». Священники проповедуют веру в богов, которых никто не видел, а на вопрос корреспондента, на каком языке говорит Христос, отец Чжу, помывшись, отвечает: «На китайском, сын мой. На кантонском диалекте». У входа в туалет висит выполненная известным каллиграфом табличка: «Место отдохновения» (один из вечных китайских эвфемизмов). В парламенте две партии, обе они зависят от крупного капитала и различаются лишь тем, кто их кормит (а формально – по позе, которую принимают члены обеих партий в «месте отдохновения»). Учёные, журналисты и священники спорят о дарвинизме, а поэты пишут декадентские стихи. Вооружённые конфликты между мелкими странами улаживаются вмешательством крупной державы, озабоченной судьбой своих капиталов... Мало того, в этом «мире мёртвых» люди по-прежнему рождаются и умирают, хотя куда они уходят после ЭТОЙ смерти, уже решительно никто не знает. (А Лукьян-то полагал, что «отсюда в другое место умереть уже невозможно»!). Вот разве что город выстроен в два яруса – один для богачей и богемы, другой для простонародья, да ещё носы приходится прятать под колпачком – нос считается неприличным местом по причинам, которых никто не может внятно объяснить («кажется, в какой-то классической книге сказано...»). И на все вопросы удивлённого наблюдателя – один ответ: «у нас тут всё так же, как и на земле, только яснее».

Конечно, роман Чжан Тяньи – ни в коей мере не мистика, а сатира на порядки и идеалы гоминьдановского Китая его времени. Но у нас и сатира такого рода вряд ли была бы возможна: местом её действия стали бы в лучшем случае вымышленные страны (на которые столь богата китайская «мифическая география»), иные планеты, но никак не тот свет. Заметим, что по крайней мере одну свою функцию, привычную для нас, – срывать всякие маски и фигурные листки – смерть выполняет и в Китае. Как бы ни различались религиозные воззрения Пу Сунлина и, скажем, Гоголя или Булгакова, – в их произведениях потусторонние силы заняты одним и тем же делом.

Ну и, разумеется, в загробном мире, как и в земном, никуда не деться от благотельного начальства, судов и кляуз. В бюрократической системе жалоба – практически единственный способ, которым подданный может по собственной инициативе общаться с властями. Это пришлось испытать уже Сётоку-тайси, наследному принцу Японии. Стоило ему начать создавать аппарат власти по китайскому образцу, как в 604 г. в 5-й статье своей «Конституции» он вынужден констатировать:

«Ведь жалоб простого народа за один день [накапливается] до тысячи. Если даже за один день столько [жалоб], то сколько их наберётся за годы?» (Конституция Сётоку 1984: 23).

365 тысяч жалоб в год – это значит, что в среднем каждый житель тогдашней Японии, включая грудных детей и неграмотных, подавал жалобу не реже чем раз в два-три года. Тут было отчего возопить администратору.

Трудно сказать, когда в китайском загробном мире появляются жалобы. Традиция относит их уже ко временам Хуан-ди:

«...Чию поднял народ мяо на мятеж против Хуан-ди. [...] Согласно преданию, погибло множество людей и души невинно убитых отправились к Верховному правителю с жалобами. Хуан-ди повелел провести расследование. И действительно, выяснилось, что злодеяния мяо очень велики. Пытаясь защитить добрых людей, Хуан-ди тотчас же послал небесное войско на землю, чтобы покарать мяо» (Юань Кэ 1987: 71).

По тексту Юань Кэ трудно определить, древний ли это миф или его поздняя интерпретация. Во всяком случае, в ханское время «загробная канцелярия» стала уже именно канцелярией. В одной из ханских новелл дух подаёт жалобу императору У-ди и успокаивается после того, как тот удовлетворяет его иск. Какое-то время считалось, что загробный суд находится под горой Тайшань: «Бог и повелитель Тайской горы заведует подземным судилищем, распределяя награды и наказания всем мёртвым» (Алексеев 1988: 530). Впрочем, культ Тайшаньяо-дади – весьма поздний и сложился уже под влиянием культа Янь-вана⁹.

В средние века загробным судьёй стал Янь-ван 閻王 (Яньло-ван 閻羅王) – индийский Яма, пришедший в Китай вместе с буддизмом. Но как он не похож на свой прежний облик хтонического божества и первого в мире покойника, каким он был у себя на родине! Или хотя бы на всеведущих Миноса, Эака и Радаманта! Теперь это – важный иноземный князь, натурализовавшийся в Китае и получивший видный пост. Он – глава ведомства, ему подчинено десять замов («судей смерти») и восемнадцать департаментов, дела в которых могут пылиться веками. На службе у него целая армия рахшасов (лоча 羅刹) – посыльных, стражников, конвоиров (рис. 5).

⁹ Любезное указание М.Е. Кравцовой.



Рис. 5. «Три Яньло». Вверху – Ямараджа (фреска и храмовая маска, по Е. Парнову). В центре – китайский Яньло-ван с помощниками Воловёй Башкой и Лошадиной Мордой; под ними – сцена воздаяния тем, кто помогал бедным. Народный лубок (Мифы народов мира. 1991. М. СЭ. Т.1. С.387). Внизу – Эмма-6 閻羅王, японский аналог Яньло-вана (по Ф. Мараини).

Ни единым словом не говорится, что весь этот аппарат (от самого Яньло до последнего посыльного) служит злу. Напротив! Они – стражи справедливости и правопорядка, грозные, конечно, но в меру – как любая полиция или суд. Хотя в переносном смысле «яньван» и может означать «злодей, изверг, изувер» (БКРС 1983: III, 127), но это не образ самого Яньло. Не такой уж он чёрт, хоть и чёрен (индеец всё-таки). Во всяком случае, прозвища *Яньло-Бао-лао* 閻羅包老 («старик/почтенный Бао-Яньло») удостоился не кто иной, как сунский наместник Кайфына Бао Чжэн (БКРС 1983: III, 127), Судья Бао, китайский «мудрый Соломон», герой первых в мире детективных историй и анекдотов, выражавших народные мечтания о правде в суде. Называть такого человека «Яньло» можно было только в знак признательности.

И те же ракшасы – уже не демоны, пожирающие людей (БКРС 1983: II, 355). Теперь они – китайские *лоча*, служители закона в культурной стране, и когда приходят за обречённой душой, то связывают её не прежде, чем предъявят письменные полномочия... А потом отводят связанную душу в ямынь (присутственное место) самого Яньло-вана или одного из судей смерти для рассмотрения её дела. Но пожирать без суда – да что вы! После суда те же *лоча* отводят душу к месту наказания (буддийский ад) или отдыха (рай), а по истечении срока того и другого возвращают в мир:

«Из мистического понятия “колеса закона” народная религия и фантазия сделала представление о громадном колесе, вращаемом бесами и выбрасывающем в свет для нового рождения те души, которые отбыли

своеё наказание» (Алексеев 1988: 517).

Как видим, картина совершенно китайская, лишь слегка окрашенная в буддийские тона. Более того, Янь-ван и его помощники могут и ошибаться, и попадать в тупик, так же как их земные коллеги-чиновники. Умный студент может, получив власть в загробном суде на сутки, решить загробные тяжбы (жалобы убитых на своих убийц – ханьского государя Гао-цзун и его приближённых), по которым судьи смерти не могли вынести справедливый приговор четырёхста лет («Сючай в царстве теней», новелла минского времени). Царь обезьян Сунь Укун может силой вырваться из подземного царства, да ещё и учинить там дебош, и попортить документацию – вычеркнуть своё имя и имена остальных обезьян из книги смерти, и всё, что может после этого сделать Янь-ван, – в свою очередь, пожаловаться небесному царю Юйхуан-дади (роман У Чэньэня «Путешествие на Запад», XVI в.). Как и любой начальник, Яньло не вполне владеет положением даже в своей управе. Иначе почему бы русскому «жалует царь, да не жалует псарь» соответствовала китайская поговорка: 閻王好見、小鬼難當 «Янь-ван благоволит, а на мелкого беса управы нет» (БКРС 1983: III, 127)?

Очень может быть, что буддизм именно потому и победил в Китае, что не оказался для него чем-то принципиально новым и чуждым по духу. Во всяком случае, в вопросе о смерти буддизм и традиция, идущая ещё от Чжоу, сходятся: что было, то и будет. Традиция уверяет, что душа уйдёт в мир, точь-в-точь похожий на этот, буддизм – что просто вернётся в этот мир. Разница настолько невелика, что оба представления оказались совместимы.

С точки зрения Поднебесной (2)

*Мы живы, пока о нас помнят.
К. Чапек. Мать, д.3.*

Вернёмся, однако, к древности. Как бы ни были стойки древние представления, уходящие корнями ещё в архаическую мифологию, какой бы приспособляемостью они ни обладали, они были слишком грубы уже для духовной элиты «ста школ». В ту эпоху (конец Чуньцю и Чжаньго) вера в духов явно ослабевала, зато росла роль творческой индивидуальности, талантливого служилого (*ши*), для которого роль безличного винтика громадной машины Поднебесной была уже слишком мала. В эту эпоху становится возможным не только нестандартное, не подчинённое шаблону культурного архетипа (а значит, греховное – Элиаде 1998: 132) поведение, но и прямое пародирование ритуала и сознательное акцентирование его противоречивости. Яркий случай – пример Ян Вансуня, который велел сыновьям похоронить его голым, чтобы заставить их выбирать между строгостью погребальной церемонии и подчинением от-

цовской воле (Тао Юаньмин 1972: 139, 226). Перед конфуцианцами встала дилемма: верить старым мифам они не могли, а создать новый миф (как это пытался делать Платон) не позволял их прагматизм, заставлявший искать разгадки только в пределах чувственного мира и не вторгаться в сферу «чудес, [неведомых] сил, хаоса и божеств» (怪力亂神).

Единственный выход оказался лежащим в сфере духа. Современные мистики, аудитория которых привыкла к научной терминологии, предпочитают говорить не о душах и демонах (дремучее средневековье, фи!), а об «информационных сущностях»: душа умершего продолжает жить как информация. Но что получится, если перевести эти «намёки тонкие на то, чего не ведает никто», на нормальный язык? Ведь у информации есть немаловажное свойство: она существует лишь до тех пор, пока существует хоть один реципиент, способный её воспри-

нимать и декодировать (см. Лем 1968: 180-183). Стало быть, «душа как информационная сущность» означает всего-навсего: умерший продолжает жить в памяти коллектива. К тому же итогу приходит в финале своих знаменитых «Строф» Хорхе Манрике (1440-1478): «...И хотя он утратил жизнь, Но потомкам оставил свои Воспоминанья». И то же самое мы встречаем в «Девятнадцати древних стихотворениях» ханьского времени («Я назад повернул...»):

«Ни один человек
не подобен металлу и камню,
И не в силах никто
больше срока продлить себе годы.
Так неожиданно, так вдруг
превращенье и нас постигает,
Только добрую славу
оставляя сокровищем вечным»

(Перевод Л.З. Эйшлина, по: Поэзия и проза... 1973: 305).

Эта мысль — единственное, что говорят конфуцианцы о посмертной судьбе души. По Конфуцию, «благородный муж огорчен тем, что после смерти его имя не будет упомянуто» (Луньюй, XV, 19). Чуский дафу Цзяо-цзюй (У Цзюй) стремится вернуться на родину, где ему грозила смертельная опасность, со словами: «Если бы мне удалось вернуться в Чу, пусть меня даже постигнет смерть, но имя моё не истлеет» (Го юй 1987: 248). По Мэн-цзы, «когда нельзя достичь того и другого разом, отказываюсь от жизни и выбираю долг» (Мэн-цзы, VII, 1, 10). Даже в «Хагакурэ бусидо» повторяется этот мотив: «Жизнь человеческая быстротечна, имя вечно». А ведь, казалось бы, к услугам авторов «Хагакурэ» была и буддийская картина сансары, и китайский Янь-ван (в отличие от Китая, в Японии он выглядит как откровенный чёрт), и учение синто.

По сравнению с этим теряет значение даже погребальная обрядность, о которой китайцы всегда очень заботились. В какой-то мере её необходимость оспаривает даже сам Конфуций: «Разве умереть на руках у подданных лучше, чем умереть на руках своих учеников? И хотя мне не будут устроены великие похороны, разве я умру посреди дороги?» (Луньюй, IX, 11). Конечный вывод сделал Сюнь-цзы: ритуал вообще не имеет никакого значения, кроме чисто воспитательного. Это, если хотите, культурная парадигма, общепринятые правила игры, и если к ритуалу относиться именно так, — лишь

тогда он полезен (Древнекитайская философия 1973: 174-175). Любопытно, что двести лет спустя к подобному же выводу пришёл римский стоик Муций Сцевола: мы вновь убеждаемся, что в основе китайского и римского сознания лежит одна и та же архетипическая логика.

Что касается взглядов Сюнь-цзы на ритуал как на средство, делающее возможным человеческое общежитие (и не более того), в XX веке они получили доказательство от противного — я бы даже сказал, от очень противного. Как заметил Ф. Арьес, старые ритуалы, связанные со смертью и похоронами, играли важнейшую психологическую роль: и сами умирающие, и потрясённые горем родственники, и те, кто стараются их как-то утешить, всегда знали, что они должны делать, как себя вести. Растерянному человеку оставалось лишь держаться шаблона, чтобы пережить самые трудные дни и почувствовать, что жизнь продолжается. Но романтизм и индивидуализм покончили с этими шаблонами: «одни и те же затёртые фразы! ханжество! лицемерие! нет естественного чувства!». В результате современный человек, с виду такой раскованный, сплошь и рядом становится в тупик в обычных жизненных ситуациях. Например, он не знает, о чём вообще можно говорить с умирающим или с родственниками умершего. Общение с ними превращается в тягостный долг, таких людей сторонятся, оставляя их наедине со своим горем. По словам Арьеса, в доме покойника даже телефон не звонит. Похоже, избавившись от старых «лицемерных» ритуалов, мы действительно потеряли очень многое.

Впрочем, взгляды Сюнь-цзы не стали общепринятыми даже среди культурной элиты, не говоря уже о простонародье.

Итог конфуцианского взгляда на смерть можно выразить так: всё, что после этого остаётся от человека, — это имя в потомстве. Высшая награда — стать примером для будущих поколений (в полном соответствии с «категорическим императивом» Канта: поступай так, чтобы максима твоего поведения могла стать всеобщим правилом; поступай так, как если бы ты подавал пример всему свету). Это и значит, что дух умершего («информация») сохраняется в «информационном поле» (читай: коллективной памяти и парадигмах поведения) потомков. Пока этот дух способен определять это поведение, — человек в какой-то мере жив.

Ян Чжу

На вопрос, является ли смерть злом, он (Диоген Синопский) ответил: «Как же может она быть злом, если мы не ощущаем её присутствия?»

Диоген Лаэртский VI, 68.

Однако прагматизм конфуцианцев оказался всё же слишком прямолинейным, чтобы удовлетворить людей с высокими личными запросами. Самым радикальным критиком конфуцианских взглядов на смысл жизни и смерти

выступил Ян Чжу (IV в. до н.э.), высказывания которого донесли до нас книга «Ле-цзы» (примерно III в.н.э.). Л.Е. Бежин усматривает у этого философа параллель с великим ветхозаветным скептиком:

«Автор “Ле-цзы” выразился здесь почти словами Экклесиаста: “Что было, то и будет, и что творилось, то творится, // И нет ничего нового под солнцем”. Однако итог “Ле-цзы” – оптимистичнее. Хотя лёгкость, проповедуемая в этой книге, словно феникс, возродилась из пепла отчаяния и пессимизма» (Бежин 1982: 90).

Однако такое звучание слова Ян Чжу приобретают только в контексте книги, в которой они приведены, а как раз о главе «Ян Чжу» В.В. Малявин пишет:

«Данная глава столь разительно отличается от остального текста “Ле-цзы”, что, по мнению большинства исследователей, едва ли может считаться памятником древней даосской мысли. Большинство её сюжетов восходит к школе философа Ян Чжу, жившего в середине 4 в. до н. э. Наибольший интерес среди них представляет диалог Ян Чжу с последователем Мо Ди Цинь Гули – вероятно, наиболее достоверное свидетельство подлинного учения Ян Чжу. Это учение предстаёт как бесхитростная, почти целомудренная в своей воинственности проповедь гедонизма (который, заметим в скобках, недвусмысленно осуждается в других главах “Ле-цзы” – например, в начальных сюжетах 2-й и 3-й глав). Страстность этой проповеди заметно контрастирует с общим для древней даосской литературы отстранённо-ироническим тоном» (Чжуан-цзы, Ле-цзы 1995: сноска 48).

Одно дело – что проповедовал сам Ян Чжу, другое – что для себя нашли в его проповеди даосские составители «Ле-цзы».

Взгляды Ян Чжу – безусловно, материалистические, и тут авторы первого советского издания (Атеисты... 1960), безусловно, были правы, включив его в число «атеистов, материалистов, диалектиков древнего Китая». Но это – не научный материализм просветителей и Маркса и даже не Эпикур с его принципом эвдаймонии («Нельзя жить сладко, не живя разумно, нравственно и праведно; и нельзя жить разумно, нравственно и праведно, не живя сладко» – Диоген Лаэртский, X. 140 – 1979: 438). Это – материализм в духе «грубых чарваков» («ешь, пей и веселись!»), который в Европе вплоть до П. Бейля считался синонимом аморальности и от которого отрешивался даже Спиноза.

Ян Чжу не верит ни в какую загробную жизнь: и совершенномудрые, и подлецы после смерти «ничем не отличаются от старого пня или кома земли». Не верит он и в возможность бессмертия и даже простого долголетия, особенно же – в их плодотворность. Приведём полностью фрагмент, в котором Л.Е. Бежин усмотрел мотивы Экклесиаста:

«Мэн Суньян спросил Ян Чжу:

– Предположим, есть человек, который ценит жизнь и бережёт тело. Может ли он жить вечно?

– По закону природы бессмертия не бывает.
– А может ли он продлить свою жизнь?

– По закону природы нет и долгой жизни. Жизнь нельзя продлить тем, что ценишь её, здоровье нельзя сберечь тем, что заботишься о нем. Да и какой прок от долгой жизни? Все наши чувства, наши пристрастия и наклонности таковы, какими они были в старину. Опасности и удобства для нашего тела, радости и горести нашей жизни, удачи и неудачи, благоденствие и смута в мире таковы, какими они были и в старину. Всё это мы уже видели, слышали, всё испытали. Даже и сотни лет достаточно для того, чтобы мы насытились жизнью. Неужто мы сможем и дальше нести бремя этой жизни?

– В таком случае ранняя смерть лучше долгой жизни? – спросил Мэн Суньян. – И стало быть, чтобы добиться желаемого, нужно ходить по лезвию меча и ступать по остриям пик, бросаться в кипящую воду или огонь?

– Нет. Пока ты жив, откажись от умствования, положиись на свои природные влечения и спокойно жди смерти. Пусть смерть свершит дело, ты же отрекись от умствований и положиись до конца на свою отрешённость.

Тогда ничто не будет потеряно, ибо ты ни на что не будешь полагаться. К чему торопить или задерживать события?»

Не удержусь от нового сопоставления, но эту же «экклесиастовскую» мысль с новой силой выразил в середине XX века испанский поэт Леон Фелипе в стихотворении «¡Qué pena!» («Как печально!»):

«Кто мог бы десять веков Истории
Прочесть до последней точки, когда
Под разными датами, в разном порядке
Всё тех же событий плывёт череда?
Всё те же войны, всё те же страны,
Всё те же тюрьмы, всё те же тираны,
Всё те же секты и шарлатаны,
Под разными датами, в разном порядке
Всё тех же поэтов плывёт череда!

Печально,
Как стар этот список событий,
Составленный кем-то для нас навсегда!»

(Перевод Юнны Мориц)

Итак, вернёмся к Ян Чжу. Его «человеческий проект» сводится к тому, чтобы «исчерпать свои жизненные возможности», как это делают великие злодеи Альбера Камю – Дон-Жуан (глава «Донжуанство» «Мифа о Сизифе» – Камю 1989: 270-276) или герой трагедии «Калигула». Собственно, именно эта мысль (о достижении предела жизненных возможностей) и привлекла к Ян Чжу внимание даосов. Однако они не доходили до апологии Калигулы и Нерона китайской легендарной истории – одиозных тиранов Цзе и Чжоу. А Ян Чжу именно это и делает! По его словам, Цзе был «самый весёлый и жизнерадостный человек в Поднебесном мире», а Чжоу – «самый свободный, самый беззаботный человек в Поднебесном мире», поскольку он, «прежде чем был казнён, прожил

весёлую жизнь». Эти злодеи взяли от жизни всё, что могли, а смерть уравнивала их с легендарными праведниками: совершенномудрым монархом Шунем («самый несчастный и неудачливый человек в целом мире»), усмирителем мирового потопа, китайским Гераклом – Великим Юем («это был величайший страдалец Поднебесного мира!»), Конфуцием («самый суетный и бестолковый человек в Поднебесном мире!»), которые потратили свою жизнь на труды без всякого вознаграждения. Теперь все они, герои и злодеи, мертвы, «не отличаются от старого пня или кома земли» и не чувствуют своей посмертной славы – ни доброй, ни дурной. Значит, и в самом деле – «ешь, пей и веселись», пока жив!

«В жизни – Яо и Шунь, после смерти – сгнившие кости. При жизни – Чжоу и Цзе, после смерти – сгнившие кости. А сгнившие кости все одинаковы, кто знает, какая между ними разница? Так наслаждайтесь жизнью, пока живы, и не думайте о том, что будет после смерти!»

Но если экзистенциалисты находят для нравственности другое основание, не связанное с загробными наградами и «метафизическими утешениями», – а именно «стремление жить не подлежащей обжалованию жизнью» (Камю), стремление быть самим собой, ибо «строгая последовательность характерна лишь для честности» (Сартр 1989: 340), то у Ян Чжу всего этого нет. Здесь к нему ближе не Сартр и Камю с их суровой ответственностью перед собой, а Аристипп Киренский с его предельным цинизмом (см. Диоген Лаэртский II, 81). Вершина эгоизма Ян Чжу – знаменитый диалог:

«Ян Чжу сказал:

“Бочэн Цзыгао не помогал никому даже волоском. Он отрёкся от престола и пахал землю в глуши. Великий Юй не желал пользы для одного себя; он так трудился, укрощая потоп, что тело его наполовину усохло. Люди в древности не согласились бы лишиться даже одного волоска, чтобы принести пользу Поднебесному миру. А если им преподносили всю Поднебесную, они её не брали. Если бы никто не жертвовал волоском, если бы никто не старался принести пользу Поднебесному миру, то в Поднебесной воцарился бы мир”.

Цинь-цзы спросил Ян Чжу:

– Если бы ты мог помочь миру, отдав один волосок, сделал бы ты это?

– Миру, конечно, одним волоском не помочь, – ответил Ян Чжу.

– Но предположим, это было бы возможно. Тогда отдал бы?

Ян Чжу не ответил.

Цинь-цзы вышел и рассказал об этом разговоре Мэн Суньяну.

– Ты не понял мысли учителя, – сказал Мэн Суньян. – Позволь, я объясню тебе. Согласился бы ты поранить себе кожу, чтобы получить десять тысяч золотых?

– Согласился бы.

– А согласился бы ты лишиться сустава, чтобы получить царство?

Цинь-цзы промолчал.

– Волосок, конечно, меньше кожи, – продолжил Мэн Суньян, – а кожа меньше сустава. Однако по волоску собирается кожа, а кожа, собираясь, образует сустав. Разве можно пренебречь даже одним волоском, если он тоже – часть собственного тела?

– Мне нечего тебе возразить, – ответил Цинь-цзы, – но, если бы я спросил об этом Лао-цзы и Гуань Инь-цзы, они бы сочли истинными твои слова, а если спросить об этом Великого Юя или Мо-цзы, то они согласились бы со мной.

Тут Мэн Суньян, повернувшись к своим ученикам, заговорил о другом».

Итог диалога – красноречивое молчание. Обе стороны – и Ян Чжу со своим учеником Мэн Суньяном, и моист Цинь-цзы, договорились до такого места, за которым слова бесполезны. Точно так же как человек, говорящий: «Это подлость! Это просто подлость!», – не может объяснить словами, что такое подлость: либо собеседник понимает это сам, либо с ним не о чем говорить. Предельный эгоизм Ян Чжу и столь же предельный альтруизм учения Мо-цзы говорят на разных языках.

В условиях Китая с его коллективистским общественным сознанием и подсознанием учение Ян Чжу не нашло аудитории и вскоре заглохло. Иное дело – утончённая философия даосов.

Забывтая цивилизация

«Если ты из Линнани, значит, ты варвар...»

Алтарная сутра Шестого патриарха.

Даосская философия опиралась на иную, и притом весьма мощную, культурную традицию, сложившуюся прежде всего в царстве Чу. Весьма убедительную реконструкцию чуских мифологических представлений предложила М.Е. Кравцова в уже не раз цитированной работе (Кравцова 1994). Краткая общая характеристика чуской культуры здесь звучит так:

«Она репрезентирует принципиально иной [чем чжоуский] – “интравертный” тип менталитета. Для этого типа менталитета характерно: приоритет единичного над общим (индивидуума над социумом), ориентация на “естественность” всего сущего и отрицательное отношение к любым проявлениям цивилизации, а также ярко выраженное поэти-

ческое осмысление мира» (Кравцова 1994: 225).

Ей противостоит культура чжоусцев (и их наследников – «срединовых царств» района среднего и нижнего течения Хуанхэ) с «экстравертным» менталитетом, который характеризуется «признанием полного приоритета общего над единичным, что наглядно проявляется в морально-этической доктрине конфуцианства; ритуалистическим мироощущением и нацеленностью на созидательную деятельность для превращения “природного хаоса” в максимально упорядоченную среду обитания людей» (Кравцова 1994: 224).

Действительно, в чуской культуре куда больше, чем в чжоуской, говорится о человеке и куда меньше – о Поднебесной. Но хотелось бы попутно отметить любопытный парадокс. Чжоуская культура с её приматом Поднебесной (государства) над личностью породила с самого начала весьма рыхлую государственность (уже У-ван, фактический основатель династии Чжоу, роздал десятки уделов) и не смогла предотвратить раскол страны на сотни враждебных друг другу мелких царств. Напротив, Чу с его «индивидуализмом» с начала и до конца выступает как единое государство, причём таких размеров, что и в наши дни на карте Азии оно выглядело бы очень внушительно, а в Европе было бы великой державой. При этом за всю историю царства не отмечено попыток его раздела на части (например, между двумя претендентами на престол), и лишь раз (в 848 г. до н.э.) сменилась династия. Едва ли не первым из крупных царств (сразу же вслед за Лу) Чу отказалось от системы общинного землепользования («колхозных полей»), заменённой семейной собственностью и поземельным налогом. Зато политический режим здесь был самым консервативным во всём Китае, а власть чуской аристократии так и не была поколеблена. Итак, в политике «индивидуализм» чусцев оказался эффективнее «коллективизма» чжоусцев. Что это, диалектический переход – «мягкое и слабое побеждает твёрдое и сильное»? Или мы просто чего-то не учли?

Во всяком случае, чусцы явно чувствовали, что их культура – иная, чем у чжоусцев, и не просто «отрицательно относились к любым проявлениям цивилизации», но и бравировали своим «варварством». В эпоху Чуньцю царство Чу было очень воинственным и резко враждебным населению долины Хуанхэ. Достаточно сказать, что если чусцы в течение пяти лет не совершали ни одного набега на земли Центральной равнины, они считали это таким грехом, который лишал их права встретиться после смерти с духами предков. Временами Чу находилось в состоянии перманентной войны со всеми чжоускими уделами. Уже в 704 г. до н.э. правители Чу приняли титул ванов и отказались даже от формального подчинения чжоускому Сыну Неба; другие

князя осмелились это сделать лишь 400 лет спустя. Это явно была не столько претензия на верховную власть (в 606 г. до н.э. затея чуского Чжуан-вана «порасспросить о треножниках»¹⁰ – палладиуме династии Чжоу – не пошла дальше зондирования почвы), сколько претензия на обособление, попытка возвести Чу в равный ранг не с прочими уделами (даже с самыми сильными, вроде Ци), а со всем чжоуским миром в целом. И, похоже, не первая попытка: ещё чжоуский Му-ван вёл тяжёлую войну с неким Не-ваном, обосновавшимся где-то на юге. И хотя в то время большое южное царство не сложилось, но и до 704 г. до н.э. правители Чу носили имя или титул ао 敖, не входивший в чжоускую систему титулов. Иногда, впрочем, вместо ао встречаются рифмующиеся с ним мао или гао – ср.: Жо-ао (790-764); Сяо-ао (763-758); Фэнь-мао (757-741); Ду-ао (676-672); И-гао (618-613), – что весьма напоминает попытку иероглифической транскрипции звуков совершенно иного языка. Точно так же, кстати, как и династийное имя Не-вана, не встречающееся больше ни в одной династии.

Эмблемой царства Чу (первоначально то-темом чусцев) был медведь – далеко не самое характерное для долины Янцзы животное, и царский род носил фамилию Сюн 熊 – «Медведь». Возможно, и здесь мы видим связь между Чу и династией Ся: её основатель Великий Юй иногда превращался в медведя (Юань Кэ 1987: 175), а его отец Гунь после смерти возродился в облике медведя (Kunstler 1985: 188-190). Это не случайность, а явно тотемный знак: если бы Юю просто нужна была звериная сила, чтобы проложить проход в горах, то ведь кабан (вспомним хотя бы Чжу Бацзе из «Путешествия на Запад» У Чэньэня) справился бы с этим лучше, чем медведь.

Что касается этнической истории чусцев, то тут очень мало что известно. Разве лишь то, что уже в эпоху Западной Хань они ассимилировались с потомками чжоусцев в единый ханьский этнос, а их прежнее национальное самосознание угасло. Единственную попытку создать в Южном Китае «империю Чу» предпринял в 403-404 гг. полководец Хуань Сюань, ненадолго свергший Восточную Цзинь. В средние века жители бывшего Чу уже считали себя китайцами, хотя ещё Ду Фу, побывав в Хубэе (где находился центр древнего Чу), замечал:

«Северян не жалуют на Юге,
Их осмеивают без пощады».

¹⁰ Находясь с войском вблизи чжоуской столицы, Чжуан-ван начал расспрашивать прибывшего к нему посла вана о девяти священных треножниках: каков их вес, сколько человек нужно, чтобы их поднять, и прочее, что относилось к транспортировке. Посол понял, что Чжуан-ван хочет знать, в состоянии ли он увезти треножники с собой, и сумел отговорить его от этой затеи. Выражение «порасспросить о треножниках» вошло в поговорку в смысле покушения на захват верховной власти.

М.Е. Кравцова, как уже говорилось, предполагает индоевропейское происхождение чусцев, а в их мифологии, очень богатой и тесно связанной с литературой и философией, видит много общего с античным мировоззрением (Кравцова 1994: 225). Я уже упоминал, что есть не меньше оснований выводить их из Северо-Восточной Азии или с юга и востока Сибири (Пыслару 2000: 323). В частности, если культ медведя действительно связан не только с Чу, но и с Ся, то ведь «династия Ся» относится ко временам задолго до миграции индоевропейцев (традиционная датировка – III тыс. до н.э., в то время как синташтинская культура складывается не раньше рубежа следующего тысячелетия). Со своей стороны, Д.В. Деопик относит Чу к древнейшей Юго-Восточной Азии, точнее, к её «чускому (тайскому)» блоку, преемником же чуской культуры он считает царства древних тай – Дянь и Наньчжао-Дали (Деопик 1977: 20, 23). В этом случае прямыми потомками чусцев могут оказаться современные тай и лао, предки которых переселились в Индокитай как раз с территории Наньчжао-Дали. И кстати, у этих народов господствует буддизм Хиньяны, как раз более индивидуалистичный, чем в Китае или Вьетнаме. Другие авторы указывают на родство чусцев с современными народами мяо-яо (Крюков, Переломов, Софронов, Чебоксаров 1983: 66), что вряд ли подлежит сомнению.

Перейдём, однако, к религиозно-мифологическим представлениям чусцев. Согласно реконструкции М.Е. Кравцовой, основанной на огромном фактическом материале, они были таковы. Космос мыслился двухполюсным (восток – запад), причём главное внимание было обращено к западу – стране смерти и воскресения. Там, на Западе, обитала глава чуского пантеона – Великая богиня, позже отождествлённая с Царицей Запада – Сиванму 西王母 (до этого Сиванму считалась всего лишь одним из звероподобных чудовищ). В разных источниках Великая богиня выступает под разными именами (в «Скорби изгнанника», например, это – Лин-фэнь 靈氛); связано это с чускими представлениями об эзотеричности подлинного знания, которое может быть высказано лишь через намёки, загадки и парадоксы. Возможно, чусцы, как и этруски, вообще не произносили подлинных имён своих богов, заменяя их иносказательными обозначениями (см. Немировский 1983:190), поэтому так трудно установить действительный состав их пантеона. Возможно также, что даже зная эти подлинные имена могли лишь жрецы, а произносить – лишь немногие жрецы и лишь в особых случаях, как у иудеев в эпоху Второго Храма.

Важнейшую роль у чусцев играл «колесничный соларный миф» и тесно связанная с ним идея мистического «путешествия» или «странствия» – ю 遊. Согласно этому мифу, солнце каждый день проходит путь от крайней восточ-

ной точки мира до крайней западной в колеснице, запряжённой драконами. Позже маркерами обеих точек («полюсов», или пределов – цзи 極) стали два дерева: Солнечная Шелковица (Фусан 博桑) на востоке и Древо Жо (Жому 若木) на западе, оба не связанные с исходными чускими мифологемами, но именно тут пришедшиеся как нельзя кстати. (Заметим, кстати, что и иероглиф цзи 極 – «полюс мира, предел» – имеет ключ «дерево»¹¹). Опустившись на ветви Древа Жо, утомлённое за день солнце умирает – и затем возрождается вновь (возможно, воскрешённое живительными соками дерева, своего рода «живой водой»). Затем оно проходит сквозь подземный мир, в котором восстанавливает силы, после чего поднимается оттуда на ветви Древа Фусан, с которых вновь начинается свой видимый путь – к новой смерти и новому воскресению.

Именно поэтому чусцы поклонялись не восходящему, а ЗАХОДЯЩЕМУ солнцу: момент смерти светила был начальным актом мистерии его воскресения. Этот же обряд чжоуские историки приписывали предкам шан-иньцев, жившим в эпоху мифической династии Ся (по мнению М.Е. Кравцовой – реконструируя царство Ся, считавшееся полуварварским, по образцу более знакомого Чу). Позже ритуал поклонения заходящему солнцу возродился в эпоху Шести Династий, после бегства двора и культурной элиты на Юг, вместе с другими чускими обычаями и поверьями.

Так или иначе, от идеи смерти и последующего (быть может, даже немедленного) воскресения солнца на ветвях Древа Жо уже недалеко до идеи тождества смерти и бессмертия. Однако человеку, чтобы обрести бессмертие, следовало повторить путь солнца. Это и есть «путешествие» – ю. В различных его описаниях герой садится в колесницу, запряжённую драконами и/или фениксами. Вообще в описании очень часто упоминаются птицы: то герой запрягает их в колесницу вместе с драконами, как Цюй Юань¹², то надевает на себя птичьи перья, как Цао Чжи («Бессмертие»):

Открыты мне / небесные врата,
Из перьев птиц / я надеваю платье;
Взнуздав дракона, / мчусь я неспроста
Туда, где ждут меня / мои собратья.

¹¹ Это могло бы говорить в пользу гипотезы о кочевом происхождении предков чусцев: степи кончаются там, где начинаются леса.

¹² Поэма «Скорбь изгнанника» (Ли сао) традиционно приписывается Цюй Юаню, хотя не исключено, что само имя Цюй Юаня в данном случае служит как собирательное. Точно так же в индийской традиции вся классическая драматургия приписывается только одному, самому прославленному автору – Калидасе. В данной работе я не останавливаюсь специально на этом вопросе, поскольку для наших целей неважно, имеем ли мы в виду под именем «Цюй Юань» одного поэта как личность либо целую персонифицированную традицию.

Я линчжи рву / в восточной стороне,
В краю бессмертных, / у границ Пэнляя:
Ты снадобье прими, / сказали мне,
И будешь вечно жить, / не умирая.
(Перевод Л. Черкасского).

Здесь необходимо разъяснение: почему поэт рвёт снадобье бессмертия «в восточной стороне», а не на западе, как следовало бы из сказанного? Дело в том, что религия китайцев уже ко временам Цао Чжи (192-232) была явно синкретичной. В ней переплелись верования хуася – жителей Центральной равнины, восходящие к шан-иньским и чжоуским, чусцев и жителей двух царств крайнего Востока – Ци и Янь. Как раз эти два последних царства были особым культурным регионом, центром культа бессмертных – *сянь* 仙 (Торчинов 1994: 8, 13), живущих на островах Восточного моря. Здесь нет даже необходимости напоминать о всегдашней веротерпимости китайцев, блестяще обыгранной Х. ван Зайчиком («Чтишь Коран?» – «Коран не чту. Чту сказанное Гаутамой». – «Тоже добре»). Достаточно вспомнить, что языческие культы не исключают друг друга, и греки даже в классическую эпоху включали в свой пантеон богов фракийского, фригийского, лидийского и ближневосточного происхождения, не говоря уже об эпохе эллинизма и Римской империи. Так что «восточная сторона» вместо западной не должна смущать, коль скоро речь идёт уже о довольно позднем поэте. Важнее другое. У многих народов птица – образ души умершего, от «Одиссеи» до сказок народов Крайнего Севера. Стало быть, «платье из перьев птиц» – знак того, что путешествует всё же отлетевшая душа. Но ни в одном описании «мистического путешествия» об этом прямо не говорится! Цюй Юань, например, переходит к описанию странствия прямо от жалоб:

«Шёл по стопам я мудрецов старинных,
Но участи печальной не избег...
Чрез реку Сян я направляюсь к югу,
Чтоб обратиться с речью к Чун-хуа».

И по окончании речи:

«Теснят мне грудь уныние и горесть,
Скорблю, что в век постыдный я живу,
Цветами нежными скрываю слёзы,
Но слёзы скорби льются без конца.
Склонив колени, чувства изливаю,
Моей душе я вновь обрёл покой.
На феникса сажусь, дракон в упряжке,
Над бранным миром я взмываю ввысь»

(Перевод А. Ахматовой)

Здесь много НАМЕКОВ на смерть: путешествие через реку (рубеж между миром живых и умерших) к югу – в край стихии Огня (такое же, какое в своё время предприняли Яо, Шунь, Юй и Цзе); посещение Цаньу – могилы Чунхуа (императора Шуня); начало путешествия именно из Цаньу (ОТ могилы – или ИЗ могилы?); наконец, упоминание о птице... Много намёков, но нигде не сказано прямо, что это путешествие – посмертное. Не случайно потомки трактовали ю то как парение возвышенного духа творче-

ской личности, то как маршрут бессмертного, то даже как чистую метафору вдохновения.

Проследим, однако, дальнейший маршрут мистического путешествия. Взмыв от Цаньу, душа движется по дороге солнца, но бог грома предупреждает её, что она ещё не готова к апофеозу («Но бог Лэй-шэнь грохочет: “Не готов!”»). Лишь пройдя этот путь несколько раз, посетив при этом несколько священных мест (и, заметим, ни разу не опустившись под землю), герой попадает на горы Куньлунь (запад чуского космоса). Здесь Великая богиня Лин-фэнь угощает его эликсиром бессмертия. После этого душа может, наконец, устремиться ввысь, через Небесный брод (участок в середине Млечного Пути) к Западному пределу (Кравцова 1984: 144) – в астральное царство бессмертных и блаженных душ.

Итак, по чуским представлениям, душа после смерти должна повторить путь солнца, за исключением подземного этапа. Почему? Быть может, под землёй солнце получает нечто, не позволяющее ему удалиться от земли? Так или иначе, М.Е. Кравцова отмечает, что маршрут путешественника лежит в одной плоскости, в надземном пространстве, ограниченном сверху горами Куньлунь. Для этого путешествия душа получает и атрибуты солнца, включая колесницу. Отсюда кони и колесницы в погребениях *чэ-ма кэн*, а позже их символический заменитель – блюдо (*пань*) в виде той же солярной колесницы. Точно так же в боспорской погребальной скульптуре умерший изображался всегда в виде всадника, даже если при жизни не имел никакого отношения ни к войне, ни к коням. «Повторив подвиг солнца» и пройдя тем самым мистическое испытание, душа обретает бессмертие с помощью Великой богини, живущей близ Западного полюса, в горах Куньлунь.

Откуда же все те ужасы, которыми переполнено «Призывание души» того же Цюй Юаня? Вероятно, путь в надзвёздный мир (аналог мокши) был открыт не для всех. Вспомним, что чуское общество было аристократическим, а религия – эзотерической, подлинное знание в ней было тайным и энигматическим (Кравцова 1994: 214-217). Очень может быть даже, что для пропуска в мир блаженных надо было пройти ещё и какие-то мистерии, вроде Элевсинских. Вспомним эпизод из биографии Диогена Синопского:

«Афиняне просили его принять посвящение в мистерии, уверяя, что посвящённые ведут в Аиде лучшую жизнь. “Смешно, – сказал Диоген, – если Агесилай и Эпаминонд будут томиться в грязи, а всякие ничтожные люди из тех, кто посвящён, – обитать на островах блаженных!”» (Диоген Лаэртский VI, 39 – 1979: 246).

Так или иначе, для пути по «дороге солнца» требовалась какая-то духовная и физическая подготовка. Даже у такого раннего даоса, как

Чжуан-цзы, уже встречается упоминание о «даосских практиках» как комплексах физических упражнений, причём сам Чжуан-цзы относится к ним пренебрежительно, как к увлечению внешними формами без постижения их внутренней сути:

«По-особенному вдыхать и выдыхать, удалять из себя старое и привлекать в себя новое, ходить по-медвежьи и вытягиваться по-птичьи, мечтая только о продлении своих лет, — таковы нравы знатоков телесных упражнений, совершенствующих свое тело; эти любят только секреты долголетия Пэн-цзы» (глава XV «Тщеславные помыслы»).

Если учесть, что корни даосизма уходят в чужую культуру, то там же должны лежать и истоки физических практик, которые ныне называются даосскими, — раз даже Чжуан-цзы нашёл их уже «в готовом виде». Тем более что уже в этом описании перед нами не только телесная тренировка, но и приёмы симпатической магии, например, подражание медведю (опять медведь!) и птице. Только всесторонняя и весьма суровая физическая и моральная подготовка давала право на «колесницу, запряжённую драконами», а тем самым и ключ к астральному миру. Все остальные души оставались в пределах ЭТОГО мира (включая видимое небо), где их подстерегали чудовища. Судьба более чем незавидная, если учесть громадный каталог фантастических и чаще всего опасных существ, которыми пестрит «Шань хай цзин». Впрочем, и в других религиях (и отнюдь не обязательно индоевропейских) мы находим два загробных мира для разных родов душ: Валгалла и царство Хёлль у германцев, Тлалокан и Миктлан у ацтеков, рай и ад в христианстве. Причём в первых двух случаях путь на небо или под землю определяется вовсе не грехами: Один и Тлалок отбирают для себя тех, которые им любы или зачем-то нужны (у германцев — для последней апокалиптической битвы), все прочие идут в Хёлль или Миктлан просто «на общих основаниях».

Вот варианты такой «общей» судьбы по «Призыванию души» (перевод А. Ахматовой¹³):

«Душа, вернись, вернись, душа!
Восточной стороне не доверяйся,
Там великаны хищные живут
И душами питаются людскими;
Там десять солнц всплывают в небесах
И расплавляют руды и камень,
Но люди там привычны ко всему...
А ты, душа, погибнешь неизбежно.
Душа, вернись, вернись, душа!
Той стороне не должно доверяться!

Душа, вернись, вернись, душа!
И в южной стороне не оставайся!
Узорами там покрывают лбы,
Там человечину приносят в жертву
И стряпают похлёбку из костей.
Там ядовитых змей несметно много,
Там мчатся стаи великанов-лис;
Удавы в той стране девятиглавы.
Вся эта нечисть там кишмя кишит,
Чтоб пожирать людей себе на радость.

Душа, вернись, вернись, душа!
Иди обратно, о, иди обратно!
Там оставаться никому нельзя!
Про вредоносность запада послушай:
Повсюду там зыбучие пески,
Вращаясь, в бездну льются громовую.
Сгоришь, растаешь, сгинешь навсегда!
А если чудом избежишь несчастья,
Там всё равно пустыня ждёт тебя,
Где каждый муравей слону подобен,
А осы толще бочек и черны.
Там ни один из знаков не родится,
И жители, как скот, жуют бурьян.
И та земля людей, как пекло, жарит...
Воды захочешь — где её найти?
И помощь ниоткуда не приходит,
Пустыне необъятной нет конца...
Приди обратно, о, приди обратно,
Замедлив там, столкнёшься ты с бедой.

Душа, вернись, вернись, душа!
На севере не вздумай оставаться:
Там громоздятся льды превыше гор,
Метели там на сотни ли несутся...
Приди обратно, о, приди обратно,
Там невозможно долго пребывать...

Вернись, душа, душа, вернись!
Душа, не торопись взойти на небо:
Там тигры ждут у девяти застав,
Они грызут людей, с земли пришедших.
Девятиглавцы рыщут в небесах,
В день вырывая десять тысяч елей.
Там волки глаз не сводят с человека
И стаями скитаются вокруг,
Они играют мёртвой головою
И к бездне тело бедное влекут.
Царю небес они о том доносят,
Затем идут спокойно на ночлег.
Взлетев туда, себя навек погубишь...

Душа, вернись, вернись, душа!
Не опускайся и в столицу Мрака:
Там у князей по девяти рогов,
Острее их рога всего на свете,
Их спины толсты, пальцы их в крови,
И за людьми они гоняться любят —
Трёхглазые, с тигриной головой,
И тело их с быком могучим схоже,
И человечину они едят...
Душа, вернись, душа, приди обратно,
А то несчастья ты не избежишь!

Душа! Вступи в врата Инчэна,
Здесь заклинатель ждёт тебя,
Чтоб указать тебе дорогу,
И твой наряд уже готов.
Над ним без устали трудились
Трёх княжеств чудо-мастера.

¹³ Разумеется, классический ахматовский перевод — труд скорее художественный, чем научный, и нередко довольно сильно отличается от оригинала, особенно в тонких нюансах (любезное указание М.Е. Кравцовой). Однако автор вынужден с сожалением признать, что это был единственный доступный ему перевод.

Чтоб вызвать душу, всё готово –
И причитанья начались.

Душа! Приди, приди обратно
В жилище прежнее своё.
И на земле, и в небе дальнем –
Везде опасностей не счесть!
Уже твой образ в отчем доме,
Там в тишине ты отдохнёшь (...)

(Цюй Юань 1956: 144-146)

Заметим, как переплетено в этой картине реальное и мифическое. Описания юга и запада, кроме фантастики (чудовищные осы и муравьи, стаи оборотней и девятиглавые удавы), содержат весьма точные подробности: жаркая пустыня северо-запада с её малопригодной для человека растительностью; огромные змеи на юге – в Индо-Малайской зоогеографической области; обычай покрывать тело магической татуировкой, никогда не исчезавший в Юго-Восточной Азии, но не слишком привычный для древних китайцев (Чжуан-цзы в главе 1 упоминает о нём как об юэской экзотике, и действительно, во Вьетнаме он был упразднён лишь в средние века).

Описание Севера как самой настоящей Арктики было бы не удивительно, если бы не полное его отсутствие в чжоуской традиции. Напротив, Великий Юй во время своих странствий именно на крайнем севере обнаруживает страну блаженных с идеально мягким климатом и водой, утоляющей не только жажду, но и голод, а в больших количествах пьянящей (Юань Кэ 1987: 177). Эта «Земля Санникова» среди сопки так и называется: Чжунбэй 終北 – «Крайний Север». Ле-цзы описывает, видимо, эту же страну так:

«На самом севере восточного предела Земли есть страна, которая зовется Фуло. Там всегда жарко из-за избытка света солнца и луны, там не произрастают лучшие злаки. Тамощные жители питаются кореньями и плодами и не умеют готовить пищу на огне. От природы они грубые и жестокие, сильные притесняют слабых. Они чтут лишь победителей и не признают справедливости. Они много бегают и редко отдыхают, всегда бодрствуют и никогда не спят» (гл. III).

Как видим, всё это куда меньше напоминает реальный северо-восток Азии, чем картина ледяной пустыни из «Призывания души». Похоже, что у чусцев географический кругозор был шире чжоуского.

Так реальная ли это география (пусть даже в мифологическом восприятии) или потусторонние миры? Спросим ещё раз: а есть ли разница? Душа, напомним, может направиться в любую из шести сторон, и везде её ждёт гибель: даже небо в описании Цюй Юаня ничуть не лучше преисподней («Там тигры ждут у девяти застав... Девятиглавцы рыщут в небесах, В день вырывая десять тысяч елей. Там волки глаз не сводят с человека...»). А Царь небес, который поручил «вещунье Ян» вернуть живому Цюй Юаню его *отлетевшую* душу, – не тот ли самый, который принимает доклады этих волков, «к бездне тело бедное влекущих» («Царю небес они о том доносят»)? Или «вещунья» просто пугает душу, чтобы та скорее вернулась? Более того, неожиданный финал «Призывания души» – «Сюда, ко мне, в *погибельный* Цзяннань!» (выделено мной – Л.М.) – позволяет судить, что и наш собственный, земной мир – лишь ещё один круг вселенского ада, и о «прахе-мерзости» именно этого круга так скорбит Цюй Юань буквально во всех своих произведениях. А родина, ода которой занимает чуть не половину поэмы, – не более чем убежище, «своя норка» в этой inferнальной картине.

Оставляли ли чусские верования для этих душ какую-то надежду – скажем, на то, чтобы вновь переродиться и в одной из будущих жизней всё же вырваться из «плена сансары» («трижды побыв душой философа», по Платону)? Или они должны были вечно расплачиваться за то, что при жизни не заботились «о главном»? Или, наконец, просто погибали в пастях хтонических чудовищ? Этого мы не знаем. Чусская традиция не оставила сводного памятника, подобного Ведам или Ветхому Завету, или хотя бы такого рационализированного свода, как конфуцианский канон. Этому препятствовал её принципиальный эзотеризм. Поэтому о многом нам остаётся только догадываться.

«Jenseits des Lebens und Todes»

...Мудрые не скорбят ни о живых, ни о мёртвых. Никогда не было так, чтобы не существовал Я, или ты, или все эти цари; и никогда не будет так, чтобы кто-то из нас прекратил своё существование.

Бхагавад-гита, II, 11-12.

Как уже говорилось, даосизм зародился в рамках чуской культурной традиции. С этим согласны все исследователи, несмотря даже на то, что классики даосской философии по рождению были отнюдь не чусцами. Так, родиной Лао-цзы называют то Чжоу, то Чэнь, Чжуан-цзы был родом из Сун – царства, считавшегося

оплотом шан-иньской традиции, а Ле-цзы, как указывают первые же строки приписываемой ему книги, сорок лет жил в Чжэн, после чего перебрался в Малое Вэй. Тем не менее родство даосских идей с реконструируемой М.Е. Кравцовой «южной субтрадицией» (культурой Чу) очевидно.

Так же, впрочем, как и осознанный разрыв между ними. В реконструкции М.Е. Кравцовой Цюй Юань (точнее, его образ, который вырисовывается из традиции) предстаёт не столько как «поэт-патриот», каким его увидели в разгар антияпонской войны Го Можо (Го Можо 1956) и Н.Т. Федоренко (Федоренко 1986), сколько как чуский жрец-ортодокс, своего рода фарисей, защищающий чистоту своей веры и от наступления иной культуры (чжоуской), и от вольнодумцев – даосов. Об этом говорит и спор Цюй Юаня с «отцом-рыбаком» (*юй фу* 漁父), высказывающим даосские идеи, и «Вопросы к Небу», направленные не только против конфуцианства, но отчасти и против даосизма, и насмешки Чжуан-цзы (гл. XVIII) над отжившей своё чуской святыей (Кравцова 1994: 347–350). После чтения однообразных lamentаций Цюй Юаня («весь мир грязен, один я чист» – «Отец-рыбак»; «За мудрецами шёл я неотступно, // Но никаких похвал не услышал», «Всё кончено!» – в смятенье восклицаю, // Не понят я в отечестве моём» – «Скорбь изгнанника»; «Как грязен мир! Никто меня не знает, // И некому свою открыть мне душу» – «С камнем в объятиях») – после всего этого трудно отделаться от мысли, что это в чуских ортодоксов метил Чжуан-цзы в начале главы XV «Тщеславные помыслы»:

«Выделяться тщеславными помыслами и необычными поступками, уходить от мира и жить не так, как все, презрительно рассуждать о людях и насмехаться над ними, быть одержимым собственным величием – таковы нравы мужей гор и ущелий, отвергнувших свет и находящихся удовольствие в том, чтобы всячески мучить и терзать себя».

Заметим, однако, что это – спор нового со старым внутри ОДНОЙ традиции, где обе стороны понимают друг друга с полуслова. Говоря словами Платона, «это Аристотель меня брыкает, как сосунок-жеребёнок свою мать» (Диоген Лаэртский V, 2).

Древнейшими даосскими памятниками считаются «Дао дэ цзин» и «Чжуан-цзы». Второй из них, по единодушному мнению, принадлежит философу из Сун – Чжуан Чжоу (умер в 286 г. до н.э.), хотя письменную фиксацию осуществили, скорее всего, уже его ученики – не ранее середины III в. до н.э., а может быть, даже в начале ханьской эпохи. Что же касается «Дао дэ цзин», то о легендарном его авторе – Лао-цзы – до сих пор идут споры: жил ли он в V или IV в. до н.э. и жил ли вообще? Существовала даже версия (впрочем, серьёзного обоснования она не получила), что и «Дао дэ цзин» мог принадлежать кисти Чжуан-цзы. Во всяком случае, этот трактат по традиции считается первым по времени даосским памятником и произведением Лао-цзы (имя ли это реально существовавшего человека или условное обозначение неизвестного автора).

Обобщением даосского опыта в новую эпоху стал трактат «Ле-цзы», созданный где-то между I и III вв. н.э., едва ли не половина текста которого чуть не буквально повторяет текст «Чжуан-цзы». Наконец, важным источником по истории даосских идей ханьской эпохи служит труд, созданный кружком Хуайнаньского князя Лю Аня (конец II в. до н.э.), – «Хуайнань-цзы». Дополняет картину «Каталог гор и морей» (Шань хай цзин), рисующий не столько даосскую, сколько мифологическую картину мира, в котором порой заметны чуские черты.

Довольно сложно понять, что думает о смерти автор «Дао дэ цзина». Из 81 раздела этого трактата она упомянута лишь в шести, причём в четырёх из них говорится не о смерти как таковой, а лишь об отношении к ней и о ведущих к ней обстоятельствах:

42. «Чему люди учат, тому обучаю и я: сильные и жестокие не умирают своей смертью. Этим я руководствуюсь в своем обучении».

74. «Если народ не боится смерти, то зачем же угрожать ему смертью? Кто заставляет людей бояться смерти и считает это занятие увлекательным, того я захвачу и уничтожу. Кто осмеливается так действовать?»

Всегда существует носитель смерти, который убивает. А если кто его заменит – это значит заменить великого мастера. Кто, заменяя великого мастера, рубит [топором], повредит свою руку».

75. «Народ голодает оттого, что власти берут слишком много налогов. Вот почему [народ] голодает. Трудно управлять народом оттого, что власти слишком деятельны. Вот почему трудно управлять. Народ презирает смерть оттого, что у него слишком сильно стремление к жизни. Вот почему презирают смерть. Тот, кто пренебрегает своей жизнью, тем самым ценит свою жизнь».

76. «Человек при своем рождении нежен и слаб, а при наступлении смерти тверд и крепок. Все существа и растения при своем рождении нежные и слабые, а при гибели сухие и гнилые. Твердое и крепкое – это то, что погибает, а нежное и слабое – это то, что начинает жить. Поэтому могущественное войско не побеждает и крепкое дерево гибнет. Сильное и могущественное не имеют того преимущества, какое имеют нежное и слабое».

Остаются лишь два – §33 и §50. В первом из них повторяется, в сущности, конфуцианская идея: «Кто умер, но не забыт, тот бессмертен» – ср.: «благородный муж огорчен тем, что после смерти его имя не будет упомянуто» (Лунь-юй, XV, 19). В последнем отрывке речь совсем о другом:

50. «[Существа] рождаются и умирают. Из десяти человек три [идут] к жизни, три – к смерти. Из каждых десяти еще имеются три человека, которые умирают от своих деяний. Почему это так? Это происходит от того, что у них слишком сильно стремление к жизни».

Я слышал, что, кто умеет овладевать жизнью, идя по земле, не боится носорога и тигра, вступая в битву, не боится вооруженных солдат. Носорогу некуда вонзить в него свой рог, тигру некуда наложить на него свои когти, а солдатам некуда поразить его мечом. В чем причина? Это происходит оттого, что для него не существует смерти».

Итак, уже здесь идёт речь о «человеке Пути», который настолько «овладевает жизнью», что для него «не существует смерти». Однако «Дао дэ цзин» ещё не разъясняет, как это возможно. Остаётся лишь гадать, верит ли его автор в бессмертие. Очень может быть, что и для него, как и для Конфуция, бессмертен лишь тот, кто «умер, но не забыт», реальное же (земное либо потустороннее) бессмертие невозможно. Во всяком случае, такое впечатление оставляет текст крупнейшего даосского мыслителя – Чжуан-цзы.

Здесь не место говорить подробно о философии даосизма и конкретно Чжуан-цзы, тем более что на эту тему уже есть великолепные исследования (Малявин 1985; ряд недавних работ Е.А. Торчинова). Скажем лишь о том, что относится к нашей теме. По Чжуан-цзы, подлинное и высшее бытие едино, как Единое Парменида и Плотина, и столь же неподвижно. Все противоречия, в том числе противоречие между жизнью и смертью, в нём сходятся и снимаются – в том смысле, какой придаёт этому слову Гегель. Высшее бытие («Великий Ком») пассивно, но движет всем – как Бог Аристотеля, служащий Перводвигателем лишь как объект устремлений всех естественных вещей. Поэтому одно лишь постижение Единого и Пути к нему делает человека естественным и позволяет выполнять жизненное предназначение, о котором говорится чуть ли не словами Камю:

«Соединись до конца с Беспредельным и обрети свой дом в бездонном покое. Исчерпай то, что даровано тебе Небом, и не желай приобретений: будь пуст – и не более того. У Высшего человека сердце что зеркало: оно не влечется за вещами, не стремится к ним навстречу, вмещает все в себя – и ничего не удерживает. Вот почему такой человек способен превзойти вещи и не понести от них урона» (гл. VII).

Только такой путь, по мысли Чжуан-цзы, позволяет достичь... нет, не бессмертия, а состояния ПО ТУ СТОРОНУ жизни и смерти, состояния, в котором между ними нет разницы. Это не значит, что философ легко разделался с вопросами экзистенции и вообще легкомысленно судит о более чем серьезных вещах. Его проповедь – это *clamor ex profundis*, призыв из бездны отчаяния. Одно из мест II главы заставляет вспомнить Хорхе Манрике с его образом смерти как моря, поглощающего реки ¹⁴:

¹⁴ «Nuestras vidas son los ríos Que van a dar a la mar, Que es el morir» – «Ведь наши жизни лишь реки, И путь им дан в океан, Который – смерть» (перевод О. Савича).

«Однажды получив свое тело, мы обладаем им до самой смерти и не можем взять себе другое. Не зная покоя, мы плывем по бурным водам жизни, неудержимо стремясь, словно скачущий конь, к общему для всех концу. Как это печально! Мы изнемогаем всю жизнь в бесплодных усилиях, в трудах и заботах проводим дни и даже не ведаем, за что нам выпал такой удел. Как это горько! Для чего говорить о бессмертии, коли тело наше рано или поздно обратится в прах, а вместе с ним исчезнет и сознание? Вот поистине величайшая из людских печалей! Неужто жизнь человека и впрямь так неразумна? Или я один такой неразумный, а другие умнее меня?» (гл. II).

Выход, по Чжуан-цзы, – в том, чтобы преодолеть само различие между жизнью и смертью. Если мы вместе с мудрецом из Сун допускаем, что подлинное бытие едино (как это делали Ксенофан, Парменид, индийские даршаны-астика), отсюда логически вытекает, что видимое многообразие вещей иллюзорно, что всё это – майя, а реальность – сон. Не будем перечислять всех, кто так или иначе пришёл к этой идее, от П. Кальдерона («La vida es sueño») до Л. Кэрролла (сон Чёрного Короля из «Алисы в Зазеркалье») и А. Шопенгауэра, который, впрочем, заимствовал эту идею из буддизма вместе с самим понятием майи. Но именно у Чжуан-цзы эта мысль повторяется постоянно, на все лады и с огромной выразительной силой. Чего стоит уже одна его знаменитая притча о бабочке в конце II главы!

«Однажды я, Чжуан Чжоу, увидел себя во сне бабочкой – счастливой бабочкой, которая порхала среди цветков в свое удовольствие и вовсе не знала, что она – Чжуан Чжоу. Внезапно я проснулся и увидел, что я – Чжуан Чжоу. И я не знал, то ли я Чжуан Чжоу, которому приснилось, что он – бабочка, то ли бабочка, которой приснилось, что она – Чжуан Чжоу. А ведь между Чжуан Чжоу и бабочкой, несомненно, есть различие. Вот что такое превращение вещей!»

Избавиться от иллюзии можно, лишь подавив в себе суетность, приковывающую нас к ложным благам, иными словами – изгнав из себя всё «слишком человеческое» (*Menschliches, Allzumenschliches*). Надо сказать, что параллель между идеями Чжуан-цзы и Ницше, особенно в вопросах нравственности – основанной на естественном поведении КУЛЬТУРНОГО человека, а не на морали, навязанной извне, – проводится уже давно (см., напр., Россман 1988, там же дальнейшие ссылки). В этом же духе В.В. Малявин в нижеследующем отрывке переводит *цин* 情 («чувства») как «человеческие наклонности», и текст получает яркую ницшевскую окраску:

«Хуэй Ши спросил у Чжуан-цзы: “Верно ли, что люди изначально не имеют человеческих наклонностей?”

– Да, это так, – ответил Чжуан-цзы.
 – Но если человек лишен человеческих наклонностей, как можно назвать его человеком? – вновь спросил Хуэй Ши.

– Дао дало ему облик, Небо дало ему тело, как же не назвать его человеком?

– Но если он человек, то как может он жить без свойственных ему наклонностей?

– Одобрение и порицание – вот что я называю человеческими наклонностями, – пояснил Чжуан-цзы. – Я называю человеком без человеческих наклонностей того, кто не позволяет утверждением и отрицанием ущемлять себя внутри, следует тому, что само по себе таково, и не пытается улучшить то, что дано жизнью.

– Но если он не улучшает того, что дано жизнью, как может он проявить себя в этом мире?

– Дао дало ему облик, Небо дало ему тело. Он не позволяет утверждением и отрицанием ущемлять себя внутри. Ты же вовне обращаешь свой ум на внешние вещи, а внутри насиливаешь свою душу. Прислонись к дереву и пой! Облокотись о столик и спи! Тебе тело вверили небеса, а вся твоя песня – “твердость” да “близна”!»

В сноске к этому отрывку В.В. Малявин поясняет:

«Знак “*цин*”, переводимый здесь словами “*человеческие наклонности*”, в позднейших текстах обычно означает просто “чувства”. Следует, однако, иметь в виду, что в китайской традиции чувства не противопоставлялись разуму и “жить чувствами” в китайском понимании означало также и “жить разумно”».

Следует признать, что трактовка В.В. Малявина явно справедлива – в свете всего только что сказанного. И так же, как Ницше, Чжуан-цзы не ждёт «метафизических утешений»: у одного сказывается атеизм, у другого – китайская посюсторонность. Никаких картин загробного мира! Никаких посулов бессмертия! Может ли человек избежать смерти? Чжуан-цзы не говорит твёрдого «нет»: подобно Пиррону, он «не знает даже того, что ничего не знает» («Стало быть, никто ничего не знает?» – гл. II) и потому «воздерживается от суждений»:

«Откуда мне знать, что привязанность к жизни не есть обман? Могу ли я быть уверенным в том, что человек, страшась смерти, не похож на того, кто покинул свой дом и боится вернуться¹⁵? Красавица Ли была дочерью пограничного стражника во владении Ай. Когда правитель Цзинь забрал ее к себе, она рыдала так, что рукава ее платья стали мокрыми от слез. Но когда она поселилась во дворце правителя, разделила с ним ложе и вкусила дорогие яства, она пожалела о том, что плакала. Так отку-

да мне знать, не раскаивается ли мертвый в том, что прежде молил о продлении жизни? Кто во сне пьет вино, проснувшись, льет слезы. Кто во сне льет слезы, проснувшись, отправляется на охоту. Когда нам что-нибудь снится, мы не знаем, что видим сон. Во сне мы можем даже гадать по своему сну и, лишь проснувшись, знаем, что то был сон. Но есть еще великое пробуждение, после которого узнаешь, что есть великий сон. А глупцы думают, что они бодрствуют и доподлинно знают, кто в мире царь, а кто пастух. До чего же они тупы!» (Чжуан-цзы, гл. II)

«– Смерть – это возвращение туда, откуда мы вышли, когда родились. Как же могу я знать, что, умерев сейчас здесь, я не буду рожден где-нибудь еще? Откуда мне знать, не является ли моя любовь к жизни заблуждением? Откуда мне знать, что моя смерть не будет лучше моей жизни?» (Ле-цзы, гл. I)

«Сказать, что Небо и Земля погибнут, – это неправда. И сказать, что Небо и Земля не погибнут, – тоже неправда. Погибнут они или нет – этого мы знать не можем. Все зависит от того, как на это посмотреть. Ведь живые не знают, что такое смерть. Мертвые не знают, что такое жизнь. Те, кто есть сейчас, не знают тех, кто был прежде. А те, кто был прежде, не знают тех, кто есть сейчас. К чему нам беспокоиться о том, погибнут Небо и Земля или нет» (Ле-цзы, гл. I).

Вернее, не совсем так. Один раз Чжуан-цзы всё же разговаривает с умершим – но едва ли не для того, чтобы поддразнить читателя. Это знаменитый эпизод из главы XVIII «Высшее счастье»:

«Когда Чжуан-цзы пришел в земли Чу, он наткнулся на голый череп, уже побелевший от времени, но еще крепкий.

Хлестнув череп плеткой, Чжуан-цзы стал расспрашивать его: “Довела ли вас, учитель, до этого безрассудная привязанность к жизни? Или вы служили побежденному царству и сложили голову на плахе? Довели ли вас до этого беспутная жизнь и поступки, опозорившие ваших родителей, жену и детей? Довел ли вас до этого голод и холод? Или, может быть, вас довела до этого тихая смерть, пришедшая после долгих лет жизни?”

Так Чжуан-цзы поговорил с черепом, а потом положил его себе под голову и лег спать. В полночь череп явился ему во сне и сказал: “Ты говорил, как любитель попусту рассуждать. В речах твоих отобразились заботы живых людей. Умершим они неведомы. Желает ли ты выслушать глас мертвого?”

– Да, – сказал Чжуан-цзы.

– Ну так слушай. Для мертвого нет ни государя наверху, ни подданных внизу, ни времен года. Безмятежно следует он круговороту Неба и Земли, и даже утхи державного владыки не сравнятся с его счастьем.

¹⁵ Распространённая в китайской философской литературе попытка толкования смысла слов по их омонимии: *гуй* 鬼 – душа умершего, *гуй* 歸 – вернуться.

Чжуан-цзы не поверил этим словам и спросил: «А хочешь, я велю Владыке судеб вернуть тебя к жизни, снова дать тебе тело, воскресить твоих родителей, жену и детей, друзей и соседей?»

Череп словно бы нахмурился грозно и сказал: «Да разве сменю я свое царственное счастье на человеческие тяготы!»»

Как видим, картина «счастья» тут предельно туманная, не столько даже райские наслаждения, сколько нирвана – отсутствие любых желаний и ощущений (в том числе и наслаждения): «безмятежно следует он круговороту Неба и Земли». Зато претензии на личное бессмертие для Чжуан-цзы – не только вздорные мечты («Для чего говорить о бессмертии, коли тело наше рано или поздно обратится в прах, а вместе с ним исчезнет и сознание?»), но и попытки выйти из рамок, положенных человеку, отказ «следовать круговороту Неба и Земли», короче – суетная активность, достойная всяческого порицания.

С точки зрения Дао, человек – лишь элемент вечного круговорота. Позади и впереди – бесконечная цепь превращений. Материальных? Духовных? Для Чжуан-цзы это не принципиально: китайская культура вообще не знала противопоставления между материальным и духовным. Такие дихотомии характерны в основном для западной культуры с её чёткими противопоставлениями света и тьмы, добра и зла (Померанц 1993), а крайние их формы – для иранского маздаизма и восходящих к нему учений, например, альбигойства. Слегка отвлёкшись, вспомним булгаковского Коровьева – «тёмно-фиолетового рыцаря», наказанного за то, что когда-то «его каламбур, который он сочинил, разговаривая о свете и тьме, был не совсем хорош». И.Л. Галинская, анализируя истоки творчества Булгакова, сумела найти эту неудачную шутку в провансальской «Песни об альбигойском крестовом походе» – в двустии на смерть Симона де Монфора:

«A tots cels de la vila, car en Symon moric,
Venc aitals aventura que l'escurs esclarzic»

(«На всех в городе, поскольку Симон умер, / Снизойшло такое счастье, что из тьмы сотворился свет» – Галинская 1986: 102).

Это и был грех, за который рыцарю пришлось «прошутить немного больше и дольше, нежели он предполагал»: по понятиям альбигойцев, грань между светом и тьмой непреодолима, они не могут переходить друг в друга, «вот почему по содержанию каламбур «l'escurs esclarzic» в равной степени не мог устраивать ни силы света, ни силы тьмы» (Галинская 1986: 103). Совсем не то в Китае, где в центре внимания – единство Поднебесной, а не раздражающие бытие противоречия. Там, где западный пророк восхвалял бы истинное бытие: «О пресветлое, о блистающее!», – Лао-цзы воспевае

Дао: «О неясное, о туманное!» (Померанц 1993:

27). Потому-то путь становления китайского учения о душе – «не от натуралистического анимизма к идеалистической психологии, а исключительно развитие, конкретизация и отчасти рационализация исходной натуралистической модели, что практически исключало формирование в Китае учения о бестелесном бессмертии за гробом» (Торчинов 1994: 10). Китайская диалектика была нацелена не на использование противоречий, а на их избежание (Фань Вэнь-лань 1958: 254), на их сведение к лишённому противоречивости единству. Поэтому и бессмертие не могло мыслиться как чисто духовное: для него требовалось также и бессмертное тело, без которого души были обречены на распад и растворение в небесной или земной пневме (Торчинов 1994: 9-10). Поэтому китайцы, как и египтяне, принимали все меры, чтобы уберечь тело от разложения. Методы консервации, которые они применяли, неизвестны, но, например, тела покойников из погребения Мавандуй (близ Чанша) были обнаружены в таком сохранном состоянии, что их мышцы ещё не утратили упругости (Крюков, Переломов, Софронов, Чебоксаров 1983: 260).

А вот как выглядит «превращение» (переход через смерть из одной жизненной формы в другую) у Чжуан-цзы:

«В семенах есть зародыши. Попадая в воду, они становятся ряской, на границе воды и суши они превращаются в «лягушачью кожу», в полях же они становятся подорожником. Когда подорожник попадает на плодородную почву, он превращается в «воронью лапку». Корни вороньей лапки превращаются в земляных червей, а ее листья – в бабочек. Бабочки тоже претерпевают превращения и становятся насекомыми, которые плодятся у очага и выглядят так, словно они сбросили свою кожу. Зовут их цюйдао. Через тысячу дней цюйдао превращается в птицу ганьюйгу. Слюна птицы ганьюйгу становится (насекомым) сими, а сими превращается в существо илу, живущее в винном уксусе.

Насекомое илу рождается от насекомого хуанхуан, а хуанхуан рождается из насекомых цзюю. Насекомые фу-цуюнь рождаются из насекомых маожуй. Растение янси, соединяясь со старым бамбуком, уже не дающим побегов, рождает насекомое циннини. Циннин порождает леопарда, леопард порождает коня, конь порождает человека, а человек снова возвращается в зародыши. «Вся тьма вещей происходит из мельчайших зародышей и в них возвращается» (Чжуан-цзы, гл. XVIII «Высшее счастье»).

«Гамлет: Человек может поймать рыбу на червя, который поел короля, и поест рыбы, которая питалась этим червём.

Король: Что ты хочешь этим сказать?»

Гамлет: Я хочу вам только показать, как король может совершить путешествие по кишкам нищего» (Шекспир, Гамлет, IV, 3. Перевод М. Лозинского).

Любопытно, что подобное же соображение, но независимо от Чжуан-цзы, повторяют и некоторые материалисты – например, американский философ Корлисс Ламонт в книге «Иллюзия бессмертия»:

«По крайней мере для меня одно из лучших противоядий против мысли о личном угасании заключается в полном понимании естественности смерти и её необходимого места в великом жизненном процессе эволюции, который создал условия для роста индивидуальности и в конечном счёте породил уникальное и блестящее явление – самого человека».

Другое соображение, которое может противостоять перспективе забвения, состоит в том, что каждый человек буквально носит всю вечность в своём собственном бытии. Я имею в данном случае в виду, что первичные элементы тела, как требует закон неумиротворимости материи, всегда существовали в той или иной форме и всегда будут существовать. Неразрушимая материя, из которой состоят наши физические организмы, была частью вселенной пять миллиардов лет назад и будет оставаться ею через пять миллиардов лет. Бесконечное прошлое как бы фокусируется в наших телах, и из них также излучается бесконечное будущее» (Ламонт 1984: 278).

Таким образом, и для Чжуан-цзы, и для К. Ламонта смерть – это не просто «превращение», переход из одного равноценного состояния в другое, но и необходимая часть миропорядка. К. Ламонт объясняет это так: мы питаемся органической пищей и используем органические материалы – для одежды, для мебелировки, в качестве горючего. Но ведь органика – это результат гибели живых организмов, недавней (если речь идёт о мясе или древесине) или давней (нефть). Без их гибели не было бы и нашей жизни, да и вообще жить тогда могли бы лишь простейшие автотрофы (Ламонт 1984: 276–277). По словам Р. Шекли, «вся жизнь на Земле опирается на строго уравновешенную систему убийств» (рассказ «Страж-птица»). Рассуждение «Ле-цзы» на эту тему, быть может, не столь глобально, зато весьма убедительно. Когда циский Цзин-гун вместе с приближёнными начал сетовать: «Почему я должен буду когда-нибудь навсегда покинуть этот град? Если бы с древних времен не было бы смерти, я бы ни за что не ушел отсюда!», Янь-цзы с улыбкой возразил:

«– Если бы добродетелью можно было продлевать жизнь, то ваши предки Тай-гун и Хуань-гун жили бы вечно. Если бы отвагой можно было продлевать жизнь, тогда Чжуан-гун и Лин-гун жили бы вечно. А если бы эти государи были живы и сегодня, то вы, мой повелитель, сейчас стояли бы посреди поля в соломенной накидке и бамбуковой шляпе и думали бы только о ваших тяготах. Разве нашлось бы у вас тогда

время думать о смерти? Ибо как же вы, повелитель, смогли взойти на царский трон? Потому только, что предки ваши занимали его один за другим, пока не пришла ваша очередь. И плакать по этой причине недостойно вас. Я вижу перед собой лишь недостойного государя и лстивых слуг. Вот почему я улыбался» (Ле-цзы, гл. VI «Сила и судьба»).

Итак, смерть – не просто закон жизни, но и необходимый закон. По сравнению с этим теряет значение и погребальная обрядность, и даже скорбь. Книги Чжуан-цзы и Ле-цзы переполнены рассказами о людях, сохранявших спокойствие и даже веселившихся на похоронах; в позднейшей даосской традиции (особенно в эпоху Шести Династий, III–VI вв. н.э.) такое поведение стало даже признаком принадлежности к культурной элите. Ритуал же становится предметом изысканной иронии Чжуан-цзы:

«У стража ворот Янь умер отец, и он так извелся в трауре, что получил титул “наставника служащих”. Тогда его сородичи тоже бросились мучить себя в трауре, и половина из них даже умерла» (Чжуан-цзы, гл. XXVI «Внешние вещи»).

«Ах, Чацкий, любите вы всех в шуты рядить – угодно ль на себя примерить?». Серьёзно ли говорил Чжуан-цзы или играл словами, можно узнать, лишь зная, как держался перед смертью он сам. А об этом как раз и говорится в конце предпоследней главы его книги:

«Чжуан-цзы лежал на смертном одре, и ученики уже собирались устроить ему пышные похороны. Чжуан-цзы сказал: “Небо и Земля будут мне внутренним и внешним гробом, солнце и луна – парой нефритовых дисков, звезды – жемчужинами, а вся тьма вещей – посмертными подношениями. Разве чего-то не хватает для моих похорон? Что можно к этому добавить?”

– Но мы боимся, – отвечали ученики, – что вас, учитель, склюют вороны и коршуны.

Чжуан-цзы сказал: “На земле я достанусь воронам и коршунам, под землей пойду на корм муравьям. У одних отнимут, а другим дадут. За что же муравьям такое предпочтение?”» (гл. XXXII «Ле Юйкоу»).

Как не вспомнить ещё одного великого ироника и мужественного человека – Диогена Синопского:

«Некоторые рассказывают, что, умирая, он приказал оставить своё тело без погребения, чтобы оно стало добычей зверей, или же сбросить в канаву и лишь слегка присыпать песком; а по другим рассказам – бросить его в Илисс, чтобы он принёс пользу своим братьям [т.е. собакам]» (Диоген Лаэртский VI, 79).

Впрочем, ученики нарушили последнюю волю Чжуан-цзы. Ещё 700 лет спустя Тао Юаньмин в стихотворении «В годы юности ранней...» упоминал, что ему довелось видеть курган, в котором был погребён философ:

«Лишь увидеть пришлось мне
самых древних времён курганы.
У проезжей дороги
два высоких холма могильных,
Где Бо-я похоронен,
где покоится Чжуан Чжоу!» (Тао Юаньмин
1972: 173-174).

Слишком труден оказался «путь иссушающей ясности», на который звал мудрец из Сун. Слишком многие не смогли обойтись без «метафизических утешений» и предпочли «нас возвышающий обман». С этого началось перерождение даосизма.

«Allein ich will!»

Мефистофель

*Весь этот свет, всё мирозданье –
Для Бога лишь сотворены;
Себе он выбрал вечное сиянье,
Мы в вечный мрак погружены,
А вы – то день, то ночь испытывать должны.
Фауст
Но я хочу!*

Гёте, Фауст, I, 4. Пер. И. Холодковского.

С учением Чжуан-цзы произошло то же, что и с учением Ницше и экзистенциалистов. Оно было рассчитано на сильную личность. А таких всегда мало, особенно среди прилежных учеников. И хотя идеи даосизма выжили, а когда его собственный творческий потенциал угас, нашли себе новое воплощение в чань-буддизме, понадобился эрзац для широкой публики.

А «публика» искала прежде всего средств бессмертия. Идея эта носилась в воздухе. В царствах Ци и Янь культ бессмертных процветал издревле, хотя это были не столько люди, сколько полубоги или духи. Вот описание одного из таких *сяней* у Ле-цзы – в даосской редакции, разумеется:

«Гора Гуешань стоит на островах, там, где Желтая Река впадает в Океан. На этой горе живет Божественный человек. Он вдыхает ветер, пьет росу и не ест злаков. Его сердце – как бездонный источник, его внешность – как у юной девушки. Он не ведает ни милости, ни любви, но небожители и мудрецы рады быть его советниками. Он не внушает страха, никогда не сердится, но люди способные и добросовестные рады быть его посланниками. В них нет щедрости и доброты – а другие всего имеют в достатке. Он ничего не собирает и не делает запасов, но ни в чем не нуждается. Там силы Инь и Ян всегда пребывают в согласии, солнце и луна всегда светят в положенное время, четыре времени года исправно сменяют друг друга, равномерно дуют ветры и идут дожди, своевременно возрастает все живое, урожай всегда обилен, а в округе не бывает мора, не умирают преждевременно люди, не болеют животные, а души умерших не доставляют беспокойства живым» (Ле-цзы, гл. II «Жёлтый Владыка»).

Впрочем, похоже, что к бессмертным не всегда относились с пиететом. У Ле-цзы рассказывается о горах в Восточном море, на которых они жили (глава V «Вопросы Тана»):

«Однако же горы те не имеют основания, поэтому они поднимаются и опускаются вместе с волнами океана и ни единого мига не стоят спокойно. Бессмертные были этим весьма недовольны и пожаловались Верховному владыке. Владыка испугался, что они уйдут на Запад и он лишится обители мудрейших душ, поэтому он велел Юйцяну послать пятнадцать огромных черепах поддерживать горы на своих головах, заступая на эту службу в три смены, а каждая смена длится шестьдесят тысяч лет. С тех пор горы стояли неподвижно».

Но затем некий великан из страны Лунбо («Драконьего Князя») изловил и изжарил шестерых из 15 черепах. «Тут две горы, Дайюй и Юаньцзяо, уплыли на север и затонули в великом океане, а с ними отнесло и несчетное множество небожителей» (перевод В.В. Малавиной). Юань Кэ, пересказывая этот эпизод, добавляет иронических бытовых красок: «Мы уже никогда не сможем узнать, сколько бессмертных металось по небу со своим скарбом в поисках нового пристанища» (Юань Кэ 1987: 55). Но и без них история уморительная и едва ли не коммунальная: бессмертные жалуются Верховному владыке (*ди*) на проблемы с жильём, а тот боится, «что они уйдут на Запад и он лишится обители мудрейших душ». Неужто и тогда существовала проблема *brain drain*? Как бы там ни было, особого почтения к бессмертным в этом рассказе не видно. Настолько не видно, что любой человек может попытаться войти в их число.

Чуская религия, похоже, обещала такую возможность, – но это было, так сказать, «посмертное бессмертие» в духе стоиков: души мудрецов живут в мировом эфире до конца света («обогневения»), души всех остальных – гибнут. Известны экспедиции, которые снаряжал в поисках эликсира бессмертия Цинь Ши-хуан. Ханьский У-ди всю жизнь разыскивал снадобья и секреты бессмертия, в которых, однако, под конец жизни разочаровался:

«Разве есть в Поднебесной бессмертные? Перепробовал я разные способы и искусства тайные, а всё один вздор. В пище и питье был умерен, принимал пилюли даосов, а преуспел лишь в том, что мало болел» (Бань Гу 1980: 81).

Не уступал У-ди и его дальний родственник – Хуайнаньский князь Лю Ань, деливший время между заговорами с целью захвата трона, мистической философией и попытками достичь вечной жизни (в конце концов он был обвинён У-ди в мятежных замыслах и принуждён к самоубийству). И маги, обещавшие такую возможность титулованным заказчикам, всегда находились.

Теоретиками возможности бессмертия стали, конечно, даосы: в условиях древнего Китая только их философия всерьёз поднимала метафизические вопросы. Чжуан-цзы всего лишь не отрицал принципиальной возможности вечной жизни. И заметим, в число даосских святых он не попал, хотя в их пантеоне нашлось место не только для Лао-цзы (отныне – *Тайшан Лао-цзюнь*, Великий Вышний Старец-Князь), но и для юродивых и даже колдунов-шарлатанов. Авторы «Ле-цзы» уже доказывают, что возможность бессмертия нельзя теоретически опровергнуть. Однако подлинными теоретиками «жизни вечной» стали Цзи Кан (223-263) и Гэ Хун (283–343).

Особенно крупной фигурой был Гэ Хун – автор трактата-автобиографии «Мудрец, Хранящий Простоту», алхимик и маг, отличный писатель и фармацевт, имя которого вошло в историю китайской медицины. Чуть ли не в самом начале своего трактата (часть I, гл. 2 «Рассуждение о бессмертных») он доказывает оппонентам возможность реального физического бессмертия:

«Несведущий станет отрицать даже Чжоугуна и Конфуция, а уж искусство бессмертных тем более. Противоположность жизни и смерти, начала и конца свойственна всей природе. Но если углубиться в этот вопрос, мы увидим, что иногда этой противоположности нет. Разнообразие вещей бесконечно, и некоторые вещи едины по природе, хотя внешне кажутся различными. Общего закона тут не выведешь.

Те вещи, у которых было начало, должны иметь и конец, но и тут нет общего правила. Говорят, что летом всё цветёт, а чеснок и пшеница, наоборот, увядают. Говорят, что зимой всё замерзает, а бамбук и сосна расцветают в это время года. Говорят, что всё имеющее начало должно когда-нибудь кончиться, но Небо и Земля не имеют конца. Утверждают, что за жизнью следует смерть, но черепаха и журавль живут вечно. Летом погода должна быть жаркой, но часто случаются и холодные дни. Зиме следует быть холодной, но бывают и тёплые зимние дни. Сто рек бегут на восток, но одна река течёт на север. Земля по природе своей спокойна, но бывает, что она дрожит и трескается. Вода по природе холодна, но в

Тёплой долине бьют горячие источники. Огонь по природе горяч, но под Холмом Сяо светит холодное пламя. Тяжёлое должно тонуть, но в южных морях встречаются плавающие камни. Лёгкое должно плыть, но есть ручей Цзанкэ, в котором тонет даже птичье перо. Если слишком далеко идти с обобщениями, это всегда кончается плохо, что и доказывают эти примеры. Поэтому не следует удивляться, что бессмертные отличаются от прочих смертных» (цит. по Бежин 1982: 107-108).

Суть аргументов Гэ Хуна сводится, как видим, к насмешке над близорукостью чисто эмпирического знания и к рассуждению о том, что все закономерности в природе – чисто статистические и потому допускают исключения. Нетрудно заметить, однако, что всё это – простая софистика. Разве так-таки всё цветёт именно летом, особенно в субтропическом поясе Южного Китая, где жил Гэ Хун? Разве сосна (голое семенное растение) вообще цветёт? Можно ли сопоставить количественное и относительное различие (тепло – холод) с качественным и абсолютным (жизнь – смерть)? Можно утверждать, что Вселенная имеет начало и конец, или напротив, что у неё нет ни того, ни другого, но кто и когда считал (как пишет Гэ Хун), что Небо и Земля имеют ТОЛЬКО начало БЕЗ конца? Откуда известно, что якобы «черепаха и журавль живут вечно»? И почему этот ВАЖНЕЙШИЙ для Гэ Хуна пример (о том, что реально есть вечноживущие существа) утоплен чуть ли не в середине этого «парада примеров»? Далее, ручей Цзанкэ – не реальный, а мифический, он упоминается ещё в «Шаньхайцзине», правда, под другим названием – Жошуй 弱水 («Слабые Воды»). Кто видел «плавающие камни» в южных морях, а если видел – то проверил ли, камни ли это? И так далее. И ведь все эти вопросы можно было задать уже на том уровне научных знаний!

Однако в делах веры логика, как известно, ни при чём: верить можно лишь в то, чего нельзя проверить, что вне логики. Гэ Хуну очень ХОЧЕТСЯ, чтобы бессмертие было возможно, – он и старается убедить в этом и себя, и своих слушателей, столь же жаждущих вечной жизни – и потому поддающихся на его аргументы. Стало быть, вопрос не в том, искажало ли желание Гэ Хуна и его слушателей логику его рассуждений, а в том, откуда именно в эту эпоху возникло столь страстное желание.

Неверно было бы полагать, что позиция Лао-цзы и Чжуан-цзы просто была более мужественной и строгой, а в их последователях говорило примитивное самолюбие, заставляющее искать лазейки в законах природы. Если «знаменитости» эпохи Шести Династий (III–VI вв.) искали индивидуальных исключений из общей судьбы, то причина для этого была весьма серьёзна. Их не удовлетворяла самая суть даосского мистицизма.

Как и все мистические учения (например, суфизм), даосизм предлагает БЕЗЛИЧНУЮ победу над смертью. Идеал мистиков един: душа должна прийти к «разуму лунной сферы» (у Аверроэса), или к Богу (у суфиев или в «Бхагавад-гите»), или к Великому Дао – и слиться с ним без остатка. Всё, что делает человека неповторимой личностью, мешает такому слиянию и потому осуждается. Для мистиков личность – это «ложное Я» (Бхактиведанта 1986: passim), любое нешаблонное поведение так же греховно, как для архаического сознания – поведение не по архетипической модели (Элиаде 1998: 132; см. также Мосионжик 1999: 505, 510). У Чжуан-цзы в первой же главе говорится:

«Мудрый человек не имеет ничего своего. Божественный человек не имеет заслуг. Духовный человек не имеет имени».

Это «ничего своего» дословно повторено Л.Н. Толстым в характеристике Кутузова, вложенной в уста князя Андрея (Война и мир, т.3, ч.2, гл.XVI), – а Кутузов здесь выглядит именно как даосский мудрец, «управляющий посредством недеяния» (Толстой был знаком с даосскими идеями). Классический образец отношения мистиков к личности – притча о «моём» и «твоём» Джалал ад-Дина Руми:

Ко другу в двери друг стучал чуть свет.
«Кто ты, стучащий в двери, дай ответ!»
«Да это я», – сказал за дверью друг.
«Ступай, мне быть с тобою недосуг!»
Приветить друга друг не захотел:
«Я не толкую с теми, кто незрел.
Пойдешь в далёкий путь, займешься делом,
Даст Бог, и ты, незрелый, станешь зрелым!
Ступай скорее в дальние края,
Чтоб сжечь своё в огне разлуки “Я”!»
И друг ушёл во скорби и тревоге,
И жёг его огонь тоски в дороге.
Но, воротясь лет эдак через пять,
Он в двери друга постучал опять.
Снедаемый любовью и виною,
Он робко потянул кольцо дверное.
Спросил хозяин: «Кто стучится в дверь?»
«Твой друг, что сам тобою стал теперь!»
Хозяин встретил гостя добрым словом.
«Двум “Я” нет места под единым кровом!
Теперь едино наше бытие,
“Твоё” отныне то же, что “моё”.
Отныне мы не будем, видит Бог,
Разниться, как колючка и цветок!»
(Руми 1986: 28, перевод Н. Гребнева)

Вот как комментирует эту притчу О.Ф. Акимушкин:

«Здесь формулируется одно из главных положений мистицизма: подлинно влюблённый не достигнет предмета своего желания, не познает Истину, слившись с ней, пока не уничтожит в себе собственное “я”. Это положение рассматривалось в двух аспектах: а) глобальном, т.е. единение с Истиной, [...] и б) личном, когда ученик (*мурид*) растворяется духовно в наставнике [...]. На этой основе получило развитие главнейшее положение мистицизма –

растворение, исчезновение человека в Боге и обмен позициями (не субстанциональными): человек приобретает духовные атрибуты божества, а божество забирает у него человеческие, но они – божество и человек – нераздельны (на духовном уровне), являя собой один дух в двух телах: “я стал ты, а ты стал я” [...]» (Руми 1986: 238).

Высокая самооценка личности – тем более личности творческой, понимающей, что она способна свершить нечто неповторимое, и потому сознающей свою индивидуальную ценность, – несовместима с такими настроениями. Там, где индивидуализм предъявляет свои права и свою правду, мистике приходится умолкнуть. А именно такова была обстановка времён Шести Династий. Падение древней династии Хань, правление военных узурпаторов в эпоху Троецарствия и Западной Цзинь, захват всего Севера варварами, – всё это подрывало не только авторитет конфуцианства («благородный муж», служивший таким правителям, не мог сохранить благородство), но и традиционного коллективизма. Для «знаменитостей», культурной элиты того времени, Поднебесная больше не была высшей ценностью. Они не рассуждали, занять ли им на жизненном пиру «место хозяина» или «место гостя»: каждый из них имел своё, и ТОЛЬКО СВОЁ место. Среди них царил культ индивидуальности, неповторимой творческой личности, живущей по законам, которые она предписала себе сама. Теперь в текстах Чжуан-цзы и Ле-цзы замечали не столько Великий Путь, сколько призывы найти свой собственный Путь и быть на нём последовательным. Теперь под «естественностью» (*цзыжань* 自然), которую классики даосизма превратили в жизненный принцип, понимали следование уже не вселенскому закону, а собственной натуре – здоровой натуре КУЛЬТУРНОГО человека (принципиальное уточнение, без которого нельзя правильно понять не только даосов, но и Ницше!). Такой стиль жизни получил название *фэнлю* 風流 – «ветер и поток».

И разумеется, для личности, сознающей свою собственную особую ценность и уникальность, не подходили прежние решения проблемы смерти. Ведь все они исходили из того, что смерть одного человека – не такая уж потеря, пока сохраняется коллектив, Поднебесная или Вселенная. Перед «знаменитостями» встала проблема, которой не задавались ни Конфуций с его бездной шаблонов для поведения «благородного мужа», ни Лао-цзы с его Великой Пустотой безличного Дао: **как сохранить то ценное, что приходит в мир вместе с уникальной личностью?** Ответить помогала только идея бессмертия – в том или ином виде.

Какие же средства предлагались для того, чтобы «отбросить прочь земную шелуху» и «ле-

теть туда, где я веками не был» (Цао Чжи)? Во-первых, физическая подготовка, известная ещё чусцам, и даосская духовная практика. Но то и другое требовало слишком больших усилий и времени. Да и вообще, как отмечает Л.Е. Бежин (1980), в Китае не было культа здорового тела, подобного античным канонам красоты. Напротив, «знаменитости» восхищались тонкими, субтильными фигурами, да и сами любили болеть: это давало «острую справку», повод избавиться от службы и посвятить время культурному досугу.

Далее, «воспарить» помогало вино, породившее в эпоху Шести Династий целый пласт литературы. Гомерическими запоями прославились Жуань Цзи, Лю Лин и многие их последователи, а в танское время великий поэт Ли Бо даже получил прозвище «бессмертного пьяницы». Более изысканными средствами, к тому же с налётом неотмирности, служили Волшебный гриб линчжи 靈芝 (имеются в виду два вполне реальных растения: гирофора съедобная *Gyrophora esculenta* Miyos. и трутовик японский *Fomes japonicus* Fr. – БКРС 1983: II, 92)¹⁶, а также «Порошок пяти камней». Увы, как удалось установить, это были галлюциногены (Бежин 1982: 99–104), действовавшие примерно так же, как ЛСД, воспетый Кастанедой¹⁷. Пьяный угар и наркотические галлюцинации как бы симулировали состояние, в котором должен пребывать дух во время путешествия-ю. Возможно, в какой-то мере это был приём симпатической магии – вызывания подобного подобным.

Более серьёзен был поиск эликсиров бессмертия или хотя бы долголетия (и то, и другое по-китайски охватывается одним понятием – *шоу* 壽). Ещё Цзи Кан посвятил подобным средствам целый трактат, его поиски продолжил и углубил Гэ Хун. Как и средневековые европей-

ские алхимики, одержимые идеей панацеи, даосы, гоняясь за миражом бессмертия, попутно открыли множество действительно ценных лекарственных средств и заложили основы китайской валеологии (учения о здоровом образе жизни). Особое внимание они уделяли регулярному и правильному сексу – впрочем, никак не связанному с тем, что мы понимаем под любовью (см. Бежин 1982: 96–97).

Однако знатных заказчиков интересовали именно эликсиры, а ещё лучше – пилюли, дающие бессмертие в один приём и не требующие таких усилий, как строгий распорядок жизни (для многих, особенно чиновников, придворных и военных, – недоступный) и тем более духовная работа по изменению собственной личности, а стало быть – по борьбе как раз с индивидуальностью, которую «знаменитости» ценили превыше всего на свете. Разумеется, постоянно высокий спрос на такого рода средства открывал простор для шарлатанства. Китайские рецепты вообще очень сложны (одно лекарство может включать до 100 и более компонентов), но снадобья бессмертия были архисложными, а их ингредиенты – порой небезвредными. О том, во что это выливалось, говорит такой факт: из 22 императоров династии Тан семеро (каждый третий!) умерли от эликсиров бессмертия (Вогралик, Вязьменский 1961: 33).

В таких условиях магам требовалось найти такое объяснение, которое могло бы оправдать их даже при летальном исходе. И переход в бессмертие оказался «внешне» очень похожим на смерть. В это легко было поверить как раз людям, ещё помнившим чускую традицию с её «странствием по дороге солнца». Вот типичное описание такого, по словам Чжуан-цзы, «превращения»: такой-то принял снадобье и умер. Когда его хоронили, заметили, что гроб слишком лёгок. Гроб вскрыли и обнаружили в нём только одежду: покойник воскрес и воспарил, тело исчезло. Именно так, например, описывается смерть уже известного нам Гэ Хуна (Вогралик, Вязьменский 1961: 32). В отличие от православия, в котором для канонизации требуется нетленность мощей, в даосизме для этого требовалось совсем обратное – исчезновение тела: «...его труп начнёт исчезать, как полагается бессмертному» (Алексеев 1988: 522). Действовала старая парадигма, общая как для чжоусцев, так и для чусцев: бессмертие достигается только через смерть, оба состояния неразрывно связаны и для высших душ тождественны. Именно этим – а не благоговейным эвфемизмом, как полагал на заре российского китаеведения академик В.М. Алексеев, – объясняется отмеченный им факт: «на гробах пишут *шоу* – долгая жизнь» (Алексеев 1988: 535). Тем не менее нетрудно было заметить, что тело умершего таким образом исчезает, мягко говоря, далеко не всегда. Видимо, именно необходимость как-то обуздать разгул шарлатанства на почве «эликсиров бессмертия» и

¹⁶ В аннотации к вьетнамскому препарату «Женьшень плюс» (на упаковке указаны синонимы: Ginseng plus, Linh chi sâm, Renshen lingzhi), производимому Центральным Государственным фармацевтическим предприятием №26-ОРС в г. Хошимине и поступающему в некоторые аптеки Кишинёва, в качестве линчжи указан третий вариант – *Ganoderma lucidum*. Капсула содержит 1 г сушёного экстракта этого гриба и 0,25 г порошка женьшеня; суточная доза – от 2 до 6 капсул.

¹⁷ Впрочем, с линчжи всё не так просто. Галлюцинации – очень характерный симптом при отравлении ядовитыми грибами, например, мухоморами. Однако в терапевтической дозе линчжи вызывает лишь общеукрепляющий и тонизирующий эффект без галлюцинаций, подобно женьшеню или элеутерококку (проверено мною на личном опыте). Впрочем, в древности и в средние века даже врачи имели смутное понятие о терапевтических дозах. Достаточно вспомнить, что ещё во времена Парацельса (XVI в.) препараты ртути полагалось давать больному до тех пор, пока того не начнёт рвать серым, – с весьма предсказуемым результатом. Тем более вряд ли заботились о правильной дозировке пациенты, к тому же столь экзальтированные, как «знаменитости».

побудила власти издать в 502 г. первую в мире государственную фармакопею «Шэньнун бэнь цао цзин» в 7 томах (Вогралик, Вязьменский 1961: 34). Заметим, что после эпохи Тан ажиотаж вокруг «эликсиров» идёт на убыль, литература упоминает о них гораздо реже, хотя эта идея и не исчезает полностью.

Тем не менее культурную элиту не могли удовлетворить столь «простые решения» сложных вопросов. Тем более решения, доступные любому бездарю, у которого нашлись деньги на эликсир. В конце концов, бессмертные – это ещё и могущественные духи, даосские святые, упорядочивающие мир вокруг себя (пусть и путём недеяния, но всё-таки). Как же можно было поверить, будто в их число способен попасть любой, кому перепала толика эликсира? Поэтому «знаменитости» не раз испытывали свой идеал на прочность. Гэ Хун рассказывает, что Хуайнаньский князь раздобыл-таки эликсир, вознёсся с его помощью на небо (даже вместе с курами и собаками, случайно доевшими небрежно брошенные Лю Анем остатки снадобья – Юань Кэ 1987: 116), но был изгнан оттуда за заносчивое поведение (Пурпурная яшма 1980: 98). Иными словами, даже эликсир не помог неподготовленной, грешной душе достичь небесного ранга. Лю Ицин в «Ходячих толках в новом пересказе» приводит саркастическую шутку Жуань Сюаньцзы:

«— Те, кто “встречался” с привидениями, – говорил Жуань, – уверяют, будто они одеты, как при жизни. Выходит, не только у мертвеца есть душа, но и у платья – тоже?!» (Пурпурная яшма 1980: 283).

Действительно развитая личность находила «метафизическое утешение» в другом. Как мы уже говорили, в описании мистического путешествия (ю) нигде прямо не сказано, что совершает его именно душа покойника, а само оно весьма напоминает творческий экстаз. Отсюда уже недалеко до мысли, что поэтическое и художественное творчество само по себе способно привести человека в состояние *шоу*. Эта мысль не чужда и Платону, и Шопенгауэру с их взглядами на искусство. Закрепить же достигнутое, сделать этот мимолётный момент вечным достоянием позволяла конфуцианская идея бессмертия имени, памяти в потомстве. Не зря духовная элита Шести Династий получила название

минши 名士 – дословно «мужей с именем» («знаменитости» – перевод Л.Е. Бежина).

Лишь с этого момента берёт в Китае начало трепетное отношение к авторству. Создаются целые антологии поэтических произведений, афоризмов и даже анекдотов о людях, чьим «произведением искусства» служила сама их жизнь, их «ветер и поток». Оригинальность доходила до оригинальничанья, ибо небывалый поступок мог обеспечить бессмертие имени того, кто его совершил. Таков известный рассказ о монахе Дае, который встал на голову и умер, как только услышал, что до сих пор никто не умирал в такой позе. Кантовский императив (поступай так, чтобы все могли следовать твоему примеру) при Шести Династиях утратил всякое значение: ценились только небывалые и неподражаемые слова и поступки, единственные в своём роде на все времена. Надо сказать, что те, кто так жил, добились своего: многих из них, таких, как Ван Цзыю или его друг, уже упомянутый монах Дай, помнят до сих пор – именно благодаря восхитительной эксцентричности их поведения.

Но именно поэтому путь «знаменитостей» не мог быть доступен всем. Призыв: «Эй, вы, задние, делай, как я! Это значит – не надо за мной!» – рассчитан лишь на сильную и яркую личность, а таких по определению не может быть много: звёзды ярко светят лишь на тёмном фоне. Духовный кризис, вызванный крахом старых общинных ценностей, вторжением кочевников, вынужденной миграцией огромных масс населения, затронул всё общество, а не только мыслящую верхушку. Уже Тао Юаньмин находил патриархальную идиллию и древние простые нравы только в «Персиковом Источнике» – или, говоря словами Чжуан-цзы, в «Деревне-Которой-Нет-Нигде». Значение именно личности и страх именно за её посмертную судьбу возросли и в умах простых людей. И тут не могли помочь ни даосы, ни «знаменитости»: и те, и другие были слишком элитарны, их бессмертие предназначалось только для избранного круга.

Говоря проще, нужна была религия спасения. В условиях Китая ею стал буддизм, утверждающий вечность именно индивидуальной души и возможность посмертной *личной* награды или наказания.

Выводы

Делай то, что от тебя зависит, и не беспокойся насчёт иных миров.
Генри Д. Торо.

Я не буду переходить здесь к средневековой эпохе, за начало отсчёта которой в духовной истории Китая может быть принято торжество буддизма или возрождение конфуцианства. Во-первых, потому, что средневековая китайская культура была построена, если вос-

пользоваться выражением А.Дж. Тойнби, на «эвокациях прошлого». Главной такой «эвокацией» было само средневековое конфуцианство с его культом древности. Его возрождение в VI-VII вв. стало торжеством «традиционности самой традиции», в жёстких рамках которой

держались даже инновации. Поэтому те типы и способы отношения к смерти, которые нам удалось наблюдать, существовали и далее, многообразно переплетаясь. Во-вторых, потому, что для анализа этих переплетений потребуются новые источники и подходы.

Подведём итоги. В ходе анализа нам удалось выявить следующие типы представлений о смерти в культуре древнего Китая:

1) **Исходное шан-иньское и чжоуское мифологическое представление:** души умерших уходят в мир, не только копирующий земной, но и не ограниченный от земного (и при этом как-то связанный с водной стихией – по крайней мере, поначалу). Там они становятся могущественными духами, способными влиять на земные дела потомков (и стало быть, не утрачивающие связи с жизнью). Поэтому попасть в их число престижно и не всем дано, а смерть – своего рода жертвоприношение во имя коллектива. Даже боги в этих представлениях – именно умершие предки, а не персонифицированные явления природы, как в большинстве других мифологий. Вопрос о личной посмертной участи в этой системе взглядов не встаёт: мы имеем дело с типичной «доосевой» (по К. Ясперсу) культурой, ещё не выработавшей понятия личности.

2) **Чуские религиозно-мифологические представления:** загробное бессмертие существует, но лишь для избранных душ, способных пройти посмертное испытание – повторить путь Солнца (точнее, часть этого пути, лежащую в пределах чистых надмирных сфер). По завершении этой «посмертной инициации» они получают от Великой богини снадобье бессмертия и попадают в надзвёздный элизиум; о дальнейшей их судьбе мы не знаем. Все остальные души остаются в пределах этого мира, где им угрожают хтонические чудовища. О том, на каких основаниях различаются «избранные» и «прочие» души, мы можем пока лишь догадываться на основе аналогий. Во многом чуская картина мира сходна с чжоуской и шан-иньской (хотя в ней посмертное существование ничем не напоминает земное), но пока трудно сказать, почему. Имеем ли мы дело с двумя «субтрадициями» (как считает М.Е. Кравцова) внутри одной культуры или с двумя разными культурами и их взаимным влиянием, завершившимся полным слиянием в ханьское время? Пока что, учитывая настойчивые параллели, проводимые древнекитайскими источниками между Чу и Ся, и следы северных и северо-западных влияний (в частности, внезапное появление коней и вполне сложившегося типа колесницы в эпоху Шан-Инь), трудно даже решить, какая из этих традиций была первична, а также – были ли они обе автохтонными, или по меньшей мере одна из них была привнесена извне – скажем, гипотетическим «юевым народом», обитавшим к западу от дельты какой-

то большой реки (Кравцова 1994: 156-157).

3) **Конфуцианские представления** выросли из чжоуских, но уже на базе новых, «осевых» взглядов, требующих признать значение личности. Возникшее противоречие конфуцианство разрешило тем, что полностью подчинило личность коллективу (точнее, Поднебесной – коллективу высшего порядка) и его моральным требованиям, а единственным возможным видом бессмертия и в то же время высшей наградой считало память в потомстве и роль морального примера для будущих поколений.

4) **Взгляды Ян Чжу** упомянем лишь мельком, так как они не стали культуuroобразующими. Подобно грубым материалистам других цивилизаций, Ян Чжу считал смерть абсолютным концом личности и делал отсюда крайне индивидуалистический вывод: возьми от жизни всё, пока жив, и не заботься о Поднебесной и о доброй памяти.

5) **Классический даосский взгляд** вырос из чуского так же, как конфуцианский – из чжоуского. Согласно ему, личность – не более чем одно из временных, вечно перетекающих из одной формы в другую, состояний мировой пневмы, и тот, кто познал это, становится выше различия между жизнью и смертью, это различие теряет смысл для такого человека. Это и есть единственная возможная победа над смертью, которую обещает «китайский Ницше» – Чжуан-цзы. И так же, как у Ницше и экзистенциалистов, это учение предназначено только для сильной личности, не нуждающейся в утешительных иллюзиях. Сильной, но не слишком яркой – и поэтому готовой к тому, чтобы после смерти раствориться без остатка в мировом эфире.

6) **Представления «знаменитостей» эпохи Шести Династий** стали развитием даосских взглядов в эпоху кризиса конфуцианского коллективизма и осознания роли и самостоятельной ценности неповторимой личности. Приходится поправить Ясперса: осознание экзистенции, а стало быть, и «осевое время» приходится в Китае не на VII-II вв. до н.э., как считал немецкий гуманист (то есть тогда же, когда и в Греции и Передней Азии), а на более позднее время – эпоху Шести Династий. Здесь, как никогда, расцветают надежды на личное бессмертие и поиски путей его достижения, от предельно грубых (пилюли, наркотики) до высших («памятник нерукотворный»). Похоже, «знаменитостям» удалось найти удачный синтез нескольких идей: даосского «следования естеству» (*цзыжань*), представлений о бессмертных небожителях (восходящих к мифологии северо-восточного региона древнего Китая – царств Ци и Янь), чуской идеи мистического путешествия (*ю*), уводящего в бессмертие, и, наконец, конфуцианской идеи бессмертия как вечной памяти. Именно этот синтез, позже дополненный буддийскими идеями (в условиях Китая – очень глубоко переработанными в духе отече-

ственной традиции), и определял отношение просвещённых китайцев к смерти на протяжении всего средневековья и даже позже, а по меньшей мере отчасти – и до наших дней.

Теперь сопоставим эту картину с теми пятью этапами развития представлений о смерти, которые выделил для европейской культуры Ф. Арьес. Оказывается, тут много общего. Так, первый этап («смерть прирученная») мы находим в мифических представлениях древнейших китайцев. Похоже, что это – древнейшие общечеловеческие представления, характерные именно для «доосевых» культур с их невероятной психологической устойчивостью и комфортностью. Не случайно Ф. Арьес оценивает именно такой взгляд на смерть как идеальный в качестве «механизма защиты от природы», а все остальные – как результат краха этого механизма. Второй тип («смерть своя»), связанный, по Арьесу, с осознанием ценности индивида, – да вот же он: в даосизме, у Ян Чжу, отчасти даже уже в чуской культуре. Третий вариант («смерть одичавшая») мы уже видели в китайском аналоге просветительства – конфуцианстве. Отчасти можно обнаружить параллель даже арьесовскому «времени прекрасных смертей» (XIX век, в основном эпоха романтизма) – во временах Шести Династий.

Не находим мы только пятой ипостаси – «прячущейся смерти», появляющейся лишь в современном западном мире с его фактическим атеизмом и вопиющим противоречием между культом индивидуальности и массовой обезличкой. Впрочем, быть может, мы найдём её в средневековых городах Китая с их колоссальной скученностью, дешёвыми комнатами в высотных (по тем временам) домах вместо собственного дома, который мог бы хранить память о предках, и отсутствием того простора, которого требовал выбор места для погребения по всем правилам фэншуй? Ведь не случайно же именно

среди горожан распространяется обычай кремации, казавшийся всем окружающим (от властей до сельского населения) не просто варварским, но и противоестественным.

Попутно мы можем ещё раз указать на ошибку Ф. Арьеса: его пять трактовок – не этапы развития культуры, а способы полагания смысла смерти (и жизни), сосуществующие в рамках одной культуры в одни и те же эпохи. Что это именно так, видно у самого же Ф. Арьеса, который, например, для иллюстрации «прирученной смерти» легко отыскивает примеры не только в её эпохе (раннем средневековье), но и в более поздних, почти вплоть до своего времени.

И последнее. Теперь мы можем говорить о «практицизме» китайцев более обоснованно, чем в начале работы. На самом деле китайцы никогда не закрывали глаза на трагический факт конечности человеческого бытия – об этом говорит хотя бы сложный погребальный ритуал. Но они и не уделяли особого внимания вещам, от человека явно не зависящим, – например, детальным картинам «того света». Поначалу это было связано с магическими корнями шан-иньской культуры (вспомним, что «магизм явно посюсторонен» – Мень 1971: 77), затем было закреплено могучей и рационалистической в своих основах культурной традицией. Это тот же принцип, что и в иудаизме, который тоже нигде не обещает загробных наград: делай своё и положишься на Бога, который сделает своё – оценит тебя и найдёт, чем и как вознаградить. Не блаженная смерть, а достойная человека жизнь всегда была в центре внимания китайцев. И по всем правилам «параллельных фраз» на знаменитый девиз *memento mori* китайцы могли бы ответить более созвучным их духу девизом:

VIVERE MEMENTO

Помни о жизни.

ЛИТЕРАТУРА

- Алексеев В.М. 1988. Комментарии // Пу Сунлин. Рассказы Ляо Чжяя о необычайном. М. ХЛ. С. 495-553.
 Арьес Ф. 1992. Человек перед лицом смерти. М.: Прогресс. «Прогресс-Академия».
 Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. Ян Чжу, Ле-цзы, Чжуан-цзы. 1960. М.: Наука.
 Бежин Л.Е. 1980. Се Линъюнь. М.: Наука. ГРВЛ.
 Бань Гу. 1980. Старинные истории о ханском У-ди – государе Воинственном // Пурпурная яшма.
 Бежин Л.Е. 1982. Под знаком «ветра и потока». Образ жизни художника в Китае III-VI веков. М.: Наука. ГРВЛ.
 БКРС 1983 – Большой китайско-русский словарь. Под ред. проф. И.М. Ошанина. Тт. 1-4. М.: Наука. ГРВЛ.
 Бхактиведанта, Шри Шримад А.Ч. Свами Прабхупада. 1986. Бхагавад-гита как она есть. Бхактиведанта Бук Траст. М.–Л.–Калькутта–Бомбей–Нью-Дели.
 Васильев Л.С. 1983. Проблемы генезиса китайского государства. (Формирование основ социальной структуры и политической администрации). М.: Наука. ГРВЛ.
 Витте С.Ю. 1960. Воспоминания. Т.2 (1894 – октябрь 1905). Царствование Николая II. М.: Соцэкгиз.
 Вук Г. 1989. Это Б-г мой. Изд. 3-е. Иерусалим. Шамир.
 Вогралик В.Г., Вязьменский Э.С. 1961. Очерки китайской медицины. М.: Медгиз.
 Галинская И.Л. 1986. Загадки известных книг. М.: Наука. Серия «Из истории мировой культуры».
 Го Можо. 1956. Цюй Юань // Цюй Юань. Стихи. М.: ГИХЛ. С.165-272.
 Го юй (Речи царств). 1987. Пер. с кит., вступление и примечания В.С. Таскина. М.: Наука. ГРВЛ.
 Дао дэ цзин // Древнекитайская философия. Т.1. М.: Мысль. 1973.
 Деопик Д.В. 1977. Регион Юго-Восточной Азии с древнейших времён до XV в. // Юго-Восточная Азия в мировой истории. М.: Наука. ГРВЛ. С.9-69.
 Диоген Лаэртский. 1979. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Серия «Философское наследие». М.: Мысль.

- Камю А. 1989. Миф о Сизифе // Сумерки богов. (Ф.Ницше, З.Фрейд, Э.Фромм, А.Камю, Ж.-П.Сартр). М.: ИПЛ. С.222-318.
- Кардини Ф. 1987. Истоки средневекового рыцарства. Сокращённый пер. В.П.Гайдука. М. Прогресс.
- Конституция Сётоку. 1984. // Попов Н.А. Законодательные акты средневековой Японии. Перевод с японского. Вступительная статья. Комментарий. М.: Наука. ГРВЛ. С.22-26.
- Кравцова М.Е. 1994. Поэзия Древнего Китая. Опыт культурологического анализа. Антология художественных переводов. СПб. Центр «Петербургское Востоковедение».
- Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В. 1979. Китайский этнос на пороге средних веков. М.: Наука. ГРВЛ.
- Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В. 1984. Китайский этнос в средние века (VII-XIII вв.). М.: Наука. ГРВЛ.
- Крюков М.В., Переломов Л.С., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н. 1983. Древние китайцы в эпоху централизованных империй. М.: Наука. ГРВЛ.
- Крюков М.В., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н. 1978. Древние китайцы: проблемы этногенеза. М.: Наука. ГРВЛ.
- Крюков М.В., Хуан Шуин. 1978. Древнекитайский язык. М.: Наука. ГРВЛ.
- Кучера С. 1977. Китайская археология 1965 – 1974 гг.: Палеолит – эпоха Инь. Находки и проблемы. М.: Наука. ГРВЛ.
- Ламонт К. 1984. Иллюзия бессмертия. Изд. 2. М.: ИПЛ.
- Лем С. 1968. Сумма технологии. М.: Мир.
- Лукиан. 1909. Избранные сочинения. Перевод Н.Д. Чечулина. СПб.: Тип. Главн. Управл. Удел. Лунный (Беседы и суждения) // Древнекитайская философия. Т.1. М.: Мысль. 1973.
- Малявин В.В. 1985. Чжуан-цзы. М.: Наука. ГРВЛ.
- Мартынов А.С. 1987. Конфуцианская утопия в древности и в средневековье // Китайские социальные утопии. М.: Наука. ГРВЛ. С.10-57.
- Материалы по экономической истории Китая в раннее средневековье. 1980. (Разделы «Ши хо чжи» из династичных историй). Перевод с китайского А.А. Бокщанина и Лин Кюнъи. М.: Наука. ГРВЛ.
- Мень А.В. (Эммануил Светлов). 1971. Магизм и единобожие. Религиозный путь человечества до эпохи Великих Учителей. Брюссель. Жизнь с Богом.
- Мифологический словарь. 1990. Гл. ред. Е.М. Мелетинский. М. СЭ.
- Мосионжник Л.А. 1999. Вечные возвращения мифа. К выходу в свет на русском языке книги Мирчи Элиаде «Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость» // Stratum plus. №5. СПб. – Кишинёв – Одесса – Бухарест. С.500-514.
- Мосионжник Л.А. 2000. Антропология цивилизаций. Курс лекций. Кишинёв. ВАШ.
- Немировский А.И. 1983. Этруски. От мифа к истории. М.: Наука. ГРВЛ.
- Ортега-и-Гассет Х. 1989. Восстание масс // Вопросы философии. №3, с.119-154; №4, с.114-155.
- Платон. 1994. Государство // Платон. Собр. соч. в 4-х тт. Т.3. М.: Мысль. С.79-420.
- Померанц Г. 1993. До основания, а затем... // Знамя-сила. №1. С.24-28.
- Поэзия и проза Древнего Востока. 1973. Серия «БВЛ». М.: ХЛ.
- Пурпурная яшма. 1980. Китайская повествовательная проза I-VI веков. М.: ХЛ.
- Пыслару И. 2000. Индоевропейцы, конь и узда в эпоху бронзы // Stratum plus. №2. СПб. – Кишинёв – Одесса – Бухарест. С.322-345.
- Рамбам (Маймонид). 1990. Избранное. Т.1. Иерусалим. Б-ка Алия.
- Рифтин Б.Л. 1987. О китайской мифологии в связи с книгой Юань Кэ // Юань Кэ. Мифы древнего Китая. Изд. 2. М.: ГРВЛ. С.378-477.
- Рифтин Б.Л. 1987а. Китайская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т.1. М.: СЭ. С.552-562.
- Россман В.И. 1988. Добродетель без морали: Чжуан-цзы – Ницше // Девятнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы докладов. Ч.1. М.: Наука. ГРВЛ.
- Руми, Джалал ад-Дин. 1986. Поэма о скрытом смысле. Избранные притчи. Перевод с персидского Н. Гребнева. М.: Наука. ГРВЛ.
- Сартр Ж.-П. 1989. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. (Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю, Ж.-П. Сартр). М.: ИПЛ. С.319-344.
- Сидихменов В.Я. 1985. Маньчжурские правители Китая. М.: Наука. ГРВЛ.
- Сыма Цянь. Исторические записки. Т.1-2. (Издание продолжается).
- Тао Юаньмин. 1972. Стихотворения. Пер., вст. ст. и примеч. Л.З. Эйлина. М.: ХЛ.
- Титаренко М.Л. 1985. Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение. М.: Наука. ГРВЛ.
- Токарев С.А. 1987. Смерть // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т.2. М.: СЭ. С.456-457.
- Торчинов Е.А. 1994. Введение. Религиозная доктрина даосизма: учение о бессмертии и путях его обретения // Чжан Бо-дуань. Главы о прозрении истины (У чжэнь пянь). СПб. Центр «Петербургское Востоковедение». С.7-53.
- Фань Вэнь-лань. 1958. Древняя история Китая. От первобытно-общинного строя до образования централизованного феодального государства. М.: Изд. АН СССР.
- Федоренко Н.Т. 1986. Цюй Юань. Истоки и проблемы творчества. М.: Наука. ГРВЛ.
- Фрэзер Дж.Дж. 1989. Фольклор в Ветхом Завете. М.: ИПЛ.
- Цюй Юань. 1956. Стихи. М.: ГИХЛ.
- Чжуан-цзы, Ле-цзы. 1995. Перевод В.В. Малявина. Серия «Философское наследие». Т.123. М.: Мысль.
- Шифман И.Ш. 1986. Во что верили древние евреи? / Атеистические чтения. №16. М.: ИПЛ. С.66-76.
- Штаерман Е.М. 1994. Римская мифология // Легенды и мифы Древнего Рима и Древней Греции. Кишинёв. НПФ «Лита». С.538-547.
- Элиаде М. 1998. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. СПб.: Алетейя.
- Элиаде М. 1998а. Священные тексты народов мира. М. КРОН-ПРЕСС. Серия «Академия».
- Элиаде М. 1999. Трактат по истории религий. Т. 1–2. СПб.: Алетейя.
- Юань Кэ. 1987. Мифы древнего Китая. Изд. 2. М.: ГРВЛ.
- Kernbach V. 1989. Dicționar de mitologie generală. București. Ed. științifică și enciclopedică.
- Künstler M.J. 1985. Mitologia chińska. Seria «Mitologie światu». Wyd. Artystyczne i Filmowe. Warszawa.
- Otero Silva M. 1982. La mar que es el morir // Otero Silva M. Obra escogida. Moscú. Ed. Progreso. P.209-223.
- Proverbes chinois annotés (Chengyu gushi xuan). 1984. Beijing. Ed. en Langues étrangères. (Текст на кит. яз.).
- Prus B. 1976. Nawrócony // Prus B. Nowele wybrane. Państwowy Instytut Wydawniczy. Warszawa. S.153-182.