

9667

**СОВРЕМЕННОЕ ЧЕЛОВѢЧЕСТВО**

**БИБЛИОТЕКА ОБЩЕСТВОЗНАНІЯ  
ПОДЪ ОБЩЕЙ РЕДАКЦІЕЙ  
І. М. БИКЕРМАНА.**

Вильгельмъ ГРУБЕ.

~~36612~~

**ДУХОВНАЯ  
КУЛЬТУРА КИТАЯ.**

Литература, религія, культъ.

*Съ 5-ью рисунками въ текстъ и 8-ью иллюстраціями  
на отдѣльныхъ листахъ.*

Переводъ съ нѣмецкаго  
П. О. ЭФРУССИ.



ИЗДАНИЕ  
„БРОКГАУЗЪ-ЕФРОНЪ“.

1912.



# ИСТОРИЯ ИНКВИЗИЦИИ

Генри-Чарльс Ли.

Переводъ подъ редакціей С. Г. Лозинскаго.

*В тома съ фототипіями и многочисленными иллюстраціями на мѣловой бумагѣ, въ изящныхъ переплетахъ съ золотымъ тисненіемъ.*

Цѣна 18 рублей.

Разсрочка отъ 1 руб. въ мѣсяць.

Къ 1-му Декабря 1911 г. вышли изъ печати два тома.



## *Изъ отзывовъ печати.*

Гражданинъ великой заатлантической республики, протестантъ по религіи, человекъ высокаго безпристрастія въ наукѣ, Ли обезсмертилъ себя этимъ превосходнымъ изслѣдованіемъ... Всѣ эти пытки водой, раскаленнымъ желѣзомъ, кипяткомъ, колесами, тисками, клещами, винтами, веревками и т. д., безъ конца, не только рассказаны строгимъ и спокойнымъ языкомъ историка, у котораго нѣтъ гнѣва и пристрастія, но иллюстрированы сотней хорошо исполненныхъ рисунковъ изъ старыхъ книгъ объ инквизиціи и энциклопедій... Разсказъ вообще увлекателенъ. Вводная, на примѣръ, глава, рисующая состояніе католической церкви предъ возникновеніемъ инквизиціи, просто великолѣпна.

(«Русское Слово», № 203. Сентябрь, 1911).



Библиотека № 888



299667

ЛАМАЙСКОЕ ДУХОВЕНСТВО ВЪ ПЕКИНЬ.

Культура Китая.







29667

# СОВРЕМЕННОЕ ЧЕЛОВѢЧЕСТВО.

БИБЛИОТЕКА ОБЩЕСТВОЗНАНІЯ

ПОДЪ ОБЩЕЙ РЕДАКЦІЕЙ І. М. БИКЕРМАНА.

Вильгельмъ ГРУБЕ.

~~36612.~~

## ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА КИТАЯ.

Литература, религія, культъ.

Переводъ съ нѣмецкаго  
П. О. ЭФРУССИ.



ИЗДАНИЕ  
„БРОКГАУЗЪ-ЕФРОНЪ“.

1912.

39



T

ГОСУДАРСТВЕННАЯ

БИБЛИОТЕКА

Исторический отдел

КАНОЖЕД

ЛАТВИ АЧУТАВУН

85607



## Отъ редакціи.

На долю нашего поколѣнія выпало жить въ исключительное время, время объединенія міра. Страны и народы, жившіе прежде разрозненно, вступили въ тѣсное, многообразное, все усложняющееся взаимодействіе; исторія впервые дѣйствительно становится *всемирной* исторіей—единымъ процессомъ, охватывающимъ весь родъ человѣческій, за исключеніемъ развѣ самыхъ незначительныхъ группъ, и всю обитаемую поверхность нашей планеты, за исключеніемъ небольшихъ лишь сравнительно пространствъ. Таковъ огромной важности переворотъ, имѣющій свое отдаленное начало въ подвигахъ великихъ мореплавателей XV и XVI вѣковъ, „эпохи великихъ открытій“, но подготовленный преимущественно въ послѣдніе полвѣка и быстрыми шагами идущій къ завершенію теперь, на нашихъ глазахъ. Чтобы составить себѣ представленіе о значеніи этого переворота для насъ, европейцевъ, достаточно воспроизвести въ своей памяти крупнѣйшія историческія событія послѣднихъ лѣтъ. *Всѣ* войны послѣднихъ 12 лѣтъ, въ которыхъ участвовали европейскіе народы, происходили *вне* Европы: англо-бурская война въ южной Африкѣ, дѣйствія соединенныхъ отрядовъ европейскихъ державъ въ Китаѣ, русско-японская война въ Маньчжуріи, война Италіи съ Турціей въ Триполитаніи; къ этому же ряду явленій нужно отнести и бывшую нѣсколько раньше войну между Испаніей и Соединенными Штатами, въ результатъ которой американская республика, получивъ Филиппины, вступила въ число колониальныхъ державъ. Припомнимъ другой рядъ явленій, не менѣе войнъ привлекавшихъ въ послѣдніе годы вниманіе міра: турецкій переворотъ, персидская революція, революція въ Китаѣ, броженіе въ Индіи. Изъ перечисленныхъ здѣсь странъ только Турція соприкасается однимъ краемъ съ Европой; между тѣмъ потрясенія, происходившія и отчасти еще продол-



жающіяся въ этихъ странахъ, суть по природѣ своей и результатамъ европейскія потрясенія; это духъ европейской земли колыхетъ теперь страну богдыхана, и волненія въ ней происходящія не похожи нисколько на тѣ, которыя въ ней нѣкогда бывали. Еще замѣчательнѣе то, что крупнѣйшія политическія событія, имѣвшія мѣсто въ послѣдніе годы въ самой Европѣ, всѣ непосредственно связаны съ внѣевропейскимъ міромъ. Русская революція явилась прямымъ продолженіемъ войны въ Маньчжуріи: несостоятельность стараго строя въ Россіи сказалась раньше всего въ его неприспособленности къ новымъ, міровымъ условіямъ, въ его неспособности считаться съ вновь выросшими силами на Дальнемъ Востокѣ. Угрожавшее европейскому міру присоединеніе Австріей двухъ балканскихъ провинцій явилось прямымъ слѣдствіемъ переворота въ Турціи; только что закончившіеся переговоры между Франціей и Германіей, еще въ большей мѣрѣ грозившіе европейской войной, вызваны были событіями въ Марокко и закончились договоромъ о Марокко и Конго. Ясно, что Европа не живетъ больше сама въ себѣ; даже центръ тяжести ея какъ будто перемѣстился за ея предѣлы.

Само собой разумѣется, что катастрофы—войны и революціи—имѣютъ свое основаніе въ менѣе громкихъ, но болѣе постоянныхъ явленіяхъ повседневной жизни, имъ предшествующихъ и за ними слѣдующихъ. Безпрерывныя волны эмиграціи, круговоротъ людей, товаровъ и идей поддерживаютъ постоянно связь между различными частями міра; и въ старомъ центрѣ культуры, въ Европѣ, это косвенно отзывается разнообразными явленіями въ самыхъ различныхъ областяхъ жизни — сказывается на состояніи денежнаго рынка и цѣнѣ многихъ продуктовъ, вліяетъ на размѣры бюджетовъ, армій и флотовъ, оказываетъ свое дѣйствіе на образованіе и жизнь политическихъ партій. Въ этомъ крайне сложномъ процессѣ объединенія человѣчества народы европейской культуры, главнымъ образомъ, Европы и Америки, выступаютъ болѣе активно,



остальные части свѣта и народы болѣе пассивно; поэтому обыкновенно и говорятъ о завоеваніи міра европейской культурой. Было бы, однако, односторонностью не видѣть изъ-за побѣднаго шествія Европы болѣе важнаго, основнаго процесса объединенія человѣчества. При всѣхъ несомнѣнныхъ преимуществахъ европейской культуры, она можетъ получить только преобладаніе въ мірѣ, но не можетъ заполнить его, не можетъ вытѣснить все, чѣмъ жило три четверти человѣчества въ теченіе многихъ вѣковъ,— и даже обратное дѣйствіе не-европейскаго міра на формы нашей культуры врядъ ли можетъ подлежать сомнѣнію.

Какъ это часто бываетъ, творческая дѣятельность человека и здѣсь опередила сознаніе его. Европа объединилась съ міромъ, можно сказать—объединила міръ, а мысль европейской образованной публики и русскаго образованнаго общества въ особенности попрежнему вращается въ тѣсныхъ предѣлахъ нашей части свѣта; даже въ высшей школѣ „Всеобщая Исторія“ попрежнему повѣствуетъ лишь о жизни средиземной расы и о средиземной культурѣ. Между тѣмъ въ настоящее время невозможно сознательно относиться къ окружающей насъ жизни, къ повседневнымъ явленіямъ ея, не расширивъ своего кругозора. Каждый день приходится читать въ газетахъ о странахъ и народахъ, извѣстныхъ огромному большинству читателей только по имени; каждый день въ этихъ неизвѣстныхъ намъ въ сущности странахъ происходятъ или могутъ происходить событія, касающіяся болѣе или менѣе близко насъ или нашихъ сосѣдей. Мы связаны, словомъ, съ обширнымъ міромъ, а знаемъ—одинъ болѣе, другой менѣе—только небольшую часть его.

Мысль объ этомъ пробѣлѣ въ обычной для нашего времени образованности, пробѣлѣ, несомнѣнно многими уже чувствуемомъ, вызвала къ жизни нашу бібліотеку; идея о единомъ въ настоящее время человѣчествѣ, „современномъ человѣчествѣ“ лежитъ въ основаніи ея и въ общихъ чертахъ опредѣляетъ ея составъ. Раньше всего



въ нее должна войти серія книгъ о внѣевропейскихъ культурахъ—о покоящейся на очень древней основѣ жизни Китая, о своеобразномъ мірѣ Индіи, о Турціи, Персіи и вообще исламитской культурѣ; въ частности и въ особенности долженъ читатель найти въ этой серіи свѣдѣнія объ основаніяхъ, процессѣ и результатахъ глубокихъ броженій, охватившихъ не-европейскіе культурные народы и отчасти уже пережитыхъ ими,—о возрожденіи Турціи, Персіи и Китая, о пробужденіи Индіи. Другая серія книгъ, выпускаемая одновременно съ первой, будетъ посвящена главнѣйшимъ странамъ Европѣ и странамъ европейской культуры; современное состояніе обществъ, живущихъ въ формахъ этой культуры, и дѣйствующія въ этихъ обществахъ соціальныя силы должны быть здѣсь по возможности разносторонне описаны и освѣщены; процессъ развитія этой культуры въ прошломъ можетъ, наоборотъ, здѣсь быть описанъ только въ возможно сжатыхъ очеркахъ, представляющихъ итоги современной исторической науки, главнымъ образомъ, съ точки зрѣнія единства этого процесса, — ибо и въ этомъ отношеніи совершилось въ послѣдніе годы замѣтное „объединеніе міра“: историческое изслѣдованіе открываетъ въ прошломъ европейской или, болѣе обще, средиземной культуры связи тамъ, гдѣ недавно еще были ничѣмъ не заполненные пробѣлы. Наконецъ, въ третьей серіи, выпускаемой одновременно съ первыми двумя, должны найти изображенія тѣхъ соціальныя факторы и факты, которые больше другихъ участвуютъ въ процессѣ объединенія человѣчества: эмиграція и колонизація, имперіализмъ, какъ движеніе политическое, міровая торговля и связанныя съ ней формы организаціи современной промышленности—организаціи предпринимателей, производителей и рабочихъ.

Предназначая нашу бібліотеку для широкихъ круговъ образованныхъ читателей, мы, естественно, должны держаться одинаково далеко отъ спеціальныхъ изслѣдованій, доступныхъ лишь немногимъ, и отъ безсодержательной по-



пуляризаціи, немного стоящей; научное содержаніе и доступное изложеніе одинаково обязательны для выпусковъ „Современнаго человѣчества“. Этимъ значительно затрудняется осуществленіе нашей задачи, особенно въ той части ея, которая касается внѣевропейскихъ культуръ: литература объ этихъ недавно еще чуждыхъ намъ мірахъ богата именно или спеціальными изслѣдованіями или легко-вѣсными рассказами о чудесахъ и странностяхъ экзотическихъ странъ и экзотическихъ народовъ. Другого рода трудности возникаютъ въ связи со второй изъ намѣченныхъ выше серій. Европейскіе народы рѣдко подводятъ итоги условіямъ собственнаго существованія. Въ нѣмецкой литературѣ не мало, конечно, хорошихъ книгъ объ отдѣльныхъ сторонахъ нѣмецкой жизни, но трудно въ ней найти книгу о нѣмецкой жизни вообще. Такую книгу приходится искать у французовъ, англичанъ или у какого-либо другого изъ передовыхъ народовъ Европы. Точно также книгу о современной жизни Франціи приходится искать не у французовъ, а у сосѣдей ихъ, и слѣдствіемъ этого является то, что на такихъ книгахъ лежитъ часто печать политическаго пристрастія. Всего больше, можетъ-быть, представляетъ трудности третья серія нашей библіотеки, такъ какъ стороны соціальной жизни, ею обнимаемая, сравнительно мало изслѣдованные вообще, еще рѣже изслѣдуются съ той точки зрѣнія, которая положена въ основу принятаго нами изданія. Все же эти трудности преодолимы, и пользуясь богатыми запасами міровой литературы, мы рассчитываемъ выполнить все изданіе — предполагается около 30 выпусковъ — приблизительно въ два года.

Не собираясь сдѣлать нашу библіотеку иллюстрированной, т.-е. не считая иллюстраціи обязательными для каждаго выпуска, редакція предполагаетъ, однако, многіе изъ нихъ, въ особенности выпуски, касающіеся внѣевропейскихъ странъ и культуръ, снабжать изобразительными приложеніями — картами, діаграммами или иллюстраціями съ собственномъ смыслѣ, смотря по содержанію книги.



Настоящій выпускъ нашей серіи составляетъ переводъ двухъ отдѣльныхъ работъ покойнаго профессора В. Грубе: его статьи „Die chinesische Literatur“, помѣщенной въ извѣстномъ тейбнеровскомъ изданіи „Die Kultur der Gegenwart“ (Teil I, Abteilung VII), и его книги „Religion und Kultus der Chinesen“, вышедшей въ 1910 году, уже послѣ смерти автора. Статью о литературѣ мы, кромѣ того, дополнили образцами китайской поэзіи, взятыми, какъ и комментирующія ихъ строки, изъ другихъ работъ того-же автора—изъ его „Geschichte der chinesischen Literatur“ и статьи „Die classische Literatur der Chinesen“, напечатанной въ „Deutsche Rundschau“ (1901 г., кн. 6).

Такъ какъ у китайцевъ литература и религія еще меньше разграничены, чѣмъ у другихъ древнихъ народовъ, то вполне естественно, что авторъ въ статьѣ о литературѣ и книгѣ о религіи кое-гдѣ говоритъ объ одномъ и томъ-же. Это вызвало необходимость въ нашемъ изданіи; кое-что переставить, а немногія строки опустить. Такъ мы выпустили изъ книги о религіи абзацы о „пяти каноническихъ книгахъ“ (стр. 15—19 нѣм. текста), такъ какъ объ этомъ обстоятельнѣе говорится въ статьѣ о литературѣ, составляющей первую часть настоящаго изданія и нѣкоторыя строки изъ выпущенныхъ параграфовъ, дополняющія сказанное въ статьѣ о литературѣ, перенесены сюда. По той-же причинѣ опущены въ первой части, т. е. въ статьѣ о литературѣ, абзацъ объ упадкѣ даосизма (стр. 329) и абзацъ о появленіи буддизма въ Китаѣ (стр. 337); наконецъ, мы введеніе къ книгѣ о религіи и вводные параграфы статьи о литературѣ объединили въ



одно общее введеніе, выдѣливъ изъ него строки, напечатанныя непосредственно предъ страницами о литературѣ и въ началѣ второй части настоящей книги.

Эти перестановки и измѣненія, имѣющія, впрочемъ, чисто внѣшній, механическій характеръ, сдѣланы съ вѣдома и согласія, отчасти и по инициативѣ, вдовы покойнаго ученаго. Изъ 8 приложенныхъ къ нѣмецкому изданію иллюстрацій мы даемъ здѣсь только 4; остальные замѣнены новыми, на нашъ взглядъ болѣе характерными. И это измѣненіе мы имѣли возможность сдѣлать только благодаря любезности г-жи Грубе, приславшей намъ фотографіи, лично ею сдѣланныя во время пребыванія своего въ Китаѣ вмѣстѣ съ покойнымъ ученымъ; владѣя русскимъ языкомъ, г-жа Грубе приняла также участіе въ корректурѣ этого изданія. За оказанное намъ содѣйствіе выражаемъ г-жѣ Грубе свою искреннюю признательность.

Трудную задачу передать въ русскихъ стихахъ своеобразныя красоты китайской поэзіи по нѣмецкому переводу, сдѣланному по свидѣтельству проф. Грубе съ возможной точностью, взялъ на себя А. П. Колтоновскій.

Транскрипція собственныхъ именъ и терминовъ китайскихъ просмотрѣна и исправлена, по нашей просьбѣ, проф. СПб. Университета А. И. Ивановымъ.

Редакціонныя примѣчанія въ этомъ, какъ и въ другихъ выпускахъ нашей серіи, отмѣчены знакомъ \*).



Faint, illegible text, likely bleed-through from the reverse side of the page. The text is arranged in approximately 15 horizontal lines across the upper and middle portions of the page.

X



# Оглавленіе.

	СТР.
ОТЪ РЕДАКЦІИ . . . . .	III—IX
ОГЛАВЛЕНІЕ . . . . .	XI—XIV
ВВЕДЕНІЕ . . . . .	1 — 16
Самобытность китайской культуры, 1. - Китайскій языкъ, 4.— Китайское письмо, 1.—Религія и культъ, 10.	

## ЛИТЕРАТУРА.

### Глава I.

Классическая литература (ок. 200 г. до Р. Хр.)— 2-ое стол. по Р. Хр. . . . .	23—38
У-цзинъ или Пятикнижіе: Ши-цзинъ, 23.—Шу-цзинъ, 29.— И-цзинъ, 30.—Ли-цзи, 31.—Чунь-цзю, —32.— Сышу или четверокнижіе: Лунь-юй, 33.—Да-сіо и Чжунь- юнъ, 34.—Мынь-цзы, 35.	

### Глава II.

Лао-цзы и даосизмъ . . . . .	38—42
Лао-цзы, 38.—Дао-дэ-цзинъ, 89.—Лъ-цзы, 40.—Чжуанъ-цзы, 40.—Хань Фэй-цзы, 41.—Вырожденіе даосизма, 41.	

### Глава III.

Вѣкъ реставраціи при династіи Хань (206 г. до Р. Хр. 220 г. по Р. Хр.) . . . . .	43—48
Крушеніе феодальной монархіи, 43.—Сожженіе книгъ, 43.—Сыма-Цянь, 45.	

### Глава IV.

Возрожденіе лирики (IV в. до Р. Хр. —II в. по Р. Хр.) и переходное, время (III в. до Р. Хр.—VI в. по Р. Хр.) . . . . .	49—54
Цюй-Юань, 49.—Лирика вѣка династіи Хань, 50.	



## ГЛАВА V.

- Расцвѣтъ лирики при династїи, Тань (618—907). . . . . 55—66  
 Техника стихосложенія, 55. — Ли Тай-бо, 60.—Ду Фу, 62.—Тао Юань-минь, 63.—Хань Юй, 65.

## ГЛАВА VI.

- Новоконфуціанство и застой въ духовной жизни (XI в. по Р. Хр.—по настоящее время). . . . . 66—70  
 Сы-ма Гуань, 66.—Чжу-цзы, 66.— Чжу Си, 67.—Научныя энциклопедїи,—68.

## ГЛАВА VII.

- Драматическая и повѣствовательная литература (XIII в.—настоящее время.) . . . . . 70—78  
 Драма въ древности, 71.—Современная драма, 73.—Романъ, 74.—Новелла, 77.  
 Заключение и литература . . . . . 78—80

## РЕЛИГІЯ и КУЛЬТЪ.

## ГЛАВА I.

- Религїи древнихъ китайцевъ . . . . . 85—114  
 Источники, 85.— Различные взгляды на древне-китайскую религїю, 88.—Почитаніе духовъ природы, 91.—Шань-ди — верховный властитель (небо) править міромъ, 92.—Вѣра въ нравственный порядокъ вещей, 94.—Другіе духи природы, 95.—Духи неба (Культъ звѣздъ), 95.—Духи земли, 96.—Духи горъ и рѣкъ, 97.—Другіе божества-покровители, 97.—Божество земли (Хоу-тоу), 98.—Почитаніе предковъ, 99.— Загробная жизнь, 99. Культъ, 101.—Молитвы, 102.— Жертвы, 103.—Человѣческія жертвы,—104. Жертвенныя животныя и другіе жертвенные дары, 104.— Государь, какъ верховный жрецъ, 105.— Жертвоприношенія при культѣ предковъ, 105.— Мальчикъ-мертвецъ, 106.—Таблицы предковъ, 107.—Суевѣріе, 109.—Искусство прорицанія, 110.—заклинаніе судьбы, 110. Толкованіе сновъ, 111.—Экзорсизмъ 112.—Фань-сянь, 112.—Обычаи при солнечныхъ затменіяхъ, 113.—Культъ героевъ, 113.

## ГЛАВА II.

- Конфуціанская эпоха . . . . . 115—136  
 Жизнь и дѣятельность Конфуція, 115.—Задача его жизни 117.— Отвращеніе отъ спекулятивнаго мышленія'



118.—Ритуализмъ, 119.—Конфуцій—какъ воплощеніе китайскаго духа, 119.—Эдиктъ о сожженіи книгъ, 120.—Эпоха реставраціи, 121.—Конфуцію оказываютъ божескія почести, 122.—Его могила и храмъ, 122.—Культь Конфуція, 123.—Ритуаль, 124.—Планъ храма Конфуція, 125.—Жертвоприношеніе, 127.—Жертвоприношеніе небу, 130.—Церемонія земледѣлія, 134.—Заключеніе, 135.

## ГЛАВА III.

**Даосизмъ . . . . . 137—184**

Философъ Лао-цзы, его жизнь и вліяніе, 137.—Дао-дэ-цзинъ, 139.—Понятіе «дао», 140.—Противоположность между даосизмомъ и конфуціанствомъ, 142.—Сродство съ буддизмомъ, 142.—Видоизмѣненіе даосизма, 143.—Отшельники и сянь, 144.—Алхимическое тайное ученіе, —144.—Волшебные острова, 145.—Философскій камень, 146.—Религіозный или народный даосизмъ, 147.—Политеизмъ, 147.—Черты фетишизма, 148.—Легенды и мистическіе и миеологическіе рассказы, 149.—Обожествленіе Лао-цзы, 150.—«Трое чистыхъ», 150.—Юй-хуанъ-шанъ-ди, 150.—Сянь или геніи, 155.—Па-сянь или восемь геніевъ, 155.—Праздникъ боговъ, 161.—Па-сянь въ китайскомъ искусствѣ, 162.—Даоскіе жрецы, 163.—Аскеты и свѣтское духовенство, 163.—Учитель неба (тянь-ши). Чжанъ Дао-линъ, 164.—Тянь-ши всегда происходитъ изъ дома Чжанъ, 167.—Тянь-ши какъ высшій заклинатель, 167.—Даоское храмовое служеніе, 168.—Управленіе храмомъ, 168.—Начальникъ храма, 169.—Жертвоприношеніе и богослуженіе, 170.—Подписные листы, 170.—Обрядъ богослуженія, 171.—Сжиганіе жертвенной бумаги, 172.—Открытыя сцены въ большихъ храмахъ, 172.—Божества-покровители городовъ, 173.—Культь боговъ преисподней, 174.—Страшный судъ и муки ада, 174.—Спутники бога города, 175.—Почивальня бога города, 177.—Культь бога города. Сонъ въ храмѣ, 177.—Префектъ города въ роли жреца, 178.—Богъ войны Гуанъ Юй. Его культъ, 179.—Изображеніе, 180.—Пять божествъ—покровителей литературы: Вэнь-чанъ, 181.—Куй-синъ, 181.—Игра словъ въ Китаѣ. Чжу-и, 182.—Эклектизмъ и синкретизмъ, 183.

## ГЛАВА IV.

**Буддизмъ . . . . . 185—203**

Сиддарта Будда, три собора, 185.—Четвертый соборъ и расколъ, 187.—Школа махаяна, 187.—Измѣненіе понятія спасенія (Рай). Школа хинаяна, 188.—Ламаизмъ



въ Тибетѣ. Далай-лама, 189.—Введеніе буддизма въ Китаѣ. Реакція, 190.—Буддизмъ вноситъ наглядность въ религіозныя представленія, 192.—Преты, 192.—Рай (Сукавади) и Будда Амитаба, 193.—Панихиды, 194.—Богиня милосердія Гуань-инь, 195.—Легенда о Мяо-шань, 196.—Жречество и культъ изображеній, 196.—Идолы въ китайской народной религіи, 197.—Установка новаго идола, 198.—Буддизмъ, какъ міровая религія, 199.—Его вліяніе въ Китаѣ, 199.—Буддизмъ и потусторонній міръ, 200.—Жрецы и міряне, 200.—Буддійская заповѣдь любви къ ближнему, 201.—Буддизмъ и искусство, 202.

### ГЛАВА V.

Народная религія . . . . .	204—205
Легенды о богахъ, 204. — Богъ домашняго очага, 204.— Посредникъ между богомъ и людьми, 205.—Его путешествіе на небеса, 206.—Богъ богатства, 207.—Алтарь съ четырьмя богами дома, 207.—Божества природы: луна, 208.—Лунный праздникъ и жертвоприношеніе лунѣ, 209.—Старецъ на лунѣ и лунный заяцъ, 209.—Культъ звѣздъ, 210.—Божества-покровители дѣтей «Девять богинь», 211.—Другіе боги-покровители, 211.—Демоны, 212.—Средства защиты отъ нихъ, 213.—Праздникъ середины лѣта, 214.—Стремленіе обмануть демоновъ, 214.—Новый годъ, 215.—Календарь, 217.—Предсказатель (геомантъ), 218.—Геомантическая система: Фынъ-шуи. Дуализмъ силъ: инь и янь, 218.—Шань-линь, 219.—Астрономическія соображенія, 219.—Пять элементовъ, пять планетъ, 220.—Откладываніе похоронъ, 221.—Похоронные обычаи, 221.—Похоронная одежда, 222.—Смертный одръ, 224.—Связываніе голеней у мертвеца, 225.—Похоронная церемонія, 225.—Панихида: а) «пріемъ на третій день», 226.—Церемонія сожженія, 226.—Жертвоприношеніе голоднымъ душамъ, 227.—в) Панихиды въ собственномъ смыслѣ слова, 227.—г) Погребеніе: а) Похоронная процессія, 228.—в) Гробъ опускаютъ въ могилу, 229.—г) Таблица предковъ, 229.—Пунктированіе таблицы предковъ, 230.—Засыпаніе могилы, 230.—Тризна. Возвращеніе въ домъ, 231.—Мнимое погребеніе, 231.—Заключеніе.	
Обзоръ династій и литературы . . . . .	236—237



## Введеніе.

---

Предметъ, которымъ мы здѣсь займемся, отстоитъ по существу своему такъ далеко отъ большой дороги нашей обычной образованности, что я считаю не лишнимъ сдѣлать предварительно нѣсколько краткихъ, вводящихъ замѣчаній.

Даже въ настоящее время, когда Восточная Азія, въ особенности благодаря политическимъ событіямъ послѣднихъ лѣтъ, значительно приблизилась къ нашему горизонту, Китай все еще остается у насъ, даже для образованныхъ людей, только географическимъ терминомъ. Школьная географія знакомитъ насъ съ нѣсколькими десятками названій китайскихъ рѣкъ, городовъ и горъ; мы узнаемъ также, что Китайская имперія вмѣщаетъ въ себѣ столь внушительное число жителей, какъ 300 милліоновъ \*). Но дальше этого мы обыкновенно не идемъ: объ исторической жизни, протекавшей въ Китаѣ въ теченіе трехъ тысячелѣтій, мы почти ничего не знаемъ. Обычное преподаваніе и учебники исторіи хранятъ таинственное молчаніе, когда дѣло касается Китая.

Все это довольно понятно и до нѣкоторой степени извинительно. Ибо до новѣйшаго времени мы не имѣли такихъ сношеній съ Дальнимъ Востокомъ, которыя могли бы вызвать интересъ къ нему. Китайцы никогда не были морскимъ народомъ и къ тому же всегда отличались ясно выраженной склонностью къ осѣдлости. Ихъ торговля сношенія съ Западомъ, простиравшіяся во времена римской имперіи до Малой Азіи, Сиріи и Египта, соверша-

---

\*) По официально опубликованнымъ недавно результатамъ произведенной въ 1910 году посемейной переписи въ Китаѣ — во всей странѣ оказалось 62 $\frac{1}{2}$  милліона семействъ. Не будетъ преувеличеніемъ считать на каждую китайскую семью 6 человѣкъ, что дастъ для всего Китая 375 милл. душъ. Разумѣется, данныя китайской переписи не могутъ претендовать на совершенную точность.



лись по большей части сухимъ путемъ и не оставили глубокихъ слѣдовъ. Только буддизмъ вызвалъ движеніе: благочестивые люди во множествѣ отправлялись въ Индію, чтобы посѣтить святыя мѣста, гдѣ жилъ и училъ Будда.

И оставленные этими пилигримами описанія своихъ путешествій, въ особенности за періодъ времени отъ IV до VIII вѣка по нашему лѣтосчисленію, представляютъ безцѣнные источники для нашего знанія географіи и этнографіи тѣхъ странъ, какъ и политическихъ соотношеній, существовавшихъ въ Центральной Азіи того времени.

Но только въ XIII столѣтіи, благодаря составившимъ эпоху путешествіямъ францисканскихъ монаховъ, Джіованни Плато Карпини и Вильг. Рубрука (болѣе извѣстнаго подъ именемъ Ruysbroek или Rubruguis), и венеціанскаго купца Марко Поло, впервые въ Европу проникли болѣе точныя свѣдѣнія о Китаѣ. Послѣ этого, особенно въ XVII и XVIII вѣкахъ, іезуитскіе миссіонеры выступили пионерами, проявившими широкую и основательную дѣятельность, безъ которой, какъ справедливо отмѣчаетъ Рихтгофенъ, Китай, за исключеніемъ побережья, остался бы и понынѣ *terra incognita*. Наконецъ, стремленія народовъ нашего времени къ расширенію и потребность въ новыхъ рынкахъ для сбыта товаровъ, съ своей стороны, содѣйствовали къ открытію воротъ замкнутаго прежде царства, гдѣ было необходимо—силой.

Если поэтому, какъ мы сказали, понятно, что Китай все еще представляетъ для огромнаго большинства образованныхъ людей *terra incognita*, то теперь это должно измѣниться. Безспорно, древнія культуры Египта, Ассиріи, Вавилоніи и Индіи, многообразно связанныя съ нашей культурой, намъ ближе, чѣмъ культура китайская, но эта послѣдняя имѣетъ одно преимущество, благодаря которому она заслуживаетъ особаго вниманія: изъ всѣхъ великихъ культуръ древняго міра она одна живетъ понынѣ, и живетъ притомъ какъ старая культура. Сравнивая современный Китай съ Китаемъ древнимъ, насколько мы его знаемъ по туземнымъ преданіямъ, мы видимъ, что различныя измѣненія, незамѣтно совершавшіяся тамъ въ продолженіе столѣтій и тысячелѣтій, все же ничтожны сравнительно съ поразительной неподвижностью въ языкѣ и религіи, въ общественной и домашней жизни, въ нравахъ и обычаяхъ, словомъ—во всей совокупности китайскаго уклада; къ этому присоединяется



еще слѣдующее: никакой другой народъ въ мірѣ не можетъ, подобно китайцамъ, похвастать тѣмъ, что обладаетъ непрерывнымъ историческимъ преданіемъ, хронологическую достовѣрность котораго можно точно доказать изъ года въ годъ, до 841 года до Р. Хр.

Удивительная устойчивость, наложившая печать на все историческое развитіе Китая, была возможна лишь благодаря изолированному географическому положенію страны, которое заранѣе исключало возможность какого бы то ни было непосредственнаго состязанія съ другими культурными народами. Китай былъ всегда окруженъ народами, стоявшими въ культурномъ отношеніи значительно ниже его, у которыхъ онъ не могъ ничему учиться, которыхъ постепенно, наоборотъ, приобщалъ къ своей цивилизаціи. На Дальнемъ Востокѣ господство китайской цивилизаціи простирается далеко за предѣлы національныхъ и государственныхъ границъ народа, ее создавшаго. Полу-дикія, отчасти кочующія племена монгольскаго и тунгусскаго происхожденія, загадочные корейцы, замкнутые въ неприступной глуши горъ тибетцы и даже народы Индо-Китая, находящіеся по преимуществу подъ индусско-буддистскимъ вліяніемъ,—всѣ они въ большей или меньшей степени зависятъ отъ китайской культуры. Но раньше всего это относится къ быстро развивающейся Японіи. Чѣмъ ближе мы знакомимся съ японцами, столь высоко одаренными силой воспримчивости, тѣмъ болѣе мы убѣждаемся въ томъ, что сами они произвели удивительно мало духовныхъ цѣнностей, а, напротивъ, ограничились главнымъ образомъ тѣмъ, что составляли капиталъ изъ заимствованнаго у Китая и что, несмотря на всѣ успѣхи западной цивилизаціи, они по своему духовному складу находятся еще и нынѣ въ заколдованномъ кругу китайскаго міра идей.

То, что можно сказать о китайской культурѣ вообще, относится болѣе или менѣе также и къ китайской литературѣ, составляющей, по крайней мѣрѣ—въ области распространенія китайскаго письма, т.-е. въ Китаѣ, Японіи и Аннамѣ, общую основу духовной жизни. Если поэтому китайская литература заслуживаетъ вниманія уже въ качествѣ интернаціональнаго фактора, то еще болѣе интересъ она представляетъ благодаря своеобразному характеру своему и своей глубокой древности: будучи вполне самостоятельнымъ продуктомъ національ-



наго духа, она въ то же время единственная изъ всѣхъ литературъ древности, сохранившаяся въ теченіе четырехъ тысячъ лѣтъ до нашихъ дней. Но какъ всякое искусство зависитъ въ способѣ и размѣрахъ своего осуществленія отъ матеріала и орудій, которыми оно располагаетъ, такъ и литература тѣсно связана съ языкомъ, представляющимъ для нея въ одно и то же время и матеріаль и орудіе. Чтобы наглядно показать, насколько своеобразіе китайской литературы зависитъ отъ природы языка, необходимо дать здѣсь характеристику основныхъ особенностей его.

Индо-китайскіе или загангскіе языки, къ которымъ наряду съ китайскимъ принадлежатъ также тайскіе языки, бирманскій и тибетскій, называются обыкновенно, въ виду ихъ строенія, односложными или изолирующими. Этимъ названіемъ хотятъ сказать, что они состоятъ изъ однихъ только односложныхъ словъ, чѣмъ и характеризуется ихъ особое, исключительное положеніе среди всѣхъ другихъ языковъ міра. Китайскій языкъ является, послѣ сіамскаго, наиболѣе послѣдовательнымъ въ смыслѣ проведенія односложности\*). Корень китайскаго слова совпадаетъ съ самимъ словомъ и не подвергается никакимъ измѣненіямъ—ни посредствомъ какихъ-либо приставокъ, ни помощью какихъ бы то ни было звуковыхъ измѣненій въ самомъ корнѣ. Отсюда вытекаетъ невозможность выражать при помощи звуковъ части рѣчи или грамматическія формы, какъ падежи, число, лицо, время, наклоненіе и т. п. Синтаксисъ, законы разстановки словъ, представляетъ единственный способъ выражать грамматическія отношенія—другими вспомогательными средствами китайскій языкъ не располагаетъ. Такъ, корень сянъ, выражающій какъ таковой лишь въ общемъ понятіе предшествованія, можетъ, смотря по мѣсту, которое онъ занимаетъ въ предложеніи, въ качествѣ существительнаго означать—предшественники, старики; въ качествѣ прилагательнаго—предшествующій, прежній; въ качествѣ нарѣчія—прежде, сперва; въ качествѣ предлога—до; въ качествѣ глагола—ставить впереди или же предшествовать. Такимъ же образомъ опредѣляются посредствомъ твердыхъ правилъ раз-

\*) «Встрѣчающіяся въ нѣкоторыхъ словахъ сочетанія слѣдующихъ другъ за другомъ гласныхъ (кіу, хіао) должны произноситься какъ дифтонги или трифтонги» — поясняетъ въ другомъ мѣстѣ Грубе.



становки подлежащее и дополнение, функции сказуемого и определения и т. п.

Если такимъ образомъ законы разстановки словъ представляютъ основной принципъ, такъ сказать, остовъ строенія рѣчи, то есть еще другой факторъ, служащій какъ бы цементомъ между отдѣльными частями и членами предложенія. Это—особыя вспомогательныя слова, частью мѣстоименнаго характера, частью глагольнаго, назначеніе которыхъ намѣчать извѣстныя грамматическія отношенія, напр., отношеніе предмета къ владѣльцу, т. е. отношенія притяжательныя, число, время, наклоненіе, поскольку они не вытекаютъ сами собою изъ разстановки словъ или изъ логической связи. Нарушая то тутъ, то тамъ застывшіе деспотическіе законы разстановки, эти вспомогательныя слова дѣлаютъ построеніе предложеній болѣе подвижнымъ и разнообразнымъ. И китайскій языкъ, столь бѣдный грамматическими средствами, обязанъ только имъ своимъ все же высоко развитымъ строеніемъ періода. Наконецъ, китайскій языкъ имѣетъ, кромѣ того, еще большое количество частицъ, которыя служатъ исключительно для выраженія психологическихъ отношеній (говорящаго къ высказываемому) и придаютъ языку пріятную черту наивной субъективности, напоминающую порою греческій или нѣмецкій языкъ.

Подобно грамматическому строенію языка, его звуковой составъ ограниченъ тѣсными рамками. Не говоря объ удивительной и безъ того скудости звуковъ въ китайскомъ языкѣ, уже односложный характеръ его мало способствуетъ большому развитію звуковой стороны; къ этому присоединяется еще то, что въ китайскомъ языкѣ нѣтъ группъ согласныхъ, а есть только простые согласные. Принимая далѣе во вниманіе, что нарѣчія на сѣверѣ и въ среднихъ частяхъ Китая находятся, въ противоположность къ южнымъ діалектамъ, въ состояніи полного звукового упадка, такъ что, напр., на югѣ еще встрѣчаются слова, оканчивающіяся на *к*, *п*, *т*, *м*, *н*, но, въ то время, какъ на сѣверѣ не допускаются никакія согласныя окончанія, кромѣ *ь* и *нз*, легко составить себѣ представленіе о чрезвычайной ограниченности числа возможныхъ вообще звуковыхъ сочетаній. Такъ, напр., въ діалектѣ Фу-чжоу, имѣющемъ наибольшее число звуковъ, насчитываютъ около 900 различныхъ звуковыхъ комплексовъ, въ діалектѣ Кантона 720, въ діалектѣ Шанхая 570 и



наконецъ, въ мѣстномъ нарѣчїи Пекина, наиболѣе бѣдномъ въ этомъ отношенїи, всего только 420. Этими 420—900 различными звуковыми комплексами исчерпывался бы съ фонетической стороны весь запасъ словъ въ языкѣ, если бы онъ не располагалъ, къ счастью, средствомъ, дающимъ ему возможность расчленять существующіе звуковые комплексы и тѣмъ самымъ увеличить число ихъ. Такимъ средствомъ служатъ такъ называемые тоны словъ, которые, хотя и напоминаютъ съ звуковой стороны наше логическое удареніе, однако, существенно отличаются отъ него тѣмъ, что неразрывно связаны съ словомъ, какъ таковымъ. Такіе тоны, число которыхъ въ различныхъ нарѣчїяхъ мѣняется отъ 4 до 9-ти, можно привести къ слѣдующимъ четыремъ основнымъ типамъ: ровный тонъ, при которомъ голосъ остается на одной высотѣ; повышающійся тонъ, подобно нашему вопросительному „такъ?“; падающій тонъ, при которомъ голосъ понижается, какъ при пояснительномъ или утвердительномъ „такъ“, и, наконецъ, краткій или обрывающійся, образовавшійся отъ выпаденія послѣдняго согласнаго звука въ словѣ.

Но какъ ни значительно возрастаетъ вслѣдствіе разнообразія тоновъ запасъ различныхъ по звуковому характеру словъ, онъ все же отнюдь не достаточенъ для того, чтобы хотя приблизительно покрыть потребность въ единицахъ значенія; все еще остается большое число одинаковыхъ по звуковому составу словъ, которыя на каждомъ шагу даютъ поводъ къ недоразумѣніямъ. Чтобы по возможности избѣгнуть ихъ, пользуются въ разговорномъ языкѣ извѣстными стереотипными сочетаніями словъ, среди которыхъ наиболѣе важными являются сочетанія синонимовъ. Однако, даже этотъ способъ не всегда достаточенъ, и такимъ образомъ въ чрезвычайныхъ случаяхъ приходится, какъ *ultima ratio*, прибѣгать къ помощи письма.

Въ китайскомъ письмѣ, какъ извѣстно, мѣсто буквъ занимаютъ цѣлыя слова, при чемъ знакъ является носителемъ не звукового комплекса, а специфическаго значенія слова, т.-е. каждое значеніе его имѣетъ свое письменное изображеніе; такъ, напр., слогу „ли“, смотря по его значенію въ каждомъ данномъ случаѣ, соотвѣтствуютъ 140 письменныхъ знаковъ, а слогу „ю“ даже цѣлыхъ 184.



Въ самой ранней стадіи своего развитія китайскій шрифтъ состоялъ, какъ доказано, изъ іероглифовъ, представлявшихъ частью изображенія, частью символы <sup>1)</sup>; и еще нынѣ многіе письменные знаки, напр., для изображенія солнца, луны, горы, воды, и въ особенности для различныхъ животныхъ, ясно обнаруживаютъ свой первоначальный идеографическій характеръ, а символическіе знаки употребляются какъ графическое выраженіе пространственныхъ отношеній. Примѣрами послѣдняго служатъ: точка надъ или подъ линіей, означающая „вверху“ или „внизу“, раздѣленный діаметромъ пополамъ кругъ для обозначенія „середины“ и т. под. Но вскорѣ запасъ простыхъ знаковъ оказался недостаточнымъ, и подобно тому, какъ въ устной рѣчи прибѣгали къ помощи сочетанія словъ, создали графическіе способы выраженія для новыхъ единицъ значенія путемъ соединенія простыхъ знаковъ въ группы. Въ такихъ случаяхъ смыслъ сложнаго знака обыкновенно вытекаетъ изъ комбинаціи отдѣльныхъ значеній его составныхъ частей; такъ, два дерева означаютъ „лѣсъ“, двое дѣтей—„близнецы“, человекъ и гора—„отшельникъ“, или же знаки для „нѣтъ“ и „прямой“, поставленные вмѣстѣ, означаютъ „криво“ <sup>2)</sup>. Сравнительно новаго происхожденія, напротивъ, чрезвычайно многочисленны письменные знаки, въ которыхъ одна часть сочетанія, такъ назыв. глава класса, опредѣляетъ категорію понятія, къ которой слово принадлежитъ по своему смыслу, между тѣмъ, какъ другая часть, такъ называемый фонетическій элементъ, показываетъ, конечно—лишь приблизительно, его произношеніе <sup>3)</sup>. Больше половины

1 

2 明 Солнце и луна=свѣтило. 鳴 Ротъ и птица=пѣть

3 兼 цзянь, 兼 цзянь—сл уга, 兼 цзянь—гнѣвъ,

兼 цзянь—бить въ барабанъ, 兼 цзянь—камышъ,

兼 цзянь—шелковая матерія.



40000 письменныхъ знаковъ состоитъ изъ такихъ фонетическихъ сочетаній.

Совершенно ясно, что такая сложная и неуклюжая система письма, какъ китайская, не могла не оказать вліянія на все духовное развитіе народа. Чтобы усвоить хотя бы только скромную часть богатаго запаса знаковъ, нужна цѣлая человѣческая жизнь; въ каждой новой книгѣ, которую китаецъ беретъ въ руки, онъ можетъ натолкнуться въ томъ или другомъ мѣстѣ на незнакомый ему знакъ, произношеніе и смыслъ котораго онъ можетъ узнать только изъ постояннаго спутника своего—словаря. Напряженіе памяти при изученіи письма и постоянное усиленіе этой способности благодаря наслѣдственности привели несомнѣнно къ тому, что мало-по-малу она получила рѣшительный перевѣсъ надъ всѣми другими духовными функціями. Пристрастіе китайцевъ къ филологически-компилятивной работѣ и вытекающій отсюда фактъ, что гигантскіе сборники образуютъ характерную особенность китайской литературы, имѣютъ поэтому, быть-можетъ, свое послѣднее основаніе въ характерѣ китайской письменности.

Не менѣе важно было вліяніе письменности на языкъ, а отсюда непосредственно также и на литературу. Это вліяніе было двоякаго рода. Когда въ древнѣйшія времена сложные знаки чертились грифелемъ на деревянныхъ или бамбуковыхъ дощечкахъ, то старались, конечно, облегчить записываніе текста возможной экономіей въ знакахъ. Этимъ, вѣроятно, объясняется лапидарная краткость древнѣйшихъ литературныхъ памятниковъ, едва ли соотвѣтствовавшая характеру устной рѣчи. Наряду съ этимъ шрифтъ оказалъ свое вліяніе на языкъ еще въ психологическомъ, а также, что необходимо особенно подчеркнуть, въ эстетическомъ отношеніяхъ. Этотъ пунктъ требуетъ поясненія.

По внутренней своей формѣ и грамматическому строенію китайскій языкъ отличается логической остротой и ясностью, которая едва ли можетъ быть превзойдена, ибо вслѣдствіе господства строгихъ правилъ о разстановкѣ словъ китайское предложеніе получаетъ чуть ли не математическую опредѣленность алгебраической формулы. Къ этому присоединяется еще то, что слово, какъ такое, въ противоположность понятію, которое мы обычно связываемъ съ нимъ, представляетъ скорѣе типъ, нежели



индивидуумъ. Односложное слово „да“, напр., взятое само по себѣ, означаетъ прежде всего лишь понятіе величины, и только изъ мѣста, занимаемаго имъ въ предложеніи, видно, употребляется ли оно въ данномъ случаѣ въ качествѣ существительнаго, прилагательнаго, нарѣчія или глагола, т.-е., другими словами, слѣдуетъ ли понимать его въ смыслѣ „величина“, „большой“, „очень“, „быть большимъ“, или же „дѣлать большимъ“. Прямымъ послѣдствіемъ этой особен-ности является по преимуществу абстрактный логическій характеръ языка, а вмѣстѣ съ тѣмъ недостатокъ пла-стической наглядности. Разсудочная трезвость и слабый размахъ фантазіи составляютъ поэтому также отличи-тельный признакъ китайской литературы: китайцы не имѣютъ ни собственной мифологіи, ни національнаго эпоса.

Вотъ тутъ то и приходитъ на помощь письмо, при-нося отъ себя то, чего недостаетъ языку, такъ какъ знаку присуще именно то, чего лишено слово—наглядность. Лишь въ написанномъ словѣ игра воображенія можетъ широко развернуться, и нерѣдко письменные знаки об-наруживаютъ въ способѣ своего образованія и сочетанія не только говорящую чувству наглядность, напр., въ томъ случаѣ, когда два дерева означаютъ „лѣсъ“, два чело-вѣка на землѣ—„сидѣть“, собака и ротъ—„лаять“, но также вдумчиво-поэтическое проникновеніе, юморъ, остроуміе и эпиграмматическую сатиру—стоитъ только вспомнить, напр., слѣд. соединенія: женщина и ребенокъ для слова „любить“, человекъ и говорить для „вѣрный“ („ein Mann—ein Wort“), женщина и метла—„хозяйка“, чело-вѣкъ и дерево—„отдыхать“, двѣ женщины—„ссора“ и т. под. Если поэтому китайское слово относится къ слову многосложнаго языка, напр., нѣмецкаго, какъ понятіе къ наглядному образу, то, напротивъ, китайскій письменный знакъ относится къ устному слову, какъ наглядный об-разъ къ понятію. Это даетъ намъ руководящую нить для пониманія и правильной оцѣнки китайской лите-ратуры, особенно поэтической: китайское стихотвореніе недостаточно воспринимать слухомъ, оно всегда обращается также къ зрѣнію. Китайское письмо не ограничивается тѣмъ, что запечатлѣваетъ текстъ,—оно вмѣстѣ съ тѣмъ иллюстрируетъ его и этимъ, съ своей стороны, служитъ средствомъ поэтическаго выраженія. Безъ сомнѣнія, зна-менательно, что китаецъ для „слово“ употребляетъ выра-женіе 字, что собственно значитъ „письменный знакъ“.



Это какъ-будто доказываетъ, что наивному сознанию письменный образъ ближе, нежели звуковой.

Какъ уже было сказано, мы должны по даннымъ, до сихъ поръ добытымъ наукой, смотрѣть на китайскую культуру, какъ на туземную по существу; до нашихъ дней она развивалась самостоятельно, безъ значительныхъ воздѣйствій извнѣ. Всѣ басни объ ассирійско-вавилонскомъ происхожденіи китайской культуры основаны на беспочвенныхъ гипотезахъ, пока во всякомъ случаѣ не имѣющихъ за собой и тѣни доказательствъ. Единственнымъ примѣромъ чужого вліянія, который можно найти въ китайской исторіи, является введеніе буддизма и вмѣстѣ съ тѣмъ проникновеніе индійскихъ идей. Но какъ ни плодотворно было вліяніе буддизма на религію, пластическія искусства и, по крайней мѣрѣ—до извѣстной степени, на литературу, все-таки и онъ не могъ преобразить искони прочно установившагося и какъ бы застывшаго міра китайской культуры. Въ общемъ итогъ буддизмъ сдѣлалъ, по крайней мѣрѣ, столько же уступокъ господствующимъ въ Китаѣ воззрѣніямъ, сколько и послѣднія ему.

Въ этомъ отношеніи религія и культъ особенно поучительны тѣмъ, что въ нихъ, съ одной стороны, отчетливо обнаруживается, какъ издревле освященныя формы государственнаго культа, не мѣняясь въ теченіе двухъ съ половиной тысячелѣтій, дожили до настоящаго времени, тогда какъ, съ другой стороны, въ пестромъ народномъ культѣ имѣются столь разнородные элементы, частью чисто мѣстнаго, частью чужестраннаго происхожденія, что трудно даже узнать его первоначальный характеръ. Въ сущности, едва ли можно говорить о китайской религіи и культѣ въ единственномъ числѣ, такъ какъ въ дѣйствительности мы встрѣчаемъ въ Китаѣ множество религій и культовъ. Однако, какъ почти во всѣхъ случаяхъ, гдѣ рѣчь идетъ о совершенно чуждой намъ культурѣ, и здѣсь необходимо по возможности отвлечься отъ привычныхъ намъ понятій.

Прежде всего необходимо помнить, что въ Китаѣ религія и культъ отнюдь не имѣютъ характера исключительности, какъ это обыкновенно бываетъ у насъ,—уже по той причинѣ, что въ Китаѣ (если отвлечься отъ буддизма, догматы котораго, однако, чрезвычайно растяжимы) нѣтъ настоящей книжной религіи съ закрѣпленными догматами. Привычное намъ понятіе религіи откоро-



венія китайцамъ совершенно чуждо. При такихъ условіяхъ могла, съ одной стороны, свободно и широко развернуться игра фантазіи, съ другой стороны—ясно, что религіозныя воззрѣнія и обряды, не связанные никакими догматами и законами и опирающіеся развѣ только на авторитетъ обычая, на устное или письменное, освященное временемъ преданіе, ни въ какомъ случаѣ не могли достигнуть той законченности, которая обуславливается сущностью религіи догматической, или религіи откровенія. Вѣдь тутъ передъ нами не отграниченная вполнѣ ясно область, гдѣ всякое добавленіе или убавленіе казалось бы недопустимымъ, а текучій, непрерывно мѣняющійся и находящійся въ постоянномъ броженіи міръ представленій. Достаточно самаго ничтожнаго повода—и это въ Китаѣ, дѣйствительно, можно наблюдать почти ежегодно,—чтобъ новому божеству, о которомъ никто до тѣхъ поръ не думалъ, былъ открытъ доступъ въ Пантеонъ, при чемъ однако, это никого не обязываетъ считаться съ происшедшей переменой.

Этимъ отсутствіемъ обязательнаго авторитета легко объяснить свойственную китайцамъ терпимость, которая зачастую вырождается прямо въ скептическій индифферентизмъ.

Въ самомъ дѣлѣ, въ китайскомъ языкѣ нѣтъ даже слова, которое выражало бы понятіе „религія“ въ принятомъ у насъ смыслѣ. Есть, правда, два выраженія, употребляемыхъ въ этомъ приблизительно смыслѣ, но они являются только блѣдными суррогатами, такъ какъ каждое изъ нихъ охватываетъ только одну сторону понятія.

Одно изъ этихъ двухъ выраженій есть чрезвычайно многозначное слово „ли“, „ритуаль“ или „обычай“, которое, однако, по своему основному значенію относится только къ внѣшнимъ формамъ религіознаго культа.

Китайское письмо, какъ мы уже говорили, состоитъ не изъ буквъ, а изъ знаковъ-словъ, т.-е. каждое слово передается посредствомъ особаго письменнаго знака. Когда же впоследствии число этихъ первоначальныхъ простыхъ знаковъ стало недостаточнымъ для обозначенія всѣхъ понятій, то простые знаки соединились въ группы. И подобно тому, какъ въ нашихъ языкахъ этимологія опирается на звуковой составъ слова, такъ въ китайскомъ языкѣ форма и сочетаніе письменнаго знака даетъ во многихъ случаяхъ ключъ къ пониманію его основнаго смысла.



Анализируя знакъ упомянутого выше слова „ли“, мы находимъ, что онъ составленъ изъ двухъ отдѣльныхъ элементовъ<sup>4</sup>); часть, которая находится слѣва, уже не употребляется теперь болѣе въ качествѣ самостоятельнаго знака; первоначально она означала духа-покровителя земли, теперь же для этого понятія употребляютъ другой знакъ<sup>5</sup>). Въ настоящее время этотъ знакъ еще употребляется только въ качествѣ такъ называемой главы класса, т.-е. какъ одинъ изъ тѣхъ графическихъ элементовъ, которые, въ сочетаніяхъ съ другими, замѣчаютъ категорію понятія или значенія выраженнаго такимъ образомъ слова. Въ такомъ видѣ онъ встрѣчается въ очень многочисленныхъ комбинаціяхъ, и именно въ знакахъ, относящихся къ предметамъ религіи и религіознаго культа. Вторая часть сочетанія въ настоящее время также представляетъ устарѣвшій и вышедшій изъ употребленія знакъ, имѣвшій, однако, первоначально звуковое значеніе „ли“ и означавшій „алтарь“ или „жертвенные сосуды“; такимъ образомъ, онъ служитъ въ такомъ сочетаніи одновременно для обозначенія смысла и звукового значенія. Изъ этого анализа можно съ нѣкоторой увѣренностью сдѣлать выводъ, что слово „ли“ первоначально употреблялось только въ смыслѣ религіозныхъ обычаевъ и ритуала. Однако, поскольку мы въ состояніи исторически прослѣдить словоупотребленіе, мы не находимъ указаній на такое ограниченіе его въ данномъ случаѣ областью религіознаго; напротивъ, уже въ древнѣйшихъ текстахъ, въ которыхъ мы встрѣчаемъ слово „ли“, оно означаетъ установленные обычаи какъ религіознаго, такъ и свѣтскаго характера. Поэтому слѣдуетъ понимать подъ „ли“ не только религіозный ритуаль, но и предписанія придворнаго этикета и обычныя формы отношеній между людьми въ обществѣ. Но этимъ еще не исчерпывается содержаніе этого многозначнаго слова. Оно обозначаетъ не только формы приличія въ домашней и общественной жизни, но рядомъ съ этимъ также лежащій въ основѣ этихъ внѣшнихъ формъ и соотвѣтствующій имъ внутренній образъ мыслей. Такимъ образомъ, слово „ли“ равнозначно въ одно и то же время съ нашими словами „приличіе“ и „нравственность“, понятія, дѣйствительно совпадающія въ нравственномъ сознаніи китайцевъ. На-



сколько китаецъ далеку отъ того, чтобы думать исключительно или преимущественно о религіозномъ именно ритуалѣ, когда онъ употребляетъ слово „ли“ въ смыслѣ ритуала, явствуетъ между прочимъ изъ того, что въ одной китайской энциклопедіи, гдѣ 100 томовъ посвящены ритуалу, весь матеріалъ распредѣляется по слѣдующимъ пяти категоріямъ: 1) радостный ритуаль или ритуаль, относящійся къ радостнымъ случаямъ, куда нужно причислить также религіозный ритуаль и, прежде всего, ритуаль жертвоприношеній; 2) праздничный ритуаль, касающійся, главнымъ образомъ, придворнаго этикета; 3) ритуаль приема гостей, относящійся въ особенности къ придворнымъ приемамъ; 4) военный ритуаль и 5) траурный ритуаль.

Я нарочно такъ долго останавливался на разсмотрѣніи значенія письменнаго знака и слова „ли“, такъ какъ тутъ мы имѣемъ дѣло съ понятіемъ, дающимъ прямой ключъ къ пониманію сущности китайской культуры. Вся внутренняя и внѣшняя жизнь китайцевъ и, что мы здѣсь прежде всего должны принять во вниманіе, религія ихъ, находятся во власти ритуала, разработаннаго до мелочей и освященнаго вѣками.

Что же касается второго выраженія, на которомъ необходимо здѣсь остановиться, то и оно означаетъ только одну сторону того, что мы подразумѣваемъ подъ понятіемъ „религія“. Я имѣю въ виду слово цзюо<sup>6)</sup>, которое постепенно укоренилось въ китайскомъ словоупотребленіи какъ равнозначное „религіи“, хотя первоначально оно означало въ качествѣ глагола только „учить, наставлять“, въ качествѣ существительнаго—только „ученіе“. Такъ, „христіанство лютеранскаго исповѣданія“ переводится по китайски черезъ Ё-су-цзюо, т.-е. „ученіе Христа“, римско-католическая вѣра обозначается словами Тянь-чжу-цзюо, „ученіе о владыкѣ неба“, исламъ—черезъ Хуй-хуй-цзюо. Необдуманная заключенія отъ сходства въ словоупотребленіи непосредственно къ тождественности понятій привели уже въ этой области къ безнадежному смѣшенію понятій. Выраженіе сань-цзюо, „три ученія“, посредствомъ котораго китайцы обозначаютъ конфуціанство, даосизмъ и буддизмъ, послужило основаніемъ къ ложному взгляду, будто здѣсь имѣются въ виду три религіозныхъ системы.



Было известно, что буддизмъ такъ же, какъ и даосизмъ (по крайней мѣрѣ, вульгарный даосизмъ, въ отличіе отъ философскаго), суть религіи; отсюда заключили: „конфуціанство есть, значитъ, третья религія“. Такимъ образомъ случилось, что конфуціанство, даосизмъ и буддизмъ еще и теперь продолжаютъ существовать въ качествѣ мнимыхъ „трехъ религіозныхъ системъ Китая“ въ нѣкоторыхъ учебникахъ, а также и въ нѣкоторыхъ умахъ. На самомъ же дѣлѣ, конфуціанство, какъ мы въ дальнѣйшемъ убѣдимся, отнюдь не есть религіозное вѣроученіе; самъ же Конфуцій менѣе всего былъ основателемъ религіи. Поэтому китайскій терминъ для обозначенія конфуціанства—*жу-цзяо*<sup>7)</sup>,—собственно говоря, значитъ: „Ученіе литераторовъ или ученыхъ“, т.-е. приверженствъ Конфуція или, другими словами: школа или ученіе Конфуція, въ такомъ же самомъ смыслѣ, какъ мы говоримъ, напримѣръ, о школѣ Платона, Канта, Гегеля или Дарвина.

Такое установленіе понятій важно потому, что даетъ намъ возможность, съ одной стороны, составить себѣ правильное сужденіе о китайской религіи, съ другой стороны—понять отношеніе самихъ китайцевъ къ религіи. Китаецъ въ дѣйствительности не знаетъ принципиальнаго различія между религіей и ученіемъ, и поэтому языкъ также не дѣлаетъ различія между этими двумя понятіями. Необходимо разъ на всегда уяснить себѣ, что въ глазахъ китайца религія, какъ таковая, есть не что иное, какъ одно ученіе среди большаго или меньшаго числа другихъ; она можетъ быть *prima inter pares*, но при этомъ не исключаетъ другихъ ученій и, представляя взглядъ школы или школу, не можетъ претендовать на исключительное и непогрѣшимое значеніе †).

## 7 儒教

†) Въ лекціяхъ Грубе «О народной религіи китайцевъ», читанныхъ имъ зимою 1900—01 г., онъ приводитъ для иллюстраціи религіознаго индифферентизма китайцевъ характерный эпизодъ изъ своего путешествія по Китаю, который умѣстно будетъ здѣсь привести.

«Осенью 1897 г. я прожилъ нѣсколько недѣль въ одномъ буддійскомъ монастырѣ въ окрестностяхъ Пекина. При мнѣ жилъ китаецъ, помогавшій мнѣ въ моихъ работахъ. Этотъ китаецъ зани-



Этотъ взглядъ находитъ поразительное освѣщеніе въ томъ фактѣ, что китайскій императоръ, верховный жрецъ древняго китайскаго государственнаго культа, въ то же время содержитъ многочисленное буддистское, ламаистское и, какъ утверждаютъ, также даосистское придворное духовенство и въ нѣкоторыхъ случаяхъ удостоиваетъ также своимъ посѣщеніемъ находящіеся во дворцѣ храмы буддистовъ, ламаистовъ и даосистовъ. При этомъ онъ, однако, высказываетъ различное отношеніе къ разнымъ формамъ религіи, и слѣдующимъ именно образомъ: онъ падаетъ ницъ предъ алтаремъ небеснаго храма и передъ храмомъ Конфуція и ограничивается простымъ поклономъ предъ святынями остальныхъ храмовъ. Ясно, что при такихъ условіяхъ врядъ ли можно говорить о религіозномъ фанатизмѣ китайцевъ. Поэтому я не хочу умолчать здѣсь о томъ, что мнѣніе, весьма распространенное, въ особенности, въ настоящее время, будто христіанскіе погромы, къ сожалѣнію, неоднократно происходившіе въ Китаѣ нѣсколько лѣтъ тому назадъ, имѣли причиной религіозный фанатизмъ, слѣдуетъ принимать *cum grano salis*. Къ христіанству, какъ къ такому, китайцы вообще относятся крайне равнодушно и преслѣдуютъ его не какъ чужое *ученіе*, а какъ *чужое* ученіе. Кто знакомъ съ Китаемъ по собственнымъ наблюденіямъ и видѣлъ, какъ иностранцы ведутъ себя по отношенію къ туземцамъ, тотъ, если взоръ его не слишкомъ затуманенъ

малъ небольшой служебный постъ въ какомъ-то военномъ вѣдомствѣ и въ свободные часы занимался въ качествѣ любителя врачебной дѣятельностью. Онъ прекрасно зналъ всякаго рода суевѣрные нравы и обычаи; я же въ то время спеціально занимался изученіемъ народныхъ обычаевъ въ Пекинѣ, какъ религіознаго, такъ и свѣтскаго характера; поэтому я нашелъ въ немъ прекрасный источникъ всѣхъ важныхъ для меня свѣдѣній. Когда я однажды въ разговорѣ поставилъ ему вопросъ, конфуціанецъ ли онъ, или буддистъ, то онъ отвѣтилъ послѣ нѣ котораго размышленія, что почитаетъ выше всѣхъ Конфуція и бога войны Гуанди и два раза въ мѣсяцъ ставитъ имъ жертвенныя свѣчи; что касается буддизма, то онъ въ него собственно не очень вѣритъ, но въ виду того, что его отецъ и другіе его предки были буддистами, то «*ѣ-кэ-и*», какъ онъ выразился по-китайски, что въ переводѣ на нашъ языкъ значитъ «можно и такъ», или «если это непременно должно быть, то я могу согласиться и съ этимъ». Это выраженіе до такой степени характерно, что прямо можетъ служить эпиграфомъ къ изложенію китайской религіи». (Прим. редактора нѣмецкаго изданія «*Religion und Kultus der Chinesen*»).



предразсудками, долженъ будетъ, къ сожалѣнію, признать, что распространенная по всей имперіи ненависть къ чужестранцамъ не совсѣмъ неосновательна и поэтому также не совсѣмъ несправедлива.

Въ послѣднее время, впрочемъ, такой свѣдущій специалистъ, какъ проф. де-Гроотъ въ Лейденѣ, этотъ наиболѣе основательный знатокъ религіи Китая, пытался, на основаніи чрезвычайно богатаго историческаго матеріала, доказать, что конфуціанская ортодоксія всегда съ крайней суровостью и нетерпимостью выступала противъ иновѣрцевъ, безразлично—были ли то буддисты, даосисты, магометане или христіане. Въ дальнѣйшемъ я еще вернусь къ этому упреку конфуціанству, для начала же ограничусь замѣчаніемъ, что, несмотря на затраченные труды и остроуміе, это утвержденіе отнюдь не кажется мнѣ доказаннымъ. Нельзя, конечно, отрицать, что китайская исторія стараго и новаго времени можетъ рассказать о многихъ религіозныхъ гоненіяхъ, (хотя ни по частотѣ, ни по интенсивности ихъ нельзя сравнить съ религіозными войнами христіанскаго запада и магометанскаго востока); но мотивы такихъ гоненій были въ большинствѣ случаевъ болѣе политическаго, чѣмъ религіознаго характера. Въ общемъ же можно сказать, что представители различныхъ ученій въ Китаѣ сражались другъ съ другомъ не мечемъ, а, главнымъ образомъ, перомъ, или точнѣе—кистью.

---



# ЛИТЕРАТУРА.



85607  
40958





Фу-си, царь героической эпохи;  
въ рукахъ онъ держитъ изобрѣтенное имъ Па-гу-а.



Первые зачатки китайской культуры теряются, какъ и начало всѣхъ другихъ древнихъ и самобытныхъ культуръ, во мракѣ мифическихъ временъ. Точно хронологически удостовѣренная исторія начинается, какъ уже упомянуто было, лишь съ 841 года до Р. Хр.; однако, письменное преданіе простирается далеко за это время, и уже по древнѣйшимъ источникамъ Китай представляется монархическимъ государствомъ съ сильно расчлененной іерархіей должностныхъ лицъ, съ сильно развѣтвленнымъ механизмомъ управленія, со стародавними и строго соблюдаемыми социальными и религіозными законами и обычаями, словомъ,—государствомъ со всѣми признаками древней культуры. И все-таки, если мы хотимъ охарактеризовать эту культуру однимъ яркимъ словомъ, то мы должны назвать ее конфуціанской и, такимъ образомъ, вести ее отъ одной личности, принадлежащей относительно гораздо болѣе позднему времени. Это кажущееся противорѣчіе имѣетъ, однако, свое глубокое внутреннее основаніе, такъ какъ только благодаря Конфуцію эта культура стала дѣйствительнымъ достояніемъ націи; лишь благодаря ему Китай уразумѣлъ исходную точку и линію направленія своего историческаго существованія, и лишь благодаря ему народъ получилъ свою ясно выраженную фізіономію и національное лицо. Поэтому и классическую литературу въ тѣсномъ смыслѣ нужно считать дѣломъ Конфуція; не въ томъ смыслѣ, что онъ ее создалъ,—корни ея восходятъ къ древнѣйшимъ временамъ, а послѣдніе побѣги принадлежатъ послѣ-конфуціанскому періоду,—а потому, что эта литература какъ бы исчерпываетъ его жизнепониманіе, ставшее въ дальнѣйшемъ также достояніемъ народа.

Жизнь Конфуція (551—478 г. г. до Р. Хр.) протекала во время политическаго упадка. Династія Чжоу, властвовавшая уже въ продолженіе 600 лѣтъ, вслѣдствіе сложившейся при ней феодальной системы все болѣе и болѣе опускалась и слабѣла; могущественные вассальные



князья не разъ возставали противъ династіи, то по одиночкѣ, то сообща. Конфуцій родился въ миниатюрномъ княжествѣ Лу, лежащемъ въ нынѣшней провинці Шаньдунъ и получившемъ историческую извѣстность только благодаря тому, что былъ родиной двухъ самыхъ популярныхъ китайскихъ мудрецовъ, Конфуція и Мынь-цзы. По счастливой судьбѣ Конфуцій въ молодости прибылъ въ столицу имперіи, бывшую въ то время въ нѣкоторомъ родѣ центромъ традиціи, такъ какъ она хранила въ своихъ стѣнахъ различные памятники прошлаго; въ тамошнемъ Императорскомъ Архивѣ получилъ, повидимому, богатую пищу его интересъ къ родной старинѣ. Послѣ своего возвращенія, онъ въ продолженіе четырнадцати лѣтъ не занималъ никакой оффиціальной должности, а прилежно работалъ надъ собираніемъ и изученіемъ важныхъ документовъ древней письменности, сдѣлавшихъ его имя бессмертнымъ. Только короткое время Конфуцій занималъ на своей родинѣ высокій административный постъ, но затѣмъ, разочарованный безуспѣшностью своихъ стараній, надолго оставилъ государственную службу. Послѣ этого онъ въ теченіе тринадцати лѣтъ переходилъ съ мѣста на мѣсто, изъ одного княжества въ другое, окруженный все возрастающей толпой учениковъ, пока, наконецъ, не вернулся старикомъ на родину; послѣднія 5 лѣтъ своей жизни онъ былъ занятъ окончательнымъ изданіемъ собранныхъ имъ текстовъ. Любимая его мечта—активно вліять на судьбы государства, по возможности вести его къ новому могуществу и расцвѣту—не осуществилась. Хотя жизнь этого человѣка бѣдна въ смыслѣ внѣшнихъ уснѣховъ, однако, она опредѣлила путь цѣлаго и великаго народа,—путь, по которому онъ съ тѣхъ поръ шелъ въ теченіе двухъ тысячелѣтій. Конфуцій, котораго едва ли можно назвать писателемъ, долженъ, однако, считаться дѣйствительнымъ основателемъ китайской литературы; и, несмотря на то, что у него было мало самостоятельныхъ, творческихъ мыслей, онъ далъ содержаніе и направленіе всей духовной жизни своего народа. Въ этомъ его міровое историческое значеніе, выходящее далеко за предѣлы его родины \*).

---

\*) Болѣе обстоятельныя свѣдѣнія о жизни Конфуція читатель найдетъ во второй главѣ, II части настоящей книги.



Политическія неурядицы, а также неурядицы въ соціальной и моральной жизни вообще, обратили взоръ Конфуція на прошлое. Въ немъ онъ призналъ золотой вѣкъ и въ возвращеніи къ патриархальнымъ формамъ древности видѣлъ единственное спасеніе отъ развала современной ему жизни. Поэтому отправной точкой его литературной дѣятельности былъ отнюдь не теоретическій интересъ изслѣдователя старины, а въ высшей степени практическая цѣль: нравственное и политическое возрожденіе народа. Онъ нисколько не старался о томъ, чтобы передать потомству литературные памятники прошлаго въ возможной полнотѣ, а только о томъ, чтобы изъ наличнаго матеріала выбрать наиболѣе пригодный для его цѣли. Это необходимо имѣть въ виду, чтобы правильно судить о созданной имъ китайской классической литературѣ.







## ГЛАВА I.

### Классическая литература (ок. 2000 г. до Р. Хр.— 2-ое стол. по Р. Хр..)

#### ПЯТЬ ЦЗИНЪ.

Среди собранных и изданных Конфуцием такъ называемых „пяти книгъ“, или „пяти каноническихъ книгъ“, самое почетное мѣсто, какъ литературный памятникъ, безспорно занимаетъ Ши-цзинъ, каноническая книга пѣсенъ,— сборникъ, о которомъ можно сказать безъ преувеличенія, что онъ принадлежитъ къ драгоценнѣйшимъ поэтическимъ сокровищамъ древности и имѣетъ право на почетное мѣсто во всемирной литературѣ. Такъ какъ древнѣйшія изъ этихъ пѣсенъ относятся къ XII, новѣйшія къ VII вѣку до Р. Хр., то онѣ, естественно, весьма разнообразны и по содержанию и по формѣ. Преданіе говоритъ, что въ древности князья, во время своихъ издавна установившихся объѣздовъ вассальныхъ княжествъ съ цѣлью ревизіи, приказывали собирать въ каждой области мѣстныя пѣсни вмѣстѣ съ ихъ мелодіями, надѣясь найти въ нихъ самое точное выраженіе нравовъ, и что пѣсни Ши-цзина были собраны такимъ же образомъ. Это происхожденіе Ши-цзина еще и теперь ясно видно по внѣшнему расположенію матеріала въ книгѣ, такъ какъ пѣсни въ ней распределены по отдѣльнымъ княжествамъ, гдѣ онѣ были собраны.

По содержанию пѣсенъ Ши-цзинъ раздѣляется на четыре главныхъ отдѣла или книги. Первая часть носитъ названіе Го-фынь <sup>8)</sup> или „нравы страны“ и содержитъ народныя пѣсни разнообразнаго содержанія изъ 15 различныхъ ленныхъ княжествъ. Содержаніе второй и третьей частей составляютъ такъ назыв. „маленькія и большія торже-



ственные пѣсни“, Сяо-я 9) и Да-я 10), которыя, вѣроятно, читались во время малыхъ и большихъ придворныхъ празднествъ. Наконецъ, четвертый и послѣдній отдѣлъ содержитъ оды или праздничные псалмы, сунгъ 11), которыя распѣвались въ честь предковъ на празднествахъ жертвоприношеній. Многочисленныя пѣсни первой книги носятъ ясную печать подлинныхъ народныхъ пѣсенъ; большія оды и жертвенныя пѣсни обнаруживаютъ, наоборотъ, признаки уже высоко развитой художественной поэзіи, но поэзіи, которая, въ противоположность позднѣйшимъ наростамъ, еще твердо стоитъ на почвѣ здоровой естественности.

По преданію, такихъ пѣсенъ было собрано 3000; но изъ нихъ всего 305 были включены Конфуціемъ въ его сборникъ. Что касается внѣшней формы пѣсенъ, то онѣ по большей части состоятъ изъ строфъ съ однимъ и тѣмъ же числомъ стиховъ, тогда какъ число слоговъ въ стихѣ колеблется между четырьмя и восьмью. Весьма охотно пользуется китайская пѣсня рифмой, и даже нерѣдко всѣ стихи кончаются одной и той же рифмой, что возможно только благодаря обилію созвучныхъ словъ въ языкѣ. Дальнѣйшей особенностью древнѣйшей китайской поэзіи является пристрастіе къ повторенію однихъ и тѣхъ же или сходныхъ оборотовъ, что, впрочемъ, характерно также для еврейской поэзіи. Очень употребительны также чередующіяся рифмы.

По сюжетамъ пѣсни первой книги многообразно соприкасаются съ жизнью. Народъ въ нихъ изображенъ какъ живой; мы видимъ, какъ онъ работаетъ и веселится, любитъ и страдаетъ, забавляется и шутитъ, жалуется и ликуетъ, короче говоря, — вся гамма человѣческихъ настроеній и чувствъ находитъ въ нихъ свое выраженіе. Приведемъ для примѣра:

**Пѣснь дѣвушекъ, собирающихъ подорожникъ.**

Рвите, рвите подорожникъ;  
Да живѣе — не зѣвать!  
Рвите, рвите подорожникъ;  
Да живѣе собирать!



Рвите, рвите подорожникъ;  
 Да живѣе—хватъ да хватъ!  
 Рвите, рвите подорожникъ;  
 Да живѣе обрывать!

Рвите, рвите подорожникъ;  
 Да живѣй его въ пучки!  
 Рвите, рвите подорожникъ;  
 Да живѣй его въ мѣшки!

Если пѣсенка эта и не отличается глубиной содержания, то она все же прельщаетъ насъ своей безыскусственностью и той незначительностью средствъ, которыми она возсоздаетъ передъ нами картину беззаботной деревенской жизни, какую мы ежедневно можемъ видѣть и на нашихъ родныхъ поляхъ: толпа бодрыхъ, радостныхъ дѣвушекъ, съ усердіемъ собирая подорожникъ, превращаетъ подъ ритмъ пѣсни веселую работу въ забаву. Передъ нами вскрывается уголокъ древней народной жизни, точно мы видимъ ее своими глазами. И еще одно. Если бы мы не знали, что стихи того отдаленнаго времени предназначались для пѣнія, то эта пѣсенка насъ въ этомъ убѣдила бы. Въ то же время это можетъ служить доказательствомъ высокаго совершенства перевода \*).

Тотъ же складъ народнаго творчества выступаетъ въ несравненно болѣе тонкой и болѣе сложной, лукаво-шаловливой пѣсенкѣ любви, озаглавленной Ф. ф. Штраусомъ:

### Красавецъ-охотникъ.

Средь чащи звѣрь убитъ-лежить.  
 Его осока сторожить...  
 Вся счастьемъ дѣвушка цвѣтетъ:  
 Красавецъ юный къ ней идетъ,  
 Глядитъ-прельщаетъ.

Въ лѣсу олень убитъ-лежить.  
 Его осока сторожить.  
 Исчезъ предъ дѣвушкой просвѣтъ...  
 Она—какъ камень-самоцвѣтъ,  
 Горитъ-сіяетъ.

---

\*) Авторъ говоритъ, разумѣется, о нѣмецкомъ переводѣ.



«Не подходи! Потише... О!  
 Не вздумай платья моего  
 Коснуться,—видишь: на тебя  
 Собачка сердится моя.  
 Смотри,—залает!»

Какими нѣжными штрихами обрисована здѣсь въ обстановкѣ красиваго лѣснаго уединенія нѣсколько сомнительная ситуація, и какъ цѣненъ этотъ юморъ въ граціозномъ кокетствѣ дѣвушки!

Противоположностью предыдущей пѣснѣ являются слѣдующіе элегическіе стихи:

### Неудавшееся свиданіе.

Чистая дѣвушка... Какъ она стройно-нѣжна!  
 Тамъ, у забора, меня поджидаетъ она.  
 Я хоть не съ нею, но я ее крѣпко люблю;  
 Только робѣю—затылокъ чешу и стою.

Чистая дѣвушка въ свѣжихъ цвѣтахъ—какъ весна!  
 Мнѣ ярко-красную трость подарила она.  
 Яркій подарокъ сверкаетъ красивѣй огня;  
 Но красота ея больше плѣняетъ меня.

Мнѣ нарвала она первыхъ цвѣтовъ полевыхъ,  
 Дивно красивы веселыя звѣздочки ихъ!  
 Только красивы не сами собою онѣ,—  
 Тѣмъ, что дала ихъ такая красавица мнѣ.

Такъ проходятъ въ этихъ пѣсняхъ предъ нашими глазами образы, столь чуждые на первый взглядъ и все же столь намъ близкіе, что часто кажутся намъ старыми знакомыми, съ которыми мы уже гдѣ-то въ жизни встрѣчались.

Съ другой стороны, пѣсни, распѣвавшіяся на придворныхъ празднествахъ и при жертвоприношеніи, даютъ наглядное представленіе о придворномъ этикетѣ и благородной простотѣ религіознаго культа. Вообще, мы изъ Ши-цзина узнаемъ не только домашнюю, частную жизнь древняго Китая въ ея общечеловѣческихъ и въ то же время своеобразныхъ чертахъ, но также жизнь общественную, превратности судьбы, пережитыя страной, расцвѣтъ и упадокъ государственнаго строя и въ нравахъ націи. И какъ-разъ политическія оды второй и тре-



тѣей книги Ши-цзина принадлежать къ наиболѣе изящнымъ пѣснямъ сборника. Своей строгой, нравственно-суровой требовательностью, соединенной съ благородной прямою, не останавливающейся даже предъ священной особою властителя, онѣ и теперь еще производятъ поистинѣ захватывающее впечатлѣніе. Я приведу здѣсь для примѣра одну оду этого рода, хотя бы только въ выдержкахъ. Рѣчь идетъ въ ней о безнадежномъ состояніи государства въ царствованіе Ю-вана (781—770 до Р. Х.), безвольнаго орудія въ рукахъ своей возлюбленной Баосы. Окруживъ себя ея креатурами, царь привелъ свое государство къ краю пропасти. Авторъ оды не извѣстенъ, но изъ совокупности частей ея можно заключить, что онѣ былъ однимъ изъ тѣхъ честныхъ и преданныхъ слугъ государства, для которыхъ въ то время не находилось мѣста при дворѣ. Плаксивая безнадежность положенія въ странѣ, авторъ въ то же время жалуется на свою судьбу, опредѣлившую ему родиться и жить въ такое время.

Обильна влага лѣтнихъ росъ.  
 Мнѣ сердце скорбь томить до слезъ.  
 Въ толпѣ молва растеть волной,  
 Растеть и брызжетъ клеветой.  
 А вспомню, какъ я одинокъ,  
 И сколько вынесъ я тревогъ  
 И тайныхъ мукъ отъ злыхъ обидь,—  
 Унынье душу леденить.

Зачѣмъ меня отецъ и мать  
 На горе вздумали создать?  
 Зачѣмъ несчастный этотъ мигъ  
 Позднѣй иль раньше не возникъ?  
 Изъ усть—и добрыя слова,  
 Изъ усть—и злобная молва...  
 Тоска въ душѣ моей растеть  
 И мнѣ презрѣнье лишь несеть.

Затмила сердце мнѣ печаль:  
 Къ намъ жестока рука судьбы.  
 О, какъ мнѣ жертвъ невинныхъ жаль!  
 Кругомъ—невольники-рабы.  
 Что намъ, несчастнымъ, рокъ сулитъ?  
 Кѣмъ будетъ мой народъ спасень?



Вонъ, вижу, воронъ внизъ летить;  
 Чьимъ будетъ домъ, гдѣ сядетъ онъ? \*)

Повсюду въ странѣ хозяйственный развалъ: въ лѣсахъ только „валежникъ и сухіе пни“, поля стоятъ необработанными. Живя въ сновидѣніяхъ, народъ поднимаетъ къ небу глаза, но и тутъ не находитъ онъ помощи. Даже мудрость прорицателей безсильна въ такое время.

Спросить бы мудрыхъ стариковъ,  
 Снотолкователей спросить.  
 Но что жъ? У всѣхъ отвѣтъ таковъ:  
 «Я мудръ. Но какъ же отличить  
 Отъ самокъ вороновъ-самцовъ?»

Кругомъ только „клеветническіе пересуды“, и авторъ считаетъ своимъ долгомъ возвысить свой голосъ и громко сказать своимъ современникамъ о всей ихъ порочности. И онъ продолжаетъ:

Едва дышу, тоской томимъ,—  
 Какъ-будто сжата грудь кольцомъ.  
 Тяжелъ нашъ нынѣшній режимъ!  
 Какъ много тираніи въ немъ!

И пусть пожаръ пылать начнетъ,—  
 Кто къ намъ тушить его придетъ?  
 Преславныхъ Чу вѣнчанный родъ  
 Къ паденью Бао-сы ведетъ.

Все-жъ вижу я конецъ такой.  
 Вотъ дождь пустился проливной;  
 Ужъ возъ твой кладью нагруженъ;  
 А ты вожатыхъ гонишь вонъ.  
 Какъ опрокинется твой возъ,  
 Ты къ Небу бросишься съ мольбой.  
 А не сломалъ бы ты колесъ,  
 Когда бъ возница былъ съ тобой,  
 И всю бы кладь свою сберегъ,  
 Когда бъ возницѣ вѣрить могъ.

Такъ самъ себѣ ты съешь зло...  
 Оно покуда не возшло.

---

\*) По объясненію нѣмецкаго переводчика смыслъ послѣднихъ двухъ стиховъ таковъ: никто не можетъ быть увѣренъ въ своей собственности даже на такой короткій мигъ, какой требуется для спуска ворона.



Не радость рыбѣ суждена,  
 Когда попала въ прудъ она:  
 Хоть пусть на дно она уйдетъ—  
 А зоркій взглядъ ее найдетъ...  
 Мнѣ мучить душу все сильнѣй  
 Безправье родины моей.  
 Они среди пировъ живутъ  
 И дорогія вина пьютъ;  
 У нихъ сосѣди и родня  
 Гуляютъ, чарками звеня.  
 А я, покинуть, одинокъ,  
 Несу тоску въ свой уголокъ.

Ничтожные въ дворцахъ живутъ;  
 Презрѣнные казну копятъ.  
 А бѣдняки подачки ждутъ,  
 А массы, бѣдствуя, молчатъ.  
 Все это стерпеть, кто богатъ.  
 Но какъ несчастенъ тотъ, кому  
 Дано все вынести одному!

Такія рѣчи не только смѣло произносились въ Китаѣ еще двѣ съ половиной тысячи лѣтъ тому назадъ, но и теперь должны быть заучены наизусть всякимъ, кто хочетъ считаться образованнымъ человѣкомъ,—фактъ, заслуживающій быть отмѣченнымъ.

Къ Ши-цзину стоитъ въ нѣкоторомъ отношеніи близко Шу-цзинъ, которому нерѣдко, вслѣдствіе невѣрнаго перевода его заглавія, даютъ названіе „Книги лѣтописей“, между тѣмъ какъ въ точномъ переводѣ Шу-цзинъ значитъ „Каноническая книга документовъ“. Въ этой формѣ заглавіе также гораздо болѣе соотвѣтствуетъ содержанію книги, такъ какъ она не содержитъ ни хроники, ни вообще послѣдовательнаго историческаго повѣствованія, а главнымъ образомъ, рѣчи, наставленія и предписанія, которыя вкладываются въ уста отчасти самимъ царямъ, отчасти ихъ совѣтникамъ. Попадаются тутъ и замѣчанія о топографіи, а также объ управленіи страной, есть даже трактатъ этически-философскаго содержанія. Впрочемъ, форма книги важнѣе ея содержанія. Въ противоположность къ Ши-цзину, Шу-цзинъ написанъ прозой, но—что очень важно—большею частью ритмической прозой. Упомянутыя нами сейчасъ повторенія сходныхъ обо-



ротовъ встрѣчаются и въ Шу-цзинѣ на каждомъ шагу. Наконецъ, прозаическое изложеніе часто прерывается рифмованными стихами, которые хотя вполетены непосредственно въ рѣчь, но не нарушаютъ ея послѣдовательности. Эти формальныя особенности не позволяютъ сомнѣваться въ поэтическомъ по существу, а мѣстами почти эпическомъ характерѣ книги,—фактъ, на который до сихъ поръ въ большинствѣ случаевъ не обращали вниманія, либо его недостаточно подчеркивали.

Подобно пѣснямъ Ши-цзина, тексты, собранные въ Шу-цзинѣ, относятся къ весьма различнымъ періодамъ времени. Астрономическія соображенія привели къ заключенію, что, повидимому, самая древняя часть книги, „Канонъ Яо“, написана приблизительно въ 2000 г. до Рождества Христова, самыя же позднія части относятся къ 627 или 624 г. до Рождества Христова, такъ что Шу-цзинъ обнимаетъ періодъ времени почти въ полторы тысячи лѣтъ. Само собою разумѣется, что разстояніе во времени, отдѣляющее одну часть книги отъ другой, отразилось также на стилѣ; впрочемъ, чрезвычайно сложные и трудные вопросы, на которые наталкивается здѣсь научная критика текста, еще ждутъ своего разрѣшенія.

Самымъ древнимъ памятникомъ китайской письменности считается—и, поскольку рѣчь идетъ объ основномъ текстѣ книги, вѣроятно, справедливо—И-цзинъ или „Каноническая книга превращеній“. Первоначально она представляла сборникъ 64 гексаграммъ, которыя, въ свою очередь, представляютъ различныя комбинаціи восьми триграммъ, такъ назыв. па-гуа, и состоятъ изъ прямыхъ и ломанныхъ линій, лежащихъ параллельно одна надъ другой. Происхожденіе этихъ мистическихъ знаковъ относится ко времени мифическаго царя Фу-си, а ихъ группировку и первое толкованіе приписываютъ Венъ-вангу, отцу основателя династіи Чжоу, который, согласно преданію, составилъ также первый комментарий къ И-цзину.

И-цзинъ служилъ руководствомъ по искусству прорицанія и сборникомъ изреченій оракула; благодаря этому обстоятельству эдиктъ о сожженіи книгъ \*) не коснулся его, и онъ сохранился въ цѣлости. Благодаря своему непонятному, загадочному характеру, онъ неотразимо дѣйствовалъ на умы всѣхъ послѣдующихъ поколѣній и этимъ

\*) Объ этомъ - въ 3-ей главѣ и подробнѣе во 2-й гл. II части.



влиялъ на философское умозрѣніе больше, чѣмъ какое-либо другое произведеніе китайской литературы. Въ изданномъ въ 1790 году большомъ каталогѣ императорской библіотеки перечислено цѣлыхъ 336 многотомныхъ трудовъ, посвященныхъ И-цзину. Чистѣйшимъ продуктомъ И-цзина прежде всего является извѣстная подъ названіемъ Фынъ-шуй, т. е. „вѣтеръ и вода“—геомантическая система \*), оказывающая еще и нынѣ съ неизмѣнной силой пагубное влияние на всѣ слои народа. Принимая все это во вниманіе, можно сказать, что эта книга скорѣе относится къ исторіи культуры, чѣмъ къ исторіи литературы въ собственномъ смыслѣ.

Преимущественно культурно - историческій интересъ представляетъ также Ли-цзи, т.-е. „замѣтки о ритуалѣ“; это компиляція отчасти несомнѣнно древнихъ, отчасти же относительно новыхъ ритуальныхъ текстовъ, составленная въ дошедшемъ до насъ изложеніи, какъ доказано, лишь во второмъ вѣкѣ нашего лѣтосчисленія. Хотя этотъ сборникъ составленъ изъ частей, въ высшей степени различныхъ и пестрыхъ какъ по содержанію, такъ и по времени своего возникновенія, и не имѣетъ общаго плана, тѣмъ не менѣе, при осторожномъ, критическомъ пользованіи онъ является неоцѣнимымъ культурно-историческимъ первоисточникомъ.

Понятіе „ли“ имѣетъ, какъ мы уже говорили, очень широкое значеніе, обнимая собой всю внутреннюю и внѣшнюю жизнь китайцевъ, хотя первоначально относилось, вѣроятно, какъ это явствуетъ изъ состава соотвѣтственнаго письменнаго знака, исключительно къ ритуалу религіознаго культа. Соотвѣтственно съ этимъ, Ли-цзи разсматриваетъ, наряду съ религіознымъ ритуаломъ и придворнымъ церемоніаломъ, также религіозные и свѣтскіе обычаи, которыми сопровождаются важнѣйшіе моменты человѣческой жизни: рожденіе, нареченіе имени, праздникъ совершеннолѣтія, вступленіе въ бракъ и смерть. Даже семейная жизнь, взаимныя отношенія между родителями и дѣтьми, братьями и сестрами, подчинена всецѣло „ли“. Поэтому Ли-цзи представляетъ дѣйствительно ключъ къ пониманію китайца. Недостатокъ внутренней свободы въ немъ, столь порицаемая лживость его и вмѣ-

---

\*) О геомантии—мнимой наукѣ о выборѣ мѣста для постройки дома или храма и для могилы—говорится подробно въ 5-ой главѣ II части.



стѣ съ тѣмъ поразительное знаніе правилъ внѣшняго благонравія, его пристрастіе къ шаблону и схематизму, подавляющему всякое свободное движеніе души въ самомъ зародышѣ — всѣ эти явленія, которыя такъ часто кажутся смѣшными стороннему наблюдателю и такъ рѣдко встрѣчаютъ правильное пониманіе, можно понять только на основаніи близкаго знакомства съ Ли-цзи въ его исторической обусловленности. И если знаніе этой книги распространено въ Китаѣ, быть-можетъ, не въ такой степени, какъ знакомство съ другими каноническими и классическими книгами, которыя всякій образованный человѣкъ знаетъ наизусть почти цѣликомъ, то она вошла въ плоть и кровь китайца больше, чѣмъ всѣ другія.

Кромѣ Ли-цзи, существуютъ еще два другихъ древнихъ свода правилъ ритуала, которые, въ противоположность Ли-цзи, составляютъ систематизированныя компиляціи. Одинъ изъ нихъ, по названію И-ли, т.-е. „Общепринятый ритуаль“, разсматриваетъ всѣ религіозныя и свѣтскія обычаи общественной жизни; другой, такъ называемый Чжоу-ли, „ритуаль династіи Чжоу“, есть скорѣе руководство по государствовѣдѣнію, имѣющее своимъ предметомъ должностной аппаратъ и его функціи и первоначально носившій болѣе точное названіе Чжоу-гуань, что значитъ, „должности Чжоу“. Хотя его выдаютъ за сочиненіе Чжоу-гуна (XII столѣтіе до Р. Хр.), однако, по содержанію можно его скорѣе отнести ко времени династіи Хань. Въ виду важности, которую въ Китаѣ придаютъ ритуальнымъ обычаямъ, нельзя удивляться, что китайская литература чрезвычайно богата всякаго рода трудами по ритуалу. Наиболѣе обширной изъ новѣйшихъ компиляцій этого рода является, повидимому, изданная въ 1753 году Ву-ли-тунъ-као, т.-е. „полное изслѣдованіе пяти категорій обычаевъ“. Въ ней разсматриваются на протяженіи ста томовъ по порядку: ритуалы жертвоприношеній, церемоніалы придворныхъ празднествъ, церемоніи, соблюдаемыя на придворныхъ приемахъ, военныя обычаи и траурный ритуаль.

Единственная изъ пяти каноническихъ книгъ, написанная, какъ доказано, самимъ Конфуціемъ, есть Чунь-тцю, „весна и осень“, — хроника его родной земли Лу; только этому обстоятельству можно приписать то уваженіе, которымъ эта книга пользуется, хотя не содержитъ



ничего другого, кромѣ крайне скуднаго и краткаго хронологическаго обзора важнѣйшихъ событій, случившихся въ названномъ княжествѣ за періодъ времени отъ 722 до 481 года до Р. Хр. Сама по себѣ эта книжечка одинаково незначительна и по содержанию и по формѣ и получаетъ цѣнность первостепеннаго историческаго источника только благодаря приложенному къ ней пространному комментарию, по названію Цзо - чжуань, который, начиная съ исторіи княжества Лу, включаетъ затѣмъ въ кругъ своего разсмотрѣнія событія, происходившія въ то же время въ остальныхъ вассальныхъ государствахъ, и можетъ быть названъ первымъ въ китайской литературѣ опытомъ полнаго историческаго обзора. При безпристрастномъ сравненіи текста съ комментаріями получается впечатлѣніе, что дѣйствительнымъ текстомъ слѣдуетъ считать скорѣе послѣдній, и что лаконическія фразы Чунь-цю представляютъ, можетъ-быть, не что иное, какъ составленное Конфуціемъ извлеченіе изъ оффиціальной хроники княжества Лу, и образуютъ въ книгѣ нѣчто въ родѣ заголовковъ. И если, далѣе, принять во вниманіе, что о существованіи и личности Цзо - Цю - мина, которому приписывается авторство Цзо-чжуань, абсолютно ничего достовернаго не извѣстно, то придется, пожалуй, держаться предположенія, что сочиненіемъ Конфуція нужно считать не Чунь-цю, а скорѣе Цзо-чжуань. Во всякомъ случаѣ, это послѣднее кажется болѣе достойнымъ мудреца, чѣмъ первое. Въ то же время такое предположеніе даетъ возможность удовлетворительно объяснить тотъ фактъ, что Конфуцій самъ придавалъ большое значеніе своему труду.

### ЧЕТЫРЕ ШУ.

Какъ ни высокъ и безспоренъ авторитетъ пяти книгъ, въ популярности онѣ, несомнѣнно, значительно уступаютъ Сы-шу или „Четыремъ классическимъ книгамъ“. Эти послѣднія дѣйствительно являются въ полномъ смыслѣ общимъ достояніемъ націи; ибо каждый китаецъ, получившій сносное элементарное образованіе, знаетъ ихъ слово-въ-слово наизусть; въ то же время онѣ представляютъ истинный канонъ конфуціанской школы. Первое мѣсто въ этомъ отношеніи занимаетъ Лунь-юй, какъ единственный подлинный источникъ для



знакомства съ ученіями Конфуція. Характерна уже внѣшняя форма книги. Она состоитъ, какъ видно уже изъ названія, изъ бесѣдъ и афористическихъ изреченій мудреца и его самыхъ выдающихся учениковъ. Будучи менѣе всего систематикомъ, Конфуцій ограничивается тѣмъ, что отвѣчаетъ на вопросы, когда они возникаютъ. А возникаютъ вопросы случайно, по тому или иному поводу; отвѣты давались краткіе и дѣловитые. Не заключая въ себѣ собственно ничего новаго, они тѣмъ болѣе пригодны для примѣненія въ практической жизни. Чаще всего повторяются темы, относящіяся къ области политической и нравственной жизни. Стремленія Конфуція всегда были направлены къ тому, чтобы преобразовать настоящее по подобію образцовой, по его мнѣнію, старины; поэтому вопросы, касающіеся древнихъ преданій, нравовъ и обычаевъ, разсматриваются съ особымъ вниманіемъ и шите-томъ. Запросы метафизическіе, наоборотъ, оставляются совершенно безъ вниманія по той причинѣ, что самъ Конфуцій, несмотря на приписываемое ему восхищеніе И-цзиномъ, повидимому, не былъ съ ними вовсе знакомъ. И религіозныя воззрѣнія и преданія старины онъ принялъ какъ нѣчто данное, не ломая себѣ головы надъ ними: будучи истымъ китаецемъ, онъ интересуется, поскольку рѣчь идетъ о религіи, больше внѣшними формами культа, чѣмъ содержаніемъ вѣры.

Хотя Лунь-юй едва ли было составлено непосредственными учениками Конфуція, а скорѣе возникло въ концѣ пятого или въ началѣ четвертаго вѣка до Р. Хр., тѣмъ не менѣе, его нужно считать наиболѣе чистымъ и точнымъ выраженіемъ не только ученія Конфуція, но и способа его преподаванія. Разговорная форма, въ которой получило свое выраженіе большая часть изреченій и сентенцій, носитъ несомнѣнную печать точности, слѣдовательно—и подлинности. Лунь-юй представляетъ богатое собраніе простыхъ и безыскусственныхъ, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, мудрыхъ изреченій и, такимъ образомъ, прекрасно можетъ служить руководящей нитью для нравственнаго поведенія. Съ литературно-исторической точки зрѣнія оно представляетъ интересъ, какъ самый ранній памятникъ древне-китайскаго разговорнаго языка.

Слѣдующія за Лунь-юй другія двѣ классическія книги, Да-сіо и Чжунь-юнъ, суть краткіе трактаты, составлявшіе первоначально двѣ главы Ли-цзи. Да-сіо, т.-е. „великое



ученіе“, развиваетъ мысль, что самоусовершенствованіе личности составляетъ основу упорядоченной государственной жизни. Средствомъ самоусовершенствованія служитъ знаніе, основанное, въ свою очередь, на проникновеніи въ природу вещей. Чжунъ-юнь больше переходитъ въ область метафизики. Чжунъ-юнь въ точномъ переводѣ значитъ: „соблюденіе середины“, причемъ подъ „серединой“ нужно понимать внутреннее душевное равновѣсіе, т.-е. состояніе, при которомъ аффекты еще дремлютъ. Внутреннему равновѣсію соотвѣтствуетъ гармонія во внѣшнемъ проявленіи страстей, и на соединеніи равновѣсія и гармоніи основанъ нравственный и физическій порядокъ вещей. Нѣкоторыя соображенія указываютъ на то, что авторъ Чжунъ-юнь—внукъ Конфуція Цзы-сы, которому, по всей вѣроятности, слѣдуетъ приписать также Да-сію, былъ знакомъ съ ученіемъ Лао-цзы.

Однако, конфуціанство никогда не заняло бы того положенія, какое ему суждено было впоследствии занять, если бы оно не нашло въ лицѣ Мынь-цзы апостола, который сумѣлъ, какъ никто другой, приспособить ученіе Конфуція къ потребностямъ времени, философски углубить и въ то же время популяризовать его сообразно съ вкусами и съ уровнемъ пониманія широкихъ круговъ. Поэтому книга, носящая его имя, по всей справедливости заняла мѣсто между классическими сочиненіями конфуціанской школы, какъ четвертая книга Сы-шу.

Мынь-цзы жилъ (372—289 гг. до Р. Хр.) въ безпокойное время. За 100 лѣтъ, которыя протекли со времени смерти Конфуція до рожденія Мынь-цзы, процессъ разложенія государства далеко подвинулся впередъ. Цари династіи Чу превратились, въ концѣ концовъ, въ тѣни властителей и лишь номинально оставались во главѣ монархіи; уже появились предвѣстники грядущихъ событій въ видѣ все возрастающаго могущества вассальнаго государства Цинь. Политическіе авантюристы различныхъ направленій и отгѣнковъ бродили, подобно греческимъ софистамъ, въ качествѣ странствующихъ ораторовъ и профессионаловъ политики по княжескимъ дворамъ и повсюду занимались прибыльной торговлей убѣжденіями. Мынь-цзы тоже былъ странствующимъ учителемъ политики и философіи, пытавшимся вліять на князей того времени; но онъ отличался отъ всей оравы странствующихъ философовъ глубиной и серьезностью нравственнаго облика и



вѣрностью своимъ убѣжденіямъ. Стоя вполне на почвѣ конфуціанскаго ученія, онъ, однако, отнюдь не занимался простымъ повтореніемъ словъ своего учителя. Онъ не былъ такимъ доктринеромъ, какъ Конфуцій, и превосходилъ его діалектической остротой и философскою глубиной; въ то же время онъ проявлялъ больше смѣлости и рѣшительности тамъ, гдѣ приходилось защищать интересы народа противъ представителей политической власти. Ученье и образъ мышленія Мынь-цзы по духу своему революціонны. Никто до него не имѣлъ мужества такъ открыто и смѣло защищать древнее китайское положеніе о божественномъ правѣ возстанія противъ существующей власти. Политическія тенденціи, то тутъ, то тамъ проявляющіяся въ его разговорахъ съ различными вассальными князьями, не далеки, пожалуй, отъ измѣны властителю,—но никогда не имѣютъ онѣ отпечатка фривольности; тамъ, гдѣ ему приходилось выбирать между интересами царствующей династіи и благоденствіемъ народа, исчезали всѣ мелкія соображенія, такъ какъ онъ зналъ, что, при такомъ пониманіи политической морали, онъ въ сущности консерваторъ и стоитъ всецѣло на почвѣ издревле освященной традиціи. Что политическое честолюбіе было ему совершенно чуждо, это видно изъ той безпощадной откровенности, съ которой онъ при всякомъ случаѣ напоминалъ князьямъ и ихъ совѣтникамъ о всѣхъ ихъ прегрѣшеніяхъ. Болѣе глубокой, чѣмъ Конфуцій, онъ не обходитъ подобно ему метафизическихъ вопросовъ съ трусливой осторожностью. Припомнимъ хотя бы знаменитый діалогъ о томъ, что по природѣ своей человекъ добръ: въ то время, какъ Конфуцій пользуется этимъ попятіемъ, не входя въ его разсмотрѣніе, Мынь-цзы старается діалектически обосновать его. Наконецъ, Мынь-цзы принадлежитъ по заслугамъ почетное мѣсто въ китайской литературѣ, такъ какъ ему китайцы обязаны своей первой книгой для чтенія. Не извѣстно, написана ли книга, названная его именемъ, имъ самимъ, или же однимъ изъ его учениковъ; но это безразлично, такъ какъ она, во всякомъ случаѣ, составляетъ, безъ сомнѣнія, его трудъ, удивительно цѣльный, выдержанный по стилю, совершенно индивидуальный по окраскѣ и оригинальный по способу изложенія. Диалогическая форма, въ которой книга преимущественно написана, сама по себѣ, конечно, не нова, такъ какъ встрѣчается не только въ Лунь-юй, но даже уже въ Шу-



цзинъ; но въ то время, какъ въ Шу-цзинъ діалогъ служить наивнымъ средствомъ выраженія поэтическаго повѣствованія, а въ Лунь-юй имѣеть форму краткихъ, не связанныхъ между собою вопросовъ и отвѣтовъ, онъ впервые является у Мынь-цзы сознательно-художественной формой, которой авторъ, напоминая также и въ этомъ своего современника Сократа, пользуется для того, чтобы одолѣть своего противника и при помощи осторожной діалектики привести его ad absurdum.

На внутреннее развитіе Мынь-цзы, несомнѣнно, благопріятно повліяло то обстоятельство, что ему пришлось защищать ученія своего учителя противъ нападковъ изъ разныхъ лагерей, ибо, несмотря на высокое уваженіе, которымъ Конфуцій уже тогда пользовался, онъ все-таки былъ еще не больше, чѣмъ „первый среди равныхъ“, и его авторитетъ еще отнюдь не считался неоспоримымъ. Мынь-цзы боролся съ представителями двухъ противоположныхъ направленій, Янь-Чжу и Мо-ди, причемъ предметомъ спора служило понятіе и этическое значеніе любви къ ближнему. Янь-Чжу, по всему своему жизнепониманію сенсуалистъ и эпикуреецъ, видѣлъ единственную и высшую цѣль жизни въ удовлетвореніи чувственныхъ потребностей и со своей односторонне-гедонистической точки зрѣнія пришелъ къ безусловному эгоизму; въ то же время его практическій эвдемонизмъ имѣлъ свое начало въ теоретическомъ пессимизмѣ. Напротивъ, Мо-ди, котораго многіе, впрочемъ, совершенно несправедливо называютъ социалистомъ, защищалъ прямо-противоположную точку зрѣнія—крайняго альтруизма. Понятіе любви къ ближнему занимало, разумѣется, самое почетное мѣсто уже между конфуціанскими главными добродѣтелями; но Конфуцій никогда въ сущности не выходилъ за предѣлы понятія простой доброжелательности. Мо-ди расширилъ понятіе любви къ ближнему до „всеобъемлющей любви“, которая должна простираться въ одинаковой мѣрѣ на всѣхъ людей безъ различія. Его ученіе безспорно имѣеть многочисленныя точки соприкосновенія съ ученіемъ Мынь-цзы, и, тѣмъ не менѣе, этотъ послѣдній не только выступалъ противъ Янь-Чжу, но дѣлалъ это со страстью, граничащей съ фанатизмомъ. Аргументы, выставленные при этомъ Мынь-цзы противъ своихъ противниковъ, характерны для конфуціанца: онъ утверждаетъ, что Янь-Чжу своимъ постулатомъ о верховенствѣ личности подрываетъ отношенія между властью



и подвластными, а Мо-ди своимъ ученіемъ о всеохватывающей любви разрываетъ узы кровнаго родства. Поэтому оба эти ученія подлежатъ искорененію какъ лжеученія. Болѣе плодотворнымъ, чѣмъ эта полемика, былъ знаменитый диспутъ Мынь-цзы съ мало-извѣстнымъ философомъ, по имени Гао-Бу-хай. Въ этомъ діалогѣ Мынь-цзы старается діалектически обосновать свое ученіе о врожденной добротѣ человѣка, согласно которому человѣчность и справедливость суть качества, присущія человѣку отъ природы. Эта доктрина, представляющая въ настоящее время фундаментъ китайской этики, вскорѣ послѣ смерти Мынь-цзы, нашла яраго противника въ лицѣ Сюнь-Куана (III столѣтіе до Р. Хр.). Этотъ философъ, пользовавшійся при жизни большой извѣстностью и нынѣ почти забытый, написалъ большое количество краткихъ очерковъ, посвященныхъ преимущественно этическимъ вопросамъ и отличающихся своей элегантною, зачастую эпиграмматически отточенной формой.

## ГЛАВА II.

### Лао-цзы и даосизмъ.

Одновременно съ замѣченнымъ нами въ общихъ чертахъ теченіемъ, частью непосредственно исходящимъ отъ Конфуція, частью развившимся изъ поднятаго имъ движенія, развернулось еще другое, не менѣе замѣчательное теченіе, направленное по совершенно иному пути. Своимъ учителемъ представители этого теченія считаютъ Лао-цзы. Крайне далекіе по исходной точкѣ и цѣли, конфуціанство и даосизмъ могутъ быть обозначены какъ противоположные полюсы въ духовномъ развитіи Китая.

Въ то время, какъ образъ Конфуція стоитъ передъ нами точно живой, освѣщенный яркимъ свѣтомъ достовѣрнаго историческаго преданія, фигура Лао-цзы, напротивъ, таетъ и почти совсѣмъ исчезаетъ въ туманѣ благочестивой легенды. Если вѣрить традиціи, то рожденіе Лао-цзы приходится на 604 г. до Рождества Христова; онъ былъ, такимъ образомъ, на 55 лѣтъ старше Конфуція. Однако, они, повидимому, другъ друга не знали, какъ какъ рассказъ Сыма-цяня о посѣщеніи Лао-цзы



Конфуціемъ носить ясный отпечатокъ тенденціознаго вымысла даоской школы. Изъ краткой біографіи Лао-цзы въ Ши-цзи можно узнать только, что онъ въ теченіе многихъ лѣтъ служилъ въ королевскомъ архивѣ династіи Чжоу, пока подъ вліяніемъ скорби о паденіи династіи не бросилъ службы и, покинувъ родину, удалился отъ свѣта. Въ пути онъ, какъ говоритъ преданіе, по просьбѣ владѣтеля одной пограничной области изложилъ свое ученіе въ краткомъ трактатѣ. „Послѣ этого онъ удалился, и никто не знаетъ, гдѣ онъ окончилъ свое существованіе“.

По общепринятому мнѣнію, этотъ трактатъ и есть Дао-дэ-цзинъ, „Каноническая книга о дао и добродѣтели“, положившая основу для даоской школы. Врядъ ли удастся когда-либо удовлетворительно разрѣшить вопросъ, — дѣйствительно ли принадлежитъ эта книга Лао-цзы; но, когда отдѣльные синологи заходятъ такъ далеко, что объявляютъ ее смѣлой поддѣлкой гораздо болѣе поздняго времени, это усердіе не по разуму, критика, которая не можетъ устоять предъ осторожнымъ и здравымъ сужденіемъ. Кому бы мы, однако, ни приписывали эту книгу, она безспорно является самымъ глубокомысленнымъ созданіемъ китайскаго ума, а ея авторъ—безразлично, носилъ ли онъ имя Лао-цзы, или какое-нибудь иное—можетъ быть названъ самымъ оригинальнымъ и наиболѣе самостоятельнымъ китайскимъ мыслителемъ, но также наиболѣе темнымъ. Уже важнѣйшій узловой пунктъ всего ученія, понятіе Дао, представляетъ чрезвычайныя трудности. По буквальному смыслу этого слова, дао первоначально значитъ методъ, норма, принципъ разума. На мистически-непонятномъ языкѣ Дао-дэ-цзина этотъ не поддающійся точному переводу терминъ означаетъ причину, норму, цѣль бытія, мышленія и нравственнаго поведенія. Всѣ предметы возникли изъ дао, чтобы, совершивъ кругообращеніе, снова вернуться въ лоно дао. Познаніе основано на законѣ противорѣчія, и всякое мышленіе движется среди противоположностей. Потому и цѣнности нравственнаго порядка, какъ взаимно обусловленныя, также имѣютъ лишь относительное значеніе. Абсолютное же значеніе имѣетъ только дао, въ которомъ уничтожены всѣ противорѣчія. Такимъ образомъ, даоская этика, въ противоположность конфуціанской, имѣетъ подъ собою чисто-метафизическую основу. Въ



качествѣ этического принципа дао считается въ одно и то же время руководящей нитью и прообразомъ нравственнаго поведенія. Отсюда квиэтизмъ даоской этики, находящій свое выраженіе въ ученіи о бездѣйствіи. Тутъ дѣятельность замѣняется вліяніемъ, мѣсто нравственныхъ положеній и правилъ занимаетъ примѣрная личность.

Ученіе Лао-цзы получило дальнѣйшее развитіе, а мѣстами было углублено прежде всего трудами Лѣ-цзы (жилъ, вѣроятно, въ V вѣкѣ до Рождества Христова), личность и жизненный путь котораго, къ сожалѣнію, покрыты такимъ же мракомъ, какъ личность и жизнь его учителя. Замѣчательная книга, носящая его имя, заслуживаетъ вниманія, главнымъ образомъ, потому, что въ ней впервые указывается на противоположность между міромъ явленій и вещью въ себѣ, между воспринимающимъ субъектомъ и воспринимаемымъ объектомъ. При этомъ міръ явленій объявляется слѣдствіемъ бездѣйствія, а подѣ „бездѣйствіемъ“ по контексту слѣдуетъ понимать не что иное, какъ именно Дао. Точно также Лѣ-цзы является первымъ китайскимъ мыслителемъ, рѣшившимся подойти къ проблемѣ безконечности. Хотя неумолимые критики объявили также эту книгу ловкой поддѣлкой позднѣйшаго времени, однако, и въ этомъ случаѣ можно сказать, что кто бы ни былъ ея авторъ, и какое бы имя онъ ни носилъ,—объ упомянутыя проблемы познанія, впервые ими поставленныя, обезпечиваютъ ему почетное мѣсто въ исторіи человѣческой мысли.

Изъ представителей даоской школы наибольшей популярностью пользовался Чжуанъ-цзы, или, правильнѣе, Чжуанъ-Чжоу, жившій во второй половинѣ IV и въ первой половинѣ III столѣтія до Рождества Христова; его отношеніе къ Лао-цзы напоминаетъ отношеніе Мынь-цзы къ Конфуцію.

Вполнѣ понятно, что глубокомысленная мистика Даодэ-цзина, въ соединеніи съ афористической, нерѣдко неясной и загадочной формой его изреченій, должна была оказать могучее, непреодолимое вліяніе на воображеніе. И, дѣйствительно, даоская школа является почвой, на которой свободная игра фантазіи, не имѣвшая до того времени возможности развернуться, достигла полного расцвѣта. Уже у Лѣ-цзы проявляется нѣкоторое пристрастіе къ фантастическому, но только Чжуанъ-цзы сознательно использовалъ воображеніе, какъ орудіе худо-



жественнаго творчества. Располагая богатымъ запасомъ самыхъ разнообразныхъ образовъ, онъ пользуется, однако, этими продуктами своей фантазіи только какъ поэтической формой выраженія. Онъ первый и—необходимо сейчасъ же прибавить — единственный китайскій философъ-поэтъ. Этимъ характеризуется его мѣсто въ китайской литературѣ. Для вполне справедливой оцѣнки его своеобразности необходимо принять во вниманіе еще слѣдующее: Чжуанъ-цзы не былъ, подобно обоимъ своимъ предшественникамъ, исключительно мистикомъ. Напротивъ, въ немъ было также весьма много скептицизма. Этимъ объясняется его двойственное отношеніе къ дѣйствительности, выразившееся въ юморъ, ироніи и сатирѣ. По всему складу своей личности онъ не былъ систематикомъ, но онъ мастерски сумѣлъ придать наглядную форму глубокомысленному ученію Лао-цзы и этимъ сдѣлалъ его доступнымъ для большаго круга читателей. Его литературный талантъ проявляется во всемъ блескъ особенно въ остроумныхъ „очеркахъ“ и „опытахъ“, и даже конфуціанцы восторгались его блестящимъ стилемъ.

Въ Чжуанъ-цзы даоское направленіе достигло своей вершины, уже Хань-Фэй-цзы (III столѣтіе до Рождества Христова), ученикъ Сюнь-Куана, пытался примирить даосизмъ съ конфуціанствомъ; онъ старался приложить ученіе Лао-цзы въ политической жизни и этимъ измѣнилъ квіэтизму даоской этики. Мало-по-малу фантастическій элементъ сталъ выдвигаться на первый планъ и привелъ, въ концѣ концовъ, къ полному упадку дисциплины мысли. Люань, болѣе извѣстный подъ именемъ Хуай-нань-цзы, обозначаетъ начало этого движенія по наклонной плоскости. Алхимистическіе и мифологическіе элементы смѣшаны у него съ неяснымъ мистицизмомъ, такъ что здѣсь можно уже отчетливо видѣть грань, къ которой неудержимо стремился даосизмъ.

Будучи по своей внутренней сущности насквозь чуждымъ китайскому духу, даоская философія не могла долго продержаться. Умъ китайца, направленный всецѣло въ сторону практической жизни, совершенно несклонный къ философской спекуляціи, не могъ, разумѣется, сродниться съ ученіемъ, проповѣдывавшимъ отвращеніе отъ жизни и малоцѣнность земныхъ благъ. Съ Дао, какъ метафизическимъ принципомъ, онъ совершенно не могъ справиться; но, вмѣстѣ съ тѣмъ, его сильно привлекалъ



мистическій характеръ этого ученія. Обаяніе таинственнаго и чудеснаго давало богатую пищу склоняющейся ко всему фантастическому религіозной потребности массъ,— и съ точки зрѣнія народной психологіи поучительно прослѣдить дальнѣйшій ходъ развитія даоскаго ученія \*).

Время отъ VI до III вѣка до Р. Хр. можетъ считаться періодомъ расцвѣта духовной культуры въ Китаѣ. Различныя школы стояли тогда еще рядомъ, какъ равноправныя противники, и происходило живое столкновение мнѣній. Лишь съ паденіемъ даоскаго движенія конфуціанство постепенно начинаетъ получать исключительное преобладаніе надъ друими ученіями. Этимъ объясняется то, что въ слѣдующіе вѣка только два философа заслуживаютъ въ сущности упоминанія. Одинъ изъ нихъ, Янь-Сюнь (53 г. до Р. Хр. — 18 по Р. Хр.), получилъ, какъ представитель конфуціанской школы, большую извѣстность, хотя больше отличался эlegantностью своего языка, чѣмъ самостоятельностью и содержательностью мысли. Своимъ ученіемъ о томъ, что чело-вѣческая природа есть смѣсь добра и зла, онъ стоитъ посрединѣ между оптимизмомъ Мынь-цзы и пессимизмомъ Сюнь-Куана. Несравненно болѣе самостоятельнымъ мыслителемъ является Ванъ-Чунъ, относящійся уже къ первому столѣтію нашего лѣтосчисленія. Его ученіе—это послѣдовательный матеріализмъ. Душа, по Ванъ-Чуну, есть продуктъ жизненной силы, которая, въ свою очередь, зависитъ отъ крови; поэтому съ разложеніемъ крови перестаетъ существовать также душа. Заслуживаетъ вниманія его смѣлая критика Конфуція и Мынь-цзы, не сдерживаемая еще вѣрой въ авторитеты.

---

\*) Объ этомъ см. въ 3-ей главѣ II части.



## ГЛАВА III.

## ВѢКЪ РЕСТАВРАЦІИ ПРИ ДИНАСТІИ ХАНЬ (206 г. до Р. Хр.—220 г. по Р. Хр.).

Между тѣмъ политическая жизнь приняла оборотъ, имѣвшій важное значеніе для судьбы конфуціанства. Какъ мы уже упомянули, княжество Цинь, первоначальныя владѣнія котораго находились въ нынѣшней провинціи Шэнси, заняло при Мынь-цзы первое мѣсто среди соперничавшихъ между собой вассальныхъ государствъ. Въ 255 г. до Р. Хр. династія Чжоу пала послѣ почти тысячелѣтняго царствованія, и вскорѣ послѣ этого, въ 331 г., князь земли Цинь, Чэнъ, соединилъ все государство подъ своею властью въ качествѣ Ши-хуанъ-ди, т.-е. перваго императора. Этотъ государственный переворотъ означалъ окончательный разрывъ съ господствовавшей прежде системой, такъ какъ, начиная съ этого времени, феодальное прежде государство получило характеръ централизованной монархіи, который китайская имперія сохранила до настоящаго времени. Въ противоположность къ многочисленнымъ мятежамъ, о которыхъ повѣствуетъ китайская исторія, и которые всегда были направлены только противъ правящей династіи, а никакъ не противъ формы правленія, какъ таковой, этотъ переворотъ составляетъ дѣйствительно революцію—единственную (мы не касаемся здѣсь неудачныхъ попытокъ послѣдняго времени \*), пережитую страной; и что она совершилась не снизу, а сверху,—это, конечно, не менѣе характерно, чѣмъ тотъ фактъ, что одинъ изъ величайшихъ монарховъ Китая былъ также его единственнымъ революціонеромъ.

Въ исторіи китайской литературы этотъ насильственный переворотъ также означаетъ важный поворотный пунктъ.

Послѣ того какъ Ши-хуанъ-ди одержалъ побѣду надъ всѣми внѣшними врагами, онъ вступилъ въ борьбу съ невидимой силой, стоявшей, точно грозная крѣпость, поперекъ пути новому режиму,—съ силой классической

\*) Это писано во время первыхъ шаговъ китайскаго движенія.



традиціи, или, что то же, съ конфуціанствомъ. Чтобы уничтожить связь между прошлымъ и настоящимъ, Ши-хуанъ-ди создалъ знаменитый эдиктъ о сожженіи книгъ, которымъ предписывались конфискація и уничтоженіе всѣхъ письменныхъ памятниковъ; исключеніе было сдѣлано только для сочиненій по медицинѣ, искусству прорицанія, земледѣлію и садоводству. Только семидесяти членамъ коллегіи ученыхъ было разрѣшено сохранить запрещенныя книги и пользоваться ими и впредь, и то съ нѣкоторыми ограниченіями. Приказъ этотъ былъ въ 213-омъ г. до Р. Хр. въ точности выполненъ. Такимъ образомъ, дѣло жизни Конфуція было какъ-будто на вѣки разрушено. Трудно представить себѣ, какія послѣдствія имѣла бы эта драконовская мѣра, если бы молодой династіи суждено было продержаться болѣе продолжительное время. Но уже черезъ четыре года послѣ сожженія книгъ умеръ Ши-хуанъ-ди, а по прошествіи семи лѣтъ, въ теченіе которыхъ его преемники проявили полную неспособность управлять государствомъ, престолъ перешелъ къ новой династіи.

Эта новая династія Хань (206 г. до Р. Хр. — 220 г. по Р. Хр.), хотя и сохранила въ общемъ организацию, созданную Ши-хуанъ-ди, однако, постаралась исправить его ошибки; она заботилась о возстановленіи нарушенныхъ традицій, чтобы этимъ какъ бы легитимировать свою власть. Настала эпоха реставраціи. Всѣ усилія были направлены на то, чтобы спасти все, что еще было возможно, и благодаря стараніямъ ученыхъ того времени, среди которыхъ особенно выдѣлялся потомокъ Конфуція, по имени Кунъ-анъ-го, была спасена китайская классическая литература. Не иронія ли это всемірной исторіи, что какъ-разъ та катастрофа, которая должна была повести къ уничтоженію вліянія Конфуція, больше всего содѣйствовала его возвеличенію? Уже первый изъ королей дома Хань принесъ торжественную жертву на могилѣ Конфуція и этимъ положилъ основаніе его культу, который впоследствии распространился по всей странѣ.

Такъ какъ новая династія усматривала въ конфуціанскихъ преданіяхъ самую прочную опору престола, то не удивительно, что носители этихъ преданій, т.-е. ученые, пользовались чрезвычайнымъ уваженіемъ и получили такое вліяніе, какое они еще никогда до того времени не имѣли. Съ этого времени родовая аристократія вытѣсняется аристократіей ума. Однако, такое предпочтеніе,



оказываемое ученому сословію, очень скоро привело къ пагубному для политическаго и культурнаго процвѣтанія страны схематизму. Дѣло, начатое монархами изъ династіи Хань, было завершено созданиемъ около 600 года института правильно организованныхъ научныхъ состязаній. Съ тѣхъ поръ государственные экзамены, на которыхъ рѣшающее значеніе имѣетъ одностороннее литературное образованіе, являются единственнымъ и непремѣннымъ условіемъ для доступа къ общественной дѣятельности,—ученый цехъ окончательно превращается въ господствующую касту \*).

Переворотъ въ духовной области, явившійся слѣдствіемъ политическихъ отношеній, находитъ свое выраженіе прежде всего въ возобновленіи культа прошлаго. Мѣсто творчества, производства цѣнностей занимаетъ воспроизведеніе ихъ. Важнѣйшую задачу усматриваютъ въ томъ, чтобы собирать, критически просматривать, издавать и комментировать вновь открытые литературные памятники, и въ этой работѣ впервые развернулась вполнѣ слѣдующая отличительная особенность китайскаго характера: страсть къ собиранію, вошедшая съ тѣхъ поръ въ пословицу. Все же была одна область, гдѣ въ компилятивно-критической работѣ могло проявляться также истинное творчество; это — область исторіи. Дѣйствительно, вѣкъ династіи Хань является періодомъ расцвѣта китайской исторіографіи. Авторомъ перваго большого историческаго труда былъ Сыма-Цянъ (род. въ 145 г. до Р. Хр.), написавшій Ши-цзи—„Историческія записки“.

Для правильной оцѣнки всего значенія этого замѣчательнаго труда, составившаго эпоху, необходимо припомнить, что представляла до того китайская исторіографія. Упомянутый выше Цзо-чжуанъ хотя и даетъ чрезвычайно богатый фактическій матеріаль, но все же представляетъ лишь собраніе замѣчаній, приклеенныхъ къ Чунь-цю и слабо связанныхъ другъ съ другомъ. Го-юй, приписываемое загадочному Цзо-цю-мину, какъ и Цзо-чжуанъ, но настолько отличающееся отъ послѣдняго, что ни въ какомъ случаѣ эти сочиненія не могли

---

\*) Императорскимъ эдиктомъ отъ 2 сентября (н. с.) 1905 года экзамены уничтожены, и это едва ли не важнѣйшая изъ всѣхъ проведенныхъ до сихъ поръ въ Китаѣ реформъ.



быть написаны однимъ и тѣмъ же авторомъ, также не исторія. Уже изъ заглавія „Бесѣды государствъ“ или же „Политическія бесѣды“ явствуется, что тутъ рѣчь идетъ болѣе о бесѣдахъ и рѣчахъ, чѣмъ о фактахъ. Дѣйствительно, разговоры князей съ государственными мужами составляютъ главное содержаніе книги, а историческое повѣствованіе сведено къ минимуму и служитъ какъ бы связующей нитью между бесѣдами. Аналогичный характеръ имѣетъ также Чжань-Го-цэ, „Совѣты воюющимъ государствамъ“,—книга, предметомъ которой служатъ рѣчи и разсужденія странствующихъ политическихъ ораторовъ въ теченіе послѣднихъ 250 лѣтъ царствованія династіи Чжоу. Наконецъ, что касается „Бамбуковыхъ лѣтописей“, Чжу-шу-цзи-нянь (названныхъ такъ потому, что онѣ были написаны на бамбуковыхъ дощечкахъ), найденныхъ въ 279 г. по Р. Хр. при ограбленіи одной княжеской усыпальницы, то мы находимъ въ нихъ лишь довольно скудную хронику, простирающуюся отъ древнѣйшихъ временъ до 299 г. до Р. Хр. Существовали, повидимому, еще многія другія оффиціальныя хроники, но онѣ до насъ не дошли. Нужно полагать, что онѣ стали большею частью жертвой огня во время сожженія книгъ, хотя Сыма-Цянь, повидимому, пользовался нѣкоторыми изъ нихъ.

Имѣя въ виду совершенную новизну и огромные размѣры задачи, можно считать трудъ Сыма-Цяня великимъ литературнымъ подвигомъ. Интересенъ и поучителенъ также способъ, при помощи котораго Сыма-Цянь справился со своей задачей. Онъ, очевидно, не въ состояніи былъ придать огромному матеріалу видъ единого цѣлаго и поэтому довольствуется тѣмъ, что дѣлитъ его вмѣсто того, чтобы органически его расчленилъ. Такимъ образомъ, это сочиненіе распадается на пять отдѣльныхъ рубрикъ или частей, изъ коихъ каждая представляетъ какъ бы самостоятельный трудъ. Начало образуютъ „Основныя лѣтописи“, въ которыхъ излагается исторія всей монархіи. Матеріаль расположенъ строго хронологически, причемъ основой служатъ годы царствованія государей. Затѣмъ слѣдуютъ „таблицы годовъ“, синхронистическій обзоръ событій на основаніи родословныхъ таблицъ царствующихъ домовъ. Въ высшей степени интереснымъ является слѣдующій отдѣлъ, содержащій восемь монографій, такъ называемые „восемь трактатовъ“,



предметомъ которыхъ служатъ по очереди: ритуаль, музыка, метрологія, календарь, астрологія, жертвы, приносимыя небу и землѣ, гидрографія и торговля. Четвертый отдѣлъ посвященъ исторіи отдѣльныхъ государствъ; послѣдній, наиболее объемистый, содержитъ библиографію и съ культурно-исторической точки зрѣнія является наиболее цѣнной частью всего труда.

Само собою разумѣется, что при такомъ раздробленіи матеріала, съ одной стороны, приходилось отдѣлять другъ отъ друга тѣсно связанныя между собою событія, съ другой—были неизбежны повторенія одного и того же подъ различными рубриками. Къ тому же въ трудѣ нѣтъ единства стиля, такъ какъ у Сыма-Цян्या часто очень трудно, а иногда прямо невозможно отличить собственное отъ чужого, и невозможно съ точностью опредѣлить, гдѣ кончается компиляторъ, и гдѣ начинается авторъ. Китайскіе писатели не имѣли привычки, не имѣютъ ее и теперь, отмѣчать въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ цитаты; молчаливыя заимствованія, безъ упоминанія источника, отнюдь не считаются литературнымъ воровствомъ. Поэтому въ „Историческихъ запискахъ“, на примѣръ, нерѣдко можно встрѣтить цѣлыя страницы, заполненныя выписками изъ Шу-цзина и Цзо-чжуаня. Пока рѣчь идетъ, какъ въ этихъ случаяхъ, о заимствованіяхъ изъ источниковъ, которые дошли до насъ, до тѣхъ поръ критика текстовъ не представляетъ трудности; но нельзя забывать, что большая часть первоисточниковъ, изъ которыхъ Сыма-Цянъ извлекъ свой матеріаль, безвозвратно утеряна. Преимущественно компилятивный характеръ носятъ, какъ заранѣе можно ожидать, лѣтописные отдѣлы, и поэтому въ нихъ особенно бросаются въ глаза безличность изложенія и пестрота стиля. Совершенно иной характеръ носить біографическая часть. Необходимость постановить опредѣленную личность въ центрѣ изложенія требуетъ отъ писателя, помимо неизбежнаго стремленія къ психологической мотивировкѣ, совершенно другія и значительно болѣе высокія художественныя дарованія, чѣмъ простой рассказъ лѣтописца. И если главной частью труда мы будемъ считать біографію, то не можемъ не воздать должнаго художественному таланту Сыма-Цян्या. Живое, часто прямо увлекательное изложеніе прерывается во многихъ мѣстахъ бесѣдами и разговорами, а также эпизодами анекдотическаго характера, что за-



ставляет думать, что авторъ при составленіи этого отдѣла пользовался, помимо письменныхъ источниковъ, нерѣдко также устнымъ преданіемъ. И если вспомнить, что въ китайской литературѣ до той поры не было даже и самаго скромнаго опыта біографическаго описанія, то и съ этой стороны нужно признать трудъ Сыма-Цяня дѣйствительно достойнымъ удивленія.

Однако, огромное литературно-историческое значеніе „Историческихъ записокъ“ основано не только на новизнѣ и широтѣ этого предпріятія, а также на томъ, что этотъ трудъ послужилъ образцомъ для всѣхъ позднѣйшихъ официальныхъ историографовъ, — не только, впрочемъ, своими лучшими сторонами, но, къ сожалѣнію, еще въ большей степени своими недостатками: достаточно сказать, что неуклюжая схема записокъ этой работы осталась во всѣхъ официальныхъ государственныхъ лѣтописяхъ съ нѣкоторыми лишь незначительными отступленіями!

Непосредственнымъ продолженіемъ Ши-цзи является исторія первыхъ представителей династіи Хань (206 г. до Р. Хр.—24 г. по Р. Хр.), начатая Бань-бяо. Послѣ него надъ этимъ трудомъ работалъ сынъ его Пань-гу и его ученая дочь Бань-Чжао, создавшая себѣ имя также своими лирическими стихами. Исторія позднѣйшихъ государей изъ дома Хань (25—220) была написана уже въ V вѣкѣ Фань-Ге. Съ тѣхъ поръ установился обычай, по которому каждая династія должна составить по официальнымъ документамъ и издать исторію предшествующей. Всего, вмѣстѣ съ Ши-цзи, въ Китаѣ насчитывается въ настоящее время 24 такихъ государственныхъ лѣтописей, которыя въ общемъ составляютъ 3164 книги; такой непрерывностью историческаго преданія не можетъ похвастать ни одна другая нація.

---



## ГЛАВА IV.

**Возрожденіе лирики (IV в. до Р. Хр. — II в. по Р. Хр.) и переходное время (III в. до Р. Хр.—VI в. по Р. Хр.).**

Въ то время, когда прозаическая литература развивалась чрезвычайно широко и разносторонне, поэзія находилась почти на точкѣ замерзанія. Въ самомъ дѣлѣ, отъ трехъ столѣтій, представляющихъ въ другихъ отношеніяхъ самый блестящій періодъ въ духовной жизни Китая, не осталось ни единого стиха. На первомъ планѣ стояли въ то время политическіе и философскіе вопросы, поглотившіе, повидимому, все вниманіе. Последнія пѣсни Ши-цзина относятся къ VII столѣтію, а первый поэтъ позднѣйшаго времени, о которомъ упоминаетъ исторія, родился въ 332 г. до Р. Хр., т.-е. спустя цѣлыхъ 300 лѣтъ. Это былъ Цюй-Юань, вѣрный совѣтникъ своего князя, потерявшій, однако, позже, вслѣдствіе интригъ завистливыхъ соперниковъ, довѣріе своего повелителя и, въ концѣ концовъ, утопившійся. Поминки по немъ еще и нынѣ ежегодно справляются въ пятый день пятаго мѣсяца, въ такъ называемый праздникъ лодки дракона, причемъ приносятъ жертвы его душѣ. Его имя приобрѣло извѣстность благодаря элегіи Ли-сао, что значитъ „обреченный на невзгоды“, гдѣ онъ въ поэтической формѣ выражаетъ свое негодованіе по поводу претерпѣнныхъ имъ обидъ. Въ этой удивительной поэмѣ онъ изображаетъ, какъ, молясь на могилѣ древняго, святого царя, Шуня, онъ вдругъ былъ поднятъ къ облакамъ. Боги луны и вѣтра сопровождаютъ его во время его полета по небесному своду. Онъ стучится въ небесныя ворота, но его не пускаютъ. Тогда онъ посылаетъ бога грома, чтобы просить руки небесной дѣвы, но напрасно: предметъ его мечты—подъ этимъ подразумѣвается князь, пренебрегающій его совѣтами—не становится удѣломъ его. По совѣту знаменитаго прорицателя онъ снова приказываетъ вознести себя къ небесамъ, но на этотъ разъ



очень быстро возвращается, такъ какъ кони и возница устали и тоскуютъ о домѣ. Разочарованный и безпріютный поэтъ рѣшаетъ, наконецъ, послѣдовать примѣру Пенгъ-Хіена (?), мифическаго государственнаго мужа древности, и искать смерти въ волнахъ.

Всѣ наши знанія о древней поэтической литературѣ ограничиваются исключительно пѣснями Ши-цзина. По сравненію съ ними Ли-сао представляетъ совсѣмъ новое явленіе. Уже съ внѣшней стороны поэма представляетъ новостъ въ томъ отношеніи, что содержитъ 94 строфы, въ четыре строки каждая, и, такимъ образомъ, является первымъ большимъ стихотворнымъ произведеніемъ въ китайской литературѣ. Еще болѣе оно отличается отъ поэзіи Ши-цзина по своему внутреннему характеру. Въ Ли-сао впервые выступаютъ отличительные признаки позднѣйшей художественной поэзіи: сбивающее съ толку изобиліе всякихъ мифологическихъ, символическихъ и аллегорическихъ блестковъ, пышно развернувшаяся фантазія при большомъ недостаткѣ въ изобразительности, а также зачатки того пристрастія къ ученымъ намекамъ, которое впоследствии все болѣе усиливалось. Далѣе, поэма отличается отъ прежнихъ также своимъ стихосложеніемъ, состоя изъ стиховъ съ переменнымъ числомъ слоговъ и чередующимися римами, вслѣдствіе чего получается впечатлѣніе почти-что рифмованной прозы. Кромѣ Ли-сао, Цюй-Юань сочинилъ еще нѣсколько жертвенныхъ пѣсенъ, въ настоящее время почти позабытыхъ. Ли-сао, наоборотъ, создала школу: она стала прототипомъ для другихъ подобныхъ поэмъ, которыя обыкновенно обозначаются названіемъ „Элегіи Чу“ (княжество Чу, заключавшее въ себѣ нынѣшнюю провинцію Ху-гуангъ, а также часто провинціи Хэнань и Анху—родина Цюй-Юаня). Среди пяти поэтовъ, которые въ теченіе слѣдующихъ 150-ти лѣтъ разрабатывали этотъ жанръ, наиболѣе выдающимися были Сунъ-юй и Цзяи.

Школа Цюй-Юаня была, въ сущности, лишь краткимъ эпизодомъ, не имѣвшимъ длительныхъ послѣдствій, и уже въ вѣкъ династіи Хань поэзія, благодаря господствующему классицизму, также возвращается къ образцамъ классической древности. Преобладаютъ сжатая форма пѣсни и пятисложный или, какъ мы выразились бы, пятистопный стихъ, введенный въ употребленіе Мэй-Шэномъ (скончался въ 140 г. до Р. Хр.), съ тѣхъ поръ



становится любимѣйшимъ размѣромъ лирическаго стиха. Въ противоположность напыщенной риторике Цюй-Юаня и его школы, лирика времени Хань представляетъ отрадное явленіе, такъ какъ означаетъ возвращеніе къ природѣ; многія изъ пѣсенъ Мэй-Шэна точно такъ же, какъ обѣихъ поэтессъ, Си-цзюнь и Бань-Цзѣ-юй, принадлежать по своему непринужденно-народному тону къ граціознѣйшимъ произведеніямъ китайской поэзіи.

Слѣдующіе, пропитанные любовной тоской, стихи могутъ служить образцомъ поэзіи Мэй-Шэна.

Цвѣты дремотныхъ орхидей  
Съ весною расцвѣтаютъ  
И подъ дыханьемъ зимнихъ дней  
Еще не увядаютъ.

Отъ вешнихъ зорь до зимнихъ вьюгъ,  
Днемъ—ночью—поздно—рано,  
Во мнѣ не гаснетъ пламень мукъ,  
Пылаетъ сердца рана.

Гдѣ-жъ ты, желанная моя?  
Ты тамъ—за облаками...  
Лежитъ безбрежье бытія,  
Какъ бездна, между нами.

Въ сіяньи лунномъ ухожу  
Подъ кипарисъ унылый...  
Томлюсь по ней... Забудь! твержу...  
Но позабыть нѣтъ силы.

Не всѣ поймутъ, въ какомъ огнѣ  
Я мучусь и сгараю.  
Въ душѣ кошмаръ, и страшно мнѣ,  
Что разумъ я теряю.

Приведемъ еще одно изъ стихотвореній Бань-Цзѣ-юй, любопытное уже по своему происхожденію. Бань-Цзѣ-юй, была въ теченіе многихъ лѣтъ первой любовницей императора Чэнъ-ди (32—7 до Р. Хр.); но затѣмъ расположеніемъ царя овладѣла танцовщица Чжао, прозванная за гибкость и грацію Фэй-янь, „порхающей ласточкой“. Раньше, чѣмъ удалиться въ уединеніе, Бань-Цзѣ-юй послала царю въ подарокъ вѣеръ, написавъ на немъ слѣ-



дующіе стихи, въ которыхъ она сравниваетъ себя съ вѣтромъ, ставшимъ къ осени ненужнымъ.

### Вѣрь.

Онъ былъ изъ шелку, какъ снѣгъ и ивей—  
Нѣжнѣйшей бѣлизны,  
Изъ тонкихъ нитей—лучистыхъ линій,  
Какъ блѣдный нимбъ луны.

И господинъ мой его лелѣялъ,  
Всегда носилъ съ собой;  
Когда жъ хотѣлъ онъ, тотъ вѣрь вѣялъ  
Ему прохладой въ зной.

Спускалось солнце все ниже, ниже;  
Стыль жаръ его лучей...  
Промчалось лѣто—зима все ближе,  
И вѣтеръ холоднѣй...

И господинъ мой взялъ блѣдный вѣрь  
И бросилъ—бросилъ въ хламъ.  
Не милъ ужъ больше—не нуженъ вѣрь...  
Конецъ счастливымъ днямъ!

Это стихотвореніе получило такую популярность, что выраженіе: „Цю-шань“, т.-е. „вѣрь поздней осени“, стало общеупотребительнымъ для обозначенія оставленной жены.

Среди тогдашнихъ поэтовъ блистали даже два монарха, Вэнь-ди (179—157) и У-ди (140—87), изъ которыхъ въ особенности послѣдній оказывалъ горячую поддержку всѣмъ научнымъ и художественнымъ стремленіямъ. При этомъ государѣ, проявлявшемъ специальный интересъ къ религіозному культу, возникла новая священная поэзія, представителями которой были Сыма-Сянъ и Ли-янь-нянь. Тридцать-шесть жертвенныхъ гимновъ, сохранившихся въ исторіи первыхъ Хань, даютъ достаточно ясное представленіе о своеобразномъ характерѣ этой поэзіи, въ которой наивное благочестіе старыхъ жертвенныхъ пѣсень Ши-цзина уступило мѣсто поддѣлывающейся подъ старину напыщенной риторикѣ. Эта духовная поэзія ограничивалась, повидимому, собственной своей областью—жертвеннымъ культомъ—и не пріобрѣла большой популярности; свѣтская лирика, напротивъ, и въ дальнѣйшемъ находила усердныхъ работниковъ.



По замѣчательному историческому совпаденію приходятся на одну и ту же эпоху два событія, противоположныя по своей тенденціи и своему дѣйствию, но одинаково важныя по послѣдствіямъ для духовнаго развитія Китая: возстановленіе конфуціанства и введеніе буддизма, ибо буддистское ученіе впервые проникло въ Китай въ началѣ нашего лѣтосчисленія, слѣдовательно—также во время династіи Хань.

Что вліяніе буддизма не ограничилось одними религіозными воззрѣніями, а простиралось почти на всѣ области духовной жизни, понятно само собою. Подобно тому, какъ постройка храмовъ сильно способствовала архитектурѣ, а культъ изображеній скульптурѣ и живописи, такъ литература обязана буддизму очень многимъ,—хотя бы уже тѣмъ, на примѣръ, что благодаря ему она впервые пришла въ непосредственное соприкосновеніе съ произведеніями другихъ литературъ. Около половины перваго столѣтія нашей эры была снаряжена—по преданію, послѣ того, какъ императору Минь-ди явилось во снѣ золотое изображеніе бога, которое было истолковано какъ статуя Будды—миссія въ Индію для ознакомленія на мѣстѣ съ новымъ ученіемъ. Спустя нѣсколько лѣтъ посланные вернулись съ богатой коллекціей священныхъ книгъ и изображеній. Ихъ сопровождали два индусскихъ жреца, которые поселились въ столицѣ государства, Ло-янъ (близъ нынѣшняго Хэ-нань-фу), и начали свою миссіонерскую дѣятельность тѣмъ, что перевели на китайскій языкъ въ первый разъ буддистскій текстъ „Сутра сорока двухъ главъ“. Сначала ихъ пропаганда подвигалась, повидимому, медленно, такъ какъ только въ IV вѣкѣ китайцамъ разрѣшено было вступать въ буддистскіе монашескіе ордена. Вскорѣ послѣ этого, въ началѣ пятаго столѣтія, индусъ Кумараива въ союзѣ съ китайскими жрецами принялся за переводъ многихъ буддистскихъ текстовъ. Приблизительно въ это же время китайскій монахъ Фассянь предпринялъ свое путешествіе въ Индію, надѣясь отыскать тамъ полный экземпляръ каноническихъ текстовъ, относящихся къ религіи. Его подробный отчетъ о своемъ путешествіи, продолжавшемся 14 лѣтъ, содержитъ въ высшей степени цѣнное для знанія исторіи и культуры средней Азіи описаніе всего, что онъ видѣлъ на пути. Въ теченіе слѣдующихъ столѣтій путешествія въ святую землю все болѣе входили въ обыкновеніе и во время династіи Танъ (618—907) до-



стигли наибольшаго развитія. Среди многихъ описаній путешествій, составленныхъ буддистскими паломниками, первое мѣсто по полнотѣ и достовѣрности собраннаго въ нихъ географическаго, культурно-историческаго и этнографическаго матеріала безспорно занимаютъ записки Сюань-цзана (Юань-чжуана; род. въ 602 г.). Переводъ и обработку ихъ Стан. Жюльеномъ нужно считать выдающимся событіемъ въ исторіи восточной филологіи. Одинъ изъ такихъ благочестивыхъ путешественниковъ въ Индію, И-цзинъ (634—713), называетъ не меньше 60 паломниковъ, предпринявшихъ странствіе къ буддистскимъ святынямъ въ теченіе одной только первой половины VII столѣтія. Богатый матеріалъ, привезенный паломниками изъ Индіи, ученые монахи усердно переводили въ Китаѣ на свой родной языкъ. Такимъ образомъ, постепенно возникла богатая переводная литература, объ объемѣ которой можно судить по тому, что за періодъ времени отъ 67 до 1285 г. были переведены на китайскій языкъ не менѣе 1440 священныхъ книгъ буддистскаго вѣроученій.

Слѣдующіе за паденіемъ династіи Хань 400 лѣтъ играютъ въ исторіи китайской литературы, въ общемъ, весьма скромную роль. Это періодъ постоянныхъ безпорядковъ. Внутренняя и внѣшняя борьба истощили страну, одна династія быстро смѣняла другую, имперія много разъ дѣлилась на части, а сѣверная часть ея даже подпала временно подъ власть варварскихъ ордъ тунгусскаго и тюркскаго происхожденія, и вся древняя культура была почти обречена на гибель, пока, наконецъ, власть не перешла къ дому Танъ, благодаря которому государство снова стало процвѣтать. Такое время было, конечно, неблагоприятно для литературнаго творчества; и все-таки оно отнюдь не было совершенно бесплоднымъ, по крайней мѣрѣ, въ области лирики. Но эта лирика не выходила изъ проложенной колеи. Наибольшей извѣстностью изъ поэтовъ того времени пользуются: остроумный и веселый Янь-Фанъ (IV столѣтіе), нѣсколько напыщенный и меланхоличный Ло-Чао, а также талантливый, страстно преданный буддизму, императоръ У-ди изъ династіи Лянъ (502—549), вмѣстѣ со своими двумя сыновьями и преемниками.

---



## ГЛАВА V.

## Расцвѣтъ лирики при династии Тань (618—907).

Съ господствомъ дома Тань начинается новая эпоха не только въ политической жизни Китая, но и въ исторіи его литературы. Послѣ полутора тысячи лѣтъ китайская имперія вновь пріобрѣла внѣшнее могущество, равнаго которому не было со времени династии Хань. Наконецъ-то, затихли звуки оружія, искусства мирнаго времени опять достигли полнаго расцвѣта, наступило время общаго благоденствія и утонченнаго наслажденія жизнью. Китайская цивилизація достигла такой высоты, на которой она никогда не стояла ни до этого времени, ни впоследствии. Еще и нынѣ, черезъ тысячу лѣтъ, этотъ періодъ продолжаетъ жить въ народной фантазіи, какъ золотой вѣкъ, и изъ него преимущественно черпаютъ свои сюжеты и романисты и драматурги. И этимъ ореоломъ, который все еще не потухъ, Китай обязанъ, главнымъ образомъ, своимъ поэтамъ. Это было время расцвѣта китайской лирики, ея третій и послѣдній періодъ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, высшая точка ея развитія. Не только въ Китаѣ, а, вѣроятно, въ такой же высокой степени и въ Японіи „стихотворенія времени Тань“, Тань-Ши, стали общимъ достояніемъ всѣхъ образованныхъ людей; они считаются классическими, и на нихъ смотрятъ еще теперь какъ на лучшіе образцы этого рода. Такимъ исключительнымъ положеніемъ они обязаны не новизнѣ предмета и даже не поэтическому содержанію, — въ этомъ отношеніи пѣсни Ши-цзина, во всякомъ случаѣ, не ниже ихъ, а только совершенству формы, которой завершился переходъ отъ народной поэзіи къ художественной.

Такъ какъ внѣшняя форма стиховъ того времени представляетъ, какъ мы сказали, ихъ наиболѣе характерную особенность, то необходимо сказать хоть нѣсколько словъ о техникѣ стихосложенія и вообще внѣшнихъ средствахъ поэтическаго выраженія, которыя въ настоящее время возведены въ норму. Ибо только такимъ путемъ читатель, не знакомый съ китайскимъ языкомъ, можетъ составить себѣ приблизительное понятіе объ идеалѣ поэтической



красоты у китайцевъ и найти вѣрный масштабъ для оцѣнки ихъ поэзіи.

Техника стихосложенія вообще зависитъ отъ характера языка. Ея основные элементы суть ритмъ и риѐма. Риѐма, какъ таковая, не требуетъ объясненія; ритмъ, наоборотъ, основанъ у китайцевъ на существенно иныхъ началахъ, чѣмъ у насъ, такъ какъ вслѣдствіе односложности китайскаго языка элементы ритма въ многосложныхъ языкахъ—удареніе и количество слога—въ немъ не примѣнимы. Въ китайскомъ языкѣ, какъ уже упомянуто, каждому слову присуща особая интонація, и поэтому въ немъ вообще нѣтъ словъ (а такъ какъ слова односложныя, то и слоговъ) безъ ударенія, а есть лишь слова (слоги), болѣе или менѣе ударяемыя. Каждое односложное слово можетъ, слѣдовательно, быть въ стихѣ стопой. Число слоговъ въ стихѣ колеблется между двумя и восьмью; чаще же всего встрѣчаются пяти и семистопные стихи. Стихи времени Танъ обыкновенно состоятъ изъ двухъ, четырехъ или восьми паръ стиховъ, изъ которыхъ только четные стихи, т.-е. второй и четвертый, шестой и восьмой и такъ далѣе даютъ риѐму, между тѣмъ какъ нечетные стихи не риѐмуютъ. Для ритма имѣетъ значеніе цезура, которая въ пятистопныхъ стихахъ слѣдуетъ за третьимъ слогомъ, а въ семистопныхъ за пятымъ, причемъ главное удареніе всегда падаетъ на слово, стоящее передъ цезурой. Тонъ слова въ китайской метрикѣ играетъ роль аналогичную съ той, какую въ нашей играетъ количество (т.-е. долгота и краткость). Смотря по тому, имѣетъ ли слово ровный (т.-е. высокій или низкій) или неровный (т.-е. повышающійся, падающій или обрывающійся) тонъ, его употребленіе въ стихѣ связано опредѣленными правилами. Такъ, для семистопнаго стиха имѣетъ силу правило, что нечетные слоги (т.-е. первый, третій, пятый и седьмой) могутъ имѣть какой угодно тонъ, въ то время какъ тоны лежащихъ между ними слоговъ чередуются между собою такимъ образомъ, что, когда второй слогъ имѣетъ ровный тонъ, четвертый долженъ имѣть неровный, шестой опять ровный и обратно, причемъ необходимо обратить вниманіе также на то, чтобы слоги, которые соотвѣтствуютъ другъ другу во второмъ и третьемъ, четвертомъ и пятомъ, шестомъ и седьмомъ стихахъ также согласовались въ интонаціи. Восьмой стихъ сообразуется въ чередованіи тоновъ съ первымъ. Въ пятистопномъ стихѣ свободный



выборъ тона возможенъ лишь для перваго слога, остальные стопы подчинены въ этомъ отношеніи опредѣленнымъ правиламъ. Если обозначить произвольно выбираемый тонъ слова кружкомъ  $\circ$ , ровные тоны чертой—, а неровные греческимъ циркумфлексомъ, то для излюбленнаго въ поэзіи вѣка Танъ четверостишія мы получимъ слѣдующія двѣ схемы:

Или $\circ \approx \text{—} \text{—} \approx$	или $\circ \text{—} \text{—} \approx \approx$
$\circ \text{—} \approx \approx \text{—}$	$\circ \approx \approx \text{—} \text{—}$
$\circ \text{—} \text{—} \approx \approx$	$\circ \approx \text{—} \text{—} \approx$
$\circ \approx \approx \text{—} \text{—}$	$\circ \text{—} \approx \approx \text{—}$

Чередованіе интонацій въ китайскомъ стихѣ относится къ ритму приблизительно какъ мелодія къ такту и придаетъ стиху особую мелодическую прелесть, которой мы ничего противопоставить не можемъ.

Этому внѣшнему ритму удареній и интонаціи соответствуетъ еще, такъ сказать, внутренній ритмъ хода мыслей, который состоитъ въ томъ, что каждые два сосѣднихъ стиха характеризуются параллелизмомъ идей или образовъ, основаннымъ либо на отношеніи сходства, либо на отношеніи противоположности. Слѣдующія строфы \*) Янь-Фана (переводъ съ китайскаго на нѣмецкій Forke, „Blüten chinesischer Dichtung“, стр. 30) наглядно поясняютъ сказанное (причемъ нужно лишь замѣтить, что каждый китайскій стихъ въ переводѣ переданъ въ двухъ строкахъ):

Реветь ли тигръ въ ущельи мгlistомъ,  
 Драконъ ли пляшетъ въ небесахъ,—  
 Въ долинахъ вихрь летитъ со свистомъ,  
 Клубятся тучи на горахъ.

Влекутся силы къ сроднымъ силамъ;  
 Созвучье музыку творить.  
 Такъ съ человѣкомъ, сердцу милымъ,  
 Любовь навѣкъ меня роднить.

\*) Въ оригиналѣ приведены въ этомъ мѣстѣ только вторая и третья изъ напечатанныхъ здѣсь строфъ; остальные взяты нами у Грубе же, въ его «Geschichte der chinesischen Literatur» (стр. 246). Стихотвореніе относится не ко времени Хань, а къ болѣе ранней эпохѣ династии Цзинь (265—420 по Р. Хр.), и должно здѣсь служить только образцомъ принятаго въ китайской поэзіи параллелизма, проведеннаго не только во второй и третьей строфахъ, но также, наприм., въ седьмой, гдѣ, по замѣчанію Грубе, имѣется параллелизмъ не сходства, а противоположности.



Не могут тѣни оторваться  
Отъ тѣль, что образъ дали имъ.  
Такъ не властна я съ тѣмъ разстаться,  
Кѣмъ жизнь красна, кто мной любимъ.

Намъ подають вино въ двухъ чашахъ,  
Но отъ одной лозы оно;  
И рисъ, что въ двухъ тарелкахъ нашихъ,  
Произвело одно зерно.

Шелкъ нашихъ платьевъ украшаетъ  
Парча въ двѣ нитки, двухъ цвѣтовъ;  
Два нашихъ тѣла облекаетъ  
Одинъ, безъ шва, ночной покровъ.

Мой господинъ придетъ—я рада,  
Я не схожу съ колѣнъ его.  
И вновь уходитъ онъ съ досадою  
Къ заботамъ дѣла своего.

Когда онъ мирно отдыхаетъ,  
Нигдѣ не стану бѣгать я.  
А если вдаль онъ уѣзжаетъ,  
Не бросить дома онъ меня.

Но намъ нигдѣ вдвоемъ не скучно:  
Какъ два Юнь-Яна мы живемъ;  
Мы въ жизни парой неразлучной,  
Какъ въ морѣ камбалы, плывемъ \*).

Въ своей любви мы не старѣемъ:  
Она крѣпка, — хоть рѣжь алмазъ!  
И никакимъ волшебнымъ клеемъ  
Нельзя бѣ связать тѣснѣ насъ.

И вся я предана желанью:  
Чтобъ такъ всегда онъ былъ со мной,  
Чтобъ стали мы единой тканью—  
Единой плотью и душой;

Чтобъ намъ въ пути не расходиться—  
Двѣ жизни слить въ одну судьбу,  
А послѣ смерти—такъ-же слиться  
Въ единый прахъ въ одномъ гробу.

---

\*) Юнь-Яны (особая порода утокъ) и камбалы считаются образцами нѣжной любви; камбалы, по повѣрью китайцевъ, одноглазые и плавають постоянно неразлучными парами, чтобы лучше видѣть.



Къ этому параллелизму въ ходѣ мыслей еще присоединяется грамматически-синтаксическій параллелизмъ, который состоитъ въ томъ, что въ двухъ слѣдующихъ другъ за другомъ стихахъ слова одинаковой категоріи занимаютъ, по возможности, одинаковое мѣсто въ предложении, такъ что, если примѣнить наши грамматическія категоріи къ китайскому языку, нужно будетъ сказать, что каждому существительному, прилагательному, глаголу и т. п. перваго стиха должна соотвѣтствовать въ слѣдующемъ стихѣ такая же грамматическая единица на томъ же мѣстѣ. Чтобы хоть сколько-нибудь почувствовать дѣйствіе такого грамматическаго параллелизма, необходимо помнить, что китайское слово, вслѣдствіе своей не поддающейся измѣненію звуковой формы, производитъ въ гораздо болѣе сильной степени впечатлѣніе индивидуальнаго цѣлаго, чѣмъ отдѣльное слово многосложныхъ, а въ особенности флектирующихъ языковъ, подверженное самымъ различнымъ звуковымъ превращеніямъ, вслѣдствіе которыхъ зачастую трудно узнать первоначальную, основную форму. Къ тому же въ китайскомъ языкѣ всякому слову соотвѣтствуетъ особый письменный знакъ, и это обстоятельство въ значительной мѣрѣ способствуетъ тому, что взаимное соотвѣтствіе членовъ предложенія или стопъ такъ явно выступаетъ наружу, что этого нельзя передать даже въ самомъ точномъ переводѣ.

Какъ пластическія искусства китайцевъ, такъ и ихъ поэзія—въ противоположность къ ассиметрическому идеалу красоты у японцевъ—подчинена закону симметріи, который здѣсь находитъ свое выраженіе въ проводимомъ въ разныхъ направленіяхъ параллелизмѣ. Далѣе, послѣ нашихъ предварительныхъ замѣчаній въ введеніи нѣтъ надобности входить въ подробныя объясненія того, что внѣшняя форма письма, удачный выборъ письменныхъ знаковъ по роду ихъ сочетанія можетъ, въ свою очередь, значительно поддержать и усилить поэтическое впечатлѣніе.

Изъ сказаннаго явствуетъ, что адекватная передача этихъ стиховъ почти невозможна, не только потому, что китайскій языкъ, съ одной стороны, и всякій флектирующий языкъ, съ другой, суть несоизмѣримыя величины, но еще больше потому, что китайская поэзія по указаннымъ уже основаніямъ воспринимается зрѣніемъ въ такой же мѣрѣ, какъ и слухомъ. Особенную, непреодолимую труд-



ность представляет переводъ столь характерныхъ для китайской лирики четверостишій, которыя съ неподражаемымъ лаконизмомъ обыкновенно скорѣе намѣчаютъ, чѣмъ подробно изображаютъ поэтическій образъ и настроеніе поэта. Чтобы пояснить сказанное и помочь читателю составить себѣ хоть приблизительное понятіе объ этомъ родѣ поэзіи, мы позволимъ себѣ привести стихотвореніе Ли Тай-бо, величайшаго лирика времени Танъ, озаглавленное „Озеро Танъ-Янь“ и написанное поэтомъ, какъ говоритъ преданіе, во время катанья въ лодкѣ по озеру, находящемуся поблизости отъ Нанкина. Вотъ его дословный переводъ:

Черепаша гуляетъ по листу лотоса;  
 Птица отдыхаетъ въ цвѣткѣ камыша;  
 Молодая дѣвушка гребетъ въ легкой ладѣ,  
 Звуки ея пѣсни слѣдуютъ по теченію водъ.

Четыре строки стихотворенія содержатъ столько же слегка намѣченныхъ эскизовъ, соединенныхъ въ одну общую картину во внѣшнихъ рамкахъ строфы: черепаху на листѣ лотоса, дремлющую птицу въ цвѣткѣ камыша, гребущую дѣвушку въ лодкѣ и, наконецъ, пѣніе дѣвушки, звуки котораго уплываютъ вмѣстѣ съ водой. Здѣсь параллелизмъ проведенъ даже въ мелочахъ: черепахѣ соответствуетъ птица, листу лотоса—цвѣтокъ камыша, дѣвушкѣ—пѣсня, которую она поетъ, текучимъ водамъ—удаляющіеся звуки пѣнія. Эта симметрія частей, которую мы въ переводѣ воспринимаемъ только ухомъ, въ подлинникѣ бросается прежде всего въ глаза, такъ какъ тамъ отдѣльные письменные знаки расположены симметрично, подобно фигурамъ на шахматной доскѣ. Что же касается ландшафта, въ которомъ разыгрываются описанныя сцены, и который намѣченъ только въ заглавіи стихотворенія, то читателю предоставляется представить его себѣ и локализовать, распредѣлить отдѣльные образы въ рамкахъ цѣлаго. Такимъ образомъ, поэтическое воображеніе читателя должно самостоятельно дополнить дѣло поэта.

Ли Тай-бо (699—762) безспорно самый крупный талантъ среди поэтовъ своего времени, а также самый плодовитый изъ нихъ; его труды, главнымъ образомъ, — пѣсни и поэмы, наполняютъ 30 томовъ. Его можно бы назвать послѣдователемъ Анакреонта среди китайскихъ лириковъ: веселое настроеніе духа подъ вліяніемъ винныхъ



паровъ и наивное наслажденіе моментовъ составляютъ основной тонъ его пѣсенъ, которыя, впрочемъ, нерѣдко обнаруживаютъ пессимистическую покорность судьбѣ.

Временами Ли-Тай-бо обнаруживаетъ удивительную способность къ юмору, какъ въ слѣдующей пѣснѣ, одной изъ лучшихъ этого рода, гдѣ онъ самъ-третей ведетъ съ луной и собственной тѣнью бесѣду о винѣ:

Я въ рощѣ цвѣтущей разсѣлся—и пью.

Я пью и опять наливаю.

Одинъ осушаю я чару свою...

И съ кѣмъ бы мнѣ выпить, не знаю...

Хе! Ладно!.. Эй, мѣсяцъ, слѣзай-ка съ небесъ!

Попробуй: вино—не плохое!

Ага, прибѣжала и тѣнь моя въ лѣсъ...

Чудесно! Вотъ насъ ужъ и трое.

Но въ выпивкѣ мѣсяцъ, другъ милый мой, слабъ

И мало въ винѣ понимаетъ.

Вотъ тѣнь моя прямо похвастать могла бѣ,—

Во всемъ она мнѣ подражаетъ.

Но я и за то благодаренъ ему,

Что тѣнь мою свель онъ со мною.

Сегодня я счастливъ; и радъ я всему,

И очень доволенъ собою.

Тутъ пѣсню запѣлъ я,—и началъ тотчасъ

Другъ-мѣсяцъ качать головою.

Пошелъ танцовать я,—пустилася въ плясъ

И тѣнь моя рядомъ со мною.

Вотъ такъ веселились мы вмѣстѣ, втроемъ,

Пока еще не были пьяны.

Потомъ разбрелись мы, когда ужъ кругомъ

Поплыли хмельные туманы...

Теперь еще рано мнѣ въ рощу идти:

Нельзя имъ видаться со мною.

А встанетъ другъ-мѣсяцъ на млечномъ пдти,

Я снова попойку устрою!



Подобно остальнымъ поэтамъ періода Тань, Ли-Тай-бо охотнѣе всего придерживался жанра короткихъ картинъ, въ родѣ приведеннаго четверостишія; однако, на ряду съ этимъ, онъ оставилъ также не мало поэмъ-повѣстей, имѣющихъ сходство съ балладой; характерно, что въ нихъ хитрость, лукавство и интриги занимаютъ гораздо болѣе выдающееся мѣсто, чѣмъ открытая борьба и личная отвага. Болѣе романтическій характеръ носятъ только такъ называемые Сѣ-кэ, родъ странствующихъ рыцарей, ведущихъ жизнь, полную приключеній, и въ своемъ поведеніи стоящихъ по ту сторону добра и зла,—любимый и благодарный типъ, часто повторяющійся въ китайской повѣствовательной литературѣ.

По популярности первымъ послѣ Ли-Тай-бо стоитъ его современникъ Ду-Фу (712—770), родственникъ ему какъ въ выборѣ сюжетовъ, такъ и въ формальной разработкѣ ихъ. Но при всемъ внѣшнемъ сходствѣ ихъ, бросается въ глаза глубокое различіе въ воспріятіи жизни и направленій вкуса у обоихъ поэтовъ: тамъ радостное наслажденіе жизнью и наивная непосредственность, здѣсь—глубокая грусть и рефлексія. Въ противоположность къ стихамъ Ли Тай-бо, которые при всей своей технической утонченности все-таки отличаются простотой и естественностью переживаній, стихи Ду-Фу слишкомъ часто до того нагружены балластомъ историческихъ и мифологическихъ намековъ, что едва могутъ быть поняты безъ сплошнаго комментарія; впрочемъ, это свойство можетъ только повисить ихъ обаяніе въ глазахъ китайца.

Число лирическихъ поэтовъ времени Тань громадно, и полное собраніе ихъ сочиненій, напечатанное и изданное по указу императора въ 1703 году, заключаетъ въ себѣ внушительное число стихотвореній — около 50 000. Въ общемъ же можно сказать, что, за исключеніемъ немногихъ, стоящихъ выше всей остальной массы, какъ Ли Тай-бо, Ду-Фу, Чэнь-Цзы-ань, Бо-Цзюй и нѣкоторыхъ другихъ, у *diu minorum gentium* поэтическая индивидуальность вездѣ скрывается за единствомъ общаго всѣмъ стиля. То же и въ такой же мѣрѣ будетъ вѣрно о лирической поэзіи слѣдующихъ вѣковъ, которая съ внѣшней стороны всецѣло движется по путямъ, проложеннымъ въ періодъ Тань; за немногими и незначительными исключеніями она является совершенно подражательной, своего рода ложноклассицизмомъ, гдѣ вся суть



въ формѣ, а отнюдь не въ содержаніи. Чѣмъ дальше, тѣмъ больше поэзія опускается до степени банальнаго риѳмоплетства, до простой технической ловкости и проворства, и въ обильномъ производствѣ стиховъ,—ибо производительность мало-по-малу принимаетъ поистинѣ ужасающіе размѣры,—лексиконъ риѳмъ, безъ сомнѣнія, участвуетъ въ большей степени, чѣмъ гений поэта. Одинокое возвышается среди этой толпы бездарныхъ риѳмоплетовъ Юань-Цзы-цай (1716—1797), написавшій, кромѣ ставшей знаменитой поваренной книги, также множество стиховъ, ужъ тѣмъ замѣчательныхъ, что на нихъ дѣйствительно лежитъ печать сильной личности; въ особенности онъ отличился какъ сатирикъ. Наконецъ, императоръ Цянь-лунъ (1710—1799), со своими 34 000 стихотвореніями превзошелъ, вѣроятно, своей плодовитостью всѣхъ остальныхъ китайскихъ поэтовъ. Какъ одинъ изъ величайшихъ государей Китая, онъ могъ позволить себѣ роскошь—быть, кромѣ того, еще посредственнымъ поэтомъ.

Отъ научныхъ, преимущественно филологически-археологическихъ, историческихъ и философскихъ, писаній уже рано отслоился особый видъ прозаической литературы, которую, быть-можетъ, лучше всего будетъ назвать литературой „Опытовъ“ (Essayistik). Это видъ мелкой литературы, въ которой главное значеніе придаютъ эlegantности и изящности формы. Эти очерки крайне разнообразны по содержанію. Отчасти они содержатъ философскія размышленія, отчасти же обмѣнъ мнѣній и статьи по злободневнымъ вопросамъ, часто въ формѣ обращеній къ трону. Особенно многочисленны поэтическія изліянія и описанія, занимающія въ прозаической литературѣ такое же почти мѣсто, какъ лирика въ метрической литературѣ. Не связанный вымученной техникой стихосложенія, поэтъ имѣетъ полную возможность въ этихъ стихотвореніяхъ въ прозѣ выразить волнующія его мысли, настроенія и чувства не въ уродливо-искусственной формѣ, а свободно и широко. И, дѣйствительно, поэтическія описанія и параболы этого рода принадлежатъ къ лучшимъ произведеніямъ китайской изящной литературы. Среди китайскихъ эссеистовъ однимъ изъ первыхъ по времени былъ Ванъ-Си-чжи (321—379). За ними слѣдуетъ извѣстный своимъ блестящимъ стилемъ Тао Юань-минъ (365—427). Такъ какъ онъ былъ однимъ изъ лучшихъ представителей китайской поэтической прозы, то я счи-



таю умѣстнымъ привести здѣсь въ переводѣ его знаменитую параболу объ „источникѣ персиковаго цвѣтка“. Этотъ подлинный документъ лучше всякихъ длинныхъ характеристикъ поможетъ читателю составить себѣ представленіе о характерѣ и сущности этого вида литературы.

„Въ царствованіе Тай-юаня изъ династіи Цзинь, жилъ въ У-линѣ человекъ, добывавшій себѣ пропитаніе рыболовствомъ. Однажды онъ долго плылъ въ своей лодкѣ внизъ по теченію, забывъ о разстояніи, какъ вдругъ замѣтилъ персиковую рощу. Деревья были въ цвѣту и покрывали отлогій берегъ на протяженіи нѣсколькихъ сотъ шаговъ. Среди свѣжей зелени красовались благоухающія травы, и землю покрывали упавшіе цвѣты. Рыбакъ очень удивился и поплылъ дальше, чтобы достигнуть конца рощи. У опушки лѣска, гдѣ протекалъ ручеекъ, показалась гора, а въ ней онъ замѣтилъ небольшое отверстіе, въ которомъ мерцалъ свѣтъ. Рыбакъ вышелъ изъ лодки и вошелъ въ отверстіе горы, столь узкое въ началѣ, что онъ лишь съ трудомъ могъ сквозь него пройти. Но, когда онъ сдѣлалъ около десяти шаговъ, пещера предъ нимъ раздвинулась, и онъ увидѣлъ передъ собою широкую равнину и на ней прекрасные дома, хорошо воздѣланныя поля, красивыя озера. Кое-гдѣ видны были туовыя рощи, росъ бамбукъ разныхъ породъ; дороги пересѣкали равнину по разнымъ направленіямъ, слышно было пѣніе пѣтуховъ и лай собакъ. Мужчины и женщины, занятые въ это время посѣвомъ, были одѣты въ чужестранныя одежды и имѣли свѣтлые волосы, которые они связывали въ видѣ хохла на головѣ. Всѣ казались довольны и счастливы. Замѣтивъ рыбака, они не мало испугались и спросили его, откуда онъ явился, но, услышавъ отъ него человѣческую рѣчь и получивъ отвѣтъ, они, не отпуская его, ввели въ одинъ изъ домовъ и угостили его виномъ и курятиной. Между тѣмъ распространилась вѣсть о прибытіи незнакомца, и всѣ поспѣшили къ нему съ разспросами. Сами же они рассказали, что во времена династіи Цинь предки ихъ убѣждали отъ безпорядковъ, поселились въ этой области и съ тѣхъ поръ никогда не выѣзжали изъ нея, такъ что они съ того времени отдѣлены отъ внѣшняго міра. Они спросили, какой родъ царствуетъ въ настоящее время, такъ какъ не знали даже о томъ, что существовала династія Хань, не говоря уже о династіяхъ



Вей и Цзинь. Когда же рыбакъ разсказалъ имъ все, что зналъ, то всѣ только вздыхали отъ удивленія. Приглашали его затѣмъ въ свои дома и другіе и всюду подчивали его виномъ и явствами. Такъ онъ провелъ тамъ нѣсколько дней. Когда же онъ простился и хотѣлъ удалиться, то обитатели просили его не разсказывать людямъ о томъ, что онъ видѣлъ. Рыбакъ сѣлъ въ свою лодку и отправился тѣмъ же путемъ домой, а по дорогѣ записалъ все, что видѣлъ и пережилъ. Когда онъ прибылъ въ свой родной край, то пошелъ къ намѣстнику и разсказалъ ему о своемъ приключеніи. Намѣстникъ выслалъ гонцовъ, которые по слѣдамъ рыбака должны были посѣтить мѣста, о которыхъ онъ разсказалъ. Но они заблудились и не могли найти дорогу. Когда объ этомъ узналъ Лю Цзы-цзи, весьма почитаемый ученый, то онъ бодро пустился въ путь; однако, и онъ не достигъ цѣли: онъ внезапно заболѣлъ и умеръ. Впослѣдствіи никто больше не пытался проникнуть туда“.

Изъ эссеистовъ времени Танъ первое мѣсто занимаетъ Хань-Юй (768—824), который отличился также какъ лирической поэтъ. Восторженный послѣдователь Конфуція, онъ былъ страстнымъ противникомъ даоскихъ и буддійскихъ лжеученій; изъ его полемическихъ сочиненій наиболѣе извѣстно и еще теперь много читается обращеніе къ трону, направленное противъ буддійскаго культа реликвій и навлекшее на него гнѣвъ царя. Онъ написалъ также множество очерковъ поэтическаго содержания, и столь же извѣстны его письма, предисловія и другія сочиненія на разные случаи, которые цѣнятся за ихъ стиль и обыкновенно приводятся въ многочисленныхъ китайскихъ хрестоматіяхъ. Какъ мастеръ классической прозы, Хань-Юй почти не имѣетъ себѣ равнаго. Изъ его современниковъ ближе всѣхъ стоитъ къ нему Лю Цзунъ-юань (773 — 819), который, однако, въ противоположность къ Хань-Юй, относится къ буддизму вполне терпимо.

Особое видоизмѣненіе литературы „Опытовъ“ представляютъ поэтическія описанія ритмической прозой особаго рода; такія описанія культивировались при династии Танъ въ особенности Ду-Му (803—852). Его поэтическое описаніе дворца Э-фанъ, построеннаго при императорѣ Ши-хуанъ-ди, представляетъ очень высоко-цѣнимый образецъ этого рода литературы; со стороны европейскихъ



читателей это описаніе, отличающееся чрезмѣрнымъ нагроможденіемъ гиперболъ и педантизмомъ въ перечисленіи подробностей, едва ли удостоилось бы похвалъ. Послѣдній періодъ расцвѣта эта литература пережила во время царствованія Сунъ (960—1126). Оу Янь-сю (1007—1072), выдающійся въ одинаковой степени какъ историкъ, археологъ и поэтъ и сравниваемый съ Хань-Юй и Су Дунъ-по (1036—1101), превосходившій Оу Янь-сю поэтическимъ талантомъ и элегантностью языка, при такой же многосторонности, принадлежатъ къ самымъ блестящимъ представителямъ китайской литературы.

## ГЛАВА VI.

### Новоконфуціанство и застой въ духовной жизни (XI в. по Р. Хр.—по настоящее время).

Какъ время династіи Хань, такъ и время Сунъ составляетъ новую эпоху въ китайской исторіографіи, и главнымъ представителемъ этой эпохи является Сы Ма-Гуанъ (1019—1086). Его „Общее зеркало, руководство для правительства“ — Цзы-чжи-тунъ-цзянь, гигантскій трудъ, обнимающій 294 книги, — есть послѣ „Историческихъ записокъ“ Сыма-Цяня первая историческая работа общаго характера, выполненная въ широкомъ стилѣ. Позже Чжу-Си сократилъ первоначальный текстъ и снабдилъ каждую главу краткимъ перечнемъ содержанія. Впрочемъ, этотъ все еще весьма обширный, многотомный трудъ, составленный авторомъ, разумѣется, съ помощью его учениковъ, представляетъ лишь второстепенную работу единственнаго по своей многосторонности и плодovitости историка.

Новый періодъ расцвѣта пережила при Сунъ прежде всего философія. Китайцы обозначаютъ философскую систему, получившую въ то время господство, именемъ Синъ-ли, что вѣрнѣе всего передать черезъ „разумный порядокъ въ природѣ“. Эта натурфилософская система возникла въ результатъ новаго изученія И-цзиня, и основателемъ ея былъ Чжоу Дунъ-и, чаще всего называемый просто Чжоу-цзы, т.-е. „учитель Чжоу“. Уже въ И-цзинѣ мы встрѣчаемъ древнее ученіе о двухъ космиче-



ски хъ силахъ Инъ и Янъ, изъ которыхъ первая представляеть темное, женское, родящее начало, вторая—свѣтлый, мужскій, творческій принципъ. Заслуга Чжоу-цзы состоитъ въ томъ, что онъ, претворивъ этотъ дуализмъ въ монизмъ, вывелъ обѣ силы изъ одного общаго начальнаго принципа, Тай-цзи, „высшаго и послѣдняго“, представляющаго первопричину всего бытія. Чжоу-цзы имѣлъ много учениковъ, изъ которыхъ наиболѣе выдающимися были Чэнъ-Хао, Чэнъ-И и Чжанъ-цзай; но всѣхъ ихъ, вмѣстѣ съ ихъ учителемъ, превосходитъ по своему длительному вліянію Чжу Си (1130—1200). Онъ также былъ ученикомъ Чжоу-цзы, ученіе котораго онъ принялъ въ главныхъ чертахъ, хотя и отступилъ отъ него въ нѣкоторыхъ частностяхъ; но главное его историческое значеніе лежитъ болѣе въ области критики текстовъ и экзегетики, чѣмъ въ области философіи. Подвергнувъ каноническія и классическія книги конфуціанской школы основательной провѣркѣ и очистивъ ихъ отъ содержащихся въ нихъ противорѣчій, онъ этимъ превратилъ ученія Конфуція въ догматическую систему, имѣющую обязательный авторитетъ. Благодаря его позитивизму, новоконфуцианство получило характеръ застывшаго правовѣрія и въ теоріи, по крайней мѣрѣ, не уступитъ никакой другой догматической системѣ въ слѣпой непогрѣшимости и нетерпимости.

Съ Чжу Си заканчивается на время духовный прогрессъ въ Китаѣ. Не особенно сильная вообще склонность къ метафизикѣ получила удовлетвореніе въ системѣ, которая, при всемъ своемъ несовершенствѣ, все же какъ-будто отвѣчала на вопросъ о послѣдней причинѣ бытія. Религіозная потребность удовлетворилась молчаливо признанной и на практикѣ терпимой буддійской эсхатологіей. Нравственное поведеніе нашло, наконецъ, въ позитивной этикѣ новоконфуцианства твердую норму, въ которой ничего не слѣдуетъ измѣнять, и которая дѣлаеть излишнимъ дальнѣйшіе споры. Въ 1671 г. императоръ Канъ-си издалъ подъ названіемъ Шанъ-юй, „Священный эдиктъ“, своего рода нравственное наставленіе народу, заключающее въ себѣ какъ бы сущность оффиціальной морали и подвергнутое затѣмъ дальнѣйшей разработкѣ императоромъ Юнъ-чжэнъ, сыномъ и преемникомъ Канъ-си. Въ этой обработкѣ священный эдиктъ не только заучивается наизусть въ школахъ, но и публично прочитывается по главамъ передъ собравшимся народомъ въ пер-



вый и пятнадцатый день каждого мѣсяца во всѣхъ городахъ имперіи.

Осталась только одна область, въ которой китайцы все-таки еще много сдѣлали даже въ періодъ застоя въ ихъ духовной жизни, который длится уже цѣлыхъ семь столѣтій; это—область научнаго собиранія матеріала. Какъ компиляторы, китайцы дѣйствительно не имѣютъ соперниковъ. Уже въ 983 г. появилась энциклопедія, Тайпинъ-юй-лань, въ тысячу томовъ; въ ней собраны выдержки изъ 1690 трудовъ. Послѣ этого Ма-Дуань-линь составилъ въ XIII вѣкѣ энциклопедію въ 348 книгъ, Вэнь-сянь-тунъ-као, т.-е. „Обстоятельное изслѣдованіе документовъ“. Въ двадцати-четырехъ отдѣлахъ разсматриваются здѣсь подраздѣленія страны, монетное дѣло, статистика населенія, управленіе, пошлины, торговля, поземельная подать, государственное хозяйство, ученія испытанія, общественная школа, государственная служба, жертвоприношенія, культъ предковъ, придворный ритуаль, музыка, военное дѣло, уголовное судопроизводство, литература, генеалогія царей, лены, звѣздохетство, необычныя явленія природы, географія и этнографія варварскихъ племенъ. Однако, этотъ трудъ скоро былъ превзойденъ другимъ, еще болѣе объемистымъ. Императоръ Юнь-ло изъ династіи Минъ (1403—1424) задался грандіозной цѣлью все, что до того времени было издано во всѣхъ областяхъ литературы, философіи, исторіи, науки и искусства, собрать отчасти въ извлеченіяхъ, отчасти въ полномъ видѣ и соединить все это въ одинъ большой сборникъ. Въ этомъ предпріятіи участвовали 2160 сотрудниковъ, а во главѣ его находились 3 президента, 5 директоровъ и 20 вице-директоровъ, и по истеченіи трехъ лѣтъ оно было доведено до конца. Однако, эта „Сокровищница Юнь-ло“, Юнь-ло-да-дянь, заключавшая въ себѣ 22 937 томовъ, не могла быть напечатана вслѣдствіе чрезмѣрности потребованныхъ расходовъ. Двѣ полныя копіи стали добычей огня, а въ 1900 г. при пожарѣ Коллегіи Хань-линь въ Пекинѣ, сгорѣла также и послѣдняя (неполная) копія. За Юнь-ло-да-дянь послѣдовало уже въ 1725 г. „приготовленное по приказу государя полное собраніе таблицъ и сочиненій стараго и новаго времени“, Ту-шу цзи-чэнъ, самый большой сборникъ въ мірѣ, въ которомъ нашла себѣ мѣсто почти вся китайская литература. Всего нѣсколько лѣтъ тому назадъ, въ Шанхаѣ вышло новое изданіе



этого труда въ 1628 томахъ. Почти такого же объема сборникъ Цинь-динъ да-Цинъ хуй-дянь-ши-ли — „обнародованные по высочайшему повелѣнію статуы и указы великой династіи Цинъ“, полное собраніе установленій нынѣ царствующей династіи въ 920 томахъ. И если, да-лѣе, принять во вниманіе, что не только для каждой почти волости въ имперіи существуетъ топографически-исторически-административное описаніе, вдающееся съ самыя мельчайшія подробности, то можно будетъ составить себѣ приблизительное понятіе о чудовищныхъ размѣрахъ этой компилятивной литературы. Китай вообще страна, въ которой ничего не пропадаетъ; тутъ всякая мелочь считается достаточно важной, чтобы быть записанной и переданной потомству. Филологи по природѣ, китайцы всегда отличались въ области лексикографіи: вѣдь при трудности и сложности китайскаго письма словарь неизбѣжный совѣтникъ, къ помощи котораго китаецъ прибѣгаетъ въ теченіе всей своей жизни. Не удивительно поэтому, что первый большой лексиконъ, составленный Сюй Шэнемъ-Шо-вэнь, и заключающій съ себѣ около 10 000 письменныхъ знаковъ съ объясненіемъ ихъ состава и значенія, относится уже ко II столѣтію по Р. Хр. Изъ многочисленныхъ словарей, изданныхъ позже, самымъ распространеннымъ является составленная подъ покровительствомъ императора „Сокровищница Канъ-си“, Канъ-си-цзы-дянь; этотъ словарь содержитъ 44 449 письменныхъ знаковъ, изъ которыхъ, впрочемъ, почти половина частью устарѣли, частью вышли изъ употребленія. Подъ непосредственнымъ верховнымъ контролемъ императора Канъ-си была затѣмъ также составлена Пэй-вэнь-юнь-фу, знаменитая конкорданція почти всей литературы, въ которой матеріалъ расположенъ въ порядкѣ риэмъ; этотъ гигантскій трудъ, занимающій съ дополненіями 200 томовъ, вышелъ въ 1811 году.

Въ китайскихъ библиографическихъ энциклопедіяхъ, какъ, напр., въ изданномъ въ 1790 году занимающемъ 120 томовъ каталогѣ императорской библіотеки, вся литература дѣлится на слѣдующія четыре категоріи или класса:

I. Цзинъ—каноническія книги, подъ которыми, однако, слѣдуетъ понимать не только каноническія и классическія книги, какъ таковыя, но также всю посвященную имъ экзегетически-критическую литературу, также лексикографію.



II. Ши—историческій отдѣлъ, къ которому относятся всѣ сочиненія историческаго и географическаго содержания.

III. Цзы—философскій отдѣлъ, въ которомъ, однако, помимо сочиненій философскаго характера, поскольку они не ссылаются специально на каноническія и классическія книги, входитъ все, что мы могли бы назвать научной литературой, т.-е. право и военная наука, естествознаніе и медицина, математика и астрономія (или астрологія), агрономія, искусство прорицанія, литература этюдовъ и сочиненія энциклопедическаго характера. Въ этомъ отдѣлѣ помѣщена также вся буддистская и даоская литература.

IV. Цзи — „сборники“, подъ которыми нужно понимать поэтическую литературу, но только въ самомъ тѣсномъ смыслѣ; сюда относятся лишь сочиненія, написанныя стихами, т.-е., собственно говоря, только элегическая и лирическая поэзія, — за исключеніемъ Ши-цзина, который относится къ первому отдѣлу.

---

## ГЛАВА VII.

### Драматическая и повѣствовательная литература (XIII вѣкъ—настоящее время).

Въ приведенной классификаціи романъ и драма не были, какъ мы видимъ, приняты во вниманіе; это потому, что, по китайскимъ понятіямъ, они не относятся къ литературѣ въ собственномъ смыслѣ. Отличительнымъ моментомъ между высшей и низшей литературой служитъ языкъ, а общепринятый въ литературѣ языкъ остался до настоящаго времени такимъ же, какимъ онъ былъ двѣ тысячи лѣтъ тому назадъ. Это странное на первый взглядъ явленіе находитъ свое объясненіе въ ходѣ развитія китайской культуры. Тутъ дѣйствовали сразу два фактора: возрожденіе классической древности въ вѣкъ реставраціи при династіи Хань и начавшееся въ то же время вліяніе и преобладаніе касты ученыхъ, какъ профессиональной охранительницы и официальной представительницы конфуціанской литературы. Ученые какъ бы монополизировали всю литературную производительность, и такъ какъ



они придерживались исключительно древне-классическаго нарѣчія, то они и безпрепятственно ввели его во всеобщее употребленіе. Такъ случилось, что господствующій литературный языкъ занимаетъ въ Китаѣ такое же приблизительно мѣсто, какое въ литературахъ Запада латинскій языкъ въ средніе вѣка и въ эпоху ренессанса. И такъ какъ драма и романъ по самому существу обращаются къ большой публикѣ, то употребленіе въ нихъ живого, разговорнаго языка было неизбѣжно. Этого достаточно, чтобы быть въ немилости у цеховыхъ ученыхъ. И такъ глубоко вкоренился этотъ предразсудокъ, что лучшія произведенія драматической и повѣствовательной литературы должны были, хорошо ли, плохо ли, пользоваться смѣсью литературнаго и разговорнаго языка. Слѣдствіемъ этого явилось то, что для пониманія ихъ необходима нѣкоторая, иногда очень высокая степень учености и начитанности. Еще и теперь настоящій, неподдѣльный народный языкъ можно встрѣтить только въ пьесахъ и разсказахъ низшаго рода.

Первые зачатки драматическаго искусства имѣлись уже въ самой глубокой древности. Пантомимы и танцы, въ которыхъ изображались историческія сцены, какъ, на примѣръ, борьба У-вана противъ послѣднихъ тирановъ династіи Шанъ, обыкновенно исполнялись во время торжества жертвоприношеній, и еще теперь подобные танцы составляютъ важную составную часть государственнаго культа. При всемъ томъ остается подъ вопросомъ, изъ этихъ ли представленій развилась драма; по крайней мѣрѣ, ходячее преданіе называетъ любящаго искусства императора Сюань-цзунъ (танъ-минъ-хуанъ) изъ династіи Танъ (713 — 755) основателемъ драматическаго искусства. Онъ при своемъ дворѣ учредилъ особый институтъ, такъ называемый „Садъ изъ грушевыхъ деревьевъ“, гдѣ молодые люди обою пола обучались танцамъ, музыкѣ и пѣнію. Не имѣя никакихъ образцовъ драматической литературы того времени, мы не можемъ съ увѣренностью сказать, дѣйствительно ли тогда бывали театральныя представленія. Тотъ фактъ, что названіе „воспитанники грушеваго сада“ употреблялось какъ изящное выраженіе для обозначенія актера, говоритъ, во всякомъ случаѣ, скорѣе въ пользу такого предположенія; съ другой стороны, сплошь мелодраматическій характеръ китайской драмы рѣшительно указываетъ на музыкальное происхожденіе ея. Особенно ясно можно видѣть это по Си-



сянь-цзи, „Исторіи западнаго боковаго флигеля“, пьесы, написанной еще въ послѣдніе годы царствованія династіи Сунь. Она носитъ преимущественно лирической характеръ, причемъ прозаическій діалогъ на каждомъ шагу прерывается стихотворными отрывками, предназначенными для пѣнія, а неуклюжесть и беспомощность въ построении всей драмы—дѣйствіе растянуто на 16, довольно слабо связанныхъ между собою сценъ или актовъ—обнаруживаютъ еще довольно примитивную технику.

Блестящій періодъ драматической поэзіи представляетъ время владычества монголовъ (1280—1368). Прогрессъ выражается прежде всего въ болѣе цѣльной структурѣ: уже дѣленіе на четыре, пять актовъ, которое въ то время входитъ въ правила, требовало болѣе сжатой, ясно расчлененной разработки темы и большаго единства дѣйствія. Мелодраматическій элементъ мало-по-малу тоже отступаетъ назадъ, такъ какъ пѣніе въ общемъ сильно сокращается, причемъ эта часть исполняется только однимъ изъ дѣйствующихъ лицъ; кромѣ того, пѣніе, по большей части, не связано здѣсь непосредственно съ ходомъ дѣйствія, а служитъ какъ бы посредствующимъ звеномъ между поэтомъ и публикой и, такимъ образомъ, соотвѣтствуетъ въ нѣкоторомъ родѣ хору въ античной трагедіи. Называютъ восемьдесятъ-пять драматическихъ поэтовъ, относящихся ко времени господства монголовъ, и изъ 564 составленныхъ ими пьесъ сто лучшихъ соединены въ сборникъ, представляющій, такъ сказать, классическій репертуаръ китайскаго театра; по своему содержанию они распадаются на историческія драмы, бытовыя пьесы, комедіи характеровъ и фантастически-миѳологическія волшебныя драмы. Среди пьесъ перваго рода „Сирота изъ дома Чжао“ пользуется даже въ Европѣ нѣкоторой извѣстностью, такъ какъ дала Вольтеру тему для его „Orphelin de la Chine“. Все же комедіи характеровъ своимъ реалистическимъ изображеніемъ нравовъ, приправленнымъ зачастую ѣдкой насмѣшкой и здоровымъ юморомъ, заслуживаютъ большаго вниманія. Въ нихъ излюбленными типами являются мандаринъ вообще, въ особенности же мандаринъ-судья, литераторъ и бонза; подкупность, мздоимство, чванство и ханжество даютъ неисчерпаемый матеріалъ. Но въ общемъ все болѣе или менѣе сводится къ стереотипному шаблону, и только въ видѣ исключенія можно натолкнуться на индивидуальный характеръ. Уже обычай давать дѣйствующимъ лицамъ имена не по спе-



ціальной роли, носителями которыхъ они являются, а, какъ въ „Commedia dell'arte“, болѣе общія, соотвѣтствующія характеру ихъ ролей, указываетъ, что въ нихъ видѣли больше фигуры, чѣмъ личности. Тенденція къ болѣе тонкой обрисовкѣ характера обнаруживается мѣстами, собственно говоря, лишь въ часто повторяющемся типѣ субрета, который часто, напр., уже въ Си-сянь-цзи, находится въ качествѣ руководителя интриги въ центрѣ дѣйствія и иногда отличается довольно счастливымъ сочетаніемъ лукавства и граціи.

При династіи Минъ (1368—1644) драматическая поэзія процвѣтала еще нѣкоторое время, и „Исторія одной лютни“ (Пи-ба-цзи), драма, относящаяся къ XIV вѣку, считается даже однимъ изъ лучшихъ произведеній этого рода. Впрочемъ, нужно думать, что успѣхъ этой пьесы основанъ болѣе на ея этической тенденціи, чѣмъ на литературныхъ достоинствахъ: она прославляетъ любовь къ родителямъ, которая считается у китайцевъ, какъ извѣстно, вѣнцомъ всѣхъ добродѣтелей. Съ формальной стороны она стоитъ ближе всего къ Си-сянь-цзи и по сравненію съ драмой времени владычества монголовъ представляетъ скорѣе шагъ назадъ.

Съ этихъ поръ драматическая поэзія окончательно падаетъ, и то, что теперь въ этой области появляется, врядъ ли можетъ быть причислено къ литературѣ. Ходячая классификація современной драмы различаетъ: „гражданскія“ и „военныя“ драмы. Первыя болѣе или менѣе соотвѣтствуютъ нашему понятію о театальной пьесѣ, послѣднія же состоятъ, главнымъ образомъ, изъ сценъ борьбы и акробатическихъ фокусовъ; они сопровождаются еще трогательными пьесами, к'у-хи, что въ дословномъ переводѣ значитъ: „слезныя пьесы“ или „жалобныя пьесы“. Всѣ три вида—частью историческаго, часть фантастически-миѳологическаго содержанія и черпаютъ свой матеріалъ исключительно изъ популярныхъ романовъ. Они представляютъ обыкновенно не что иное, какъ драматизированные или, вѣрнѣе, просто переданные въ видѣ діалога романическіе эпизоды, зачастую вырванные изъ цѣлаго романа и понятные, конечно, лишь тому, кто съ этимъ романомъ знакомъ. Кромѣ этихъ „высшихъ“ или, какъ китайцы обыкновенно ихъ называютъ, „хорошихъ“ драмъ, часто даются также разныя комедіи и фарсы, гдѣ главную роль играетъ „Ванька“; представляя жалкія комедіи характеровъ, они въ то же время крайне не остроумны и столь же безобидны. Единственное



достоинство современной китайской драмы—ея краткость: она состоит обыкновенно, за немногими исключениями, изъ одного акта.

Драма и романъ появляются на горизонтѣ почти одновременно; но въ то время, какъ первые зачатки драмы можно прослѣдить до древнѣйшихъ временъ, романъ не развивался постепенно, а какъ-то вдругъ появился, такъ что мы не можемъ даже дѣлать предположеній относительно его происхожденія. Но еще болѣе поразительно то, что первый шагъ былъ также наиболѣе удачнымъ: Сань-го-чжи-янь-и, „Распространенная исторія трехъ государствъ“, занимаетъ первое мѣсто въ китайской повѣствовательной литературѣ не только по времени, но и по достоинству.

Какъ показываетъ уже заглавіе, содержаніемъ повѣсти служить борьба между тремя отдѣльными государствами, на которыя имперія распалась послѣ паденія династїи Хань. Но въ сущности Сань-го-чжи можно назвать историческимъ романомъ лишь съ большими оговорками; повѣствованіе изображаетъ въ циклѣ разсказовъ, соединяя правду съ вымысломъ, цѣлую эпоху и представляетъ, такимъ образомъ, скорѣе эпопею, нежели романъ. И, дѣйствительно, это повѣствованіе почти совершенно замѣняетъ китайцу то, чего недостаетъ въ его литературѣ: національный героическій эпосъ. По своей популярности это произведеніе занимаетъ первое мѣсто во всей китайской повѣствовательной литературѣ; даже неграмотные знакомы съ его содержаніемъ во всѣхъ подробностяхъ, такъ какъ многочисленные публичные разсказчики исторїи распространяютъ его по градамъ и весямъ. Насколько эти разсказы перешли въ плоть и кровь народа, лучше всего указываетъ тотъ фактъ, что одинъ изъ главныхъ ихъ героевъ, возведенный впоследствии въ рангъ бога войны, Гуань-юй, обязанъ популярностью своего культа по всей имперїи, главнымъ образомъ, если не исключительно, Сань-го-чжи. Къ сожалѣнію, объ авторѣ этой книги ничего, кромѣ его имени, не извѣстно: его звали Ло Гуань-чжунъ, и жилъ онъ, какъ сказано, въ эпоху монгольской династїи Юань.

Къ тому же времени относится еще другой романъ, пользующійся тоже большой популярностью. Это—написанная Ши Най-анемъ „Исторія рѣчного берега“, Шуй-ху-чжуанъ, содержаніе которой составляютъ дѣла и приключенія шайки рѣчныхъ пиратовъ; благодаря множеству



вставленныхъ въ нее юмористическихъ эпизодовъ она имѣетъ нѣкоторое сходство съ нашими старинными плутовскими романами. Объ повѣсти дали неисчерпаемый материалъ для современной драмы и рѣшительно заслуживаютъ быть переведенными на какой-нибудь европейскій языкъ; впрочемъ, въ виду ихъ колоссальныхъ размѣровъ это пожеланіе едва ли скоро осуществится. Начатый болѣе полувѣка тому назадъ Павіемъ переводъ Саньго-чжи, къ сожалѣнію, такъ и остался только началомъ. Впрочемъ, почти всѣ историческіе романы, которыми Китай такъ богатъ, отличаются подобной обстоятельностью. Болѣе сжатую форму, по крайней мѣрѣ, отчасти, имѣютъ рассказы, черпающіе свои сюжеты изъ повседневной жизни; по своему содержанію они до известной степени похожи на бытовыя пьесы и комедіи характеровъ. Прекрасный примѣръ этого рода литературы представляетъ переведенный уже на англійскій и французскій языки Хао - цю - чжуань, „Счастливая пара“, романъ изъ времени династіи Минъ. Въ этихъ романахъ фабула часто не только хорошо задумана, но также очень ловко и интересно рассказана. Но въ общемъ относительно ихъ можно сказать то же самое, что мы уже сказали по поводу драмы: типичное преобладаетъ, а индивидуальная особенность характера большей частью едва намѣчена; и даже тамъ, гдѣ характеристика отличается чрезвычайной мѣткостью и тонкостью, оставляя желать немного, нѣтъ и намека на психологическій анализъ. При чтеніи этихъ романовъ кажется, что видишь передъ собой фигуры, приводимыя въ движеніе какимъ-то скрытымъ механизмомъ и дѣйствующія на подобіе автоматовъ или маріонетокъ толчками, а не живыхъ людей, дѣйствующихъ по свободному побужденію и переживающихъ соотвѣтственно теченію внѣшняго дѣйствія процессъ внутренней. Однако, кто знаетъ Китай и китаизмъ по собственнымъ наблюденіямъ, тотъ долженъ признать, что именно благодаря этой стереотипной шаблонности фигуръ романъ даетъ вѣрное отраженіе дѣйствительности. Благодаря нивелирующему вліянію тысячелѣтняго, почитающагося священнымъ, общественнаго уклада, китайцамъ не извѣстенъ наиболѣе цѣнный плодъ культуры—свободная личность. Тѣмъ не менѣе, романъ представляетъ первостепенной важности документъ для изученія культуры, такъ какъ только онъ представляетъ возмож-



ность заглянуть въ китайскую жизнь и увидѣть ее такой, какова она въ дѣйствительности; прежде всего въ жизнь интимную, въ китайскій домъ, герметически закрытый для иностранцевъ. Достаточно вспомнить превосходныя описанія изъ жизни образованныхъ классовъ въ такихъ романахъ, какъ Юй-цзяо-ли или Пинъ-шань лэнъ-янь, которые, благодаря отличному переводу Стан. Жюльена, стали доступными также европейскому читателю.

Среди правоописательныхъ романовъ особенно большимъ вниманіемъ пользуется „Сонъ въ красномъ теремѣ“, Хунъ-лоу-мынь, любовная исторія, богатая поэтическими сценами. По совершенству стиля, это, быть-можетъ, дѣйствительно, самый выдающійся романъ во всей китайской литературѣ; но пробраться черезъ лабиринтъ 24 томовъ съ ихъ 400 фигурами не легко. Имя автора—Цао Сюэ-цинъ; жилъ онъ въ XVII вѣкѣ. Вѣкомъ старше Цзинь-пинъ-мэй, натуралистическій правоучительный романъ, заслуживающій большого вниманія какъ культурно-историческій документъ. При мастерскомъ изображеніи, полномъ остроумія, юмора и фривольности, доходящей до самаго наглаго цинизма, книга вѣрно и откровенно изображаетъ испорченное до мозга костей общество. Любопытно, что авторъ ея, Ванъ Ши-чжэнь (1506—1593), китайскій Раблэ, былъ, какъ говорятъ, министромъ, а самъ братъ императора Канъ-си перевелъ романъ на маньчжурскій языкъ. Несмотря на это, книга была запрещена за черезчуръ неприличное содержаніе, что, конечно, нисколько не помѣшало ея распространенію.

Особый видъ представляютъ, наконецъ, романы фантастически-миѳологическаго содержанія, черпающіе свой матеріалъ изъ буддистскихъ и даоскихъ легендъ; изъ нихъ произошла затѣмъ волшебная драма. Весьма распространеннымъ произведеніемъ этого вида являются „Метаморфозы боговъ“, Фынъ-шэнь-янь-и, описывающія борьбу между У-ваномъ, основателемъ династіи Чжоу, и послѣднимъ тираномъ изъ дома Инъ и заканчивающіяся апоѳеозомъ выдающихся лицъ обоихъ лагерей. По формѣ и содержанію имъ родственно „Описаніе странствія въ западныя страны“, Си-ю-цзи, циклъ рассказовъ, главнымъ героемъ которыхъ является буддистскій паломникъ Сюань-цзанъ. Эти оба многотомныхъ волшебныхъ романа представляютъ большой интересъ также для исторіи религіи, такъ какъ содержащіяся въ нихъ чудесныя исторіи пере-



шли всѣ цѣликомъ въ современную народную вѣру, а упомянутые въ нихъ боги, которыхъ уже одинъ Фынъ-шэнь-янь-и насчитываетъ цѣлую тысячу, пребываютъ всѣ безъ изъятія, въ народномъ пантеонѣ.

Наряду съ романомъ, въ китайской литературѣ имѣется много новеллъ. Достойны упоминанія въ особенности два большихъ сборника, изъ которыхъ первый „Чудесныя исторіи стараго и новаго времени“ (Цзинь-гу-ци-гуань) составленъ уже во времена династіи Минъ и содержитъ 40 рассказовъ. Они написаны сравнительно легкимъ языкомъ и потому нашли большой кругъ читателей и были отчасти переведены на европейскіе языки. Содержаніемъ ихъ служатъ, по большей части, галантныя похожденія; впрочемъ, тамъ-и-сямъ можно встрѣтить въ нихъ полныя юмора насмѣшки надъ различными формами суевѣрія, распространеннаго во всѣхъ классахъ общества. Второй сборникъ новеллъ носитъ заглавіе: „Необыкновенныя записки изъ убѣжища“ (Ляо-чжай-чжи-и). „Убѣжищемъ“ поэтъ (род. въ 1600 г.) назвалъ свой рабочій кабинетъ, и таковъ же, по принятому обычаю, былъ его литературный псевдонимъ. Настоящее же его имя Пу Сунъ-линъ. Большая часть мелкихъ рассказовъ—ихъ много больше сотни—касается, главнымъ образомъ, господствующей вѣры въ призраки и демоны и позволяетъ глубже заглянуть въ эту интересную главу изъ психологіи народовъ. Впрочемъ, нѣкоторые изъ нихъ до того кратки, что почти не выходятъ изъ тѣсныхъ рамокъ анекдота. Главная ихъ прелесть состоитъ для китайца въ своеобразности ихъ стиля: въ противоположность къ другимъ подобнымъ произведеніямъ легкой литературы они написаны въ стилѣ классическаго книжнаго языка и притомъ полны литературными намеками и учеными цитатами, которые даютъ автору широкую возможность блистать своей начитанностью. Этому обстоятельству книга, главнымъ образомъ, обязана своей большой извѣстностью среди образованной публики.

Послѣ XVII столѣтія повѣствовательная литература болѣе не развивалась; что появилось за послѣднія столѣтія въ этой области, стоитъ на столь же низкомъ уровнѣ, какъ и современная драма \*).

---

\*) За послѣдніе годы вновь замѣчается подъемъ повѣствовательной литературы самостоятельной и переводной съ иностранныхъ языковъ.



## ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Старческая немощь, которая вотъ уже почти тысячелѣтіе тянется красной нитью черезъ всю духовную жизнь Китая, проявилась также въ литературѣ. Уже давно она носитъ въ себѣ зародышъ смерти, и ея судьба была рѣшена уже въ тотъ моментъ, когда книжный языкъ началъ отдѣляться отъ живого, разговорнаго языка. Неизбѣжнымъ послѣдствіемъ этого раздѣленія было то, что литература сдѣлалась особой привилегіей ученаго меньшинства, а масса совершенно перестала получать духовную пищу. Присоединились еще другіе моменты, въ свою очередь, вліявшіе на результатъ и ускорявшіе процессъ. Они обуславливались отчасти врожденными духовными особенностями націи, отчасти ходомъ ея историческаго развитія. Не имѣя никакой склонности къ метафизической спекуляціи, китайцы всегда занимали въ вопросѣ: что есть истина?—безплодную скептическую точку зрѣнія Пилата. Они никогда не стремились къ недостижимому, къ самому высокому и поэтому въ большинствѣ областей человѣческой дѣятельности сильно отстали, не достигши даже того, чего могли бы достигнуть. И такъ какъ они удовлетворялись чувственнымъ міромъ, то дѣйствительность отплатила имъ недостаткомъ внутренней правды. И такъ какъ, наконецъ, они никогда не пытались, при помощи эксперимента и научнаго наблюденія проникнуть въ тайны природы, то они и не пошли дальше шаманистской точки зрѣнія, по которой все бытіе находится подъ властью злыхъ и добрыхъ духовъ. Во всѣхъ этихъ отношеніяхъ Конфуцій былъ самымъ типичнымъ китайцемъ. Этимъ психологически объясняется огромная сила его вліянія—остальное сдѣлала исторія. Его апофеозъ привелъ къ тому, что мѣсто личности занялъ принципъ, конфуціанство вытѣснило Конфуція, и, ставши священной, традиція застыла, превратилась въ догму, подъ интеллектуальнымъ и нравственнымъ гнетомъ которой совершенно заглохла умственная и нравственная жизнь. Хилый организмъ могъ лишь извнѣ получить еще свѣжія жизненные силы, и нѣкоторое время онъ какъ-будто черпалъ ихъ въ буддизмъ; но въ итогѣ не Китай подпалъ подъ его власть,



а буддизмъ получилъ печать китайщины. Въ настоящее время Китай, повидимому, дошелъ до поворотнаго пункта, и рано или поздно долженъ для него рѣшиться вопросъ: быть или не быть? Чего нельзя было добиться силой оружія, стараются теперь побѣдить силой западной культуры, торговли, промышленности и науки. Сопротивленіе какъ-будто уже сломлено, старое рушится, издревле освященные институты, какъ государственныя испытанія, начинаютъ отступать передъ новыми требованіями, живой, разговорный языкъ дѣлаетъ робкія попытки получить право гражданства,—пока только въ прессѣ; отовсюду набираются иностранные учителя; европейцы, американцы и японцы наперерывъ стараются — съ безкорыстіемъ, всѣмъ извѣстнымъ,—исполнить культурную миссію, къ которой каждый считаетъ только себя призваннымъ. Зацвѣтеть ли на этихъ развалинахъ новая жизнь—этотъ вопросъ рѣшить будущее. Пока же Китай находится въ положеніи человѣка, отъ одного берега отставшаго и къ другому не приставшаго.

### Литература.

Первымъ знакомствомъ съ произведеніями китайской литературы Европа обязана іезуитамъ (по преимуществу французскимъ) XVII и XVIII вѣка, Intorcetta, Noel, Couplet, Gaubil, Amiot, Gibot, Lacharme, Mailla и друг. Однако, еще много времени прошло, прежде чѣмъ рѣшились приступить къ систематическому изложенію всей китайской письменности. Среди попытокъ такого рода одной изъ самыхъ раннихъ и, слѣдуетъ тутъ же прибавить, повидимому, самой удачной было сочиненіе Wilh. Schott'a, «Entwurf einer Beschreibung der chinesischen Literatur». Все же онъ даетъ не больше, чѣмъ обѣщаетъ его заглавіе; а именно только очеркъ, далеко не исчерпывающій матеріала и въ такой же мѣрѣ далекій отъ критическаго разсмотрѣнія, удовлетворяющаго требованіямъ строгой научности. Работа В. П. Васильева, написанная на русскомъ языкѣ («Всеобщая исторія литературы», Корша, СПб., 1880, стр. 426—588), отличается зачастую изумительной самостоятельностью пониманія. Этотъ превосходный синологъ, отличавшійся начитанностью, какъ очень немногіе изъ его коллегъ, стоитъ, однако, въ особенности при изложеніи классической литературы, на ультра-радикальной точкѣ зрѣнія, и, такимъ образомъ, благодаря своей черезчуръ скептической критикѣ иногда впадаетъ въ безкритичность—недостатокъ, который послѣ предварительныхъ работъ Legge, проложившихъ дорогу въ этой области, имѣетъ особенный вѣсъ и сильно понижаетъ цѣнность работы. Посвященная этому предмету глава во II томѣ «Geschichte der Weltliteratur», А. Baumgartner'a, 3-е и 4-е исправленное изданія (Фрейбургъ, стр. 475—552), почерпнута не изъ первоисточни-



ковъ, а сплошь изъ вторыхъ рукъ. Тѣмъ не менѣе, авторъ ея сумѣлъ использовать и обработать доступный ему матеріалъ съ такой тщательностью и пониманіемъ, что его работы, сравнительно съ другими аналогичными работами, заслуживаютъ высшей похвалы. Н. А. Giles «History of Chinese Literature» (Лондонъ, 1901 г.), содержитъ богатый и хорошій подборъ переводныхъ отрывковъ, но въ немъ недостаточно ясно выступаетъ историческая связь. Книга носитъ преимущественно характеръ сборника отрывковъ для чтенія съ связующимъ текстомъ и поэтому, быть-можетъ, особенно удобна для перваго практическаго ознакомленія съ предметомъ. Въ моей «Geschichte der chinesischen Literatur», Лейпцигъ, 1902, я пытался дать изложеніе литературы, поскольку возможно, въ ея связи съ исторіей и съ духовнымъ развитіемъ націи. Послѣднія 4 сочиненія имѣютъ цѣлью сдѣлать предметъ доступнымъ для большого круга читателей; при этомъ всѣ они, кромѣ книги Baumgartner'a, основаны на самостоятельномъ изученіи источниковъ. Строго научнаго и исчерпывающаго общаго изложенія китайской литературы пока еще нѣтъ, и, пожалуй, въ виду колоссальности задачи и недостаточности предварительныхъ работъ, еще долго придется ждать.

Приводимый ниже списокъ литературы не можетъ, конечно, претендовать на полноту, а имѣетъ цѣлью дать читателю лишь нѣсколько общихъ указаній.

Къ стр. 23. J. Legge, «The sacred books of China», въ «The Sacred Books of the East», изд. F. Max Müller, т. III, XVI, XXVII, XXVIII.—V. von Strauss, «Schiking, das kanonische Liederbuch der Chinesen» (Гейдельбергъ 1880).

Къ стр. 33. Полный переводъ четырехъ классическихъ книгъ даетъ Legge, «The Chinese Classics», т. I и II (Гонконгъ и Лондонъ, 1861; т. II во 2-мъ изд. 1894).

Къ стр. 38. V. v. Strauss, «Lao-tsès Tao te king», перев. съ китайскаго на нѣмецкій, съ предисловіемъ и комментаріями (Лейпцигъ, 1870).

Къ стр. 40. E. Faber, «Der Naturalismus bei den alten Chinesen» (Эльберфельдъ, 1877; содержитъ переводъ Ли-цзи).

Къ стр. 40. Н. А. Giles, «Chuang Tzu, Moralist, Mystic and Social Reformer» (Лондонъ, 1899).

Къ стр. 45. Ed. Chavannes, «Les memoires historiques de Séma Ts'ien», перев. съ примѣч. (Парижъ, 1895—1905). До сихъ поръ вышли пять первыхъ томовъ этого многотомнаго труда.

Къ стр. 53. Jos. Edkins, «Chinese Buddhism» (Лондонъ, 1893).

Къ стр. 55. D'Hervev-Saint-Denys, «Poesies de l'époque des Thang» (Парижъ, 1852), и A. Forke, «Blüten chinesischer Dichtung» (Магдебургъ, 1899).

Къ стр. 66. Moyriac de Mailla, «Histoire générale de la Chine», перев. Tong-kien-kang-mou. 12 томовъ (Парижъ, 1777—1783)

Къ стр. 70. Bazin, «Théâtre chinois, ou choix de pièces de Théâtre comp. sous les empereurs mongols» (Парижъ, 1838).—R. v. Gottschall, «Theater und Drama der Chinesen» (Бреславль, 1878).—Th. Pavil, «Histoire des trois royaumes», т. 1—2 (Парижъ, 1845—1851).

Къ стр. 77. Ляо-Чжай Чжи-и переведено преимущественно у Н. А. Giles, «Strange Stoires from a Chinese Studio» (Лондонъ, 1880).



# РЕЛИГИЯ и КУЛЬТЪ.







Ци-Линь.



На слѣдующихъ страницахъ я постараюсь дать по возможности ясный обзоръ различныхъ формъ религіи въ Китаѣ въ ихъ частью послѣдовательномъ, частью параллельномъ развитіи на протяженіи трехъ тысячъ лѣтъ ея исторіи. При этомъ я исхожу изъ религіозныхъ воззрѣній и обычаевъ древности, какъ они намъ видны изъ древнѣйшихъ памятниковъ китайской письменности и нынѣ еще продолжаютъ жить въ оффиціальномъ государственномъ культѣ лишь съ незначительными измѣненіями. Далѣе, я имѣю въ виду показать, какимъ образомъ даосизмъ, который первоначально былъ философской системой, постепенно принимаетъ характеръ религіи, причемъ разрозненныя части народной вѣры, до тѣхъ поръ оставленныя безъ вниманія оффиціальнымъ культомъ, были согласованы между собою даосизмомъ и включены въ его ученіе. Затѣмъ я перейду къ буддизму и воспользуюсь этимъ случаемъ, чтобы бросить взглядъ на развившееся въ Тибетѣ видоизмѣненіе этой индусской религіозной системы, извѣстное подъ названіемъ ламаизма и нашедшее себѣ доступъ также въ сѣверный Китай. вмѣстѣ съ тѣмъ, намъ придется разсмотрѣть глубокое и длительное вліяніе, оказанное буддизмомъ на религіозныя воззрѣнія и обычаи китайцевъ: съ одной стороны, онъ сильно вліялъ на даосизмъ въ особенности тѣмъ, что далъ ему прочную организацію какъ религіозному обществу; съ другой стороны, онъ вызвалъ полное преобразование господствующей народной вѣры. Наконецъ, намъ придется обратить вниманіе на тотъ странный религіозный синкретизмъ, въ которомъ нашла свое выраженіе народная религія китайцевъ. При этомъ случаѣ придется также принять во вниманіе наиболѣе важныя, т.-е. господствующія надъ духовной жизнью народа формы суевѣрія, т.-е. прежде всего знаменитую геомантическую систему, извѣстную подъ названіемъ фынъ-шуй.

Въ разсмотрѣніе ислама мы, напротивъ, можемъ не входить, ибо, хотя онъ въ Китаѣ съ каждымъ годомъ все



болѣе распространяется, онъ остался такъ вѣренъ своему первоначальному характеру, что не поддавался китайскимъ вліаніямъ и, въ свою очередь, не оказалъ сколько-нибудь значительнаго дѣйствія на мышленіе и воззрѣнія китайцевъ. Точно также можно не касаться христіанства, по той причинѣ, что оно до сихъ поръ составляетъ совершенно чуждый элементъ въ китайской жизни и пока-мѣсть достигло также съ количественной стороны столь ничтожныхъ успѣховъ, что врядъ ли можетъ быть принято во вниманіе.

---



## ГЛАВА I.

### Религія древнихъ китайцевъ.

Мы обратимся сперва къ религіи древнихъ китайцевъ †) и происшедшей отъ нея, подъ вліяніемъ конфуціанства, китайской государственной религіи. Тутъ прежде всего возникаетъ вопросъ: изъ какихъ источниковъ мы можемъ черпать наши свѣдѣнія о религіи древняго Китая? Какъ мы уже сказали, китайцы не имѣютъ особаго термина для понятія религіи. Точно также они не имѣютъ канонизированнаго собранія религіозныхъ первоисточниковъ. Въ китайской литературѣ, насколько мы можемъ проникнуть въ ея прошлое, мы не находимъ ни одного религіознаго первоисточника,—причемъ мы, конечно, не касаемся священныхъ текстовъ буддистовъ, такъ какъ они индійскаго происхожденія и, слѣдовательно, не могутъ быть причислены къ китайской литературѣ въ собственномъ смыслѣ. Такимъ образомъ, китайцы не имѣютъ рѣшительно ничего, что можно было бы сравнить съ священнымъ писаніемъ у другихъ народовъ, и китайская литература носитъ исключительно свѣтскій характеръ. Зато мы находимъ въ ней множество, частью очень древнихъ, текстовъ, собранныхъ и редактированныхъ Конфуціемъ. Благодаря этому обстоятельству, а отчасти и потому, что они являются старѣйшими памятниками китайской письменности, эти тексты почитаются всѣмъ народомъ такъ высоко, какъ у другихъ народовъ почитаются лишь религіозные первоисточники, приписывающіе себѣ божественное происхожденіе. Я имѣю въ виду У-цзинъ или „Пять цзинъ“ \*).

Если спросимъ, что же мы узнаемъ изъ названныхъ источниковъ относительно религіи древнихъ китайцевъ,

---

†) Ср. «Religion der alten Chinesen» von Wilhelm Grube въ «Religionsgeschichtliches Lesebuch», изд. A. Bertholet, Тюбингенъ, Mohr (Siebeck), 1908, стр. 1—69.

\*) См. выше, стр. 23.



то мы, къ сожалѣнію, должны будемъ признать, что довольно мало, если имѣть въ виду содержаніе религіи, религіозныя представленія народа. Уже покойный мюнхенскій синологъ, Юг.-Генр. Платъ, дѣлаетъ въ своемъ основоположномъ изслѣдованіи о религіи и культѣ древнихъ китайцевъ очень мѣткое замѣчаніе, что относительно китайцевъ можно сказать то же самое, что Преллеръ говоритъ о римлянахъ: „во всѣхъ дѣлахъ вѣры мы находимъ у нихъ гораздо больше склонности къ культу и къ религіозности, нежели къ миѳологіи и эстетикѣ“. Это замѣчаніе касается самой сути дѣла. Дѣйствительно, религіозное чувство китайцевъ, въ своей древнѣйшей, доступной намъ формѣ, находитъ двойное выраженіе: 1) въ своеобразной религіи природы, по которой вся вселенная мыслится населенной и управляемой духами высшаго и низшаго порядка; 2) въ почитаніи предковъ.

Не вдаваясь пока въ обсужденіе того, которую изъ этихъ двухъ формъ слѣдуетъ считать болѣе древней, обратимся прежде всего къ почитанію духовъ природы, ибо на этой древнѣйшей ступени культуры они по своему рангу безспорно занимаютъ болѣе высокое мѣсто, чѣмъ души умершихъ.

Здѣсь дѣло обстоитъ, къ сожалѣнію, такъ, что хотя легко составить себѣ общее понятіе о религіи древнихъ китайцевъ, но составить себѣ приблизительное представленіе о ней довольно трудно. Какъ характерныя особенности китайскаго характера болѣе всего кидаются въ глаза слѣдующіе два момента: во-первыхъ, какъ я уже упомянулъ, полное отсутствіе какой бы то ни было миѳологіи и, во-вторыхъ, несомнѣнное нерасположеніе къ метафизической спекуляціи. Оба эти момента, можно, какъ миѣ кажется, объяснить, прежде всего, недостаточнымъ развитіемъ поэтически-творческаго воображенія, а затѣмъ, быть-можетъ, также и тѣмъ, что китайцы по всему своему духовному складу болѣе склонны къ анализу, чѣмъ къ синтезу.

Яркій свѣтъ на эту духовную особенность бросаетъ строеніе китайскаго языка †) (вѣдь языкъ есть самое непосредственное выраженіе народной души). Китайскій языкъ знаетъ, какъ намъ уже извѣстно, только односложныя слова,

†) Ср. W. Grube, «Geschichte der chinesischen Literatur», стр. 1—14.



которыя не подвергаются никакимъ звуковымъ измѣненіямъ. Въ то время, какъ въ нашихъ языкахъ „слово“ является фонетическимъ эквивалентомъ опредѣленной единицы значенія и въ то же время относится къ грамматической категоріи (какъ имя существительное, прилагательное, глаголъ и т. д.), въ китайскомъ языкѣ слово имѣетъ значеніе исключительно какъ понятіе. Китайское слово, какъ грамматическое цѣлое, относится къ слову флектирующаго языка приблизительно такъ, какъ, напр., неопредѣленные численные величины алгебраическаго выраженія къ опредѣленнымъ величинамъ ариметики. Китайское предложеніе получаетъ вслѣдствіе этого нѣкоторое сходство съ алгебраическимъ уравненіемъ. Когда же мы пробуемъ вскрыть значеніе этой особенности въ строѣ китайскаго языка, то убѣждаемся въ рѣшительномъ преобладаніи абстрактнаго, понятій, надъ конкретнымъ, представимымъ. Насколько китайскій языкъ высоко развитъ въ своемъ логическомъ механизмѣ, настолько въ немъ отсутствуетъ наглядность и образность выраженія. Извѣстно вѣдь, какъ сильно сказалось вліяніе грамматическаго рода, особенно въ языкахъ индогерманскаго корня, при персонификаціи неодушевленныхъ предметовъ и абстрактныхъ понятій вообще въ мифообразованіи. Что китайцы почти совершенно лишены этой какъ-будто глубоко въ человѣческой природѣ коренящейся склонности къ антропоморфизму, это обуславливается, вѣроятно, отчасти тѣмъ, что ихъ языкъ не различаетъ грамматическихъ родовъ. Изучая китайскую поэзію, мы находимъ здѣсь чрезвычайное обиліе выпренныхъ метафоръ и холодныхъ аллегорій и, рядомъ съ этимъ, крайнюю бѣдность въ наглядныхъ образахъ. Не простая, конечно, случайность, что китайская литература имѣетъ высоко развитую лирику, но въ ней нѣтъ ни одного эпическаго произведенія. Мѣсто эпоса тутъ занялъ романъ, который, впрочемъ, выступилъ на сцену лишь въ XII вѣкѣ по нашему лѣтосчисленію, т.-е. относительно очень поздно. Въ этомъ отчетливо обнаруживается основное различіе между китайской культурой и эллинской. Для грека идеи были картинами, образами; это видно уже изъ этимологіи слова \*). Для китайца идеи—суть безплотныя и безкровныя понятія, ли-

---

\*) 'Idéa (отъ *ideîn*—видѣть)—видъ, образъ, первообразъ, идея.

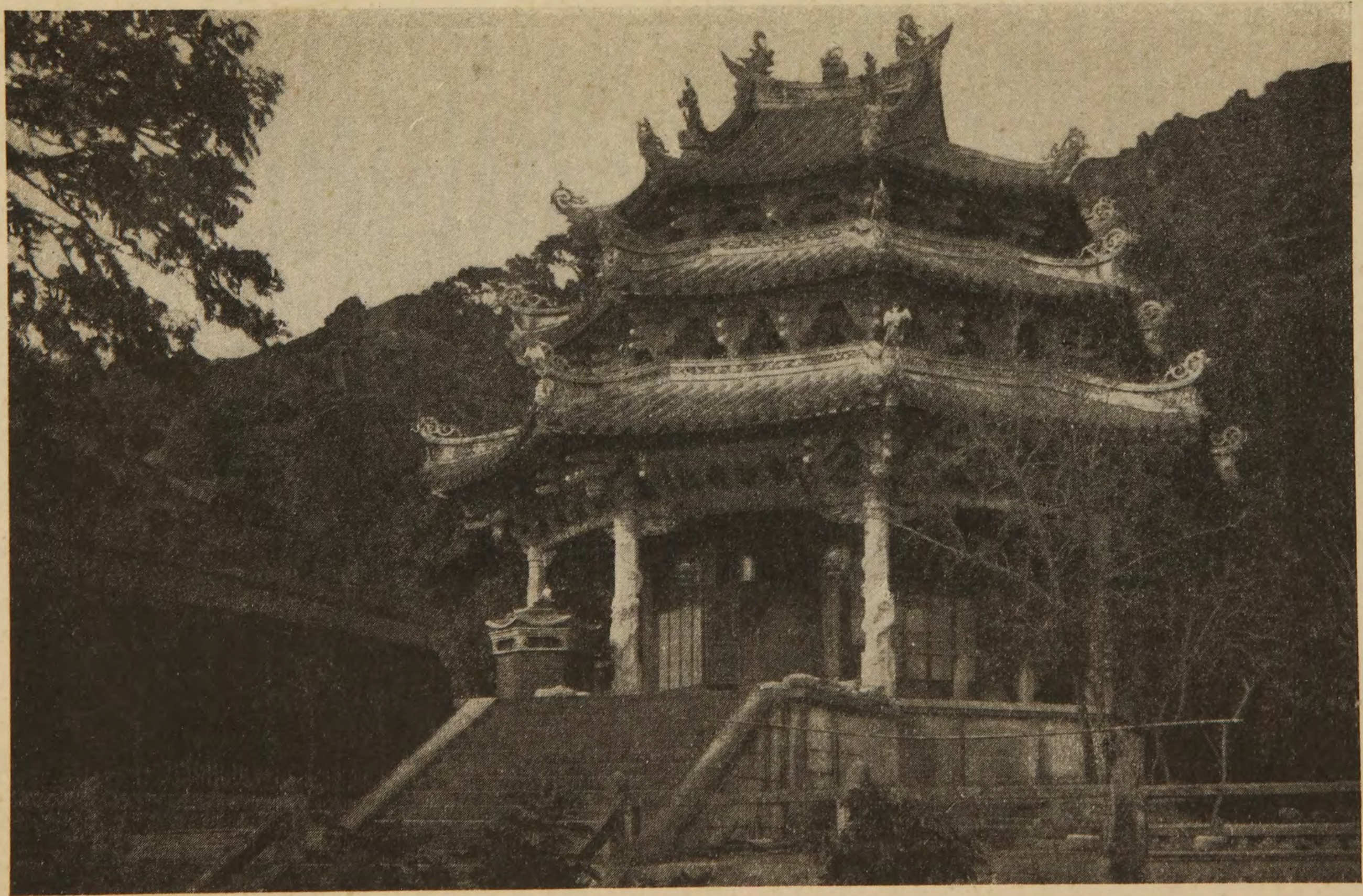


шенныя формы и красокъ. Точно также, духи и божества древне-китайской религіи представляютъ безжизненныя схемы, относительно которыхъ еще, пожалуй, можно составить себѣ понятіе, но никакъ не наглядный образъ.

Другая особенность, которую я привелъ, какъ отличительную для китайскаго характера, — это несомнѣнное отвращеніе къ метафизической спекуляціи. Древніе китайцы никогда не ломали себѣ голову надъ вопросами о началѣ и конечной цѣли бытія: они придерживались непосредственно даннаго и удовлетворялись этимъ. Поэтому-то мы и не находимъ въ древнѣйшихъ преданіяхъ ни малѣйшаго слѣда мѣа о происхожденіи міра: совершенно не упоминается ни о Творцѣ, ни о сотвореніи; и мы не имѣемъ основаній даже для догадокъ о томъ, считали ли китайцы, что міръ существовалъ извѣчно, или былъ сотворенъ, или произошелъ изъ ничего. Нужно предположить, что надъ этимъ вопросомъ вообще не задумывались. Такое же равнодушіе и спокойствіе мы видимъ тамъ, гдѣ затронуты вопросы о послѣднихъ цѣляхъ бытія. Нельзя сомнѣваться въ томъ, что китайцы вѣрили въ загробную жизнь, такъ какъ безъ такой вѣры почитаніе предковъ было бы лишено смысла и непонятно; но какъ и гдѣ протекаетъ, по представленію китайцевъ, эта загробная жизнь, мы не можемъ себѣ представить, — на основаніи нѣкоторыхъ намековъ можно только въ лучшемъ случаѣ строить догадки. И въ этомъ случаѣ можно допустить, что китайцы не составили себѣ яснаго представленія о предметѣ. Они вѣрили, какъ извѣстно, въ полную небесную справедливость; но награды и наказанія за хорошіе и дурные поступки воздаются въ этомъ мірѣ, а не на томъ свѣтѣ. Какъ мы увидимъ далѣе, это воззрѣніе подверглось измѣненію лишь подъ вліяніемъ буддизма.

При такой расплывчатости религіозныхъ представленій, съ одной стороны, и скудости осязаемыхъ фактовъ, которые даютъ намъ источники, съ другой, нѣтъ, разумѣется, ничего удивительнаго въ томъ, что взгляды на древне-китайскую религію очень различны — въ зависимости отъ точки зрѣнія, которую каждый изслѣдователь считаетъ себя въ правѣ занять по отношенію къ ней. Въ то время, какъ старые католическіе миссіонеры, напр., Аміотъ и Премаръ, находятъ въ ней чистый монотеизмъ и даже основные догматы христіанства, напр. — ученіе о Святой Троицѣ, Ф. фонъ Штраусъ, придерживающійся ана-





ХРАМЪ ВБЛИЗИ АМОЯ,  
образецъ новой китайской архитектуры.







логичной точки зрѣнія, выражается уже гораздо сдержаннѣе: „Хотя—говорить онъ—этотъ теизмъ и нельзя назвать монотеизмомъ въ высшемъ смыслѣ, однако, высшее существо слишкомъ сильно воспринималось въ немъ со стороны законченнаго въ себѣ единства и исключительности, чтобы разложиться миѳологически и, слѣдовательно, политеистически въ сознаниіи людей“. Что для миѳологически-политеистическаго разложенія древне-китайскаго теизма единство и исключительность, въ которыхъ воспринималось высшее существо, служили меньшимъ препятствіемъ, чѣмъ специфически-духовный складъ народа, объ этомъ я уже упоминалъ. Что же касается вопроса, насколько вообще можно говорить о теизмѣ въ древне-китайской религіи, то о немъ будетъ рѣчь впереди.

Принципіальной точки зрѣнія держатся тѣ, которые утверждаютъ, что древне-китайская религія была чѣмъ-то въ родѣ шаманства—въ родѣ того, который былъ распространенъ среди всѣхъ тунгузскихъ, монгольскихъ и тюркскихъ племенъ, а въ настоящее время встрѣчается только у тунгузовъ и тюрковъ, живущихъ въ восточныхъ частяхъ Алтая. Но шаманство предполагаетъ замкнутую касту жрецовъ, такъ называемыхъ шамановъ, которые являются обладателями извѣстнаго имъ однимъ тайнаго ученія; вся же остальная масса, т.-е. міряне или непосвященные, должны прибѣгать въ сношеніяхъ съ міромъ духовъ исключительно къ посредничеству свѣдущихъ шамановъ. Помимо этого, шаманство опирается на дуализмъ добрыхъ и злыхъ духовъ. Ничего подобнаго нельзя документально установить относительно древне-китайской религіи. Въ ней нѣтъ ни различія между жрецами и мірянами, ни замкнутой касты жрецовъ, ни тайнаго религіознаго ученія. Наконецъ, что касается дуализма между добрыми и злыми духами, то онъ, хотя и занимаетъ выдающееся мѣсто въ позднѣйшей народной религіи, однако, въ древне-китайской религіи по всему, что мы о ней знаемъ, повидимому, играетъ довольно скромную и второстепенную роль.

Наконецъ, другіе изслѣдователи придерживаются анимистической точки зрѣнія, принимая, что древніе китайцы представляли себѣ вселенную во всѣхъ ея частяхъ одушевленной и одухотворенной. Однако, по всему, что мы до сихъ поръ видѣли, такой взглядъ представляется по существу мало вѣроятнымъ, такъ какъ онъ предполагаетъ въ древнемъ китайцѣ какъ-разъ ту особенность,



которую мы за нимъ не могли признать, а именно склонность представлять себѣ неодушевленные предметы въ видѣ живыхъ лицъ. Правда, въ Шу-цзинѣ упоминается много разъ о жертвоприношеніяхъ горамъ и большимъ рѣкамъ. Но мы впали бы въ несомнѣнную ошибку, если бы, не считаясь со свойственной древне-китайской рѣчи краткостью выраженій, сдѣлали выводъ, будто божественныя почести оказывались горамъ и рѣкамъ, какъ таковымъ. Въ этихъ случаяхъ рѣчь идетъ, безъ сомнѣнія, о духахъ горъ и рѣкъ. Въ томъ же Шу-цзинѣ мы находимъ слѣдующее мѣсто: „старые цари изъ династіи Ся (по преданію 2205—1766 г.) любили добродѣтель; и не было въ то время бѣдствій, ниспосланныхъ небомъ, и были спокойны духи горъ и рѣкъ“. Это мѣсто, несомнѣнно даетъ намъ ключъ къ правильному пониманію китайскаго духопочитанія. Вселенная не одушевлена духами, а населена и управляется ими. Это огромное различіе! Духъ и матерія для китайца совсѣмъ не одно и то же, а, напротивъ, рѣзко отдѣлены другъ отъ друга не только по существу, но и по рангу; рѣчь идетъ не объ одушевленной матеріи, а о матеріи, управляемой разумными духовными силами.

Главная ошибка, которую дѣлаютъ защитники анимистической теоріи, заключается въ томъ, что они не удовлетворяются достовѣрнымъ преданіемъ, а беззаботно дѣлаютъ заключенія по фактамъ современной народной вѣры о подобныхъ же фактахъ въ древне-китайской религіи. До нѣкоторой степени такія заключенія, пожалуй, позволительны какъ средство разъясненія прошлаго, — тѣмъ болѣе, что религія въ томъ видѣ, какъ она представляется намъ по древнѣйшимъ источникамъ, едва ли даетъ намъ точную картину религіозныхъ представленій у большинства людей того времени; напротивъ, она тогда, вѣроятно, уже занимала такое же мѣсто, какое занимаетъ въ настоящее время китайская государственная религія, т.-е. была религіознымъ культомъ правящихъ классовъ. Но, несмотря на все это, можно признать за такими обратными заключеніями отъ современности къ далекому прошлому только гипотетическое значеніе. Въ лучшемъ случаѣ они могутъ привести насъ кое-гдѣ ближе къ истинѣ, но зато тѣмъ чаще подвергаютъ насъ опасности впасть въ ошибку. Лучше всего поэтому придерживаться того, что намъ даютъ сами источники, перечисленные выше. Самое старое



мѣсто, относящееся къ религіозному культу въ древнемъ Китаѣ, находится въ первой книгѣ Шу-цзина. Рѣчь идетъ тамъ о полу-миѳическомъ царѣ Шунѣ, который, по преданію, вступилъ на престолъ въ 2255 г. до Р. Хр. Когда, именно, это предположеніе было высказано—установить нельзя; установлено только, что эта часть Шу-цзина весьма древняго происхожденія. Число 2255, хотя и соотвѣтствуетъ обычной хронологіи, не можетъ, однако, претендовать даже на приблизительное значеніе въ виду того, что, какъ было сказано, самымъ раннимъ годомъ, отмѣченнымъ китайской исторіей, нужно считать 841 г. до Р. Хр. Какъ бы то ни было, въ упомянутомъ мѣстѣ Шу-цзина рассказывается о царѣ Шунѣ, что послѣ своего вступленія на престолъ, онъ принесъ жертвы Шанъ-ди, шести достойнымъ почитанія горамъ, рѣкамъ и 100 духамъ.

Это мѣсто представляетъ чрезвычайную цѣнность, такъ какъ, несмотря на его большую неясность, оно даетъ, по крайней мѣрѣ—въ общихъ чертахъ, понятіе о религіи и культѣ этого древнѣйшаго періода китайской исторіи. Мы видимъ изъ него, что, во-первыхъ, обрядъ жертвоприношенія уже тогда былъ существенной составной частью культа, а во-вторыхъ, какимъ богамъ приносились жертвы.

На первомъ мѣстѣ находится, какъ мы видимъ, Шанъ-ди, „Верховный властитель“. Второе мѣсто отводится лю-цзунъ<sup>12)</sup>, т.-е. шести достойнымъ почитанія, или достопочтеннымъ. Тутъ мы стоимъ передъ загадкой, которая, должно-быть, навсегда останется неразгаданной. Это одно изъ наиболѣе темныхъ выраженій во всемъ Шу-цзинѣ, надъ которымъ китайскіе комментаторы тщетно ломали себѣ голову. Одно мѣсто Ли-цзи дало поводъ знаменитому ученому VI столѣтія по Р. Хр., потомку Конфуція, по имени Кунъ Инъ-да, усмотрѣть въ шести достойныхъ почитанія—духовъ или божества четырехъ временъ года, холода и жары, духа солнца, духа луны, духовъ звѣздъ и духа засухи. Другой, (Фу-Шэнъ) напротивъ, считаетъ ихъ божествами неба, земли и четырехъ временъ года. Другіе авторы, въ свою очередь, дѣлаютъ еще иныя предположенія, такъ что, въ



результатъ намъ остается удовлетвориться однимъ только *non liquet*. Подъ горами и рѣками подразумѣваются, конечно, духи горъ и рѣкъ. Что же касается, наконецъ, упомянутыхъ на послѣднемъ мѣстѣ ста духовъ, то нужно замѣтить, что числительное „сто“ употребляется здѣсь, соотвѣтственно китайскому словоупотребленію, въ смыслѣ всеобщности. По общему мнѣнію всѣхъ китайскихъ комментаторовъ, тутъ подразумѣваются духи или божества неба и земли. Замѣтимъ, кстати, что въ китайскомъ языкѣ нѣтъ различныхъ выраженій для понятій „духъ“ и „божество“: оба эти понятія передаются словомъ *шенъ*. Такимъ образомъ, введенные позднѣе буддизмомъ индійскіе боги браминскаго пантеона, такъ называемые *dewas*, по-китайски обозначаются выраженіемъ *шенъ*. Болѣе яснымъ является мѣсто, которое занимаетъ Шанъ-ди, какъ высшее божество древне-китайской религіи.

Выраженіе Шанъ-ди <sup>13)</sup> въ дословномъ переводѣ значитъ: „Верховный властитель или владыка“, иногда вмѣсто Шанъ-ди говорятъ просто ди: „властитель“ или „владыка“. Рядомъ съ этимъ названіемъ столь же часто встрѣчается названіе Тянь — „небо“, или Хуанъ-Тянь — „Высокое небо“, въ смыслѣ верховнаго существа. Изъ этого иногда хотѣли сдѣлать выводъ, что здѣсь имѣются въ виду два различныхъ божества. Но это не вѣрно. Легко доказать, что оба выраженія нужно считать совершенно тождественными. Шанъ-ди приписываются тѣ же свойства, что и небу. Весьма часто оба эти слова употребляются попеременно въ одномъ и томъ же предложеніи и въ тѣсной связи. Въ такихъ случаяхъ пришлось бы прямо дѣлать насиліе надъ смысломъ и словоупотребленіемъ, если бы мы захотѣли отнести ихъ къ двумъ различнымъ понятіямъ. Точно также оба названія очень часто ставятся рядомъ для усиленія: такіе примѣры можно найти уже въ Шу-цзинѣ и въ Ли-цзи, и вплоть до настоящаго времени. На верхнемъ алтарѣ храма небу въ Пекинѣ есть доска съ изображеніемъ Шанъ-ди и съ надписью: Хуанъ-тянь Шанъ-ди, т. - е. возвышенное небо Шанъ-ди. Выраженіе „небо“ употребляется въ китайскомъ языкѣ, какъ и у насъ, въ двойномъ смыслѣ: для обозначенія небеснаго свода, а также со значеніемъ „богъ“.



Относительно мѣста, которое занималъ Шанъ-ди или небо въ религіозномъ сознаніи китайцевъ, можно сказать слѣдующее: китайцы вѣрили, что онъ направляетъ судьбы міра, т.-е. всего государства и cadaго человека въ отдѣльности; поэтому судьба передается по-китайски выраженіемъ тьянь-минъ <sup>14</sup>), что означаетъ — „повелѣніе неба“. „Небо“, говорится въ Шу-цзинѣ, ниспослало народу князей и дало ему учителей для того, чтобы они его, верховнаго владыку (Шанъ-ди), поддерживали. Государь получаетъ, какъ таковой, свой постъ какъ мандатъ отъ неба, и, такимъ образомъ, онъ, какъ мы выразились бы, „Божіею милостью“ повелитель надъ своимъ государствомъ: по отношенію къ землѣ онъ посланникъ и повѣренный неба, по отношенію къ небу—представитель своего народа. Поэтому „государь“ въ древности назывался по-китайски „сынъ неба“, тьянь-цзы. И все-таки китайское государство не есть теократія въ собственномъ смыслѣ: небо призываетъ князя на службу и точно также во всякое время можетъ лишить его мандата, если онъ своимъ управленіемъ не удовлетворяетъ волѣ неба. Правда, небо безмолвно; ибо, какъ сказано, въ канонической книгѣ пѣсней: „неба высокаго дѣйствіе безъ запаха и вкуса“; зато оно выражаетъ свой гнѣвъ при помощи разнообразныхъ знаковъ, дурныхъ предзнаменованій, напр., посредствомъ засухъ, наводненій, неурожаевъ, повальныхъ болѣзней и т. п. Для народа же такіа испытанія служатъ указаніемъ, что существующее правительство нужно свергнуть, и гласъ Божій получаетъ, такимъ образомъ, свое выраженіе въ гласѣ народа. Дѣйствительно, можно сказать, что управляемый автократически китайскій народъ уже въ древнѣйшія времена, о которыхъ повѣствуетъ исторія, придерживался и проводилъ въ жизнь право—имѣющее подъ собой религіозно-этическое основаніе—отказывать въ повиновеніи правящей династіи. Такого рода случаи въ исторіи Китая отнюдь не рѣдки, и каждая новая династія старается, по отношенію къ предшествующей, свергнутой ею съ престола, легитимироваться какъ исполнительница приказаній неба.

Въ качествѣ повѣреннаго неба, князь долженъ чувствовать отвѣтственность передъ нимъ не только за са-



мого себя, но и за свой народъ. Въ Шу-цзинѣ, въ молитвѣ императора Тана, царствовавшаго, по преданію, въ 1783 — 1753 г. до Р. Хр., говорится: „Если я провинился, то не зачти моей вины народамъ десяти тысячъ странъ; если же провинились народы десяти тысячъ странъ, то да будетъ ихъ вина моей виной“. Отсюда видно, что по древне-китайскимъ воззрѣніямъ воля неба, какъ опредѣленіе судьбы, нисколько не уничтожала индивидуальной отвѣтственности. „Не небо губить человѣка“, говоритъ Шу-цзинъ, „а люди сами губятъ себя“. Или: „Небо никому не отдаетъ предпочтенья, но оно любитъ тѣхъ, кто его боится“. И въ другомъ мѣстѣ: „тѣмъ, кто творитъ добро, оно посылаетъ счастье сторицей, кто творитъ зло — несчастье сторицей“. — При этомъ гнѣвъ карающаго неба можетъ быть такъ ужасенъ, что его суровость можетъ казаться людямъ несправедливой. Одна изъ пѣсенъ Ши-цзиня содержитъ, напр., жалобу, что милосердіе неба не соотвѣтствуетъ его безконечности; ибо, гнѣваясь по случаю плохого управленія безсовѣстнаго властителя, оно съ жестокой суровостью наказываетъ не только его, но и невинный народъ. Однако, съ другой стороны, небо можетъ также оказывать милосердіе. Такъ, напр., въ другой пѣснѣ Ши-цзина король Сюань (827—782) жалуется на продолжительную засуху и, вмѣстѣ съ тѣмъ, молить Шанъ-ди о милосердіи.

Изъ всего сказаннаго съ достаточной ясностью слѣдуетъ, что древніе китайцы въ своемъ поклоненіи Шанъ-ди или небу выражали свою вѣру въ уравнивающую справедливость и вообще въ нравственный порядокъ вещей †). Но какія качества они приписывали этому высшему существу, проявляющему себя лишь въ своей дѣятельности, — объ этомъ мы ничего не знаемъ. Тѣмъ болѣе интересно, что все — таки можно указать три слѣда антропоморфическаго представленія о Шанъ-ди — но только три во всей древнѣйшей литературѣ! Изъ нихъ два находятся въ канонической книгѣ пѣсней, а третій въ Шу-цзинѣ. Въ одномъ изъ этихъ двухъ мѣстъ рассказывается, какъ Канъ-юанъ, мать родоначальника династіи Чжоу, молясь о дарованіи ей сына, принесла жертву, а затѣмъ ступила на слѣдъ отъ ноги Шанъ-ди и родила вслѣдствіе этого

†) Ср. W. Grube, «Religion der alten Chinesen» въ «Religionsgeschichtliches Lesebuch», изд. Bertholet (Тюбингенъ, 1908), стр. 4 сл.



Хоу-цзи. А изъ послѣдней строфы той же пѣсни мы узнаемъ, что Шанъ-ди, подобно библейскому Іеговѣ, наслаждался благоуханіемъ жертвенныхъ даровъ †). Въ другомъ мѣстѣ той же книги о Шанъ-ди даже трижды упоминается какъ о говорящемъ человѣческой рѣчью ††). Точно также онъ однажды появляется какъ говорящій въ Шу-цзинѣ. Но это, какъ мы уже сказали, единственные примѣры, когда высшее существо представляется во плоти, надѣленнымъ человѣческими признаками.

Мы остановились сравнительно долго на высшемъ божествѣ, Шанъ-ди или Тянь, потому что оно занимаетъ совершенно доминирующее, я сказалъ бы даже, монархическое положеніе въ кругу божествъ. Однако, несмотря на это, здѣсь все же нельзя говорить ни о монотеизмѣ, ни даже, подобно Ф. ф. Штраусу, о теизмѣ по той причинѣ, что и остальные божества, хотя и играютъ болѣе или менѣе второстепенную роль, все-таки принимаютъ участіе въ управленіи вселенной и судьбами людей †††).

Уже въ Шу-цзинѣ идетъ рѣчь о высшихъ, т.-е. небесныхъ и земныхъ духахъ, но только въ самыхъ общихъ чертахъ; болѣе подробно говорится о нихъ въ Ли-цзи и Чжоу-ли, большихъ трудахъ о ритуалѣ, составленныхъ при династіи Чжоу. Странно, что оба древнѣйшихъ источника, Шу-цзинъ и Ши-цзинъ, не содержатъ ничего относительно культа звѣздопочитанія, хотя этотъ культъ, какъ видно изъ названныхъ трудовъ по ритуалу, во времена династіи Чжоу достигъ уже такой высокой степени развитія, что, навѣрное, существовалъ также уже въ тотъ ранній періодъ. Указаніе на то, что вѣра въ духовъ, управляющихъ нѣкоторыми свѣтилами, дѣйствительно существовала уже въ тѣ древнѣйшія времена, можно, какъ мнѣ кажется, найти въ томъ, что солнце, луна и пять планетъ называются „семью регентами или правителями“ 15). Изъ Ли-

## 15 七 政

†) Ши-цзинъ III. 2. 1, перев. V. v. Strauss (Гейдельбергъ, 1880). Стр. 410 и 412; Grube Bertholet, стр. 3, слѣд.

††) Ши-цзинъ III. 1. 7, перев. V. v. Strauss, стр. 403 и 404; Grube-Bertholet, стр. 3.

†††) Ср. Grube, «Religion der alten Chinesen», въ «Religionsgeschichtliches Lesebuch», Bertholet's, стр. 14—20.



цзи, напротивъ, видно, что солнцу и лунѣ приносились жертвы на особыхъ алтаряхъ; точно также и 12-ти созвѣздіямъ зодіака. А въ Чжоу-ли среди созвѣздій, которымъ приносились жертвы, упоминались также и слѣдующія пять планетъ, изъ которыхъ каждая соотвѣтствовала одному изъ пяти элементовъ: Венера—металлу, Меркурій—водѣ, Сатурнъ—землѣ, Марсъ—огню, Юпитеръ—дереву; далѣе, нѣкоторыя звѣзды, управлявшія вѣтромъ, дождемъ, народомъ, вѣдавшія (царскіе) декреты и т. п. Словомъ, тутъ содержится въ зачаткѣ еще и нынѣ распространенная въ Китаѣ вѣра, что почти всякое явленіе природы и всѣ области человѣческой жизни находятъ подъ руководствомъ небесныхъ свѣтилъ. Нѣтъ сомнѣнія, что этотъ культъ звѣздъ вошелъ въ обыкновеніе не сразу во время династіи Чжоу, а существовалъ уже въ древности; и если объ этомъ не упоминается особо ни въ Шу-цзинѣ ни въ Ши-цзинѣ, то мы не должны забывать, что оба эти текста вообще не даютъ намъ исчерпывающей картины религіозной вѣры того времени.

Что касается земныхъ духовъ, то среди нихъ чаще всего упоминаются духи горъ и рѣкъ, и прежде всего четыре горы и четыре рѣки, которыя почитаются какъ особенно священные. Эти четыре священныхъ горы суть: 1) Тай-шань <sup>16)</sup> на востокѣ, въ Шань-дунѣ, на вершинѣ котораго въ древности каждый основатель новой династіи приносилъ жертву. Онъ является еще и нынѣ цѣлью многочисленныхъ пилигримствъ; 2) на западѣ Хуа-шань <sup>17)</sup> въ Шань-си, божество котораго по народной вѣрѣ имѣетъ власть надъ металлами, а затѣмъ надъ птицами, четвероногими и рептиліями; 3) на югѣ Хэнъ-шань <sup>18)</sup>, въ Хунанѣ, управляющій, по народной вѣрѣ, созвѣздіями, а также животными водной стихіи и драконами, и 4) на сѣверѣ гора, которая также носитъ названіе Хэнъ-шань <sup>19)</sup> и находится въ провинціи Чжи-ли. Къ этимъ четыремъ горамъ при династіи Чжоу была присоединена еще пятая, представлявшая, въ противоположность четыремъ странамъ свѣта, центръ; это былъ Сунъ-шань <sup>20)</sup>—въ Хэнанѣ.

16 泰山 17 華山 18 衡山 19 恒山

20 嵩山



Хотя четыре священные рѣки и не называются въ текстахъ, однако, не подлежитъ сомнѣнію, что Хуанъ-хэ и Янь-цзы-цзянь занимаютъ между ними первое мѣсто. Послѣ этихъ большихъ горъ и рѣкъ приносились жертвы также озерамъ и лѣсамъ, а также небольшимъ рѣчкамъ и ручьямъ, ключамъ и даже колодцамъ. Когда при династїи Чжоу имперія распалась на отдѣльныя феодальныя княжества, число которыхъ все увеличивалось, то каждое изъ нихъ имѣло свои священные горы и рѣки, пользовавшіяся особымъ почетомъ.

Помимо этого, жертвы приносились также божествамъ, покровителямъ четырехъ странъ свѣта и пяти элементовъ, въ особенности же мѣстнымъ богамъ-покровителямъ почвы—Шэ <sup>21)</sup> и посѣва—Цзи <sup>22)</sup>. Упомянемъ, наконецъ, о пяти жертвахъ, такъ назыв., У-сы <sup>23)</sup>, а именно: духамъ-покровителямъ внутреннихъ воротъ <sup>24)</sup>, очага <sup>25)</sup>, наружныхъ воротъ <sup>26)</sup>, дорогъ <sup>27)</sup> и середины дома <sup>28) †</sup>. Двое изъ этихъ пяти духовъ-покровителей, а именно: богъ домашняго очага и духъ дверей, занимаютъ, какъ мы увидимъ позже, выдающееся мѣсто.

Перечисленные здѣсь божества - покровители суть главнѣйшіе изъ ста духовъ или божествъ ††), о которыхъ говорится въ приведенной раньше цитатѣ. Удивительно только то, что въ этой цитатѣ не упоминается отдѣльно какъ - разъ то божество, которое въ вѣрѣ древнихъ китайцевъ занимаетъ наиболѣе важное мѣсто послѣ Шанъ-ди, а именно божество земли †††). Имя этого божества, Хоу-ту <sup>29)</sup>, много разъ служило поводомъ къ недоразумѣніямъ и требуетъ поэтому объясненія.

„Земля“ и „земной шаръ“ еще и теперь обычно обозначаются черезъ Ту <sup>30)</sup>. Хоу <sup>31)</sup> первоначально значить

21 社 22 稷 23 五祀 24 戶 25 竈灶

26 門 27 行 28 中雷 29 后土

30 土 31 后

†) Ср. Grube-Bertholet, стр. 16.

††) Ср. Grube-Bertholet, стр. 16—19.

†††) Ср. Grube-Bertholet, стр. 14.



„суверень“, „князь“ и по древнѣйшему словоупотребленію всегда обозначаетъ исключительно существо мужского рода; поэтому имя Хоу-ту можетъ быть дословно переведено только черезъ „князь земля“. По законамъ же разстановки словъ въ китайской грамматикѣ, слово Хоу могло бы быть понято какъ прилагательное, тогда получимъ: „княжеская, суверенная земля“. Но противъ такого пониманія говоритъ тотъ фактъ, что божество Хоу-ту отождествляется уже въ Ли-цзи съ миѳической личностью, а именно съ сыномъ царя Шэнь-нуна, по названію Гунъ-гунъ <sup>32</sup>), который воздѣлалъ землю въ девяти провинціяхъ государства и вслѣдъ за тѣмъ былъ сдѣланъ богомъ-покровителемъ земли. Подобныхъ отождествленій, заднимъ числомъ, божествъ съ фигурами изъ миѳическихъ временъ въ древнѣйшихъ источникахъ нѣтъ, но въ Ли-цзи ихъ можно найти въ большомъ числѣ. Эта вызванная очевидно культомъ предковъ тенденція превратить божества въ своего рода героевъ и, такимъ образомъ, сдѣлать представленіе о нихъ нагляднымъ проявилась, однако, лишь во время династіи Чжоу. Этотъ частный случай представляетъ для насъ интересъ, поскольку онъ ясно показываетъ, что китайцы того времени были крайне далеки отъ представленія, которое позднѣе имъ ложно приписывали, о землѣ какъ о божествѣ женскаго рода, которое они якобы почитали какъ „мать-землю“. Лишь при династіи Хань (206 г. до Р. Хр. до 220 г. послѣ Р. Хр.), слово Хоу <sup>33</sup>) получаетъ значеніе „княгини“ и „государыни“, которое сохранилось за нимъ и понынѣ; и только въ одномъ гимнѣ того времени есть указаніе на то, что божество земли представляли себѣ тогда дѣйствительно въ видѣ существа женскаго рода, такъ какъ оно тамъ прямо называется „плодоносной матерью“. Обратное заключеніе отъ этой сравнительно поздней метаморфозы къ болѣе раннимъ временамъ недопустимо уже по той причинѣ, что антропоморфизмъ, какъ мы видѣли, вообще былъ такъ мало развитъ въ древнѣйшемъ, доступномъ намъ періодѣ, что врядъ ли тогда могла быть рѣчь о различеніи мужскихъ и женскихъ божествъ.

Кромѣ вѣры въ небесныхъ и земныхъ духовъ, въ



Китаѣ издревне существовала вѣра въ господство духовъ человѣческаго происхожденія; по всей вѣроятности, они также включены въ число „ста духовъ“, которые упоминаются въ приведенной выше цитатѣ изъ Шу-цзина,—и это ведетъ насъ ко второй составной части древне-китайской религіи, къ почитанію предковъ †).

Поскольку въ обоихъ старѣйшихъ источникахъ, Шу-цзинѣ и Ши-цзинѣ, говорится о почитаніи предковъ, то это всегда относится лишь къ предкамъ княжескаго рода. Тѣмъ не менѣе, было бы крайне ошибочно дѣлать отсюда выводъ, что культъ предковъ въ древности ограничился исключительно правящими классами. Какъ я уже упомянулъ, въ Шу-цзинѣ высказываются только старые властелины и ихъ совѣтчики и высшіе сановники; народъ же въ собственномъ смыслѣ слова, масса, играетъ тамъ какъ бы нѣмую роль статистовъ и существуетъ собственно лишь для того, чтобы быть, такъ сказать, управляемой. Такъ же дѣло обстоитъ и въ Ши-цзинѣ. Въ первомъ отдѣлѣ Ши-цзина, который, какъ мы сказали, состоитъ изъ настоящихъ народныхъ пѣсенъ, вообще нѣтъ рѣчи о предметахъ, имѣющихъ отношеніе къ религіи и культу. Большія оды и пѣсни трехъ остальныхъ главъ носятъ, напротивъ, вполне придворный отпечатокъ, и когда въ нихъ идетъ рѣчь о почитаніи предковъ, то подразумѣваются, конечно, только предки княжескаго рода. Гораздо больше данныхъ мы имѣемъ въ большихъ трудахъ по ритуалу—прежде всего въ Ли-цзи. Здѣсь совершенно ясно сказано, что и простой народъ постоянно приносилъ жертвы тѣнямъ своихъ усопшихъ предковъ, и общепринятость почитанія предковъ во время Конфуція, т.-е. съ VI столѣтія до Р. Хр., не подлежитъ сомнѣнію. Мы можемъ поэтому смѣло принять то же самое также для предыдущихъ вѣковъ. Какъ представляли себѣ китайцы загробную жизнь усопшихъ, и гдѣ она, по ихъ представленіямъ, протекала, объ этомъ у насъ нѣтъ никакихъ указаній. Лишь относительно славныхъ предковъ царствующаго дома мы узнаемъ изъ пѣсенъ Ши-цзина, что они возсѣдали на небѣ, на тронахъ, по сторонамъ Шанъ-ди ††). Изъ этого нельзя, однако, дѣлать

†) Ср. Grube-Bertholet, стр. 20—26.

††) Ши-цзинъ III. I. 1. № I; IV. I. I; III. 1. 9. № 1. V. v. Strauss, стр. 389, 467, 407; Grube-Bertholet., стр. 23 слѣд.



заключенія относительно того, куда дѣвались неисчислимыя количества всѣхъ остальныхъ душъ усопшихъ, такъ какъ соціальныя отношенія и разница въ рангахъ, существующія въ земной жизни, продолжаютъ существовать и послѣ смерти; это можно видѣть уже изъ того, что въ Китаѣ императоръ, награждая заслуженныхъ государственныхъ дѣятелей повышеніемъ въ чинъ или дворянскимъ званіемъ, можетъ придать своему повелѣнію обратную силу, распространивъ отличіе и на предковъ награждаемаго. Такого рода посмертное возведеніе въ дворянское достоинство въ Китаѣ еще и въ настоящее время гораздо болѣе частое явленіе, нежели чрезвычайно рѣдкое дарованіе потомственнаго дворянства. Такъ, напр., императоры правящей нынѣ маньчжурской династіи пожаловали императорскій титулъ шести умершимъ своимъ предкамъ, которые при жизни были простыми начальниками племени. Итакъ, рѣшительно ничего нельзя сказать, гдѣ, по представленію китайцевъ, пребываютъ души усопшихъ. Мы знаемъ только то, что умершимъ предкамъ приписывалось вліяніе на жизнь и судьбу ихъ оставшихся въ живыхъ потомковъ †). Но такъ какъ это вліяніе могло быть не только благопріятнымъ, но, смотря по обстоятельствамъ, также и неблагопріятнымъ, то въ Китаѣ во всѣ времена точно такъ же, какъ въ настоящее время, старались по мѣрѣ силъ заслужить ихъ благоволеніе, причемъ прежде всего заботились о тѣлесномъ благополучіи усопшихъ. Изъ этого наивнаго представленія о земныхъ, тѣлесныхъ потребностяхъ духовъ умершихъ становится понятнымъ, съ другой стороны, почему китайцы придаютъ мужскому потомству столь большое значеніе: они думаютъ, такимъ образомъ, обезпечить себѣ существованіе послѣ смерти, такъ какъ только старшій сынъ имѣетъ право приносить жертвы предкамъ. По изреченію философа Мынь-цзы, современника Сократа, не имѣть потомства значить быть совершенно лишеннымъ чувства почтительности, ибо кто умираетъ бездѣтнымъ, тотъ лишаетъ не только самого себя, но и своихъ умершихъ ранѣе предковъ полагающихся имъ жертвъ и наслажденій отъ нихъ, и обрекаетъ ихъ, такимъ образомъ, на голодъ. Души людей, не оставившихъ потомства, скитаются безпріютными и голодными призраками и стараются наносить вредъ живу-

---

†) Ср. Grube-Bertholet, стр. 24—26.



щимъ; поэтому-то и стараются укротить ихъ путемъ жертвоприношеній. Уже въ Ли-цзи говорится, что душамъ умершихъ бездѣтными или несовершеннолѣтными приносились особыя жертвы.

Почитаніе предковъ, несомнѣнно, беретъ свое начало въ издревле существующемъ въ Китаѣ своеобразномъ отношеніи между родителями и дѣтьми. Поскольку мы можемъ прослѣдить исторію Китая въ глубь прошлаго, мы на всемъ ея протяженіи находимъ отцовскую власть въ неограниченной силѣ. Хотя номинально китаецъ въ 20 лѣтъ становится совершеннолѣтнимъ (съ этого времени онъ носитъ мужскую шляпу=*toga virilis*), но въ дѣйствительности онъ становится совершеннолѣтнимъ лишь со смертью отца. Пока отецъ живъ, онъ имѣетъ абсолютную власть надъ своими дѣтьми. Поэтому для китайца сяо<sup>34</sup>), т.-е. почтеніе дѣтей къ родителямъ, заключающее въ себѣ и любовь, и послушаніе, есть корень всѣхъ добродѣтелей. Будучи перенесеннымъ изъ семьи на государство, піэтеть къ родителямъ расширяется въ понятіе покорности подданнаго власти. Поговорка: „государь—отецъ и мать народа“ характеризуетъ кратко и точно ту патріархальность, которая еще и нынѣ, какъ 3000 лѣтъ тому назадъ, накладываетъ свою печать на китайскій государственный строй. И поскольку піэтеть къ родителямъ есть нравственная основа общественной жизни, постольку почитаніе предковъ является какъ въ древности, такъ и въ новое время истиннымъ основаніемъ религіозной жизни и вѣры китайцевъ.

Что касается религіозныхъ обрядовъ и формъ религіознаго культа †), то они въ глубокой древности, по видимому, отличались большою простотою и, вмѣстѣ съ тѣмъ, благородствомъ. Шанъ-ди или небу, а также всѣмъ божествамъ природы, приносились жертвы на открытомъ воздухѣ, духамъ-покровителямъ дома, конечно, въ самомъ жилищѣ. Для неба былъ воздвигнутъ круглый алтарь, для земли, которую представляли себѣ четырехугольной, — алтарь четырехугольный. Особыя галлерей или храмы первоначально служили только для культа предковъ. На пер-

†) Ср. Grube-Bertholet, стр. 26—51.



вый взглядъ это кажется страннымъ и можетъ дать поводъ предположить, будто духи умершихъ пользовались бѣльшимъ уваженіемъ, чѣмъ Шанъ-ди и духи природы. Это было, однако, не такъ, и то обстоятельство, что въ одномъ случаѣ воздвигались алтари на открытомъ воздухѣ, въ другомъ сооружались закрытые храмы, проще всего объяснить стремленіемъ почитать духовъ именно тамъ, гдѣ они, по представленію китайцевъ, покоились и дѣйствовали: для духовъ же природы мѣстомъ дѣйствія служить вселенная, для человѣка—его жилище. Какъ алтари и храмы, такъ и вся утварь, употреблявшаяся для священнодѣйствія, освящались тѣмъ, что мазались кровью жертвенныхъ животныхъ.

Для религіи и культа древнихъ китайцевъ въ высшей степени знаменательно, что сношенія между людьми и міромъ духовъ строго регулировались законами,—особенность, которую можно наблюдать также въ современной китайской государственной религіи. Императоръ, какъ повѣренный неба, въ то же время есть единственный законный посредникъ между нимъ и своимъ народомъ. Вслѣдствіе этого онъ одинъ имѣетъ право, какъ первосвященникъ, приносить жертвы небу и землѣ; точно такъ же только онъ уполномоченъ исправлять такія обязанности по отношенію къ духамъ-покровителямъ земли и посѣвовъ, а также по отношенію къ священнымъ горамъ и рѣкамъ страны. Князья, владѣющіе ленными землями, имѣютъ право приносить жертвенные дары лишь духамъ-покровителямъ земли и посѣвовъ, а также горамъ и рѣкамъ ихъ собственной области. Высшіе сановники должны ограничиваться жертвоприношеніями духамъ-покровителямъ жилища, прочіе слуги государства и народъ—жертвоприношеніями собственнымъ предкамъ.

Молитва и жертва—вотъ два средства, которыми располагаетъ человѣкъ, желающій быть услышаннымъ богами: въ нихъ религіозный культъ и находитъ поэтому свое выраженіе.

Для понятія „молитва“ †) китайскій языкъ имѣетъ три выраженія, письменные знаки которыхъ и здѣсь даютъ (по крайней мѣрѣ, отчасти) наиболѣе точное объясненіе ихъ смысла. Это: 1) чжу<sup>35</sup>), состоящее изъ духа<sup>36</sup>) или бо-

35

祝

36

示

†) Ср. Grube-Bertholet, стр. 47—51.



жества, рта <sup>37)</sup> и человѣка <sup>38)</sup>. Этотъ знакъ изображаетъ, слѣдовательно, человѣка, обращающагося съ рѣчью своихъ устъ къ божеству. 2) Дао <sup>39)</sup>, которое составляется изъ „божества“ и „долголѣтія“ и первоначально означало, вѣроятно, только молитву о долголѣтней жизни, хотя такое ограниченіе и не можетъ быть доказано на основаніи сло- воупотребленія, поскольку мы можемъ прослѣдить его ретроспективно. Третье выраженіе цзи <sup>40)</sup> изображается знакомъ, составленнымъ изъ „божества“ и „топора“. Здѣсь графическія составныя части не даютъ достаточныхъ ука- заній, и намъ приходится прибѣгнуть къ принятому въ Китаѣ объясненію слова. Въ старѣйшемъ китайскомъ сло- варѣ, составленномъ около 100 года по нашему лѣтосчи- сленію, оно объясняется при помощи выраженія „просить о счастіѣ“ <sup>41)</sup>. Молитвы бываютъ двухъ родовъ: молитвы- просьбы и благодарственныя молитвы. Молитвы-просьбы чаще всего касаются тѣлеснаго здоровья, долголѣтія, обильнаго урожая, предупрежденія недорода и мора и т. п. Благодарственныя молитвы всегда приносились послѣ жатвы. Выше мы привели молитву, взятую изъ Шу-цзина. Во время торжественныхъ жертвоприношеній молитвы за- писывались и прочитывались. Въ Чжоу-ли перечисляются шесть видовъ молитвъ—просьбъ и благодареній, которыя долженъ былъ въ различныхъ случаяхъ составить и на- писать канторъ (молящійся за собравшихся).

Для понятія жертвы †) въ древне-китайскомъ языкѣ также есть цѣлый рядъ выраженій, смотря по божеству, которому она приносилась, и по ея спеціальному назна- ченію. Я привожу здѣсь лишь наиболѣе употребительное изъ нихъ, терминъ цзи <sup>42)</sup>, письменный знакъ котораго со- стоитъ изъ элементовъ: „божество“ <sup>43)</sup>, „мясо“ <sup>44)</sup> [для <sup>45)</sup> и „правая рука“ <sup>46)</sup>. Этотъ письменный знакъ поучите- лень въ томъ отношеніи, что указываетъ на фактъ, под- тверждаемый, впрочемъ, преданіемъ, что среди предме-

37 口    38 儿    39 禱    40 祈    41 求福也

42 祭    43 示    44 肉    45 肉    46 又

†) Ср. Grube-Bertholet, стр. 26—47.



товъ, приносившихся въ жертву, животныя занимали первое мѣсто.

Считаю умѣстнымъ сказать здѣсь нѣсколько словъ относительно человѣческихъ жертвъ. Хотя преданіе о нихъ нигдѣ прямо не упоминаеть, мы все-таки находимъ въ двухъ мѣстахъ, въ Ли-цзи и у Мынь-цзы, довольно ясное указаніе, что таковыя дѣйствительно были въ употребленіи. Въ глубокой древности существовалъ обычай класть въ гробъ вмѣстѣ съ умершимъ соломенные чучела въ образѣ человѣка. Очевидно, этотъ обычай есть пережитокъ болѣе стараго обычая хоронить заживо вмѣстѣ съ умершимъ его подчиненныхъ или родственниковъ. Этотъ взглядъ тѣмъ болѣе вѣроятенъ, что жертвенныя животныя отнюдь не всегда сжигались, а при нѣкоторыхъ жертвоприношеніяхъ также зарывались въ землю: такъ, наприимѣръ, при жертвахъ, приносившихся геніямъ-покровителямъ четырехъ временъ года, зарывали въ землю овцу и свинью.

Наиболѣе благородными жертвенными животными считались слѣдующія шесть домашнихъ животныхъ: рогатый скотъ, лошадь, овца, свинья, собака и курица. Выборъ жертвеннаго животного обуславливался какъ божествомъ, которому жертва предназначалась, такъ и общественнымъ положеніемъ приносившаго жертву. Такъ, напр., быкъ считался самымъ благороднымъ животнымъ и поэтому приносился въ жертву небу и землѣ „Шанъ-ди“ и „Хоу-ту“. Когда императоръ приносилъ жертву богамъ-покровителямъ земли и посѣвовъ, то онъ употреблялъ для этой цѣли корову, между тѣмъ какъ ленные князья въ такихъ случаяхъ должны были довольствоваться овцой. Такъ какъ жертвенныя животныя должны были быть безукоризненными, то необходимъ былъ цѣлый штатъ служащихъ, которые занимались выборомъ такихъ животныхъ, уходомъ за ними и убоемъ. Помимо жертвенныхъ животныхъ, употреблялись въ качествѣ жертвенныхъ даровъ также всякаго рода полевые плоды, въ особенности рисъ, просо и пшеница, и, кромѣ того, также продукты ремесленнаго производства, напр., шелковыя ткани и разные предметы изъ нефрита. Какъ жертвенный напитокъ, кромѣ чистой воды, еще употреблялось (китайцы, какъ извѣстно, не имѣютъ винограднаго вина), вино изъ риса и проса.

Хотя, какъ мы упомянули, въ Китаѣ не существовало замкнутой касты священниковъ, однако, во время торжественныхъ жертвоприношеній государь былъ окруженъ



многочисленными высокими сановниками и вообще должностными лицами, причемъ каждый исправлялъ опредѣленную обязанность. Впереди всѣхъ стоялъ Да-чжу или старшій канторъ, руководившій всей церемоніей; ему помогали Сяо-чжу или канторы второго ранга. Такого рода почетныя назначенія въ священнодѣйствіи давались, безъ сомнѣнія, уже въ древности, какъ и въ настоящее время, избраннымъ изъ высшихъ представителей власти и сановниковъ на каждый случай особо. Замѣтимъ при этомъ для характеристики почетнаго положенія женщинъ въ древнемъ Китаѣ, что въ жертвоприношеніяхъ предкамъ участвовали также жены.

Передъ каждымъ большимъ жертвоприношеніемъ принято было предаваться воздержанію въ теченіе 10 дней, т.-е. избѣгать пиршествъ, музыки и прочихъ удовольствій.

При исполненіи своихъ священническихъ функцій, напр., при жертвоприношеніи небу, государь облачался въ особое жертвенное одѣяніе, на которомъ были вышиты солнце, луна, звѣзды и драконы, какъ эмблемы неба; на головѣ же онъ носилъ нѣчто въ родѣ короны, отъ которой спускались внизъ 12 нитокъ жемчуга. По Ли-цзи IX, II, 6 „12 есть число неба“. Трудно сказать, что имѣетъ въ виду это замѣчаніе,—должно-быть, 12 мѣсяцевъ года.

Первоначальная простота формъ культа начинается при династіи Чжоу все болѣе вытѣсняться стремленіемъ къ внѣшней пышности и блеску, и съ постепеннымъ увеличеніемъ жертвеннаго персонала постоянно увеличивается также внѣшнее великолѣпіе. Мы узнаемъ, напр., что при Чжоу жертвоприношеніе небу и жертва, приносимая императоромъ предкамъ, сопровождалась уже не только пѣснями и музыкой, какъ бывало раньше, но, кромѣ того, еще и танцами и пантомимами, частью историческаго характера. Такимъ образомъ, есть основаніе думать, что въ Китаѣ театръ и драма обязаны своимъ происхожденіемъ религіозному культу.

Въ противоположность культу, относившемуся къ Шанъ-ди и къ духамъ природы, культъ предковъ отличался болѣе теплымъ и интимнымъ характеромъ уже потому, что онъ не ограничивался правящими классами, а простирался на всѣхъ: онъ былъ и есть еще нынѣ семейный культъ въ лучшемъ смыслѣ, непосредственно затра-



гивающій жизнь семьи и каждой личности †). Подобно тому, какъ государь и ленные князья, прежде чѣмъ предпринять какое-либо государственное дѣло, доводятъ о немъ до свѣдѣнія предковъ и испрашиваютъ ихъ благословенія, такъ и въ домѣ частнаго лица галлерей предковъ, или, гдѣ таковой нѣтъ, главная комната, въ которой приносятъ предкамъ предписанныя жертвы, есть святая святыхъ семьи: здѣсь происходятъ самые важные и рѣшительные моменты домашней жизни. Духовъ предковъ торжественно увѣдомляютъ о всѣхъ самыхъ важныхъ событіяхъ въ жизни каждаго отдѣльнаго члена семьи, какъ-то о рожденіи, совершеннолѣтіи, вступленіи въ бракъ, объ успѣхахъ по службѣ, повышеніи въ чинѣ, смерти и т. д. Нынѣ, какъ и въ прежнія времена, китайцы проникнуты вѣрой, что умершіе принимаютъ дѣятельное участіе въ радостяхъ и горестяхъ своихъ оставшихся въ живыхъ потомковъ. Изреченіе: „Родительское благословеніе строить дѣтямъ дома“—имѣетъ въ Китаѣ гораздо болѣе глубокой и реальный смыслъ, чѣмъ у насъ.

Только старшій сынъ имѣетъ право приносить предписанныя жертвы предкамъ своего дома. А представителемъ покойника, которому жертва предназначалась, въ древности выступалъ одинъ изъ потомковъ ††). Въ большинствѣ случаевъ эта роль исполнялась ребенкомъ, чаще всего его внукомъ. Лишь въ томъ случаѣ, когда у усопшаго не было внуковъ, эта почетная роль могла быть поручена какому-нибудь другому несовершеннолѣтнему члену той же фамиліи. Представитель усопшаго назывался ши<sup>47)</sup>, т.-е. „покойникъ“; Ф. фонъ Штраусъ употребляетъ, вслѣдъ за Рюккертомъ, очень удачно выбранный терминъ „Totenknaabe“, „мальчикъ-мертвецъ“. Одѣтый въ верхнее платье покойника, которому жертва предназначалась, „мальчикъ-мертвецъ“ принималъ жертвенные

†) Ходъ обряда жертвоприношенія предкамъ наглядно изображенъ въ пѣснѣ: «Большое богослуженіе въ храмѣ предковъ» (Ши-цзинъ II. 6. 5. V. v. Strauss, стр. 347—349). Ср. Grube-Bertholet, стр. 27—29; ср. также W. Grube, «Zur Pekingener Volkskunde», стр. 45—47.

††) Ср. Grube-Bertholet, стр. 22 слѣд. и стр. 33.



дары, и только послѣ того, какъ онъ отвѣдалъ отъ каждаго принесеннаго дара, остальные участники праздника съѣдали на общемъ пиршествѣ остатки жертвеннаго мяса. Знакомымъ и друзьямъ обыкновенно также дарили жертвенныя яства, дабы пріобщить и ихъ къ той благодати, которая является слѣдствіемъ жертвы. Когда владѣтельный князь приносилъ жертву предкамъ, то онъ всегда посылалъ своимъ вельможамъ куски жертвеннаго мяса; и если онъ этого не дѣлалъ, то это принималось за оскорбленіе. Такъ, напр., Конфуцій въ бытность его министромъ юстиціи на своей родинѣ, въ княжествѣ Лу, былъ однажды, такимъ образомъ, обойденъ княземъ при жертвоприношеніи предкамъ, и онъ немедленно сложилъ съ себя должность и покинулъ страну. Быть представителемъ покойника считалось столь высокимъ и почетнымъ званіемъ, что каждый, встрѣтивъ „мальчика-мертвеца“, былъ обязанъ выйти изъ экипажа, чтобы привѣтствовать его,— обязанность, отъ которой не могъ уклониться даже владѣтельный князь. Однако, такое воплощеніе умершаго въ лицѣ живого потомка имѣло мѣсто только при жертвоприношеніяхъ предкамъ. Во всемъ же остальномъ покойники были представляемы посредствомъ таблицы въ храмѣ предковъ<sup>48)</sup>.

Въ третьемъ столѣтіи до нашей эры, когда власть перешла къ династіи Цинь, древній обычай былъ отмѣненъ, и мѣсто „мальчиковъ-мертвецовъ“ заняли таблицы съ именами усопшихъ. Такія родословныя †) <sup>49)</sup>, <sup>50)</sup> въ ходу еще и нынѣ; мы остановимся на нихъ подробнѣе при разсмотрѣніи современной народной религіи.

Въ древности царь имѣлъ въ своемъ распоряженіи семь храмовъ предковъ или семь отдѣльных мѣстъ въ храмѣ предковъ. На сѣверной сторонѣ было отведено мѣсто для таблицы прародителя; по правую и лѣвую стороны помѣщались таблицы предковъ изъ шести ближайшихъ поколѣній; при этомъ табель о рангахъ соблюдалась такимъ образомъ, что таблицы предковъ старшаго поколѣнія устанавливали на лѣвой или восточной сторонѣ, а соотвѣтствующія таблицы

48 主      49 神主      или      50 靈牌

†) Ср. Grube-Bertholet, стр. 23.







предкамъ, а устанавливали ихъ таблицы въ почитальнѣ.

За исключеніемъ нѣкоторыхъ внѣшнихъ деталей, культъ предковъ остался до настоящаго времени почти неизмѣненнымъ. Мы ознакомились въ основныхъ чертахъ съ религіей и культомъ древнихъ китайцевъ въ двухъ главнѣйшихъ составныхъ частяхъ ихъ—въ культѣ природы, и культѣ предковъ. Мы получили бы, однако, весьма неполную и поэтому невѣрную картину религіозной вѣры древнихъ китайцевъ, если бы оставили безъ вниманія всю обширную область того, что можно попросту назвать суевѣріемъ. Гдѣ рѣчь идетъ о религіяхъ откровенія или каноническихъ, съ твердо установленными положеніями и догматами, тамъ религія и суевѣріе суть ясно разграниченныя области. Напротивъ, въ данномъ случаѣ, гдѣ нѣтъ никакого обязательнаго ученія, вѣра и ея проявленіе во внѣшнихъ формахъ и обычаяхъ не связаны никакими опредѣленными рамками.

Не вдаваясь въ излишнія подробности, мы упомянемъ здѣсь въ самыхъ общихъ чертахъ о двухъ важнѣйшихъ видахъ суевѣрія, какъ они существовали въ Китаѣ уже въ самой глубокой древности: о дивинаціи и экзорцизмѣ (прорицаніи и изгнаніи бѣсовъ).

Мы уже упомянули, что по вѣрѣ древнихъ китайцевъ небо выражаетъ свое одобреніе или неодобреніе посредствомъ внѣшнихъ знаковъ. Равномѣрное распредѣленіе дождя и солнечныхъ дней, обильные урожаи, благосостояніе и миръ считаются доказательствами, что небо довольно господствующимъ режимомъ; необычайныя явленія природы, на примѣръ: солнечное затменіе, наводненіе и засуха, голодъ и эпидемическія болѣзни, напротивъ, рассматриваются какъ вѣстники небеснаго гнѣва. Правильное истолкованіе ихъ есть важная задача, требующая особыхъ познаній; противодѣйствіе имъ—искусство, въ которое посвящены только отдѣльные избранники. Но, кромѣ божествъ и духовъ, благоволеніе которыхъ испрашивается съ помощью установленныхъ регулярныхъ жертвоприношеній и молитвъ, существуетъ еще безчисленное количество невидимо дѣйствующихъ, таинственныхъ силъ, которыя по наивнымъ представленіямъ китайца всюду окружаютъ человѣка и на каждомъ шагу оказываютъ свое благотворное или вредное вліяніе въ обыденной жизни каждаго изъ насъ. Эта вѣра также существовала въ Китаѣ уже



въ древнѣйшія времена, и искусство настраивать этихъ невидимыхъ духовъ благожелательно или дѣлать ихъ безвредными всегда здѣсь процвѣтало. Когда царь Ши-хуанъ-ди, въ 213 г. до Р. Хр., своимъ знаменитымъ эдиктомъ о сожженіи книгъ приказалъ предать огню почти всѣ документы, этотъ выдающійся политикъ-практикъ не осмѣлился прикоснуться къ книгамъ, касавшимся искусства предсказанія.

Уже въ глубокой древности мы находимъ въ Китаѣ профессиональныхъ прорицателей—такъ называемыхъ чжанъ-жэнь<sup>53</sup>) или у<sup>54</sup>), причѣмъ эта профессія была, повидимому, даже наследственной. Къ нимъ обращались за совѣтомъ во всякаго рода дѣлахъ крупныхъ и мелкихъ, общественныхъ и частныхъ. Передъ выступленіемъ въ походъ, передъ каждымъ жертвоприношеніемъ, если оно не должно было согласно предписанію происходить въ опредѣленные дни года, эти прорицатели заранѣе выбирали благоприятный день; равнымъ образомъ, когда предстояло празднованіе совершеннолѣтія, вступленіе въ бракъ, закладка дома и т. п. Заклинаніе судьбы происходило въ древности двоякимъ образомъ:

1. Посредствомъ щита черепахи. Этотъ способъ<sup>55</sup>) состоялъ въ томъ, что щитъ держали надъ огнемъ. При этомъ получались трещины различной формы, на основаніи которыхъ прорицатель предсказывалъ судьбу. Что для этой цѣли употреблялась именно черепаха, имѣетъ свое основаніе въ томъ, что она принадлежитъ вмѣстѣ съ дракономъ, носорогомъ и фениксомъ къ тѣмъ четыремъ животнымъ, которые, по древней народной вѣрѣ китайцевъ, одарены сверхъестественной силой. Кромѣ того, черепаха славится тѣмъ, что иногда достигаетъ 3000-лѣтняго возраста и потому обладаетъ знаніями о прошедшемъ и будущемъ.

2. При второмъ способѣ<sup>56</sup>) употребляли стебель растенія, который носитъ названіе ши<sup>57</sup>) и, вѣроятно, соответствуетъ нашей обыкновенной кашкѣ (*Achillea millefolium*). Относительно этого способа нѣтъ, къ сожалѣнію, болѣе подробныхъ свѣдѣній. Впрочемъ, есть осно-



ваніе предполагать, что этотъ способъ былъ основанъ на манипуляціяхъ, при которыхъ отъ стеблей, употреблявшихся для предсказанія, получались фигуры, соотвѣтствовавшія гексаграммамъ И-цзина и истолковывавшіяся на основаніи его.

Какъ всѣ народы, китайцы вѣрили (и, конечно, вѣрятъ еще въ настоящее время) въ сновидѣнія, видя въ нихъ предзнаменованія; поэтому уже въ глубокой древности существовали особые снотолкователи, чжань-мынь<sup>58</sup>), которые занимались разгадываніемъ сновъ. Уже пѣсни Ши-цзина содержатъ примѣры толкованія сновъ. Такъ, напр., въ одной изъ пѣсней рассказывается, какъ король Сюань (827—782 г. до Р. Хр.) видѣлъ во снѣ медвѣдей и змѣй и обратился за совѣтомъ къ снотолкователю; тотъ далъ слѣдующее толкованіе: медвѣди означаютъ сыновей, а змѣи дочерей, которые должны родиться у короля. Искусство снотолкователей находится въ тѣсной связи съ астрологіей, такъ какъ сны истолковывались различно въ зависимости отъ расположенія свѣтилъ на небѣ и отъ извѣстныхъ небесныхъ явленій—затменія солнца и т. п. Поэтому снотолкователь въ концѣ года всегда отправлялся къ царю, чтобы поразспросить его объ его снахъ, такъ какъ при наступленіи новаго года солнце завершаетъ свой кругъ, чтобы затѣмъ начать его сынова. Вмѣстѣ съ тѣмъ, это есть время, когда духи охотно даютъ знать о себѣ всякаго рода предзнаменованіями, толкованіе которыхъ, поскольку они подтверждаются въ снахъ, есть обязанность снотолкователя. Для укрощенія духовъ, посылающихъ дурные сны, снотолкователь кладетъ во всѣ четыре страны всходы хлѣбныхъ растеній въ видѣ жертвенныхъ даровъ.

Что касается экзорцистовъ (заклинателей), то они обозначаются тѣмъ же именемъ<sup>59</sup>), что и прорицатели. Такимъ образомъ, прорицатели занимались, должно-быть, также изгнаніемъ духовъ; тѣмъ не менѣе, нужно полагать, что между этими двумя категоріями лицъ было нѣкоторое различіе: ибо прорицаніемъ занимались исключительно мужчины, изгнаніемъ же и заклинаніемъ духовъ—какъ мужчины, такъ и женщины.—Уже въ древности существовало суевѣріе и



теперь еще въ Китаѣ всюду распространенное, что смерть и все, что съ нею связано, оказываетъ на живущихъ оскверняющее или пагубное дѣйствіе, отъ котораго слѣдуетъ, по возможности, себя предохранить. Поэтому мы читаемъ въ Ли-цзи, что царя или владѣтельнаго князя, на похоронахъ или при визитахъ для изъясненія соболѣзнованія, всегда должны были сопровождать два экзорциста, изъ коихъ одинъ несъ кусокъ персиковаго дерева, а другой метлу изъ тростника. Комментаторъ второго столѣтія замѣчаетъ по поводу этого мѣста, что персиковое дерево внушало страхъ демонамъ, а тростниковая метла служитъ для того, чтобы выметать вредныя вліянія. И это суевѣріе сохранилось до настоящаго времени въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Китая.

Къ заклинателямъ прибѣгали также при чумѣ и эпидемическихъ болѣзняхъ, а особенно часто въ тѣхъ случаяхъ, когда послѣ продолжительной жары и засухи посредствомъ заклинаній и дикихъ плясокъ желали вызвать дождь. Они имѣютъ нѣкоторыя сходныя черты, съ одной стороны, съ лѣкарями-знахарями сѣверо-американскихъ индѣйцевъ, съ другой — съ шаманами тунгузскихъ и тюркскихъ племенъ Сибири. Экзорцизмъ, дѣйствительно, представляетъ шаманистическій элементъ, но лишь единственный въ древне-китайской религіи.

Особый видъ заклинателей представляетъ такъ называемый фанъ-сянь <sup>60)</sup> или „стражъ четырехъ странъ свѣта“. Поверхъ одѣянія, выдержаннаго въ черномъ и красномъ цвѣтѣ, онъ носитъ шкуру медвѣдя, снабженную четырьмя глазами изъ желтаго металла. Эти четыре глаза должны означать, что онъ все видитъ во всѣхъ концахъ свѣта. Щитъ и копье дополняютъ его фантастическій костюмъ. На похоронахъ фанъ-сянь шелъ во главѣ процессіи и, когда гробъ опускали въ могилу, махалъ своимъ копьемъ по направленію четырехъ странъ свѣта, заклиная, такимъ образомъ, дурныя вліянія. Мы далѣе увидимъ, что фанъ-сянь сохранился въ южномъ Китаѣ въ образѣ фантастически наряженной куклы, кай-лу-шенъ <sup>61)</sup>, въ человѣчeskій ростъ, которую на похоронахъ носятъ впереди процессіи.

---

<sup>60</sup> 方相

<sup>61</sup> 開路神





МОГИЛА ИМПЕРАТОРА ЦЗЯ-ЦЗИНА ИЗЪ ДИНАСТІИ МИНЪ, ОКОЛО ПЕКИНА.

Культура Китая.







Къ области заклинанія относится, наконецъ, еще одинъ обычай, соблюдавшійся при солнечныхъ затменіяхъ. Выраженіе „пожираніе солнца“<sup>62)</sup> для обозначенія солнечнаго затменія возникло, вѣроятно, изъ повѣрія, что, когда солнце вдругъ теряетъ свой блескъ, это значитъ, что его проглотило чудовище. Хотя миѳъ относительно самого событія и не сохранился, тѣмъ не менѣе, предположеніе о существованіи подобной вѣры находитъ подтвержденіе въ обычаяхъ, который наблюдался при солнечныхъ затменіяхъ. Какъ въ древности при наступленіи солнечнаго затменія били въ барабанъ и деревянныя тарелки (Ли-цзи I, 439), очевидно, для того, чтобы прогнать чудовище, хотѣвшее проглотить солнце, такъ это происходитъ еще и въ наши дни.

Я вошелъ въ разсмотрѣніе этихъ проявленій суевѣрія, сопровождающихъ народную вѣру только потому, что они представляютъ зародыши, въ новѣйшей народной религіи распустившіеся пышными и многообразными цвѣтами.

Обращаясь къ дальнѣйшему развитію древне-китайской религіи, мы видимъ, что почитаніе предковъ имѣло рѣшающее значеніе, такъ какъ дало ей новое направленіе. Разъ существовала вѣра въ загробную жизнь и вліяніе умершихъ на судьбы людей, то отсюда легко было сдѣлать еще слѣдующій шагъ: лицамъ, оказавшимъ при жизни хотя бы въ качествѣ государственныхъ мужей, или полководцевъ, философовъ или мудрецовъ, выдающіяся услуги не только собственному дому, но и болѣе широкимъ кругамъ, напр., опредѣленнымъ профессиональнымъ классамъ, или даже всему государству,—приписывать болѣе широкое вліяніе, нежели тѣнямъ простыхъ смертныхъ, и оказывать имъ поэтому посмертныя почести также внѣ узкаго круга ихъ сородичей. Такимъ образомъ, изъ домашняго культа предковъ постепенно развился общественный культъ героевъ. Начало этого культа мы видимъ какъ-будто уже въ древности. Такъ, Хоу-цзи, якобы бывшій праотцомъ дома Чжоу и занимавшій при царѣ отдаленнаго миѳическаго времени постъ министра земледѣлія, почитался какъ богъ-покровитель посѣвовъ. Въ дѣйствительности же здѣсь не Хоу-цзи возведенъ въ бога-по-



кровителя посѣвовъ, а наоборотъ—божество-покровитель посѣвовъ позднѣе былъ отождествленъ со сказочнымъ Хоу-цзи. Это показываетъ уже имя Хоу-цзи. Хоу<sup>63</sup>) значить „князь“, а „цзи“<sup>64</sup>), первоначально означающее „просо“, употребляется также самостоятельно въ смыслѣ „божества-покровителя посѣвовъ“. Въ дословномъ переводѣ Хоу-цзи означаетъ, слѣдовательно, „князь-просо“ и образовано совершенно аналогично съ терминомъ Хоу-ту. Подобныя отождествленія заднимъ числомъ божествъ съ лицами изъ далекихъ миѳическихъ временъ встрѣчаются, какъ мы уже упомянули, въ Ли-цзи неоднократно. Врядъ ли можно сомнѣваться въ томъ, что они возникли подъ вліяніемъ культа предковъ; такимъ образомъ, мы здѣсь имѣемъ дѣло не съ культомъ героевъ въ собственномъ смыслѣ; ибо культъ героевъ состоитъ въ обожествленіи людей, между тѣмъ какъ здѣсь мы, напротивъ, видимъ, очеловѣченіе божествъ.

Культъ героевъ, въ собственномъ смыслѣ, играющій въ дальнѣйшемъ образованіи китайской религіи такую выдающуюся роль, несомнѣнно продуктъ послѣднѣйшаго конфуціанскаго времени. Именно Конфуцій положилъ основаніе культу героевъ, и не столько своимъ ученіемъ, какъ примѣрнымъ и историческимъ значеніемъ своей личности. Не будучи самъ основателемъ религіи, онъ имѣлъ, такимъ образомъ, длительное вліяніе на ходъ развитія китайской религіи.



## ГЛАВА II.

## Конфуціанская эпоха.

Появленіе Конфуція означаетъ поворотный пунктъ и начало новой эры въ исторіи Китая †), и подобно тому, какъ мы въ исторіи Запада различаемъ до-христіанскій и христіанскій періодъ, точно такъ же въ исторіи Китая конфуціанское время отдѣляется отъ до-конфуціанскаго. Поэтому необходимо, хотя бы въ бѣгломъ обзорѣ, остановиться на историческомъ положеніи и значеніи Конфуція.

Конфуцій родился въ 551 г. до Р. Хр. въ маленькомъ княжествѣ Лу, занимавшемъ часть нынѣшней провинціи Шань-дунь. Трехъ лѣтъ отъ роду онъ потерялъ своего отца; юность свою онъ проводитъ подъ наблюденіемъ своей матери; 19-ти лѣтъ женится; черезъ пять лѣтъ послѣ этого умираетъ его мать. За это время онъ занимаетъ послѣдовательно двѣ второстепенныхъ административныхъ должности, и въ то же время начинается его дѣятельность какъ преподавателя. По правиламъ о траурѣ онъ послѣ смерти матери въ теченіе трехъ лѣтъ не могъ занимать никакой общественной должности. Но и въ теченіе слѣдующихъ семи лѣтъ онъ, повидимому, предается исключительно своимъ научнымъ занятіямъ, преимущественно въ области ритуала, а также занимается преподавательской дѣятельностью.

Въ 517 г. онъ предпринимаетъ путешествіе въ Лоянь, столицу государства, съ цѣлью изучить на мѣстѣ старинный ритуаль и обычаи династіи Чжоу.

Едва онъ въ слѣдующемъ году вернулся домой, какъ князь былъ вынужденъ вслѣдствіе безпорядковъ, вспыхнувшихъ между тѣмъ въ княжествѣ Лу, искать убѣжища въ сосѣднемъ государствѣ Ци. Конфуцій слѣдуетъ за нимъ туда, повидимому, въ надеждѣ снискать тамъ сред-

---

†) W. Grube, «Der Konfuzianismus und das Chinesentum», въ «Deutsche Rundschau», изд. Jul. Rodenberg. 26-й годъ изд. Heft. 7. Берлинъ, Paetel 1900. Стр. 59—78.



ства къ жизни въ качествѣ совѣтника князя Ци. Но вскорѣ онъ убѣждается въ безуспѣшности своихъ попытокъ и снова возвращается на свою родину, чтобы водвориться тамъ уже надолго.—Въ продолженіе слѣдующихъ 14-ти лѣтъ Конфуцій также не исправляетъ никакой общественной должности, а посвящаетъ себя, наряду съ своей учительской дѣятельностью, исключительно изученію древнихъ текстовъ. Этотъ періодъ свободныхъ научныхъ занятій является важнѣйшимъ въ жизни Конфуція, такъ какъ за это время были собраны и проредактированы два древнѣйшихъ памятника, съ которыми мы уже ознакомились подъ названіемъ Ши-цзина и Шу-цзина.

По истеченіи этого времени, когда власть перешла къ новому князю, Конфуцій былъ снова привлеченъ на государственную службу. На этотъ разъ ему какъ-будто болѣе повезло, чѣмъ прежде; онъ скоро сталъ министромъ юстиціи и въ качествѣ такового имѣлъ возможность блестяще проявить себя. Говорятъ, что въ его управленіе нравственный и политическій уровень маленькаго государства, одного изъ двѣнадцати въ странѣ, до того повысился, что оно скоро стало вызывать зависть и опасенія сосѣднихъ князей. Одному изъ нихъ удалось, наконецъ, при помощи тонкой интриги, отвлечь вниманіе повелителя княжества Лу отъ управленія государствомъ и поссорить его съ его руководителемъ. Конфуцій, послѣ четырехлѣтняго промежутка, занятого общественной работой, снова былъ вынужденъ отказаться отъ нея. Начинается безпокойная странническая жизнь. И хотя слава его растетъ съ каждымъ годомъ, и число его приверженцевъ и учениковъ постоянно увеличивается, но ему все же не удается болѣе стать совѣтникомъ какого-нибудь владѣтельнаго князя, и не представляется возможность на практикѣ примѣнить свои принципы. Послѣ 14-тилѣтняго отсутствія онъ возвращается 68-милѣтнимъ старцемъ на свою родину, гдѣ, окруженный многочисленными учениками, послѣдніе годы своей жизни посвящаетъ, повидимому, изученію загадочнаго И-цзина. Онъ умеръ 73 лѣтъ отъ роду, въ 478 году.

Конфуцій не оставилъ системы, ученія въ настоящемъ смыслѣ. Единственный подлинный источникъ, дающій намъ точныя свѣдѣнія о предметахъ его ученія и о томъ, что носилось предъ его взоромъ, какъ цѣль его стремленій, есть первая изъ четырехъ такъ называемыхъ классическихъ



книгъ Сы-шу <sup>65</sup>), которая носитъ названіе Лунь-юй <sup>66</sup>), т.-е. разговоры, бесѣды. Не обнаруживая внутренней связи, книга составляетъ собраніе изреченій Конфуція въ формѣ афоризмовъ и краткихъ бесѣдъ его съ учениками, записанныхъ ими самими †). Способъ его преподаванія, выступающій здѣсь такъ ясно передъ нами, носитъ характеръ непринужденныхъ бесѣдъ по поводу предметовъ различнаго, чаще всего этического, политическаго и ритуальнаго содержанія, что заранѣе исключаетъ передачу твердо установленной и законченной въ себѣ системы, ученія. Поэтому необходимо какъ можно настойчивѣе указывать, что собственно нельзя говорить объ ученіи, а можно говорить развѣ только объ ученіяхъ Конфуція, во множественномъ числѣ. Конфуцій вообще не былъ философомъ въ собственномъ смыслѣ. Китай имѣлъ цѣлый рядъ болѣе самостоятельныхъ и глубокихъ мыслителей, а также болѣе блестящихъ писателей, чѣмъ Конфуцій; и если, несмотря на это, ни одинъ изъ нихъ не достигъ вліянія, идущаго хотя бы сколько-нибудь въ сравненіе съ вліяніемъ Конфуція, то это можно объяснить особенно благопріятнымъ совмѣстнымъ дѣйствіемъ внутреннихъ и внѣшнихъ моментовъ, а именно: 1) своеобразнымъ направленіемъ, которое онъ настойчиво проводилъ, и 2) отъ него независимой исторической судьбой его ученій.

Самъ Конфуцій охарактеризовалъ себя кратко и опредѣленно словами: „Я не творю, а только передаю: я вѣрю въ древнія времена и люблю ихъ“. Въ этомъ изреченіи мѣтко выражены какъ способъ, такъ и цѣль всей его дѣятельности. Для правильнаго сужденія о своеобразіи и значеніи Конфуція нужно, однако, принять во вниманіе, что время, въ которомъ онъ жилъ, и которое, съ своей стороны, вліяло на него опредѣляющимъ образомъ, было періодомъ глубокаго, общаго политическаго и нравственнаго упадка. Династія Чжоу, царствовавшая уже въ теченіе шести столѣтій, всегда придерживалась принципа—награждать наслѣдственными ленными помѣстьями своихъ родствен-

65 四書      66 論語

†) Этическое ученіе Конфуція и его воззрѣнія по Лунь-юй см. Grube-Bertholet, стр. 52—57.



никовъ по крови и другихъ подданныхъ, которые имѣли какія-либо заслуги передъ монархіей и такимъ образомъ, привязывать ихъ къ себѣ. Но мало-по-малу изъ прежнихъ приверженцевъ образовались опасные соперники, такъ что ко времени Конфуція домъ Чжоу существовалъ лишь номинально; и если, несмотря на все это, онъ могъ держаться еще цѣлыхъ 300 лѣтъ, то этимъ онъ обязанъ не собственному могуществу, а исключительно взаимному соперничеству феодальныхъ государствъ. Лишь въ 246 г. до Р. Хр. государству Цинь посчастливилось достигнуть первенства и основать новую династію.

Вмѣстѣ съ политическимъ единствомъ государства, опасность угрожала также традиціи, общности старыхъ нравовъ и обычаевъ, т.-е., короче говоря,—всему національному единству. Предупрежденіе этого общаго упадка и противодѣйствіе ему были для Конфуція задачей его жизни; рѣшить ее онъ считалъ возможнымъ только путемъ возвращенія къ монархически-патріархальному укладу древняго времени. Можно было бы поэтому назвать его романтикомъ и сравнить, во всякомъ случаѣ, съ Ж.-Ж. Руссо — но, конечно, съ той разницей, что вмѣсто идеальнаго естественнаго состоянія, основаннаго на неясныхъ предпосылкахъ, ему представлялся засвидѣтельствованный преданіемъ, т.-е. исторически данный культурный періодъ. Изученіе древности, которому онъ предался съ такой страстью, было для него поэтому лишь средствомъ къ цѣли. Конфуцій не былъ изслѣдователемъ, и его умъ былъ направленъ не на умствованіе, а на практическую жизнь. Собирая старинные тексты, съ которыми мы познакомились въ книгѣ документовъ и въ книгѣ пѣсенъ, онъ не имѣлъ въ виду передать потомству по возможности богатый подлинный матеріалъ о жизни древности, — такъ какъ въ этомъ случаѣ онъ помѣстилъ бы въ своемъ сборникѣ все, что нашель въ текстахъ; между тѣмъ онъ выбралъ лишь такіе тексты, которые казались ему полезными для политическаго и нравственнаго подъема націи и государства. Цѣль, которую онъ преслѣдовалъ, была не научная и не литературная, а педагогическая. Въ этомъ отношеніи старыя каноническія книги, которыми мы обязаны Конфуцію, суть въ истинномъ смыслѣ слова сочиненія тенденціозныя и должны разсматриваться какъ таковыя.

Не менѣе характерной для Конфуція является его



специфически китайская антипатія ко всякой спекуляціи и умствованію, относящемуся къ области сверхчувственнаго. Онъ былъ вѣренъ религіи своихъ отцовъ, не задумываясь, однако, особенно надъ ней. По характерному въ этомъ отношеніи замѣчанію одного изъ его учениковъ, которое мы находимъ въ Лунь-юй, духи или божества принадлежали къ предметамъ, о которыхъ онъ неохотно говорилъ. Когда одинъ изъ его учениковъ, Цзы-лу, однажды спросилъ, какъ нужно служить духамъ, то онъ далъ слѣдующій краткій и уклончивый отвѣтъ: „Вѣдь ты еще не знаешь, какъ долженъ служить людямъ: какъ же ты хочешь знать, какъ нужно служить духамъ?“ А на вопросъ о смерти онъ тому же Цзы-лу отвѣтилъ: „Ты еще даже не знаешь жизни, какъ же хочешь ты познать смерть?“ †)

Такое отрицательное отношеніе Конфуція къ вопросамъ, касающимся вѣры въ сверхчувственное, не должно особенно удивлять насъ. Онъ придерживался только письменнаго преданія, которое, какъ мы видѣли, почти не касается внутренняго содержанія религіозной вѣры, а тѣмъ болѣе подробно разсматриваетъ внѣшнія формы религіознаго культа. Отсюда достаточно понятно, почему Конфуцій, главнымъ образомъ, напиралъ на точное слѣдованіе предписанному ритуалу. Тотъ фактъ, что съ того времени въ религіозномъ культѣ китайцевъ преобладаетъ застывшій ритуализмъ, а въ общественныхъ отношеніяхъ—стереотипный формализмъ, несомнѣнно обусловленъ, если не непосредственно, то, по крайней мѣрѣ, посредственно вліяніемъ Конфуція.

Но истинное значеніе Конфуція состоитъ, коротко говоря, въ томъ, что онъ впервые указалъ своему народу идеаль, давъ ему въ примѣрахъ и ученіяхъ древности руководящую нить въ дѣлахъ нравственнаго порядка. Этимъ самымъ онъ снова пробудилъ сознаніе національнаго единства, которое грозило исчезнуть вслѣдствіе расщепленности на мелкія государства. Стремясь къ тому, чтобы примѣрно воплотить въ своей личности духъ Китая въ томъ видѣ, какъ онъ себѣ его представлялъ, Конфуцій преобразовалъ свой народъ по своему подобію на всѣ дальнѣйшія времена ††). Ясно выраженному національному

†) Ср. Grube, «Konfuzianismus und das Chinesentum», стр. 68 слѣд.

††) Ср. Grube, «Konfuzianismus und Christentum», стр. 68 слѣд.



отпечатку въ своей личности обязанъ Конфуцій тѣми успѣхами въ своей дѣятельности учителя и главы школы, которыхъ у него не было въ качествѣ политика.

Уже послѣ его смерти слава его имени распространилась по всей странѣ. Однако, его вліяніе врядъ ли получило бы такое продолжительное и безспорное господство, если бы тому не помогли внѣшнія историческія событія.

Послѣ того, какъ въ 246 г. династія Чжоу, продержавшаяся 900 лѣтъ, была свергнута и мѣсто ея занялъ домъ Цинь, императору Ши-хуань-ди, величайшему властителю, который когда-либо сидѣлъ на китайскомъ престолѣ, удалось въ 221 году окончательно сломить могущество вассальныхъ князей и, такимъ образомъ, превратить феодальную монархію въ монархію централизованную. Этимъ актомъ онъ порвалъ съ историческимъ прошлымъ и, когда борьба съ существующимъ государственнымъ строемъ была имъ выиграна, онъ долженъ былъ вступить въ такую же борьбу съ исторической традиціей, служившей главнымъ препятствіемъ для осуществленія его плановъ. вмѣсто возвращенія къ старинѣ, которое проповѣдывалъ Конфуцій, Ши-хуань-ди стремился къ уничтоженію этой старины. Чтобы достигнуть этой цѣли наиболѣе вѣрнымъ путемъ, первый министръ, по имени Ли-Сы, подалъ императору докладную записку, въ которой совѣтовалъ предать огню всѣ письменные документы, за исключеніемъ рукописей, относящихся къ медицинѣ, фармакопее, искусству прорицанія, земледѣлію и садоводству. Въ этой запискѣ, точный текстъ которой сохранился до настоящаго времени, о книгахъ Ши-цзинъ и Шу-цзинъ говорится особо: всѣ экземпляры должны быть сожжены, а кто осмѣлится о нихъ упоминать, будетъ преданъ казни, а тѣло его выставлено на показъ на базарной площади.

Предложеніе это было принято и приведено въ исполненіе. Это произошло въ 213 г. до Р. Хр.

Эдиктъ о сожженіи книгъ громче всякихъ восхваленій Конфуція говоритъ о вліяніи, которое въ то время уже пріобрѣли его имя и дѣятельность. Однако, эта драконовская мѣра не привела къ желательной цѣли, а дала какъ-разъ обратный результатъ, ибо, благодаря эдикту, имя Конфуція черезъ 250 лѣтъ послѣ его смерти окружено было ореоломъ мученичества.

Уже въ 207 г. до Р. Хр. династія Цинь безславно



прекратилась при неспособныхъ преемникахъ великаго императора. Бразды правленія перешли къ династіи Хань, и съ нею начинается эпоха реставраціи. Ши-цзинъ и Шу-цзинъ получаютъ значеніе священныхъ книгъ, и каждый отрывокъ изъ нихъ, найденный въ мусорѣ и развалинахъ,—священная реликвія. Цѣлыя поколѣнія ученыхъ посвящаютъ себя собиранію, возстановленію и изданію считавшихся утерянными текстовъ, и благодаря ихъ трудамъ мы имѣемъ классическую литературу китайцевъ почти въ полномъ объемѣ.

Самому же Конфуцію стали оказывать почти божескія почести. Уже первый императоръ новой династіи посѣтилъ въ 174 г. до Р. Хр. его могилу и принесъ тамъ въ жертву быка. Этимъ оффициально введенъ культъ героевъ. Спустя 50 лѣтъ на родинѣ Конфуція въ честь его былъ воздвигнутъ храмъ; въ 267 г. послѣ Р. Хр. императоръ издалъ указъ, по которому 4 раза въ годъ на императорскомъ алтарѣ, а также на родинѣ Конфуція приносятся въ жертву овца, свинья и быкъ. Наконецъ, въ 555 г. императорскимъ указомъ снова предписывается, чтобы въ каждомъ городѣ, гдѣ живетъ префектъ, былъ сооруженъ храмъ въ честь Конфуція и его ученика Янь-хуй. Въ настоящее время во всей имперіи нѣтъ ни одного города, въ которомъ не имѣлось бы, по крайней мѣрѣ, одного храма Конфуція.

Могила его и находящійся около нея храмъ принадлежатъ къ наиболѣе почитаемымъ святынямъ страны. Упомянемъ при этомъ, что родъ Конфуція, фамилія Кунъ, существуетъ еще и нынѣ и, слѣдовательно, принадлежитъ къ древнѣйшимъ дворянскимъ родамъ въ мірѣ. Старшій потомокъ по прямой линіи носитъ наслѣдственный княжескій титулъ. Полный его титулъ Янь-шэнь-гунъ<sup>67)</sup> значитъ приблизительно: „князь, продолжающій родъ святого“. Родъ Кунъ является обладателемъ обширныхъ помѣстій въ Шань-дунѣ. Старѣйшій представитель этого рода обязанъ посвятить себя спеціально функціямъ жреца у могилы и въ храмѣ своего праотца и вообще не имѣетъ права выѣзжать изъ родныхъ земель, хотя бы на время, безъ согласія императора. Нынѣшній представитель рода

---

67 衍聖公



представляет 72-ое поколѣніе. Замѣтимъ, между прочимъ, что, по нѣкоторымъ свѣдѣніямъ, существуетъ 20—30 000 членовъ семьи Кунъ, принадлежащихъ къ различнымъ званіямъ.

Канонизація Конфуція представляетъ, какъ мы уже сказали, важное событіе въ религіозной исторіи Китая, такъ какъ это создало прецедентъ, за которымъ послѣдовали другіе подобные случаи. Многіе изъ учениковъ Конфуція были также канонизированы, хотя лишь немногіе изъ нихъ получили собственные храмы; остальные должны были удовлетвориться плитами, поставленными въ храмъ Конфуція. Въ 1008 году императоръ Чжэнь-цзунъ даровалъ отцу Конфуція посмертный титулъ и санъ князя земли Ци <sup>68</sup>) и въ то же время приказалъ воздвигнуть ему храмъ на родинѣ Конфуція—въ Цюй-фоу <sup>69</sup>), въ Шаньдунѣ.

Передъ самымъ городомъ Цюй-фоу находится кладбище рода Кунъ съ могилами приблизительно 70 главныхъ наслѣдственныхъ представителей фамиліи. Отдѣльно отъ нихъ находится памятникъ самому Конфуцію съ могилами его сына Бо-юй и внука Цзы-сы. Этотъ послѣдній создалъ себѣ имя въ литературѣ какъ авторъ двухъ трактатовъ, Да-сію и Чжунъ-юнъ, принятыхъ въ число четырехъ классическихъ книгъ. Сынъ же Конфуція, Бо-юй, не играетъ никакой роли среди апостоловъ его ученія. Ему приписываютъ, однако, устройство плотинъ для небольшой рѣки Сы-шуй, которая обыкновенно течетъ очень спокойно, но отъ времени до времени выступаетъ изъ береговъ и затопляетъ окрестныя поля. Въ память объ этомъ событіи онъ носитъ почетное имя Сы-шуй-хоу, князь рѣки Сы-шуй, и почитается какъ духъ-покровитель этой рѣки. Здѣсь мы имѣемъ дальнѣйшій примѣръ культа героевъ.

Храмъ Конфуція въ настоящее время имѣетъ видъ сравнительно новаго строенія XIV или XV вѣка. Такъ какъ китайцы обыкновенно употребляютъ для построекъ только дерево и кирпичъ, т.-е. не особенно крѣпкій матеріалъ, то, за исключеніемъ отдѣльныхъ частей великой стѣны, въ Китаѣ вообще нѣтъ старыхъ памятниковъ архитектуры. Храмъ Конфуція представляетъ исключеніе изъ



общаго правила въ томъ отношеніи, что онъ, по крайней мѣрѣ, украшенъ мраморными колоннами. Этотъ храмъ является единственнымъ въ своемъ родѣ еще въ томъ отношеніи, что въ немъ поставлена статуя Конфуція, между тѣмъ какъ въ другихъ храмахъ, какъ мы уже упомянули, встрѣчаются только деревянные дощечки съ начертанными на нихъ именами. Обычай ставить въ храмы статуи возникъ подъ вліяніемъ буддизма и въ древности былъ не извѣстенъ. Въ храмѣ Конфуція въ Цюй-фоу таблица предковъ также играетъ главную роль: она стоитъ на алтарѣ, и передъ нею, какъ передъ обиталищемъ духа, приносятся жертвы. На изображеніе китайцы смотрятъ скорѣе какъ на своего рода памятникъ, не придавая ему какого-либо религіознаго значенія. Это важно отмѣтить въ противоположность храмамъ новѣйшихъ народныхъ религій въ Китаѣ. Въ послѣднихъ изображенія божествъ суть дѣйствительно идолы, въ которыхъ живутъ, по представленіямъ вѣрующихъ, души боговъ, ими изображаемыхъ.

Культъ Конфуція вводитъ насъ въ область господствующаго еще понынѣ оффиціального государственнаго культа, такъ какъ онъ является весьма существенной составной частью его. Дѣйствительно, нынѣшній государственный культъ развился по прямой линіи изъ древне-китайскаго въ противоположность новѣйшей народной религіи, которая шла особымъ путемъ и подъ вліяніемъ даосизма и буддизма приняла въ теченіе вѣковъ характеръ довольно пестраго религіознаго синкретизма.

Въ государственномъ культѣ почитаніе Конфуція, какъ культъ героевъ, занимаетъ какъ бы среднее мѣсто между культомъ божествъ природы, съ одной стороны, и культомъ предковъ—съ другой. Конфуцію собственно не поклоняются; скорѣе имѣетъ здѣсь мѣсто родъ религіознаго благоговѣнія: сообразно съ этимъ слова и пѣсни, употребляющіяся въ храмѣ Конфуція при жертвоприношеніяхъ, не составляютъ молитвъ въ собственномъ смыслѣ, т.-е. тутъ нѣтъ ни благодарственныхъ молитвъ, ни молитвъ-просьбъ, а только восхваленія и гимны. Человѣческій, историческій образъ Конфуція хотя и возвысился до степени сверхчеловѣка, но никогда не обожествлялся. Это объясняется, вѣроятно, тѣмъ, что правительство съ самаго начала относилось къ культу Конфуція какъ къ государственному дѣлу, и поэтому онъ не могъ стать составною частью народнаго культа. При всемъ томъ, и



Конфуцій, повидимому, лишь съ трудомъ избѣгъ участи—быть возведеннымъ въ рангъ божества. Дѣйствительно, невѣжественный народъ уже рано началъ приписывать Конфуцію божественныя силы и въ нуждѣ молилъ его о помощи; и въ этомъ отношеніи интересно, что уже въ 472 году указомъ императора было воспрещено женщинамъ посѣщать храмъ Конфуція, чтобы молить его о благословеніи дѣтьми.

Культъ Конфуція регулируется особыми предписаніями, а, кромѣ того, для него существуетъ ритуаль, разработанный до мельчайшихъ деталей. Жертвоприношенія происходятъ въ храмъ Конфуція дважды въ мѣсяць, а именно въ дни новолунія и полнолунія. Помимо этого, два раза въ годъ происходитъ особенно торжественная жертвенная церемонія, а именно въ одинъ изъ первыхъ дней второго весенняго и второго осенняго мѣсяцевъ.

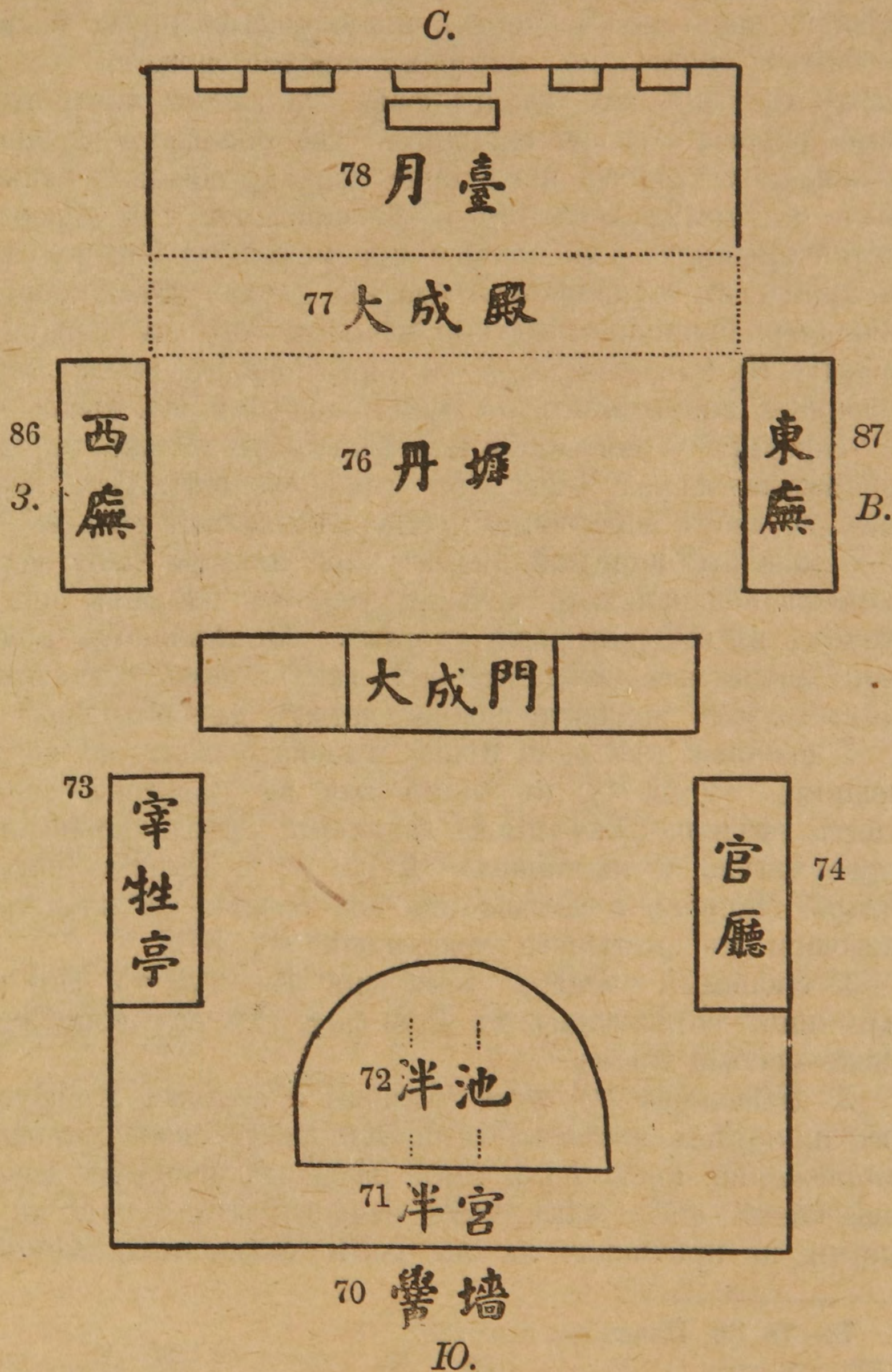
Но постараемся теперь ориентироваться въ расположеніи храма, чтобы лучше понять ходъ жертвеннаго обряда. Въ каждомъ китайскомъ городѣ имѣется, какъ уже было упомянуто, по крайней мѣрѣ, одинъ храмъ Конфуція. При этомъ всѣ эти храмы построены по одному плану, за исключеніемъ одного только въ Цюй-фоу, который какъ храмъ предковъ въ тѣсномъ смыслѣ имѣетъ нѣсколько иное расположеніе. Зданіе обязательно должно быть обращено на югъ и раздѣляется на двѣ отдѣльныхъ части или на два двора.

Съ южной стороны зданіе храма ограничено стѣной, носящей названіе Хунъ-цянъ <sup>70</sup>). При династіи Хань, хунъ было названіемъ для высшихъ государственныхъ школъ; подобныя историческія воспоминанія вообще играютъ большую роль при обозначеніи отдѣльныхъ частей зданія. Сама стѣна, какъ и всѣ другія постройки, относящіяся къ храму, обыкновенно выкрашена въ красный цвѣтъ, такъ какъ при династіи Чжоу оффиціальнымъ цвѣтомъ былъ красный. Мы упоминаемъ объ этихъ деталяхъ, чтобы показать, какъ даже самыя незначительныя внѣшнія подробности имѣютъ обыкновенно въ Китаѣ свое основаніе въ древней традиціи. Ворота, открытыя въ этой стѣнѣ, ведутъ въ первый дворъ, который называется пань-гунъ <sup>71</sup>). При династіи Чжоу словами пань-

70 и 71 ср. планъ храма на стр. 125.



Планъ храма Конфуція.



гунъ обозначались извѣстныя общественныя учебныя за-  
веденія, въ которыхъ чиновники ленныхъ государствъ  
осенью и зимою наставлялись въ ритуалъ и знакомились  
съ литературой, а весною и лѣтомъ обучались употребле-



нію оружія; тутъ же ихъ обучали и танцамъ. Эти школы бывали окружены полукруглымъ прудомъ—отсюда названіе пань-чи 72). Черезъ полукруглый прудъ ведетъ сводчатый мостъ, по которому, однако, можетъ ходить только государь или Чжуанъ-юань. Въ задней части этого двора справа и слѣва находятся два боковыхъ строенія: на западной сторонѣ помѣщеніе для жертвенныхъ животныхъ 73), а слѣва нѣчто въ родѣ павильона, гдѣ переодѣвается мандаринъ, руководящій церемоніей 74). Онъ входитъ въ храмъ въ будничномъ платьѣ и уже здѣсь, передъ началомъ священнодѣйствія, мѣняетъ его на парадную одежду. На сѣверной сторонѣ первый дворъ оканчивается большимъ корридормъ съ тремя воротами, изъ коихъ черезъ среднія 75) опять-таки можетъ ходить только государь или Чжуанъ-юань. Черезъ эту галлерею вступаютъ, наконецъ, во дворъ собственно храма, называемый дань-чи 76), т.-е. „красный передній дворъ“. При династіи Чжоу этимъ именемъ обозначалась четырехугольная площадь передъ входомъ въ императорскій дворецъ. На сѣверномъ концѣ этого двора находится главный залъ храма, такъ называемый „залъ великаго совершенства“, да-чэнъ-дянь 77).

У середины сѣверной стѣны главнаго зала, на возвышенномъ мѣстѣ 78), въ нишѣ или на простомъ столѣ, стоитъ таблица Конфуція съ надписью: „Высокоправедный первоучитель и наставникъ Кунъ 79)“. Передъ нею — алтарь. Направо и налево отъ нея стоятъ таблицы такъ называемыхъ „четырехъ товарищей“ 80). Это:

1. Любимый ученикъ Конфуція Янь-хуй 81). Его могила еще сохранилась въ Цюй-фоу, гдѣ ему сооруженъ также особый храмъ.

2. Цзэнъ-цзы 82), тоже ученикъ и землякъ Конфуція. Онъ приобрѣлъ извѣстность прежде всего своей сыновней любовью (ср. анекдотъ о томъ, какъ онъ спросилъ своего отца послѣ того, какъ тотъ отколотилъ его чуть не до смерти, не причинилъ ли онъ себѣ такимъ напряженіемъ

72—78 Ср. Планъ на стр. 125.

79 孔子至聖先師

80 四配

81 顏回

82 曾子



вреда и, чтобы привести отца въ хорошее расположеніе, принялся играть на лютнѣ).

Конфуцій сдѣлалъ его воспитателемъ своего внука Цзы-сы.

3. Цзы-сы<sup>83</sup>), внукъ Конфуція, знаменитъ какъ авторъ Да-сіо и Чжунъ-юнъ.

4. Мынъ-цзы<sup>84</sup>) (372—288).

На боковыхъ стѣнахъ главнаго зала установлены таблицы такъ называемыхъ „12-ти мудрецовъ“, Ши-эр-чжэ<sup>85</sup>). Это—тѣ изъ учениковъ Конфуція, которые, послѣ перечисленныхъ, пользуются наибольшимъ уваженіемъ. Изъ нихъ одиннадцать были непосредственными учениками Конфуція, и только одинъ принадлежитъ значительно болѣе позднему времени. Это—Чжу-си или Чжоу-цзы (1130—1200), занимающій въ исторіи новѣйшаго конфуціанства первое мѣсто. Будучи комментаторомъ и экзегетомъ каноническихъ и классическихъ книгъ, онъ придалъ имъ догматическій характеръ, сохранившійся на всѣ времена, и тѣмъ самымъ сталъ основателемъ конфуціанской ортодоксіи.

Что касается, наконецъ, продолговатыхъ зданій<sup>86 и 87</sup>) по обѣимъ сторонамъ храмоваго двора, то они представляютъ двѣ низкія галлерей, въ которыхъ установлены 72 плиты остальныхъ учениковъ Конфуція.

Ознакомившись съ мѣстомъ, гдѣ совершается торжественный ритуаль жертвоприношенія, перейдемъ теперь къ нему самому.

Два наиболѣе важныхъ празднества культа Конфуція суть, какъ мы сказали, весенняя и осенняя жертвы. Ритуаль въ обоихъ случаяхъ одинъ и тотъ же. Въ китайскомъ языкѣ для обозначенія обоихъ этихъ жертвоприношеній употребляется выраженіе: „жертва динъ“<sup>88</sup>). Динъ въ данномъ случаѣ есть обозначеніе дня: жертвоприношеніе приходится на первый день мѣсяца, обозначаемаго циклическимъ знакомъ динъ<sup>89</sup>).

83 子思

84 孟子

85 十二哲

86 и 87 см. планъ на стр. 125.

88 丁祭

89 丁



Въ Пекинѣ весеннія и осеннія жертвоприношенія номинально производятся лично императоромъ; однако, въ большинствѣ случаевъ онъ удовлетворяется тѣмъ, что посылаетъ своего замѣстителя. Въ провинціи высшій мандаринъ гражданскаго вѣдомства разъ навсегда уполномоченъ руководить церемоніей, причемъ ему помогаютъ при этомъ болѣе или менѣе многочисленные гражданскіе и военные мандарины, которые приносятъ жертву предъ второстепенными алтарями. Пѣсни и танцы, которыми сопровождаются отдѣльные акты или отдѣлы священнодѣйствія, исполняются 50-тью музыкантами и пѣвцами и 36-тью танцовщиками. Какъ музыканты, такъ и танцовщики распределены по двумъ группамъ, изъ которыхъ каждая имѣетъ своего начальника. Группы музыкантовъ и хоры пѣвцовъ становятся на террасѣ предъ заломъ храма, танцы же происходятъ передъ храмомъ во дворѣ. Въ качествѣ танцовщиковъ выступаютъ обыкновенно мальчики въ старинныхъ одеждахъ, держа въ лѣвой рукѣ флейту, въ правой перо фазана.

Въ самомъ залѣ храма обычные жертвенные дары устанавливаются уже до начала обряда въ предписанномъ порядкѣ. На алтарѣ передъ таблицей стоитъ посрединѣ курильница; по сторонамъ ея два подсвѣчника съ горящими свѣчами. Жертвенные дары разложены на трехъ столахъ. На среднемъ столѣ передъ алтаремъ стоятъ чаши съ различными полевыми плодами и нѣсколько бокаловъ съ виномъ. На двухъ боковыхъ жертвенныхъ столахъ выставлены миски и чаши съ различнаго рода явствами.

Посреди зала лежитъ свертокъ бѣлой шелковой ткани, а передъ нимъ стоятъ три жертвенныхъ животныхъ: посрединѣ быкъ, справа и слѣва овца и свинья. Подобные же дары, только болѣе скромные размѣрами, выставляются также предъ таблицами „четырехъ товарищей“ и „двѣнадцати мудрецовъ“.

Мандаринъ, приносящій жертву и обязательно въ теченіе трехъ предшествующихъ дней предававшійся воздержанію, въ день жертвоприношенія приходитъ въ храмъ со своей свитой еще до восхода солнца. Облачившись въ отведенномъ для этой цѣли мѣстѣ въ парадную одежду, онъ направляется, подъ предводительствомъ церемоніймейстера, который съ этого момента руководитъ распорядкомъ праздника, къ восточному концу лѣстницы, ведущей въ



залъ храма, и здѣсь совершаетъ омовеніе рукъ въ приготовленной для этой цѣли чашѣ. Послѣ этого всѣ участвующіе устанавливаются въ предписанномъ порядкѣ, и тогда только начинается настоящее дѣйствіе, распадающееся на три главныхъ отдѣла:

- 1) привѣтствованіе духовъ, инъ-шэнь <sup>90</sup>);
- 2) жертвоприношеніе, сянь <sup>91</sup>);
- 3) уборка жертвенныхъ даровъ, чэ-чжуань <sup>92</sup>) и прощальные проводы въ честь духовъ, сунъ-шэнь <sup>93</sup>).

Какъ только съ главнаго портала <sup>94</sup>) раздастся звукъ литавръ, музыка начинаетъ играть. Мандаринъ выходитъ въ залъ храма, и этимъ начинается первая часть — инъ-шэнь. Приблизившись къ таблицѣ Конфуція, онъ опускается на колѣни, ставитъ зажженные курительныя свѣчи и трижды касается земли головой. Это повторяется три раза. Во дворѣ на террасѣ поется между тѣмъ подъ аккомпаниментъ музыки установленный гимнъ.

Послѣ этого трижды подносятся шелковый свертокъ и вино. При первомъ подношеніи жертвенные дары кладутся на средній столъ, при двухъ послѣдующихъ — на боковые. Каждое приношеніе связано съ троекратнымъ колѣнопреклоненіемъ.

Во время каждаго изъ этихъ трехъ подношеній поютъ установленный гимнъ, который сопровождается хороводомъ. Это — видъ танца-пантомимы, состоящій въ томъ, что каждое отдѣльное слово гимна сопровождается особымъ положеніемъ или позой танцующаго. Въ большинствѣ случаевъ трудно уловить болѣе опредѣленный смыслъ символики, получающей свое выраженіе въ этихъ позахъ. Лишь въ видѣ исключенія можно сказать, что движенія соотвѣтствуютъ смыслу сопровождаемаго ими слова, напр.: при словахъ: „чистое жертвенное вино уже наготовѣ“ за словомъ „наготовѣ“ слѣдуетъ глубокій поклонъ, которымъ какъ-будто выражается просьба принять жертвуемое вино. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ взаимное положеніе флейты и пера фазана какъ-будто намѣчаетъ форму

90 迎神      91 獻      92 徹饌      93 送神

94 大成



письменнаго знака для соотвѣтствующаго слова. Первая пѣснь заканчивается словами:

Въ первый день динъ весною и осенью  
Стоитъ наготовѣ чистое жертвенное вино,  
И начинается возноситься его благоуханіе.

Здѣсь очевидно при словахъ „въ первый день динъ“ соотвѣтственные знаки <sup>95</sup> и <sup>96</sup>) выражаются посредствомъ взаимнаго положенія флейты и пера.

Обрядъ заканчивается уборкой жертвенныхъ даровъ, причемъ шелковые свертки сжигаются, а мясо жертвенныхъ животныхъ дѣлится между низшими служителями. Затѣмъ слѣдуютъ проводы Конфуція. Павъ ницъ еще разъ предъ таблицей Конфуція, мандаринъ, управлявшій торжествомъ, удаляется вмѣстѣ со свитой въ торжественномъ шествіи.

Такая же церемонія происходитъ передъ другими плитами, установленными въ храмѣ и въ боковыхъ галлеяхъ, только здѣсь все это совершается лишь въ общихъ чертахъ.

Намъ остается еще упомянуть о двухъ обрядахъ, играющихъ въ новѣйшемъ государственномъ культѣ такую же выдающуюся роль, какъ и въ древнемъ: о жертвоприношеніи небу и о церемоніи земледѣлія. Изъ нихъ первое происходитъ исключительно въ Пекинѣ, такъ какъ только императоръ имѣетъ право приносить жертву небу.

Городъ Пекинъ распадается на двѣ отдѣльныя части: 1) такъ называемый татарскій городъ, имѣющій форму квадрата, гдѣ, кромѣ императорскаго дворца, находятся всѣ присутственныя мѣста. Въ началѣ управленія царствующей нынѣ маньчжурской династіи въ этой части города могли жить только маньчжуры; въ настоящее время, однако, китайцы имѣютъ право пріобрѣтать въ ней недвижимость; 2) къ внутреннему, татарскому, городу примыкаетъ съ южной стороны также прямоугольно-расположенный внѣшній или китайскій городъ. Каждая изъ этихъ двухъ частей города окружена высокой стѣной съ внушительными сторожевыми башнями; онѣ такъ строго отдѣляются одна отъ другой, что ежедневно, около восьми часовъ ве-



чѣра, запираются ворота не только внѣшняго, но и внутренняго города; такимъ образомъ, въ продолженіе ночныхъ часовъ всякое сообщеніе между обѣими частями города совершенно прерывается.

При входѣ черезъ южныя ворота въ китайскій городъ замѣчаешь по правую сторону отъ совершенно прямой, въ три километра длиной, улицы, соединяющей китайскій городъ съ татарскимъ, тянущуюся вдоль и окрашенную въ красный цвѣтъ кирпичную стѣну, изъ-за которой поднимаются огромныя деревья. Эта стѣна окружаетъ паркъ, занимающій пространство приблизительно въ 4 квадратныхъ километра и заключающій въ себѣ небесный алтарь, тянь-тань<sup>97)</sup>. Не въ храмѣ приносятся здѣсь жертвы, а на открытомъ алтарѣ подъ открытымъ небомъ—точно такъ же, какъ дѣлалось въ старину. И какъ въ древности небу приносились жертвы на кругломъ алтарѣ, а землѣ на четырехугольномъ, по той причинѣ, что небесный сводъ представляли себѣ круглымъ, а землю, напротивъ, четырехугольной, такъ и теперь небесный алтарь въ Пекинѣ состоитъ изъ трехъ кругообразныхъ бѣлыхъ мраморныхъ террасъ. Верхняя терраса, алтарь въ собственномъ смыслѣ, имѣетъ въ діаметрѣ 90', средняя 150', нижняя 210'. Каждая изъ этихъ трехъ террасъ окружена богато украшенными мраморными выступами. Четыре ряда ступеней ведутъ съ юга, востока, сѣвера и запада къ верхней платформѣ.

Къ юго-западу отъ алтаря находится громадная печь, вышиною въ 9 футовъ, обложенная кафелями, покрытыми зеленой глазурью, въ которой сжигается жертвенный телець.

Къ сѣверу отъ алтаря находится окруженный кругообразной стѣной маленькій круглый храмъ Хуанъ-цюнъ-юй<sup>98)</sup>, съ конусообразной рощей, покрытой синей глазированной черепицей. Въ этомъ храмѣ въ деревянныхъ шкапахъ съ красивой рѣзьбой, сохраняются или, вѣрнѣе, сохранялись таблицы предковъ умершихъ государей правящей династїи, а также таблица Шанъ-ди. Этотъ храмъ былъ разграбленъ во время послѣднихъ

---

97 天 壇      98 皇 穹 宇



волненій въ Китаѣ. Эти таблицы находятся, какъ говорятъ, въ Британскомъ музеѣ, въ Лондонѣ.

Наконецъ, къ сѣверу отъ только-что названнаго храма стоитъ на возвышенной круглой мраморной террасѣ импозантная башня въ формѣ пагоды съ тремя синими черепичными крышами, расположенными одна надъ другой. Эта башня, вышиною въ 100 футовъ, есть храмъ молитвы объ урожаѣ, ци-нянь-дянь<sup>99</sup>); иностранцы, живущіе въ Пекинѣ, обыкновенно называютъ ее кратко, но совершенно невѣрно, небеснымъ храмомъ. Около этого храма также находится печь для сожженія жертвеннаго тельца. Какъ на алтарѣ небу, такъ и на террасообразномъ фундаментѣ этого храма находятся желѣзные сосуды въ видѣ урнъ, въ которыхъ различные жертвенные дары, какъ-то: шелковыя ткани, хлѣбныя растенія и т. п., предаются сожженію.

Что алтарь небу находится вопреки тому, что можно было бы ожидать, въ китайскомъ городѣ, а не въ татарскомъ, вблизи императорскаго дворца, объясняется введеннымъ при династіи Чжоу обычаемъ—при зимнемъ поворотѣ солнца приносить небу жертву на круглой земляной насыпи въ южномъ предмѣстьѣ города.

Дважды въ годъ, въ дни зимняго и лѣтняго поворота солнца, происходитъ жертвоприношеніе небу, совершаемое по древнему обычаю лично царемъ, которому одному принадлежитъ это право какъ верховному жрецу. Уже за день передъ празднествомъ царь отправляется въ носилкахъ на 32-хъ носильщикахъ (въ прежніе годы онъ ѣздилъ въ каретѣ, въ которую впрягались слоны) къ мѣсту священнаго дѣйствія. Впереди процессіи идутъ музыканты, а многочисленная свита изъ тѣлохранителей, принцевъ императорскаго дома и высшихъ сановниковъ, слѣдуетъ за императорскими носилками. На всемъ пути, гдѣ проходитъ процессія, должны быть заперты всѣ дома и магазины, совершенно загорожены улицы, и лица, не имѣющія права принимать участіе въ празднествѣ, не должны показываться подъ опасеніемъ смертной казни. Иностранныя посольства также заблаговременно извѣщаются о предстоящей процессіи, съ просьбой предписать своимъ



членамъ въ назначенное время избѣгать улицъ, по которымъ проходитъ императорскій поѣздъ.

Прежде всего царь направляется въ расположенный въ участкѣ храма такъ называемый „дворецъ воздержанія“, чжай-гунъ<sup>100</sup>), гдѣ проводитъ время до начала торжества, бодрствуя въ молитвахъ и постѣ. Само жертвоприношеніе происходитъ въ полночь. Незадолго передъ тѣмъ государь одѣваетъ жертвенныя одежды и направляется къ алтарю неба, гдѣ на средней террасѣ сооруженъ для него желтый шатеръ. Какъ только онъ входитъ на алтарь, раздается музыка, и зажигается жертвенный огонь. На верхней террасѣ стоитъ обращенный на югъ столъ съ дощечкой Шанъ-ди, направо и налѣво отъ него обращенные на востокъ и на западъ столы съ таблицами предковъ царя. Передъ ними разложены жертвенные дары: обреченный въ жертву телець, затѣмъ блюда и чаши съ мясомъ, рыбой, овощами, всякаго рода хлѣбными растеніями, плодами и виномъ, наконецъ, шелковыя ткани и драгоценныя вещи изъ нефрита. Достигнувъ верхней террасы, царь опускается на колѣни передъ таблицей Шанъ-ди и приноситъ среди куреній еиміама жертву, а въ это время канторъ читаетъ установленныя молитвы. Жертвоприношенія производятся передъ каждой отдѣльной таблицей.

На средней террасѣ стоятъ на восточной сторонѣ дощечки солнца, семизвѣздія, пяти планетъ, 28-ми состояній луны и одна общая доска для всѣхъ звѣздъ; на западной сторонѣ—дощечки луны, а также духовъ тучъ, дождя, вѣтра и грома. Мы видимъ, такимъ образомъ, что всякія изображенія совершенно отсутствуютъ: всѣ духи или божества представлены посредствомъ деревянныхъ досокъ съ начертаннымъ на нихъ именемъ даннаго божества, по своему внѣшнему виду, вполне соответствующихъ общепотребительнымъ таблицамъ предковъ.

Послѣ совершенія обряда листъ, на которомъ была написана прочитанная молитва, сжигается вмѣстѣ со всѣми жертвенными дарами. Затѣмъ государь со всей свитой возвращается въ свой дворецъ.



Прямо напротивъ алтаря неба на западной сторонѣ большой главной улицы, пересѣкающей китайскій городъ съ юга на сѣверъ, въ подобномъ же, но только меньшемъ паркѣ, находится алтарь земледѣлія, какъ его обыкновенно называютъ; на самомъ же дѣлѣ здѣсь—четыре алтаря: изъ нихъ одинъ посвященъ духамъ неба, другой землѣ, третій „божественному земледѣльцу“, Шэнь-нуну <sup>101</sup>), царю мифическихъ временъ, которому приписываютъ введеніе земледѣлія, и четвертый духу планеты Юпитеръ, Тай-суй <sup>102</sup>), который почитается какъ повелитель года. Тутъ ежегодно въ началѣ весны выполняется древняя церемонія земледѣлія, для которой въ храмовомъ участкѣ отведена особая пашня, и которая также выполняется лично царемъ; и къ этому священнодѣйствію царь готовится молитвой и постомъ. Сама церемонія происходитъ слѣдующимъ образомъ: царь держитъ правой рукой плужникъ, а лѣвой кнутъ. Два престарѣлыхъ и высокопоставленныхъ сановника ведутъ вола въ то время, какъ двое другихъ держатъ плугъ, чтобы царю не пришлось его поднимать. При звукахъ музыки царь опускаетъ плугъ. Два сановника слѣдуютъ за нимъ и бросаютъ сѣмена. Проведя двѣ борозды, царь передаетъ плужникъ и кнутъ двумъ мандаринамъ, которые принимаютъ ихъ, стоя на колѣняхъ, и направляется въ приготовленный для него шатеръ. Послѣ этого три принца императорской фамиліи проводятъ еще по три борозды, и, наконецъ, девять избранныхъ для этой цѣли сановниковъ проводятъ еще по девяти бороздъ и послѣ этого, въ благодарность за оказанную имъ честь, падаютъ ницъ передъ царемъ. На этомъ церемонія заканчивается, и на слѣдующій день 28 назначенныхъ для этой цѣли крестьянъ доканчиваютъ посѣвъ. Въ провинціи, губернаторы производятъ въ качествѣ намѣстниковъ царя ту же церемонію, каждый въ главномъ городѣ своей провинціи.

Такъ какъ царь участвуетъ въ этой церемоніи какъ бы въ качествѣ перваго земледѣльца, то въ этомъ высокое уваженіе, которымъ пользуется въ Китаѣ это занятіе, получаетъ особенно торжественное выраженіе. Въ Китаѣ издревле различаютъ четыре сословія: уче-



ныхъ, земледѣльцевъ, ремесленниковъ и купцовъ; и характерно, что земледѣльцы занимаютъ между ними второе мѣсто.

Окинемъ снова бѣглымъ взглядомъ все изложенное нами до сихъ поръ, и мы увидимъ, что религія древнихъ китайцевъ показываетъ уже въ своемъ наиболѣе раннемъ періодѣ, какой намъ только доступенъ, двѣ отдѣленные одна отъ другой области вѣры и культа. Съ одной стороны, мы видимъ почитаніе духовъ природы, во главѣ которыхъ стоитъ Шанъ-ди или „господинъ неба“, какъ „высшій господинъ“. Культъ этихъ духовъ природы находится исключительно въ рукахъ царя, ленныхъ князей и іерархіи чиновниковъ. Особой касты жрецовъ нѣтъ, выполненіе ихъ функцій составляетъ привилегію правящихъ классовъ. Лишь представители государственной власти имѣютъ право совершать общественныя богослуженія, и функціи жреца стоятъ, по своему объему и значенію, въ опредѣленномъ и строго установленномъ отношеніи, съ одной стороны, къ сану и сферѣ государственной дѣятельности ихъ носителя, съ другой — къ рангу и положенію духовъ или божествъ, которымъ предназначаются жертвы. Для большой массы, наоборотъ, остаются неприступными и недоступными какъ Шанъ-ди, такъ и сонмъ остальныхъ духовъ природы; она совершенно устранена отъ всякаго прямого общенія съ ними, будь это посредствомъ жертвъ или посредствомъ молитвы; она вообще не принимаетъ никакого участія въ общественномъ культѣ. Конечно, и простой народъ тоже находится подъ покровительствомъ этихъ сверхъестественныхъ силъ, управляющихъ вселенной; но онъ пользуется ихъ покровительствомъ только при посредствѣ и по ходатайству начальства. Такимъ образомъ, простой человѣкъ не имѣетъ другой религіозной защиты, кромѣ тѣней усопшихъ предковъ своихъ, кругъ дѣйствія которыхъ, по крайней мѣрѣ, въ началѣ ограниченъ, однако, судьбами собственнаго дома, своихъ еще находящихся въ живыхъ потомковъ.

Такимъ образомъ, естественная религія китайцевъ даетъ вѣрное отраженіе привычной земной среды, — какъ бы трансцендентальную проекцію китайской государственности. Отсюда, съ другой стороны, слѣдуетъ, что такого рода религія имѣетъ своей предпосылкой существованіе вполне организованнаго государственнаго строя съ монархомъ во главѣ и съ вполне расчлененной іерархіей



должностныхъ лицъ. Совершенно иначе обстоитъ дѣло съ культомъ предковъ; онъ по существу своему ограничивается носителями одного и того же родового имени, слѣдовательно, не предполагаетъ еще государства, а только общность рода или племени. Поэтому можно предположить, что культъ предковъ представляетъ наиболѣе раннюю, какъ бы доисторическую фазу развитія китайской религіи, и что тѣнямъ лицъ, которыя, будучи при жизни начальниками или старшими въ родѣ и стоя во главѣ одного или нѣсколькихъ племенъ, имѣли большой кругъ дѣятельности, воздавались соотвѣтственно болѣе высокія почести. Чѣмъ больше отдѣльныя соціальныя группы и общества, благодаря своей силѣ и политическому вліянію, выступали на передній планъ, тѣмъ выше, должно-быть, поднимались въ іерархіи міра духовъ ихъ умершіе предки въ рангѣ и въ уваженіи, пока, наконецъ, уже послѣ введенія монархической власти, умершіе представители ея не заняли самыхъ высокихъ мѣстъ также въ монархіи духовъ. Высшіе сановники могли почитаться послѣ смерти какъ духи-покровители земли и посѣвовъ, или горъ и рѣки въ той области, гдѣ протекала ихъ дѣятельность; умершіе же монархи—какъ духи-покровители земли, посѣвовъ, горъ и рѣкъ всего государства. Если такой взглядъ соотвѣтствуетъ дѣйствительному ходу развитія, что намъ кажется возможнымъ, то въ такомъ случаѣ логично будетъ предположить, что основатель и первый представитель монархической власти послѣ своей смерти былъ возведенъ въ рангъ высшаго повелителя въ мірѣ духовъ, а, вмѣстѣ съ тѣмъ, также господина надъ всей вселенной. Въ такомъ случаѣ Шанъ-ди, „высочайшій властитель“, былъ бы обоготвореннымъ основателемъ монархической системы. То обстоятельство, что высшее божество обозначается тѣмъ же титуломъ „ди“, какъ и земной государь, во всякомъ случаѣ, не говоритъ противъ нашего предположенія. Выводить культъ природы изъ почитанія предковъ безспорно весьма заманчиво, и поэтому такія попытки уже дѣлались. Но въ сущности, такія историческія конструкціи всегда цѣнны только какъ гипотезы, которыя не исключаютъ возможности еще другихъ гипотезъ. Можно также предположить, что въ древнѣйшія времена существовалъ только культъ природы; культъ предковъ же постепенно возникъ изъ почитанія, которое первоначально оказывали только тѣнямъ бывшихъ повелителей.



ГЛАВА III.

Даосизмъ.

Название даосизмъ †) имѣетъ почти столько же различныхъ значеній, какъ и само слово дао, отъ котораго оно произведено. Раньше всего оно означаетъ мистически-философское ученіе, основателемъ котораго считается философъ Лао-цзы. Къ сожалѣнію, историческія свѣдѣнія, имѣющіяся у насъ о личности Лао-цзы, чрезвычайно скудны и, сверхъ того, не всегда заслуживаютъ довѣрія ††). Освободивъ вѣроятное историческое ядро изъ окутывающей его сказочной оболочки, мы получаемъ слѣдующія данныя, которыя можно считать до нѣкоторой степени заслуживающими довѣрія. Имя Лао-цзы <sup>103</sup>), которымъ философъ обычно обозначается, не есть собственное имя, а только почетное прозвище, которое было ему дано его учениками и послѣдователями и означаетъ „старый учитель“. Настоящее его имя было: Ли-Бо-янъ <sup>104</sup>). Годомъ его рожденія считается 604 до нашей эры, такъ что по этимъ даннымъ онъ былъ старше Конфуція на 55 лѣтъ. Онъ состоялъ на службѣ въ императорскомъ архивѣ въ Чжоу. Видя упадокъ династіи, онъ отказался отъ службы и сталъ вести уединенный образъ жизни. Далѣе сообщается еще, что въ пограничной области Хань-гу, отдѣляющей имперскія владѣнія отъ Чжоу, въ нынѣшней провинціи Хэ-нань, онъ по просьбѣ начальника этой области написалъ книгу о Дао и добродѣтели. Послѣ этого онъ направился на западъ, и никому не извѣстно, гдѣ онъ окончилъ свои дни. Интересенъ рассказъ, въ сообщеніи Сыма-цяня,

103 老子 104 李伯陽

†) Ср. W. Grube, «Geschichte der chinesischen Literatur» («Literaturen des Ostens», Bd. VIII), стр. 130—172.

††) Ср. W. Grube, «Geschichte der chinesischen Literatur», стр. 139—141: «Всѣмъ, что мы о немъ знаемъ, мы обязаны, главнымъ образомъ, Сыма-цяню, историку, жившему около 100 г. до Р. Хр., но и онъ почти ничего не сообщаетъ, кромѣ факта, что Лао-цзы родился, жилъ и умеръ».



о посѣщеніи Конфуціемъ Лао-цзы во время пребыванія послѣдняго въ столицѣ государства. Подлинный текстъ таковъ: Кунъ-цзы направился въ Чжоу, чтобы поразспросить Лао-цзы объ обычаяхъ. Лао-цзы сказалъ: „Люди, о которыхъ ты говоришь, уже всѣ истлѣли, истлѣли уже кости ихъ. Если благородный человѣкъ нашель свое время, онъ идетъ впередъ; если же онъ своего времени не нашель, то онъ уходитъ и не мѣшаетъ сорной травѣ накопляться. Я слыхалъ, что умный купецъ прячетъ свои запасы такъ глубоко, что снаружи кажется пусто, и что благородный человѣкъ, отличаясь совершенной добродѣтелью, имѣетъ видъ простоватый. Оставь свою надменность и всякаго рода мечтанія, свою внѣшнюю важность и свои неумѣренныя планы; все это для тебя совершенно бесполезно. Это все, что я имѣю сказать“. Кунъ-цзы ушелъ и сказалъ своимъ ученикамъ: „О птицахъ я знаю, что онѣ летаютъ, о рыбахъ знаю, что онѣ плаваютъ, о четвероногихъ, что они бѣгаютъ. Бѣгающихъ можно поймать въ тенета, плавающихъ можно поддѣть на удочку, летающихъ можно подстрѣлить; что же касается дракона, то я не въ состояніи понять, какимъ образомъ онъ, развѣзжая на вѣтрѣ и облакахъ, поднимается къ небу. Я видѣлъ сегодня Лао-цзы—развѣ онъ не походить на дракона?“ †).

Весь рассказъ носитъ столь явную печать легенды,— и именно тенденціозно придуманной, даоской, антиконфуціанской легенды, что просто непонятно, какъ нѣкоторые синологи еще и въ наши дни могутъ эту сказку считать исторіей. Если бы Конфуцій дѣйствительно произнесъ приписываемыя ему здѣсь слова, то онъ былъ бы восторженнымъ поклонникомъ Лао-цзы; но въ такомъ случаѣ совершенно непонятно, что объ этомъ разговорѣ не упоминается ни въ одной подлинной конфуціанской рукописи, и еще болѣе удивительно, что ни въ одной изъ нихъ о Лао-цзы и его ученіи не упоминается ни однимъ словомъ. Такъ какъ, далѣе, по наиболѣе позднимъ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, наиболѣе правдоподобнымъ показаніямъ, Лао-цзы родился, приблизительно, въ 604 г. до Р. Хр., то во время упомянутой встрѣчи ему должно было быть 87 лѣтъ. И допустить, что Лао-цзы написалъ въ столь

†) Ср. W. Grube, «Geschichte der chinesischen Literatur», стр. 139 слѣд.



преклонномъ возрастѣ такую книгу, какъ Дао-дэ-цзинъ, а затѣмъ еще отправился странствовать,—это превосходить все, на что можетъ быть способенъ даже самый до-вѣрчивый человѣкъ!

Книга, которую Лао-цзы будто бы составилъ по просьбѣ начальника названной области, отождествляется по ходячему преданію съ Дао-дэ-цзинъ <sup>105</sup>), „канонической книгой о дао и добродѣтели“ †): справедливо ли это или нѣтъ—навсегда останется нерѣшеннымъ вопросомъ. Во всякомъ случаѣ, странно, что Конфуцій никогда не упоминаетъ о Лао-цзы и не цитируетъ ни одной строчки изъ Дао-дэ-цзина. Возможно, что онъ вообще не былъ съ нимъ знакомъ лично и не зналъ о немъ даже по наслышкѣ, но возможно также, что онъ предпочелъ совершенно умолчать объ ученіи, діаметрально противоположномъ его собственному, чѣмъ своими опроверженіями помочь ему получить извѣстность. Какъ бы то ни было, фактъ тотъ, что Дао-дэ-цзинъ подъ этимъ именемъ упоминается въ источникахъ лишь съ VI столѣтія по нашему лѣтосчисленію. Уже старѣйшіе даоскіе философы, какъ, напр., Чжуанъ-цзы <sup>106</sup>), жившій въ концѣ IV столѣтія до Р. Хр., а также Лѣ-цзы <sup>107</sup>), который жилъ, вѣроятно, на 100 лѣтъ раньше, приводятъ многочисленныя цитаты, взятая дословно изъ извѣстнаго намъ текста Дао-дэ-цзина.

Эти цитаты всегда, однако, начинаются словами: „Лао-цзы говоритъ“, изъ чего можно съ увѣренностью сдѣлать два вывода: во-первыхъ, что текстъ, который до насъ дошелъ подъ названіемъ Дао-дэ-цзина, существовалъ уже въ V вѣкѣ до нашей эры, и, во-вторыхъ, что онъ уже тогда приписывался Лао-цзы ††).

105 道德經

106 莊子

107 列子

†) Ср. W. Grube, «Geschichte der chinesischen Literatur», стр. 141—145.

††) Поэтому синологи, оспаривающіе на основаніи этого факта подлинность Дао-дэ-цзина и объявляющіе его смѣлой поддѣлкой, заходятъ въ своей критикѣ такъ далеко, что сами при этомъ теряютъ критическія способности. Въ китайской литературѣ, впрочемъ, не рѣдкость, что древніе тексты получаютъ заглавія значительно позднѣе. Возьмемъ для примѣра хотя бы книгу Чжуанъ-цзы, которая получила свое заглавіе: Нань-хуа-цзинъ тоже лишь въ 742 г. послѣ Р. Хр.



Какъ философъ, Лао-цзы безспорно безконечно выше своего младшаго современника Конфуція, а ученіе его самое глубокомысленное изъ всѣхъ, какія только выросли на китайской почвѣ. Но такъ какъ по всему своему характеру оно имѣетъ болѣе близкое отношеніе къ философіи, чѣмъ къ исторіи религіи, то я коснусь здѣсь его лишь вкратцѣ, насколько это необходимо для пониманія религіознаго даосизма, который, въ сущности, имѣетъ, кромѣ названія, мало общаго съ философскимъ.

Въ центрѣ всего ученія стоитъ, какъ видно уже изъ названія „даосизмъ“, понятіе дао †); это слово имѣетъ весьма много разныхъ значеній и поэтому едва ли можетъ быть передано какимъ-либо соотвѣтствующимъ терминомъ нашего философскаго языка. Основное значеніе дао — „дорога“, „тропа“. Отсюда позднѣе произошли вторичныя значенія: „методъ“, „норма“, „принципъ разума“. Помимо этого, дао значитъ еще въ словоупотребленіи „говорить“, „сказать“. Какъ по различнымъ оттѣнкамъ значенія, такъ и по своему употребленію, это слово, пожалуй, болѣе всего подходитъ къ понятію „логосъ“, и, соотвѣтственно понятію дао и его употребленію у Лао-цзы, лучше всего передать терминъ „даосизмъ“ черезъ „панлогизмъ“.

Вѣчное невещественное и вездѣсущее дао является творческимъ, сохраняющимъ и упорядочивающимъ принципомъ всего сущаго. Все, что существуетъ, произошло изъ дао, чтобы затѣмъ, совершивъ круговоротъ, снова въ него вернуться. Итакъ, дао есть не только первая причина, но и послѣдняя цѣль и завершеніе всякаго бытія. Кто позналъ дѣла дао, достигъ высшаго познанія; а кто въ своемъ поведеніи слѣдуетъ дао, тотъ обладаетъ высшей добродѣтелью. Такимъ образомъ, дао представляется не только метафизическимъ, но и этическимъ принципомъ и, слѣдовательно, говоря словами Канта, соединяетъ въ себѣ нѣкоторымъ образомъ и чистый, и практическій разумъ.

Какъ сказано въ Дао-дэ-цзинѣ, дао пребываетъ вѣчно безъ дѣйствія, но въ то же время не въ бездѣйствіи, т.-е. оно оказываетъ дѣйствіе, не совершая никакихъ

---

†) Ср. Grube, «Geschichte der chinesischen Literatur», стр. 145—148. Grube, «Religion der alten Chinesen» въ «Religionsgeschichtliches Lesebuch» Bertholet's (Тюбингенъ, 1908), стр. 64—69: Das Tao-teh-king. A. Das Tao. B. Die Ethik des Tao-teh-king.



дѣль. Соотвѣтственно съ этимъ о святомъ человѣкѣ, т.-е. о томъ, кто беретъ себѣ дао за образецъ и старается воплотить его въ себѣ, говорится слѣдующее: „Онъ пребываетъ въ дѣятельномъ бездѣйствіи и учитъ безъ словъ“, или, какъ мы выразились бы: онъ дѣйствуетъ своей примѣрной личностью. Это такъ называемая теорія у-вэй, т.-е. ученіе о бездѣйствіи, на которомъ построена вся даоская этика.

Все познаніе основано, по Лао-цзы, на законѣ противорѣчія, и нравственныя цѣнности также не составляютъ исключенія изъ этого. Добро и зло взаимно обусловливаются: одно познается лишь изъ другого и, слѣдовательно, каждое имѣетъ лишь относительное значеніе. Вмѣстѣ съ этимъ падаетъ, очевидно, цѣнность добродѣтельной жизни какъ таковой. Это ученіе находитъ свое наиболѣе рѣзкое, до крайности доведенное выраженіе въ слѣдующемъ изреченіи Лао-цзы: „Когда дао приходитъ въ упадокъ, тогда появляются человѣколюбіе и справедливость; когда выступаютъ на сцену благоразуміе и остроуміе — появляется лицемѣріе; когда воцаряется несогласіе между кровными родственниками шести степеней родства, тогда появляется любовь къ дѣтямъ и любовь къ родителямъ; когда управленіе страной приходитъ въ упадокъ и разстройство — появляются вѣрноподданные“. Кажущаяся парадоксальность этого изреченія, которое впоследствии стало мишенью для страстныхъ нападокъ со стороны позднѣйшей конфуціанской школы, сама собой исчезаетъ, если только не упускать изъ виду, что дао, какъ абсолютное, eo ipso исключаетъ всѣ противорѣчія, такъ какъ оно ихъ уничтожаетъ въ себѣ. Только изъ формы бытія возникаетъ міръ явленій, а вмѣстѣ съ нею и противоположности, и только изъ противоположности добра и зла возникаютъ нравственныя понятія о добродѣтели и порокахъ. Когда же дао, проявляясь въ мірѣ явленій и обусловленной имъ нравственной жизни, перестаетъ быть чистымъ, абсолютнымъ, то отсюда само собою слѣдуетъ требованіе возвращенія къ нему, какъ къ потерянному раю, который нужно снова достигнуть. Путь же, ведущій къ этой цѣли, есть, съ одной стороны, познаніе, что все существованіе есть только преходящая иллюзія, съ другой — у-вэй, бездѣйствіе, въ которомъ находитъ свое практическое выраженіе презрѣніе ко всѣмъ земнымъ благамъ, какъ матеріальнымъ, такъ и нравственнымъ.



Это въ немногихъ словахъ главное содержаніе ученія Лао-цзы. Ясно, что по всему своему характеру оно должно было ограничиться небольшимъ кругомъ послѣдователей и не могло стать достояніемъ массы. Будучи противной китайскому духу какъ по преобладанію метафизической спекуляціи, такъ и по своей отчужденной отъ міра, склоняющейся къ аскетизму и отворачивающейся отъ практической жизни тенденціи, оно не могло съ успѣхомъ состязаться съ конфуціанствомъ, вполне отвѣчающимъ нравственнымъ потребностямъ средняго человѣка.

Насколько непримиримо противорѣчіе между даосизмомъ и конфуціанствомъ, настолько, съ другой стороны, очевидно его духовное сродство съ буддизмомъ, начало котораго по времени совпадаетъ съ началомъ даосизма. Здѣсь, какъ и тамъ, квіэтическій аскетизмъ съ тою, однако, разницей, что въ буддистскомъ ученіи о злѣ и объ освобожденіи отъ зла, съ одной стороны, яснѣе выраженъ пессимизмъ, съ другой стороны—яснѣе выступаетъ религіозный въ самой основѣ своей характеръ всего этого движенія, который первоначально былъ совершенно чуждъ философскому даосизму. При этомъ интересно отмѣтить, что сходство между даосизмомъ и буддизмомъ не ограничивается одними основами ученія; это сходство можно прослѣдить также въ ходѣ ихъ историческаго развитія. И тотъ и другой были вынуждены сдѣлать различнаго рода уступки потребностямъ и понятіямъ широкой массы. И въ то время какъ одинъ изъ нихъ мало-помалу преобразовалъ первоначально атеистическое ученіе Будды въ обильнѣйшій богами политеизмъ міра, другой, даосизмъ, преобразился изъ философскаго ученія въ религіозное, которое, придя въ дальнѣйшемъ въ непосредственное соприкосновеніе съ буддизмомъ, въ свою очередь, воспринялъ въ себя столько буддистскихъ элементовъ, что во многихъ случаяхъ нѣтъ возможности различить въ немъ собственное и заимствованное.

Можно довольно ясно прослѣдить, какъ произошелъ этотъ переходъ.

Уже мистическій характеръ ученія Лао-цзы и таинственный, пиетическій тонъ многихъ его изреченій должны были сильно дѣйствовать на фантазію, и нѣтъ поэтому ничего удивительнаго въ томъ, что мы замѣчаемъ уже у самыхъ раннихъ послѣдователей Лао-цзы, въ противоположность къ разсудочной трезвости конфуціанской школы,



рѣшительное преобладаніе фантастическаго элемента. У Лѣ-цзы и Чжуань-цзы, самыхъ раннихъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и самыхъ выдающихся послѣдователей Лао-цзы, на каждомъ шагу упоминаются различнаго рода сказочныя существа, люди, одаренные сверхъестественными силами, чудесныя явленія природы и т. п. †). Нерѣдко они играютъ, конечно, роль параболъ или служатъ для образнаго украшенія рѣчи; но столь же часто они имѣютъ буквальное значеніе, и большая часть этихъ продуктовъ фантазіи отнюдь не является свободными твореніями названныхъ писателей, а заимствованы изъ господствующей народной вѣры. Эта склонность къ фантастическому и чудесному имѣла рѣшающее вліяніе на дальнѣйшія судьбы даосизма, такъ какъ заставила его пойти по двумъ новымъ направленіямъ, и оба они одинаково далеко отодвинули его отъ первоначальнаго ученія Лао-цзы. Одно изъ этихъ направленій вело къ тайному ученію, эсotericкому или алхимическому, другое—къ религіозному даосизму, который можно было бы также назвать эксotericкимъ или вульгарнымъ даосизмомъ.

Уже въ самомъ раннемъ періодѣ даосизма отшельничество играло въ немъ нѣкоторую роль. Какъ совершенно новое, до этого времени неизвѣстное въ Китаѣ явленіе, оно не могло не обратитъ на себя вниманія. Дѣйствительно, не много времени прошло,—и отшельникамъ, странное поведеніе которыхъ было непонятно народу, стали приписывать всякія сверхъестественныя силы; такимъ образомъ, возникла вѣра въ такъ называемыхъ сянь или въ геніевъ, которые играютъ крупную роль въ вульгарномъ даосизмѣ. Подъ сянями подразумѣвали сверхъестественныя существа, занимающія какъ бы средину между людьми и богами; имъ приписываются разныя таинственныя силы, напр., способность по своему желанію увеличивать продолжительность своей жизни, даже достигнуть безсмертія, летать по воздуху, по своему усмотрѣнію отдѣлять свою душу отъ тѣла, чтобы поселиться въ другомъ тѣлѣ, способность быть въ одно и то же время въ разныхъ мѣстахъ и тому подобныя волшебства. Что представленіе объ этихъ сяняхъ или геніяхъ имѣетъ свое начало въ отшельничествѣ, это ясно видно изъ письмен-

---

†) Ср. W. Grube, «Geschichte der chinesischen Literatur», стр. 148—168.



наго знака, употребляемаго для ихъ обозначенія; онъ состоитъ изъ графическихъ элементовъ, обозначающихъ „человѣка“ и „гору“, т.-е. означаетъ человѣка, живущаго одиноко въ горахъ, отшельника.

Благоговѣйный страхъ, съ которымъ смотрѣли на этихъ отшельниковъ, должно-быть, послужилъ причиной того, что ихъ примѣръ скоро нашель многочисленныхъ подражателей, изъ которыхъ впоследствии произошли адепты даоской алхиміи. Главнѣйшими проблемами, надъ которыми они работали въ продолженіе цѣлыхъ столѣтій, и по поводу которыхъ они написали много томовъ, были, во-первыхъ, продленіе жизни за предѣлы обычныхъ границъ, а затѣмъ приготовленіе золота искусственнымъ путемъ. Среди трехъ высшихъ благъ жизни у китайцевъ, сань-фу<sup>108</sup>), издавна вошедшихъ въ пословицу, заключающихся въ благословеніи дѣтьми, богатствѣ и долголѣтіи, послѣднія два играли во всѣ времена очень важную роль. Нельзя поэтому сомнѣваться въ томъ, что большинство алхимиковъ уже въ древности, какъ позднѣе въ гораздо большихъ еще размѣрахъ, были просто плуты, снескулировавшіе на инстинкти и глупостахъ массъ; но многими другими могла двигать въ ихъ поискахъ честная, но ложно направленная любознательность. Фактъ тотъ, что алхимики до сихъ поръ еще почитаютъ Лао-цзы какъ основателя и покровителя ихъ ученія, и это указываетъ на то, что между ними и философомъ существуетъ дѣйствительно нѣкоторая связь, хотя, быть-можетъ, слабая. И эту связь можно дѣйствительно установить, если обратить вниманіе на путь, пройденный понятіемъ дао, который есть, вмѣстѣ съ тѣмъ, очевидно, путь развитія всего ученія. Какъ мы видѣли, дао было у Лао-цзы первоисточникомъ и конечной цѣлью всякаго бытія и, въ противоположность мимолетной иллюзіи міра явленій, тѣмъ единственнымъ, что навсегда остается и существуетъ вѣчно. А такъ какъ, съ другой стороны, цѣль святого человѣка состоитъ въ томъ, чтобы воплотить въ себѣ дао и слиться съ нимъ во-едино, то отсюда легко было сдѣлать выводъ, что достигшій этой цѣли, вѣчнаго дао, освободился, вмѣстѣ съ тѣмъ, также отъ смерти и достигъ неограниченно-долгой жизни. А такъ



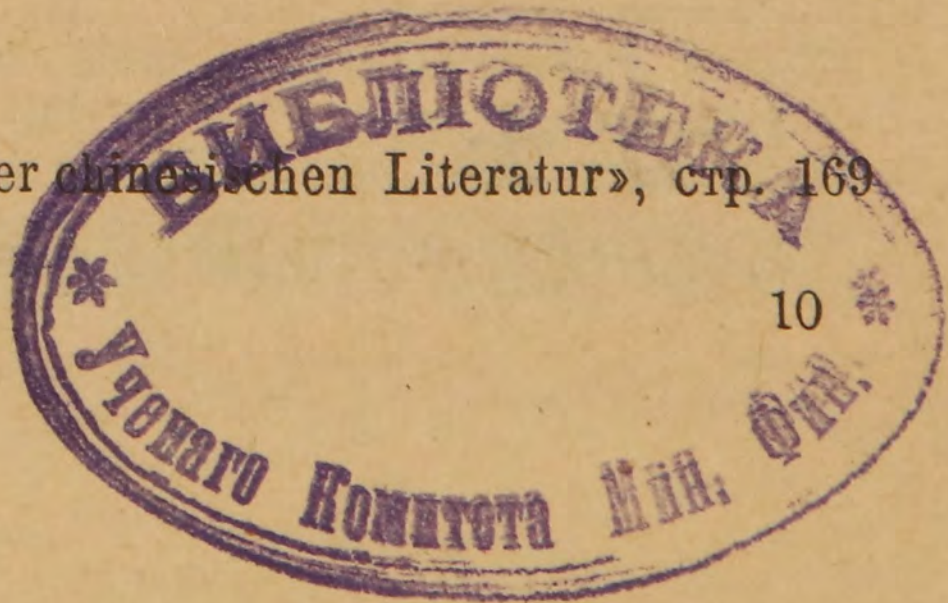
какъ, по Лао-цзы, дао также вездѣсущъ, то изъ этого вездѣсущія становится понятной вѣра въ способность души сянь или геніевъ, будучи отдѣленными отъ своихъ тѣлъ, пребывать въ одно и то же время въ различныхъ мѣстахъ. Нужно было сдѣлать только одинъ шагъ, чтобы отъ идеи достиженія дао въ метафизическомъ смыслѣ дойти до мысли о возможности заставить его служить себѣ. Такъ объясняется то, что дао изъ невидимо дѣйствующей силы вселенной, какъ себѣ его вначалѣ представляли, могъ превратиться въ сверхъестественную, таинственную силу, которой человѣкъ, лишь только онъ овладѣлъ ею, можетъ пользоваться для достиженія своихъ цѣлей. Метафизическій принципъ превратился въ волшебную силу, а глубокомысленный мистицизмъ Лао-цзы въ оккультную науку.

Къ этому еще присоединяется, что внѣшнія обстоятельства весьма благопріятствовали такому процессу развитія. Хотя вѣра въ колдовство и чудеса въ Китаѣ была во всѣ времена повсемѣстно распространена, однако, она никогда, вѣроятно, не достигала такого расцвѣта, какъ именно во время трехъ послѣднихъ столѣтій до начала нашей эры.

Въ четвертомъ вѣкѣ впервые распространилась вѣра въ волшебные острова, лежащіе гдѣ-то въ Восточномъ морѣ и населенные безмертными геніями †). Въ описаніяхъ этихъ „острововъ блаженныхъ“ въ первый разъ упоминается „линъ-чи-цао“<sup>109)</sup>, „чудодѣйственная трава Чи“—родъ гриба, который дѣлаетъ человѣка, отвѣдавшаго его, бессмертнымъ. Въ китайской фармакопее еще и теперь употребляется губка, относящаяся по ботанической классификаціи къ *Agaricus campestris*, подъ этимъ названіемъ. Рисунки съ линъ-чи-цао можно видѣть на всѣхъ изображеніяхъ даоскихъ геніевъ. Начиная съ четвертаго вѣка, неоднократно дѣлались попытки достигнуть волшебныхъ острововъ и раздобыть чудесную траву; къ сожалѣнію, однако, эти попытки ни разу не увѣнчались успѣхомъ по той причинѣ, что, какъ только суда приближались къ

109 靈芝草

†) Ср. Grube, «Geschichte der chinesischen Literatur», стр. 169 слѣд.





островамъ, ихъ захватывали противные вѣтры и гнали назадъ или топили.

Высшаго развитія эта вѣра достигла, вѣроятно, въ послѣднія десятилѣтія третьяго столѣтія до Р. Хр. при императорѣ Ши-хуанъ-ди, который былъ не только величайшимъ властителемъ Китая, но въ то же время и однимъ изъ наиболѣе ревностныхъ фанатиковъ вѣры въ чудесное. Во время его правленія была, какъ исторически засвидѣтельствовано, снаряжена правильная экспедиція, состоявшая изъ многихъ юношей и дѣвушекъ, которые должны были подъ руководствомъ фанъ-ши<sup>110)</sup> (это слово лучше всего можно перевести черезъ „чародѣй“) отыскать волшебные острова. Посланные вернулись домой живыми, не достигнувъ цѣли; они рассказали, что видѣли изда- лека острова, но противные вѣтры отогнали ихъ назадъ.

Императоръ У-ди изъ династїи Ханъ (140—87 до Р. Хр.) также находился всецѣло подъ вліяніемъ даоской алхимїи. Во время его правленія чародѣю Ли Шао-цзюню удалось найти философскій камень, который можетъ быть превращенъ въ золото и сообщить людямъ безсмертіе; съ того времени философскій камень играетъ важную роль въ китайской алхимїи †). Изъ него былъ пригото- вленъ эликсиръ долголѣтїя, цзинь-данъ—золотой киноварь, и одинъ изъ царей династїи Танъ по имени Сюань- цзунъ, жившій въ восьмомъ вѣкѣ нашей эры, принималъ эликсиръ въ столь обильныхъ дозахъ, что его постигла трагикомическая участь: онъ умеръ отъ дѣйствїя этого камня безсмертія.

Интересно, между прочимъ, что китайская алхимїя имѣетъ цѣлый рядъ общихъ чертъ съ нашей западной. И здѣсь и тамъ стремленіе дѣлать золото или превра- щать въ таковое неблагородные металлы; и здѣсь и тамъ вѣра въ воображаемое вещество, обладающее двоякаго рода способностями: даровать долголѣтїе и превращать въ золото всѣ предметы, приходящіе въ соприкосновеніе съ нимъ; наконецъ, и здѣсь и тамъ киноварь въ качествѣ самой важной составной части при всѣхъ алхимическихъ экспериментахъ.

---

110 方士

†) Ср. Grube, «Geschichte der chinesischen Literatur», стр. 170—172.



Религіозный или вульгарный даосизмъ тѣснѣйшимъ образомъ примыкаетъ къ вѣрѣ въ чудеса того времени. Форму религіи онъ получилъ, вѣроятно, главнымъ образомъ, благодаря тому, что воспринялъ въ себя и приспособилъ къ своей системѣ разрозненныя части древней народной религіи †). Такъ какъ даосизмъ представлялъ себѣ вселенную, одушевленную дао, то вліяніе, которое онъ оказывалъ на народную религію, состояло, главнымъ образомъ, въ томъ, что онъ наложилъ на нее анимистическій отпечатокъ ††). Слѣды анимизма, совершенно отсутствовавшего въ древне-китайской религіи, можно дѣйствительно установить въ многочисленныхъ обычаяхъ новѣйшей народной религіи. Помимо этого даосизмъ, какъ религія, отличается двумя характерными признаками: во-первыхъ, своимъ ярко выраженнымъ политеизмомъ и, во-вторыхъ, экзорцизмомъ (заклинаніемъ духовъ), который составляетъ собственную сферу его дѣятельности. Какъ мы уже раньше замѣтили, онъ затѣмъ очень скоро пришелъ въ соприкосновеніе съ буддизмомъ, миеологіи и культу котораго онъ обязанъ безчисленными заимствованіями: храмовой культъ и жречество, напр., развились въ даосизмѣ несомнѣнно лишь подъ вліяніемъ буддизма.

Народная религія въ древности была, какъ мы видѣли, такъ мало на виду, она такъ заслонялась государственнымъ культомъ, что мы почти ничего о ней не знаемъ. Только въ четвертомъ столѣтіи до Р. Хр. мы вдругъ читаемъ о богахъ, о которыхъ до тѣхъ поръ никогда не было рѣчи. Такъ, въ элегіяхъ Чу, которыя относятся къ этому времени, упоминается богъ вѣтровъ, по имени Фэй-лянь, богъ грома — Фынъ-лунъ, возница луны, по имени Ванъ-шу; но и тутъ мы узнаемъ только ихъ имена. Весьма возможно, что тутъ рѣчь идетъ о божествахъ, которыя тамъ-и-сямъ почитались въ народѣ, но не были включены въ государственный культъ. Число этихъ народныхъ божествъ врядъ ли ограничивается тѣми немногими, которые случайно упомянуты въ литературѣ, такъ какъ есть указанія, что, вѣроятно, уже въ древности,

†) Ср. Grube, «Geschichte der chinesischen Literatur», стр. 172.

††) Ср. Grube, «Taoistischer Schöpfungsmythus nach dem Sên-sien-kién» въ «Bastianfestschrift», Б., 1896, стр. 445—458. Grube, «Vorläufiges Verzeichnis einer taoistischen Bildersammlung» — Mitteilungen aus der ethnol. Abteilung der Königl. Museen in Berlin, I. 1, стр. 16—38 (1885).



какъ и въ настоящее время, самый незначительный поводъ считался достаточнымъ для того, чтобы вызвать появленіе на свѣтъ новаго божества. Такъ, напр., въ „Историческихъ запискахъ“ Сыма цяня, жившаго около 100 г. до Р. Хр., мы читаемъ, что предокъ императора Ши-хуанъ-ди, въ 747 г. до Р. Хр., нашелъ у горы Чэнь-цанъ, въ провинціи Шань-си, какое-то странное существо, походившее на камень, и тотчасъ принесъ ему жертву, потому что почувствовалъ его чудесную природу. Это чудесное существо дѣйствительно оказалось потомъ божествомъ, которое появлялось лишь изрѣдка, свѣтясь какъ падающая звѣзда. Обыкновенно оно проносилось съ юго-запада и затѣмъ спускалось надъ городомъ. Иногда оно принимало видъ фазана-самца и ночью испускало крикъ, на который тотчасъ же отвѣчали всѣ фазаны-самки въ городѣ. Это божество какъ-будто не имѣло особаго имени, такъ какъ называется просто „драгоценный камень изъ Чэнь“, Чэнь-бао. Можно допустить, что поводомъ къ этому послужилъ метеоролитъ, но, какъ бы то ни было, „драгоценный камень изъ Чэнь“, пришедшій, быть-можетъ, уже давно въ забвеніе, или же, что столь же возможно, почитавшійся лишь въ данной мѣстности, при императорѣ Ши-хуанъ-ди вдругъ снова начинаетъ пользоваться почетомъ; по приказу царя ему два раза въ годъ приносится въ жертву лошадь.

Эта сама по себѣ довольно дѣтская исторія постольку поучительна, поскольку она намъ ясно показываетъ связь новѣйшей народной религіи съ народной религіей древности. Фетишистскія черты такого рода дѣйствительно крайне характерны для народной религіи новаго времени. Въ провинціи Шань-си, напр., есть городъ Линь-ши-сянь <sup>111</sup>), т.-е. „городъ камня духовъ“, ведущій свое названіе отъ чудеснаго камня (повидимому, также метеоролита), который тамъ уже много вѣковъ хранится въ особомъ храмѣ и, благодаря своей чудесной цѣлебной силѣ, почитается, какъ божество. При ударахъ молотка по камню онъ издаетъ звуки, похожіе на колокольный звонъ.



Подобной святыней славится также Пекинъ. Нѣсколько сотъ лѣтъ тому назадъ въ колодецъ одного храма, расположеннаго къ юго-западу отъ города, былъ однажды найденъ кусокъ желѣза. Тотчасъ же распространилось повѣрье, что это желѣзо упало съ неба; съ тѣхъ поръ оно хранится въ храмѣ какъ чудодѣйственная реликвія. Въ то же время этотъ кусокъ желѣза служить своего рода фетишемъ дождя: во время засухи онъ приносится въ торжественномъ шествіи въ Пекинъ, гдѣ государь лично совершаетъ молитву о дождѣ, падая ницъ передъ этимъ фетишемъ.

Въ даоскомъ пантеонѣ мы снова находимъ почти всѣ божества древне-китайской религіи, — съ тою лишь разницей, что теперь они являются уже не въ видѣ безплотныхъ схемъ, а, напротивъ, всюду выступаютъ облеченными въ плоть и кровь антропоморфическими образами. Вульгарный даосизмъ располагаетъ для этой цѣли почти необозримымъ запасомъ легендъ и миѳовъ, знакомящихъ народъ съ характеромъ и судьбами его боговъ. Эти рассказы имѣютъ своимъ источникомъ отчасти старыя народныя преданія и сказки, происхожденіе которыхъ теряется во мракѣ прошедшихъ временъ, отчасти заимствованія изъ буддистскихъ легендъ и миѳологіи, отчасти, наконецъ, — хотя эта часть, кажется, самая незначительная — свободный поэтическій вымыселъ. Наиболѣе богатымъ источникомъ является родъ фантастически-миѳологическихъ рассказовъ въ стилѣ 1001 ночи, а также фантастическіе романы и новеллы, которыми китайская литература, въ особенности новая, чрезвычайно богата. Къ сожалѣнію, до сихъ поръ едва только положено начало къ ознакомленію съ этими богатыми матеріалами, чрезвычайно важными для пониманія не только вульгарнаго даосизма, но и современной народной религіи. Незнакомство съ этой литературой отчасти объясняется, впрочемъ, громаднымъ, почти непреодолимымъ размѣромъ этихъ рассказовъ. Невѣроятная пространность изложенія, въ связи съ бесчисленными повтореніями, вообще составляетъ особенность китайской повѣствовательной литературы. Такъ, напр., одинъ изъ самыхъ извѣстныхъ цикловъ рассказовъ этого рода, Фынъ-шэнь-янь-и <sup>112</sup>), т.-е. „на-



родные рассказы о возведении въ рангъ божества“, занимаетъ цѣлыхъ 20 томовъ †). Предметомъ книги служить борьба послѣднихъ правителей династїи Инъ, тирана Чжоу-ванъ съ домомъ Чжоу, разыгрывавшаяся въ XII в. до Р. Хр. и окончившаяся, наконецъ, побѣдой короля У-ванъ, который положилъ основаніе династїи Чу. Въ концѣ книги всѣ самые выдающіеся борцы и герои обѣихъ враждующихъ сторонъ возводятся новымъ царемъ въ рангъ божества. Эти рассказы содержатъ странную смѣсь буддистскихъ и даоскихъ элементовъ и представляютъ прямо неисчерпаемый матеріалъ для пониманія современной народной религіи, такъ какъ они, какъ я много разъ имѣлъ случай убѣдиться, дѣйствительно живутъ въ народномъ сознаніи, именно какъ составная часть религіозной вѣры, а не какъ поэтической вымыселъ.

Нельзя, конечно удивляться тому, что даосизмъ возвелъ самого Лао-цзы въ рангъ божества — тѣмъ болѣе, что чрезвычайная скудость историческихъ свѣдѣній о немъ оставляетъ широкое поле для легендъ. Уже въ 156 г. до Р. Хр., по приказу царя, была принесена Лао-цзы первая жертва на родинѣ его Цюй-сянь, въ Хэ-нанѣ. Затѣмъ съ теченіемъ времени образовалось много легендарныхъ подробностей его жизни, которыя, однако, уже ясно обнаруживаютъ вліяніе буддизма. Такъ, на основаніи буддистскаго, первоначально чуждаго даосизму, ученія о переселеніи душъ и многократномъ появленіи на свѣтъ, возникла вѣра, что историческій Лао-цзы есть не болѣе, какъ одно изъ многочисленныхъ воплощеній его въ чловѣкѣ. По этому ученію Лао-цзы является воплощеніемъ дао. Уже въ эпоху миѣическихъ царей онъ, по этому представленію, принималъ много разъ и подъ разными именами чловѣческой образъ. И даже историческій Лао-цзы переносится въ гораздо болѣе ранній періодъ. Среди многихъ подобныхъ легендъ, которыя, впрочемъ, всѣ болѣе поздняго происхожденія, и въ которыхъ во многихъ

---

†) Грубе оставилъ переводъ приблизительно половины этого миѣологическаго романа, который будетъ въ скоромъ времени изданъ въ знакъ уваженія къ памяти усопшаго. (Ср. частное изданіе: «In Memoriam Wilhelm Grube» и «Prospekt und Einladung zur Subskription für «Feng-shen-yen-i, die Methamorphosen der Götter». Переводъ съ китайскаго W. Grube, изданіе книготорговли бывш. E. Brill въ Лейденѣ (Голландія) въ 2-хъ томахъ.



случаяхъ можно замѣтить сознательно тенденціозный вымыселъ, самой распространенной и наиболѣе народной является, какъ я думаю, слѣдующая.

Однажды (по преданію въ 1358 г. до Р. Хр.) стояла въ своемъ саду, прислонившись къ сливовому дереву божественная дѣва, Юй-нуй<sup>113</sup>). Вдругъ съ неба упалъ крошечный свѣтящійся шарикъ, состоявшій изъ вещества солнца и похожій на падающую звѣзду; онъ опустился на губы дѣвы, и она проглотила его. Лишь спустя 81 годъ послѣ этого сверхъестественнаго зачатія послѣдовало рожденіе Лао-цзы. Извѣстно, что въ даосизмѣ число 9 представляетъ святое число, играющее весьма важную роль также въ даоской алхиміи; поэтому число 81, какъ  $9 \times 9$ , должно здѣсь, повидимому, указывать на сверхъестественную и святую природу Лао-цзы. Уже при рожденіи своемъ ребенокъ отличался различными, не столь красивыми, сколь сверхъестественными качествами: онъ имѣлъ, напр., золотое лицо, удивительно длинныя уши—украшеніе, съ которымъ китайцы, впрочемъ, отнюдь не связываютъ такого нелестнаго представленія, какъ мы, такъ какъ длинныя уши считаются у нихъ признакомъ мудрости; наконецъ, совершенно бѣлые волосы, что и дало поводъ назвать его Лао-цзы. Эта сама по себѣ второстепенная черта интересна въ томъ отношеніи, что своимъ существованіемъ обязана исключительно игрѣ словъ. Цзы значить, во-первыхъ, „дитя“ и, во-вторыхъ, „учитель“ или „господинъ“. И для игры словъ здѣсь придумывается сказка о бѣлыхъ волосахъ, чтобы можно было названію Лао-цзы, которое, какъ мы видѣли, въ значеніи „старый учитель“ является почетнымъ, придать также значеніе „старый ребенокъ“. По этому поводу уместно упомянуть, что большое число мифологическихъ и суевѣрныхъ представленій китайцевъ, точно такъ же, какъ и почти всѣ символическіе орнаменты въ ихъ искусствѣ, имѣютъ свое начало въ игрѣ словъ. Такъ, въ легендѣ родовое имя Лао-цзы, Ли, такъ же связано съ игрой словъ. Тотчасъ послѣ своего рожденія Лао-цзы сѣлъ, поджавши подъ себя ноги, подъ сливовое дерево, подъ которымъ дѣвственная мать зачала его, и сказалъ, указывая на дерево: „Это мой родъ“. По-китайски



сливовое дерево называется ли 114). Следовательно, сливовое дерево было введено въ легенду только для игры словъ, какъ объясненіе имени Ли.

Какъ только Лао-цзы сталъ подрастать, онъ поступилъ въ ученіе къ Сянь, который сталъ обучать его всѣмъ волшебнымъ искусствамъ и тайнымъ наукамъ, такъ что онъ, наконецъ, достигъ также способности удлинять свою жизнь; этимъ искусствомъ онъ съ успѣхомъ пользовался, странствуя по землѣ въ продолженіе нѣсколькихъ сотъ лѣтъ, до 1040 г., когда онъ уѣхалъ на западъ въ колесницѣ, запряженной синимъ воломъ, и скрылся изъ виду. Онъ достигъ затѣмъ Индіи, гдѣ, наконецъ, возродился въ Буддѣ. И эта черта также характерна, такъ какъ выражаетъ стремленіе изобразить буддизмъ какъ ученіе, которое произошло отъ даосизма.

Фигура Лао-цзы, какъ бога, обыкновенно выставляется вмѣстѣ съ двумя другими идолами, и они составляютъ своего рода тройственность высшихъ божествъ даосизма. Это такъ называемые „трое чистыхъ“, которые въ такой группировкѣ, въ тройственномъ числѣ, произошли, вѣроятно, изъ буддистскаго культа. Обыкновенно ихъ обозначаютъ лишь общимъ именемъ сань-цинъ 115); истолкованія же этихъ трехъ фигуръ часто расходятся. По наиболее распространенному и весьма обычному воззрѣнію они изображаютъ Лао-цзы, Юй-хуанъ-шанъ-ди и Тай-ши 116). Что касается Тай, то, какъ видно уже изъ его имени, „великое начало“, онъ не болѣе, какъ олицетворенная въ божествѣ абстракція, съ которой даже легенда ничего не могла сдѣлать. Иногда его отождествляютъ съ Пань-гу 117), китайскимъ творцомъ міра, или Деміургомъ, персонафикаціей хаоса. Послѣ смерти Пань-гу изъ отдѣльныхъ частей его тѣла образовался космосъ: изъ его дыханія произошелъ вѣтеръ, изъ его голоса—громъ, изъ лѣваго глаза—солнце, изъ праваго—луна, изъ крови его образовались рѣки, изъ волосъ—растенія, изъ пота—дождь и—last not least—изъ насѣкомыхъ, покрывавшихъ его тѣло, произошелъ человѣческій родъ.

Изъ этихъ трехъ высшихъ божествъ наиболее популяр-



нымъ несомнѣнно является Юй-хуанъ-шанъ-ди 118). Слово Юй 119) первоначально значить нефритъ или Jade, считающійся у китайцевъ самымъ драгоцѣннымъ камнемъ. Поэтому это слово значить также вообще „драгоцѣнный камень“, а какъ прилагательное значить „божественный“, напр., въ выраженіи Юй-нуй 120): божественная дѣва. Такимъ образомъ значеніе этого имени: „божественный, высокій, верховный властитель“.

Легенда о Юй-хуанъ-шанъ-ди носить явственныя черты стараго и роднаго мифа, который, вѣроятно, долго жилъ въ народаомъ сознаніи и только впоследствии былъ даоски обработанъ и разукрашенъ. Въ сказочной странѣ издревле жилъ король Цзинъ-дэ 121), „чистая, ясная добродѣтель“ со своей супругой Бао-юэ-гуанъ 122), „Драгоцѣнный блескъ луны“. Они не имѣли дѣтей, и король печалился о судьбѣ своего государства. Чтобы умилостивить боговъ, онъ приказалъ убрать свой дворецъ знаменами и коврами, а жрецамъ дао повелѣлъ въ теченіе полугода ежедневно въ постѣ и молитвѣ приносить жертвы. По прошествіи этого полугодія королевѣ явился во снѣ „великій, возвышенный, старый князь“ Тан-шанъ-лао-цзюнь 123); это былъ, конечно, не кто иной, какъ возвысившійся до степени божества Лао-цзы. Онъ сидѣлъ въ пятицвѣтной колесницѣ, запряженной дракономъ, и держалъ на рукахъ ребенка, излучавшаго изъ всѣхъ поръ своей кожи безконечный свѣтъ. По просьбѣ королевы, упавшей ницъ предъ Лао-цзы, онъ далъ ей ребенка, и спустя годъ послѣ этого, предвѣщавшаго счастье, сновидѣнія, она подарила государству давно-желаннаго наследника престола.

Чѣмъ старше становился маленькій принцъ, тѣмъ болѣе обнаруживалась его божественная природа, проявлявшаяся въ безграничной любви и состраданіи къ людямъ. Всѣ свои сокровища и драгоцѣнности онъ раздалъ бѣднымъ и больнымъ, вдовамъ и сиротамъ, такъ что все

118 玉皇上帝      119 玉      120 玉女

121 淨德      122 寶月光      123 太上老君



государство возлагало на него свои надежды. Черезъ нѣкоторое время старый король скончался, и престолъ занялъ наслѣдникъ. Но очень скоро онъ передалъ бразды правленія своему первому министру и погрузился въ одиночество въ горахъ Пу-мина <sup>124</sup>) — названіе, означающее „безконечный свѣтъ“. Здѣсь онъ предался исключительно изученію дао, пока, наконецъ, достигъ совершенства и вознесся къ небу, гдѣ, какъ Юй-хуанъ-шанъ-ди, управляетъ судьбами міра.

Здѣсь, очевидно, предъ нами даоская популяризація стараго Шанъ-ди. Этимъ объясняется также большая популярность именно этого божества. Что народъ подъ Юй-хуанъ-шанъ-ди дѣйствительно понимаетъ бога неба, это доказываетъ также имя Тянь-гунъ <sup>125</sup>), которымъ его любятъ называть, въ особенности въ южномъ Китаѣ. И для популярности Юй-хуанъ-шанъ-ди характерно, что его культъ, въ противоположность древне-китайскому Шанъ-ди, которому никто, кромѣ царя, не имѣлъ права приносить жертвы, отнюдь не ограничивается посвященными ему храмами, а принятъ даже домашнимъ культомъ; такъ, девятый день перваго мѣсяца, считающійся его днемъ рожденія, во многихъ частныхъ домахъ празднуется путемъ торжественныхъ жертвоприношеній.

Что эта легенда содержитъ въ себѣ элементы древняго естественнаго міра, очевидно. Уже изъ имени королевы ясно, что она есть не что иное, какъ олицетвореніе луны, изъ чего можно опять заключить, что ея супругъ, „чистый благодетель“, изображаетъ солнце. За вѣроятность такого пониманія легенды говоритъ также кажущееся на первый взглядъ маловажнымъ второстепенное обстоятельство, упоминаемое въ рассказѣ: что появленію Лао-цзы съ ребенкомъ предшествовалъ шестимѣсячный постъ и жертвоприношенія. Тутъ, очевидно, идетъ рѣчь о зимнемъ полугодіи, во время котораго сила солнца уменьшается, чтобы затѣмъ, съ наступленіемъ весенняго равноденствія снова возстановиться. Такъ какъ въ Китаѣ, какъ извѣстно, начало года совпадаетъ съ началомъ весны, то отсюда понятно, что рожденіе Юй-хуанъ-шанъ-ди празднуется въ первомъ мѣсяцѣ года.



Кромѣ перечисленныхъ божествъ, чисто-даоскими по происхожденію являются въ вульгарномъ даосизмѣ еще сянь 126) или геніи, • которые дѣлятся на пять классовъ:

1. Земные геніи, ди-сянь 127), живущіе въ горномъ уединеніи. Особое предпочтеніе они отдаютъ сказочной горѣ Кунь-лунь, гдѣ находятся райскіе сады богини фей Си-вань-му, „королевы-матери Запада“.

2. Небесные геніи, тянь-сянь 128), пребывающіе на небесахъ и превосходящіе всѣхъ другихъ по силѣ и вліянію.

3. Человѣческіе геніи, жэнь-сянь 129), т.-е. аскеты, которые, хотя и предохранили себя путемъ созерцанія отъ всѣхъ земныхъ и плотскихъ соблазновъ, еще не достигли безсмертія.

4. Божественные геніи, шэнь-сянь 130), которые живутъ на чудесныхъ островахъ въ Восточномъ морѣ.

5. Наконецъ, демоны-геніи, гуй-сянь 131), безтѣлесныя существа, которыя не пребываютъ ни среди четырехъ остальныхъ классовъ геніевъ, ни среди людей, а ведутъ призрачное существованіе и блуждаютъ, не зная отдыха и покоя. Они образуютъ какъ бы паріевъ среди геніевъ и суть вѣроятно не что иное, какъ даоское видоизмѣненіе блуждающихъ духовъ, которые либо не оставили потомства, либо не были похоронены должнымъ образомъ, напр.: утопленники, казненные преступники и проч.

Число геніевъ огромно, и есть нѣсколько объемистыхъ сборниковъ ихъ жизнеописаній, которыя, однако, похожи другъ на друга какъ двѣ капли воды и большею частью носятъ характеръ нескладной выдумки. Лишь 8 геніевъ можно считать въ высшей степени популярными, и они дѣйствительно получили мѣсто въ новѣйшей народной вѣрѣ. Всѣ вмѣстѣ обозначаются именемъ па-сянь 132),

126 仙      127 地仙      128 天仙      129 人仙

130 神仙      131 鬼仙      132 八仙



или „восемь геніевъ“ †); они представляютъ отчасти историческія личности, отчасти же суть чистыя созданія фантазіи.

Изображенія этихъ восьми геніевъ можно встрѣтить не только въ самомъ Китаѣ, но также на каждомъ шагу въ китайскихъ отдѣлахъ нашихъ музеевъ, такъ что обойти ихъ молчаніемъ невозможно, хотя объ ихъ личности и дѣятельности очень немного можно сказать.

1. Чжунъ Ли-цюань <sup>133</sup> ††) является, по преданію, самымъ старшимъ и поэтому первымъ и самымъ важнымъ. Считаютъ, что онъ въ древности жилъ при династии Чжоу и добылъ эликсиръ безсмертія. Онъ мастеръ особенно въ искусствѣ превращенія, и поэтому Юй-хуанъ-шанъ-ди охотно отправляетъ его на землю, какъ посланника боговъ, съ особыми порученіями, причемъ онъ принимаетъ самые различные образы. Его два волшебныхъ средства суть вѣеръ и мечъ, составляющіе поэтому постоянные атрибуты его изображеній. Своимъ мечомъ онъ пользуется для того, чтобы, стоя на немъ, ѣхать по водѣ.

2. Вторымъ и, кажется, самымъ популярнымъ среди восьми геніевъ является Люй Дунъ-бинь <sup>134</sup>), „гость пещеры“, въ народѣ повсюду извѣстный подъ именемъ Люй-цзу, „патріарха Люй“, историческое существованіе котораго удостовѣрено. По имѣющимся даннымъ, онъ родился въ 755 г. въ Дэ-хуа, въ провинціи Цзянь-си. Въ тиши его родныхъ горъ, въ горахъ Лушана, близъ нынѣшняго Цю-цзянь, ему однажды явился упомянутый сейчасъ Чжунъ Ли-цюань и обучилъ его искусству готовить эликсиръ безсмертія. Когда онъ затѣмъ побѣдоносно превозмогъ десять различныхъ искушеній, которыми его испытывали, онъ получилъ волшебный мечъ, съ которымъ въ продолженіе 400 лѣтъ странствовалъ по всей странѣ, убивалъ драконовъ и другихъ чудовищъ и освободилъ страну отъ разнаго рода золь и бѣдствій. Онъ извѣстенъ какъ авторъ многочисленныхъ сочиненій, среди

133 鍾離權 134 呂洞賓

†) Ср. «Die Huldigungsfeier der acht Genien für den Gott des langen Lebens, ein chinesischer Schattenspieltext», перев. Wilh. Grube въ «The Boas Memorial Volume». Нью-Йоркъ, 1906.

††) de Groot, «Fêtes etc. à Emoui», стр. 171.



которыхъ первое мѣсто занимаетъ комментарий къ Даодэ-цзину. Поэтому онъ—божественный начальникъ и покровитель даоской литературы; вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ страннымъ образомъ почитается также цырюльниками, какъ ихъ начальникъ и покровитель, и, какъ таковой, онъ болѣе всего извѣстенъ. Этому званію онъ, по преданію, достигъ благодаря особому случаю. Уже давно Люй Дунъ-бинь почитался народомъ какъ божество (уже въ XII вѣкѣ были ему сооружены многочисленные храмы); единственное, что ему еще недоставало въ его счастье,—было официальное подтвержденіе его божественнаго ранга путемъ царскаго декрета, ибо въ дѣйствительности еще и нынѣ одной изъ прерогативъ китайскаго императора является возведеніе въ рангъ божества или утвержденіе въ этомъ достоинствѣ, послѣ чего только божество получаетъ официальное значеніе. Случилось какъ-разъ, что одинъ изъ государей династіи Минь (1368—1644) не могъ найти ни одного цырюльника, который обрилъ бы ему голову, не причинивъ боли. Тогда Люй Дунъ-бинь явился въ образѣ цырюльника и обрилъ государя къ полному его удовольствію. Царь хотѣлъ богато одарить его, но Люй Дунъ-бинь отказался отъ всѣхъ подарковъ и, открывъ свое имя, потребовалъ лишь официальнаго признанія его божественнаго достоинства, которое и было ему даровано, съ титуломъ патріарха геніевъ, сянь-цзу<sup>135</sup>). По другой версіи онъ не брилъ царя, а только излѣчилъ его отъ головныхъ болей. Эта версія, хотя и не содержитъ объясненія, какимъ образомъ Люй-цзу получилъ званіе бога-покровителя цырюльниковъ, зато избѣгаетъ анахронизма, который вкрался въ первую версію: во времена династіи Минь китайцы еще не носили косъ и не должны были поэтому брить головы. Эта маленькая неточность показываетъ, сколь новаго происхожденія эта, впрочемъ, весьма распространенная исторія. Въ Пекинѣ Лю-цзу не извѣстенъ какъ покровитель цырюльниковъ, но зато его почитаютъ тамъ, какъ своего начальника и покровителя, фокусники и маги. Особенно же охотно храмъ Лю-цзу въ Пекинѣ посѣщается больными и ихъ родственниками, которые получаютъ тамъ рецепты полезныхъ лѣкарствъ. Этотъ обычай, называе-



мый „вымаливаніемъ божественныхъ рецептовъ“ 136), состоитъ въ слѣдующемъ. Въ каждомъ изъ этихъ храмовъ есть такъ называемое „цянъ-тунъ“ 137), т.-е. бокалы, наполненные бамбуковыми палочками, причемъ каждая снабжена особымъ номеромъ. Кто хочетъ выпросить помощь у бога, подноситъ ему прежде всего зажженные курильныя свѣчи, которыя онъ вставляетъ въ наполненный золой тазъ, стоящій на алтарѣ, а затѣмъ трясетъ бокаль до тѣхъ поръ, пока не выпадетъ одна изъ палочекъ. Номеръ этой палочки относится къ одному изъ напечатанныхъ рецептовъ, которые висятъ на стѣнѣ храма, обыкновенно по 100 для мужчинъ, женщинъ и дѣтей. Жрецъ вручаетъ соотвѣтствующій номеру рецептъ просителю, который и заказываетъ данное лѣкарство въ любой аптекѣ. Зачастую даютъ обѣтъ, въ случаѣ исполненія молитвы, предпринять паломничество къ данному храму, при которомъ каждые два шага будутъ сопровождаться колѣнопреклоненіемъ.

3. Третій геній представляетъ чистый образъ фантазіи. Ли-Тѣ-гуай 138) или, какъ его еще называютъ, Тѣ-гуай Ли, значитъ „Ли съ желѣзнымъ костылемъ“. Съ юныхъ лѣтъ онъ всецѣло предался ознакомленію съ ученіемъ дао, въ которое онъ былъ посвященъ самимъ Лао-цзы, имѣвшимъ съ нимъ отъ времени до времени свиданія то на землѣ, то въ небесныхъ сферахъ. Когда Ли Тѣ-гуай однажды опять хотѣлъ посѣтить на небѣ своего учителя, то онъ оставилъ на время своего отсутствія свою животную душу на попеченіе одному изъ своихъ учениковъ. Для пониманія этого необходимо упомянуть, что китайцы различаютъ души двухъ родовъ: животную душу, называемую по 139), управляющую жизненными функціями, и нѣкую духовную сущность, хунъ 140), отъ которой исходитъ дѣятельность разсудка; первая, слѣдовательно, соотвѣтствуетъ нѣкоторымъ образомъ душѣ—*anima*, вторая духу—*animus*. Пока животная душа пребываетъ въ тѣлѣ, она живетъ, и только когда она его

136 求神方

137 筮筒

138 李鐵拐

139 魄

140 魂



покидаетъ, оно становится добычею смерти. Духъ же, напротивъ, можетъ оставлять тѣло, и оно отъ этого не умираетъ, какъ это по китайской народной вѣрѣ бываетъ при сновидѣніяхъ и обморокахъ. Когда Ли Тѣ-гуай хотѣлъ отправиться на небо, то онъ, какъ мы сказали, передалъ свое тѣло вмѣстѣ съ живущей въ немъ животной душой на попеченіе своего ученика, съ приказаніемъ, въ случаѣ невозвращенія его въ теченіе семи дней, отпустить на волю также животную душу и, такимъ образомъ, дать умереть также его тѣлу. Случилось, что приставленный къ душѣ былъ отозванъ на шестой день къ смертному одру своей матери и оставилъ безъ присмотра тѣло своего учителя. И когда Ли Тѣ-гуай вернулся на слѣдующій день на землю, то онъ нашелъ свою тѣлесную оболочку лишенной души и жизни. Чтобы найти убѣжище для своего безпріютнаго духа, онъ былъ вынужденъ овладѣть первымъ попавшимся свободнымъ человѣческимъ тѣломъ; такимъ образомъ, онъ вселился въ тѣло хромого и горбатаго нищаго, который, хотя и былъ уже лишенъ души, еще не былъ мертвъ. Съ тѣхъ поръ онъ сохранилъ эту тѣлесную оболочку и поэтому всегда изображается горбатымъ и хромымъ, опирающимся на костыль, уродливо некрасивымъ нищимъ. Онъ почитается какъ начальникъ и покровитель волшебниковъ.

4. Историческаго происхожденія также Хань Сянъ-цзы <sup>141</sup>), племянникъ знаменитаго Хань-Юй <sup>142</sup>) (768—824), одинъ изъ величайшихъ свѣтилъ новѣйшей конфуціанской литературы. Хань Сянъ-цзы охотно предавался, рядомъ съ изученіемъ даосизма, также поэзіи и музыкѣ. Однажды, когда его ученый дядя сталъ его увѣщевать, чтобы онъ занялся болѣе серьезными предметами, то Хань Сянъ-цзы далъ поразительную пробу своихъ сверхъестественныхъ силъ. Онъ положилъ передъ нимъ кучку земли и закрылъ ее чашкой. И, когда онъ затѣмъ вскорѣ снялъ эту чашку, оказалось, что изъ земли поднялось растеніе, на которомъ были двѣ цвѣточныя почки, а на нихъ золотымъ шрифтомъ было написано нѣсколько стиховъ, съ намеками на предстоящее Хань-Юй изгнаніе. Послѣ нѣкотораго времени пророчество это сбылось, и Хань-Юй



былъ дѣйствительно сосланъ изъ-за подачи на высочайшее имя прошенія, составленнаго въ очень страстномъ тонѣ. Хань Сянъ-цзы достигъ затѣмъ безсмертія и званія сянь. Обыкновенно его изображаютъ съ флейтой, какъ его атрибутомъ, и почитаютъ какъ начальника и покровителя музыкантовъ.

5. Пятый изъ восьми геніевъ извѣстенъ подъ именемъ Цао Го-цзю <sup>143</sup>). По преданію, онъ былъ сыномъ Цао-бинь <sup>144</sup>), который жилъ въ 930—999 г. и былъ премьеръ-министромъ перваго императора династіи Сунъ. Цао Го-цзю былъ младшимъ братомъ царствующей государыни; отсюда названіе Го-цзю, „царскій дядюшка“. Онъ пользовался большой любовью при дворѣ и ежедневно бывалъ въ царскихъ палатахъ. Государь говорилъ съ нимъ особенно охотно о вопросахъ, касающихся ученія о дао; общественной должности онъ никогда не занималъ. Когда его младшій братъ, который велъ легкомысленный образъ жизни, въ концѣ концовъ, былъ вынужденъ спастись бѣгствомъ отъ наказанія, то Цао Го-цзю принялъ такъ близко къ сердцу этотъ позоръ, что ушелъ въ горы и сталъ съ тѣхъ поръ вести отшельническую жизнь. Онъ принималъ пищу лишь разъ въ 10 дней и предавался всецѣло изученію дао и благочестивымъ упражненіямъ. Однажды онъ встрѣтился съ Чжунъ Ли и Люй-цзу, и тѣ спросили его, чѣмъ онъ занимается. На его отвѣтъ, что онъ занятъ изученіемъ дао, они спросили его, что такое дао? Цао Го-цзю отвѣтилъ, указывая на небо, тоже вопросомъ: „гдѣ небо?“ и затѣмъ указалъ на свое сердце. Тогда геніи, улыбаясь, сказали: „ты позналъ его истинную природу: сердце есть небо, а небо есть дао“. Послѣ этого они посвятили его въ тайное ученіе и, наконецъ, приняли его въ союзъ геніевъ (Ли-дай-сянь-ши, IV, 10). Цао Го-цзю не играетъ особенной роли въ культѣ, но въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Китая онъ какъ-будто почитается въ качествѣ родоначальника и покровителя актеровъ.

Остальные три генія суть чистыя созданія фантазіи, относительно которыхъ почти ничего не извѣстно, кромѣ имени. Это слѣдующіе:



6. Чжанъ Го-лао <sup>145</sup>). Постояннымъ его спутникомъ является бѣлый мулъ, на которомъ онъ въ теченіе дня можетъ сдѣлать тысячи миль. Достигнувъ цѣли своего путешествія, онъ складываетъ животное, точно бумагу, въ маленькій пакетъ и кладетъ его либо въ свою дорожную корзину, либо въ выдѣланную бутылкой тыкву, которую онъ имѣетъ при себѣ; когда же ему опять нужны услуги животнаго, то онъ долженъ лишь брызнуть водой на этотъ комокъ, и онъ тотчасъ принимаетъ образъ мула.

7 и 8. Два послѣднихъ изъ восьми геніевъ, Хэ Сянь-гу <sup>146</sup>) и Лань Цай-хэ <sup>147</sup>), рисуются въ образѣ женщинъ. Первая изъ нихъ изображается съ цвѣткомъ лотоса въ рукѣ и считается патронессой-покровительницей хозяекъ; вторая же имѣетъ корзину цвѣтовъ въ качествѣ атрибута и почитается какъ покровительница садоводства.

Хотя все, что легенда повѣствуетъ о восьми геніяхъ, довольно скудно по содержанию и объему, они, тѣмъ не менѣе, принадлежатъ несомнѣнно къ самымъ популярнымъ образамъ новѣйшей китайской народной религіи, и въ ихъ существованіи такъ же мало сомнѣваются, какъ и въ фактъ появленія ихъ временами среди людей, во что вѣрятъ повсюду въ Китаѣ. Это случается въ особенности въ 19-ый день перваго въ году мѣсяца, „въ празднество, на которомъ собираются боги“ <sup>148</sup>) †). Въ этотъ день въ Бо-юнь-гуанѣ <sup>149</sup>), большомъ даоскомъ монастырѣ, находящемся на разстояніи получаса къ юго-западу отъ Пекина и замѣчательномъ своими многочисленными храмами, происходитъ большой храмовой праздникъ, который начинается уже за нѣсколько дней до того и связанъ съ чѣмъ-то въ родѣ ярмарки и всякими народными развлечениями. Въ особенности праздникъ посѣщается въ послѣдній день (т.-е. именно 19-го числа перваго мѣсяца), такъ какъ всю слѣдующую за нимъ

145 張果老    146 何仙姑    147 藍采和

148 會神仙節    149 白雲觀

†) Ср. W. Grube, «Zur Pekinger Volkskunde», стр. 62.



ночь храмъ открытъ для посѣтителей. Тысячи людей тогда приходятъ туда, такъ какъ обыкновенно въ эту ночь одинъ изъ восьми геніевъ является въ образѣ человека. Эта вѣра существуетъ уже съ давнихъ поръ. Уже въ одномъ очень объемистомъ и содержательномъ археологическомъ описаніи Пекина и господствующихъ тамъ нравовъ и обычаевъ, относящемся къ срединѣ XVIII в., упоминается, что согласно преданію въ этотъ день одинъ изъ сяней долженъ явиться въ Бо-юнь-гуань либо въ образѣ мандарина, либо въ образѣ дѣвы, либо въ образѣ нищаго. И эта вѣра существуетъ еще и нынѣ. За нѣсколько лѣтъ до моего пребыванія въ Пекинѣ въ толпѣ народа вдругъ появился нищій отталкивающе-уродливаго вида, который въ своей маленькой чашѣ для милостыни собиралъ щедрые дары. Всякій почти подавалъ ему свою лепту; но какъ ни мала была чаша, она все же не наполнялась. На это, въ концѣ концовъ, обратили вниманіе; но прежде, нежели это дѣло успѣли разслѣдовать, таинственный нищій безслѣдно исчезъ—такъ же внезапно, какъ и явился. Послѣ этого, конечно, не могло быть болѣе сомнѣнія въ томъ, что это былъ не кто иной, какъ Ли Тѣ-гуай, хромоу нищій. И уже на слѣдующій день весь городъ зналъ о чудесномъ событіи.

Рангъ дѣйствительнаго божества занимаетъ среди восьми геніевъ, какъ мы сказали, лишь Люй-цзу; всѣ вмѣстѣ они считаются въ общемъ духами, приносящими счастье. Этимъ можно объяснить, напр., что въ послѣдній день перваго мѣсяца жизни новорожденнаго, всегда особенно торжественно справляемый, между обычными подарками всегда находится ящикъ съ маленькими фигурками па-сянь изъ золота, серебра или жести; эти фигурки прикрѣпляются къ шапочкѣ ребенка. Во всемъ Китаѣ господствуетъ, далѣе, обычай въ концѣ года оклеивать двери, стѣны, шкафы, сундуки и ящики красными полосками бумаги, которые разукрашены рисунками или же письменными знаками, обѣщающими благоденствіе, и имѣютъ цѣлью обезпечить дому счастье и отвратить несчастье (красный цвѣтъ считается приносящимъ счастье и внушающимъ страхъ демонамъ). Подобные талисманы имѣются въ большомъ числѣ; между прочимъ и такіе, которые разукрашены пестрыми изображеніями восьми геніевъ.

Популярность па-сянь не ограничивается, однако, на-



родной вѣрой, а столь же ясно проявляется въ китайскомъ искусствѣ и въ художественной промышленности. Па-сянь можно встрѣтить повсюду: ихъ рисуютъ на фарфорѣ, вырѣзываютъ изъ дерева или персиковыхъ косточекъ, дѣлаютъ изъ бронзы, вышиваютъ—словомъ они изготовляются всевозможными способами техники. Они служатъ въ особенности излюбленнымъ мотивомъ китайской, а также японской живописи и зачастую изображаются въ юмористическомъ видѣ. На такія фигуры и фигурки восьми геніевъ, по большей части, смотрятъ вообще не какъ на фигуры, относящіяся къ культу, а просто какъ на бездѣлушки; здѣсь, какъ и въ нѣкоторыхъ другихъ явленіяхъ новѣйшей китайской народной вѣры, весьма часто трудно опредѣлить, гдѣ кончается серьезное отношеніе, и гдѣ начинается шутка.

Прежде, чѣмъ остановиться еще на нѣкоторыхъ другихъ божествахъ, также играющихъ въ даосизмѣ важную роль, но не даосскихъ по происхожденію, мы постараемся сначала нѣсколько ориентироваться въ жречествѣ и храмовомъ служеніи даосизма, которые, какъ мы уже упомянули, развились несомнѣнно подъ вліяніемъ буддизма.

Даоское сословіе жрецовъ дѣлится на двѣ совершенно различныя группы: аскетовъ или дао-ши<sup>150</sup>) и свѣтское духовенство<sup>151</sup>). Аскеты живутъ въ безбрачій—отчасти отшельниками, отчасти маленькими или большими общинами въ храмахъ и монастыряхъ. Они отличаются отъ благаго духовенства также особаго рода одеждой: они носятъ длинное сѣрое одѣяніе съ широкими рукавами, волосы же не заплетаютъ въ косу, а связываютъ узломъ на макушкѣ. Они ставятъ себѣ примѣромъ старыхъ отшельниковъ и предаются исключительно религіозному созерцанію, т.-е. почти всегда бездѣлю; лишь изрѣдка они выступаютъ внѣ храма или монастыря въ качествѣ духовниковъ или въ качествѣ заклинателей бѣсовъ. Духовенство въ міру, напротивъ, несравненно болѣе многочисленное и не подчинено ни обѣту безбрачія, ни какимъ-либо инымъ ограниченіямъ въ гражданскихъ правахъ; они не отличаются также особой одеждой и только во время

---

150 道士 151 公師



исполненія своихъ священническихъ обязанностей носятъ жреческое облаченіе. Настоящая ихъ область—царство злыхъ духовъ, причиняющихъ болѣзни, недороды, наводненія и вообще всякаго рода бѣдствія; главное занятіе ихъ поэтому — заклинаніе демоновъ, экзорцизмъ. Когда, напр., въ какомъ-нибудь домѣ бываетъ смертный случай—уже въ древности всюду была распространена вѣра, что отъ мертвецовъ исходитъ оскверняющее или вредное вліяніе,—то жрецы дао призываются, чтобы изгнать дурныя вліянія, могущія быть послѣдствіемъ смерти. При этомъ могутъ прибѣгать къ различнымъ приемамъ. Обыкновенно это очищеніе происходитъ такимъ образомъ: послѣ сожженія курительныхъ свѣчей и прочтенія установленныхъ молитвъ жрецы отрываютъ у пѣтуха голову и обрызгиваютъ его кровью зараженныя мѣста, произнося при этомъ формулы заклинанія. Сыпать соль и рисъ на огонь считается также вѣрнымъ средствомъ отъ злыхъ духовъ. Болѣзни, въ особенности душевныя, объясняются одержимостью. Поэтому, напр., въ Ханъ-чжоу сумасшедшихъ запираютъ въ комнату, на стѣнахъ которой висятъ рисунки съ изображеніемъ адскихъ наказаній, а во дворѣ сжигаютъ жертвенныя деньги съ цѣлью умилоствленія демоновъ болѣзни посредствомъ огня. Чтобы отогнать дурныя вліянія, наклеиваютъ на балки дома талисманы, т.-е. бумаги, исписанныя мистическими знаками; или же сжигаютъ ихъ и даютъ больнымъ пить золу, растворивъ ее въ водѣ, чтобы изгнать демона болѣзни изъ тѣла, и т. п.

Во главѣ даоской іерархіи, поскольку вообще можетъ быть рѣчь о таковой, стоитъ такъ назыв. тянь-ши <sup>152</sup>) или „учитель неба“, представитель Юй-хуанъ-шанъ-ди на землѣ. Но когда говорятъ на этомъ основаніи о „даоскомъ папствѣ“, какъ это много разъ дѣлали, — то этимъ только направляютъ мысль по ложному пути, потому что свѣтскія полномочія и права тянь-ши равны нулю: его вліяніе простирается лишь на созданіе новыхъ боговъ, во всемъ же прочемъ онъ только высшій заклинатель въ странѣ.

Основатель этого званія, Чжанъ Дао-линъ <sup>153</sup>), ро-



дился въ 34 г. послѣ Р. Хр., недалеко отъ нынѣшняго Хань-чжоу. Его жизнь, конечно, тоже сильно разукрашена священной легендой. Въ ночь, когда онъ родился, на небѣ явился блестящій метеоръ и затѣмъ упалъ передъ воротами дома, принадлежавшаго фамиліи Чжанъ. Обратились къ предсказателю, который такъ истолковалъ это знаменіе: новорожденный будетъ обладать выдающимися духовными способностями и послѣ долгой жизни вознесется на небо къ безсмертнымъ. И, дѣйствительно, ребенокъ настолько выдѣлялся своими необыкновенными способностями и большимъ прилежаніемъ, что родители его надѣялись на блестящую карьеру сына. Уже семи лѣтъ онъ не только читалъ Дао-дэ-цзина, но даже былъ въ состояніи толковать его. Мало-по-малу онъ до такой степени углубился въ ученіе Лао-цзы, что сталъ, наконецъ, вести уединенный образъ жизни; вскорѣ вокругъ него началъ собираться все увеличивающійся кругъ учениковъ. Не разъ пытались привлечь его въ придворные круги; но всѣ такія предложенія онъ отклонялъ, говоря словами Чуань-цзы, что черепаха предпочитаетъ быть въ живыхъ и волочить свой хвостъ по грязи, чѣмъ быть мертвой и почитаться въ храмѣ †).

Когда Чжанъ Дао-линъ предпринялъ однажды путешествіе по провинціи Цзянь-си, то онъ случайно открылъ пещеру у горы Лунь-ху-шань<sup>154</sup>), „горы драконовъ и тигровъ“; эта пещера понравилась ему, и онъ въ ней поселился,

## 154 龍虎山

†) О Чжуань-цзы рассказываютъ, что король страны Чу однажды прислалъ къ нему двухъ сановниковъ, которые должны были уговорить его пріѣхать къ королю и вступить въ управленіе королевствомъ. Чжуань-цзы сидѣлъ у рѣки и удилъ рыбу, когда явились посланцы короля. Когда они сообщили его о своемъ порученіи, Чжуань-цзы, продолжая спокойно держать удочку въ рукѣ, сказалъ, не оглядываясь: «Говорятъ, что въ государствѣ Чу есть святая черепаха, которая умерла уже 3000 лѣтъ тому назадъ; король сохраняетъ ее въ своей галлерей предковъ, въ накрытой матеріей корзинѣ. Что, по-вашему, предпочла бы черепаха: чтобы оставшейся отъ нея скорлупѣ оказывались послѣ ея смерти божескія почести, или же быть въ живыхъ и волочить свой хвостъ по грязи»? Оба сановника отвѣтили: «Она предпочла бы при жизни волочить свой хвостъ по грязи». «Такъ идите же своей дорогой, господа,—сказалъ Чжуань-цзы;— я тоже предпочитаю волочить свой хвостъ по грязи».

Ср. Grube, «Geschichte der chinesischen Literatur», стр. 152 сл.



чтобы работать надъ приготовленіемъ эликсира безсмертія. Однако, дорогіе эксперименты вскорѣ поглотили его и безъ того небольшія наличныя средства, и онъ надѣлалъ долговъ; чтобы уклониться отъ неотступныхъ требованій своихъ кредиторовъ, онъ снова взялъ въ руки посохъ и отправился странствовать. Онъ поселился, наконецъ, на одной горѣ въ западной провинціи Сы-чуань, гдѣ основалъ скромное убѣжище для себя и немногихъ учениковъ, послѣдовавшихъ за нимъ. Здѣсь онъ составилъ нѣсколько трудовъ по даосизму, изъ которыхъ, однако, ни одинъ не сохранился. Вскорѣ показались хорошіе предвѣстники въ образѣ бѣлаго тигра и зеленого дракона, появившихся въ воздухѣ надъ его домомъ. И вотъ, наконецъ, онъ достигъ своей цѣли: эликсиръ безсмертія былъ найденъ. Едва онъ его отвѣдалъ, какъ 60-тилѣтній старецъ вдругъ превратился въ цвѣтущаго юношу. Когда онъ вскорѣ послѣ этого отправился на богомолье, на святую гору вблизи Хэ-нанъ-фу, онъ по дорогѣ встрѣтилъ человѣка, указавшаго ему пещеру въ средней вершинѣ горы, гдѣ были спрятаны тайныя сочиненія, изученіе коихъ можетъ дать способность летѣть на небо. Онъ постился и очистился и послѣ этого нашелъ указанныя книги; ревностно изучивъ ихъ, онъ достигъ способности вездѣсущія, благодаря чему могъ въ одно и то же время принимать различныя образы. Вскорѣ послѣ этого къ нему явился Лао-цзы, поручившій ему изгнать пять демоновъ, проказничавшихъ въ странѣ и обижавшихъ народъ. Въ то же время онъ даровалъ ему два волшебныхъ меча и оффиціальную печать, какъ знакъ его могущества. Чжанъ Дао-линъ собралъ вокругъ себя 36000 геніевъ и съ ихъ помощью уничтожилъ всѣхъ бѣсовъ. Въ награду за это Лао-цзы принялъ его во дворецъ безсмертныхъ, который находится въ горахъ Кунъ-лунъ, и тамъ подвергъ его испытанію въ ученіи о Дао. Но его знанія оказались еще недостаточными, и поэтому ему снова пришлось покинуть на время обитель безсмертныхъ и возвратиться въ человѣческій міръ. Послѣ этого онъ еще въ теченіе многихъ лѣтъ предавался размышленіямъ, пока, наконецъ, не былъ признанъ зрѣлымъ предстать предъ лицомъ Лао-цзы. Передъ уходомъ онъ обучилъ своего сына, Чжанъ Хэна, волшебнымъ искусствамъ, передалъ ему священныя писанія, оба волшебныхъ меча, печать и сказалъ ему: „возьми это, борись съ лжеученіями



и изгоняй бѣсовъ. Помоги странѣ своимъ могуществомъ и старайся успокоить народъ. Потомки мои будутъ занимать мое мѣсто изъ поколѣнія въ поколѣніе, и да не будетъ моимъ преемникомъ никто, кромѣ сыновей и внуковъ моихъ потомковъ“.

Послѣ этого онъ вознесся на небо со своей супругой и двумя любимыми учениками. Въ настоящее время заклинатели почитаютъ Чжанъ Дао-лина какъ своего начальника и покровителя.

Съ тѣхъ поръ званіе тянь-ши стало наследственнымъ въ домѣ Чжанъ, и тянь-ши еще и теперь жительствуетъ на горѣ Лунъ-ху-шанъ въ провинці Цзянь-си, гдѣ имѣетъ богатые приходы; его дворецъ, окруженный многочисленными храмами и монастырями, какъ говорятъ, совершенно, однако, запущенъ.

Тянь-ши никогда не обладалъ свѣтской властью, и права его всегда простирались лишь на царство демоновъ. Къ тому же его престижъ теперь еще сильно палъ въ виду того, что съ прошедшаго вѣка онъ болѣе не пользуется правомъ являться къ императорскому двору, и вообще нынѣшняя династія рѣшительно не расположена къ даосизму. И все же даосы, строго придерживающіеся древнихъ обычаевъ, почитаютъ его нынѣ, какъ и въ прежнія времена, какъ своего духовнаго вождя; въ народѣ же онъ пользуется еще нѣкоторымъ уваженіемъ, по крайней мѣрѣ—въ качествѣ верховнаго заклинателя въ странѣ.

Функции его—двоякаго рода. Какъ высшій заклинатель, онъ ведетъ съ помощью своихъ волшебныхъ шпагъ и официальной печати, наследственныхъ знаковъ своей власти, борьбу противъ злыхъ духовъ; народъ говоритъ, что въ его дворцѣ стоятъ тысячи глиняныхъ урнъ, въ которыхъ захваченные имъ демоны ведутъ незавидное существованіе. Что касается источниковъ дохода его, а также жрецовъ и монаховъ его свиты, то, послѣ выручки съ церковныхъ имуществъ, главный доходъ даетъ приготовленіе и продажа амулетовъ, состоящихъ обыкновенно изъ полотняныхъ или бумажныхъ полосокъ, исписанныхъ мистическими знаками. Далѣе, какъ земной представитель Юй-хуанъ-шанъ-ди, бога неба, онъ ведетъ, такъ сказать, небесные кондуитные списки, и, такимъ образомъ, наблюдаетъ надъ чинопроизводствомъ въ мірѣ боговъ. Эта часть его служебной дѣятельности касается, главнымъ образомъ, боговъ-покровителей городовъ, о которыхъ мы сейчасъ бу-



демъ говорить подробнѣе. Эти боги городовъ обыкновенно рекрутируются изъ рядовъ умершихъ мандариновъ, при жизни оказавшихъ какія-либо важныя услуги мѣстности, состоявшей подъ ихъ управленіемъ. И если одинъ изъ такихъ возведенныхъ въ рангъ божества мандариновъ не соотвѣтствуетъ всѣмъ ожиданіямъ, которыя на него возлагались, то тянь-ши имѣетъ право, по приказу бога неба, сдѣлать предложеніе объ его отставкѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и о новомъ замѣщеніи освобождающагося мѣста бога. При этомъ онъ, однако, не пользуется правомъ назначать боговъ: списки кандидатовъ въ боги, ежегодно посылаемые тянь-ши въ Пекинъ, должны быть одобрены тамошнимъ вѣдомствомъ духовныхъ дѣлъ, Ли-бу, и утверждены императоромъ.

Сдѣлаемъ теперь краткій обзоръ даоскихъ храмовъ и даоскаго богослуженія. На каждой почти улицѣ большаго китайскаго города есть даоскій храмъ, составляющій общее владѣніе даннаго квартала. Расходы по сооруженію и содержанію храма въ большинствѣ случаевъ покрываются подпиской, иногда же посредствомъ займовъ и щедрыхъ даровъ отъ большихъ храмовъ, которые нерѣдко обладаютъ довольно значительными капиталами. Собственное духовенство имѣютъ только большіе храмы, у которыхъ имѣются опредѣленные доходы; маленькіе же храмы, не располагающіе опредѣленными доходами, управляются жителями даннаго квартала, которые дѣлятъ между собой обязанности по службѣ въ храмѣ, смѣняясь помѣсячно. Эта служба состоитъ въ ежедневномъ подношеніи богамъ требуемаго количества курительныхъ свѣчъ, также въ содержаніи храма въ чистотѣ и порядкѣ; впрочемъ, что касается этого послѣдняго пункта, то тутъ боги должны, вѣроятно, въ большинствѣ случаевъ довольствоваться одними добрыми намѣреніями. Обыкновенно маленькіе второстепенные храмы находятся въ состояніи полной запущенности.

Бываютъ случаи, что житель квартала беретъ на себя постоянное управленіе храмомъ, за что иногда получаетъ жалованье, иногда и нѣтъ. Если храмъ располагаетъ небольшимъ имуществомъ, то обыкновенно предпочитаютъ поручить управленіе имъ буддійскому жрецу — обычай, особенно рѣзко иллюстрирующій индифферентизмъ китайцевъ въ области религіи.

Въ богатыхъ храмахъ нерѣдко принимаютъ на себя



управленіе поочередно уважаемые купцы даннаго квартала, такъ какъ въ этихъ случаяхъ имѣетъ важное значеніе управленіе имуществомъ храма. Такой управитель храма носить титулъ лу-чжу <sup>155</sup>), т.-е. „господинъ курильной чаши“, потому что на время исправленія имъ должности ему даютъ курильную чашу какъ знакъ его сана. При немъ состоятъ помощниками нѣсколько надзирателей, обыкновенно шесть, по названію тоу-цзя <sup>156</sup>) или старшинъ храма; выборъ ихъ производится посредствомъ жребія и, такимъ образомъ, ставится въ зависимость отъ согласія даннаго божества. Перемена начальника храма обычно производится во время годичнаго храмоваго праздника и происходитъ съ особенной торжественностью. Въ сопровожденіи музыкантовъ, фонарщиковъ и носильщиковъ штандартовъ отправляется начальникъ храма, срокъ службы котораго истекъ, въ парадномъ облаченіи, съ конусообразной шляпой на головѣ и курильной чашей въ рукахъ, какъ знакъ его сана, въ храмъ, гдѣ прежде всего совершается торжественное жертвоприношеніе. Послѣ жертвоприношенія вновь избраннаго начальника представляютъ богу, а затѣмъ рѣшаютъ посредствомъ жребія, доволенъ-ли этотъ послѣдній выборомъ, или нѣтъ? Если результатъ отрицателенъ, то приходится выставить новаго кандидата или же кидать жребій до тѣхъ поръ, пока не получится, наконецъ, желательный утвердительный отвѣтъ. Послѣ утвержденія курильная чаша, книги, касса и всѣ относящіяся къ управленію документы переносятся торжественной процессіей въ домъ новаго управителя.

Въ то время, когда въ храмѣ нѣтъ торжественнаго богослуженія, что бываетъ лишь въ исключительныхъ случаяхъ, то онъ служитъ иногда для довольно мірскихъ цѣлей. Такъ, напр., цырюльники нерѣдко располагаются въ храмѣ и тамъ безъ всякаго стѣсненія занимаются своимъ ремесломъ. Даже игроки и всякаго рода бродяги пользуются небольшими храмами какъ уютными уголками, гдѣ имъ никто не можетъ помѣшать. Иностранцы, путешествующіе по Китаю, тоже охотно пользуются, особенно въ деревняхъ и небольшихъ селеніяхъ, храмами для ночлега, такъ какъ обыкновенно они нѣсколько менѣе грязны.



чѣмъ утопающія въ большинствѣ случаевъ въ грязи и насѣкомыхъ гостиницы. Кромѣ ежедневныхъ подношеній жертвенныхъ свѣчей, только въ особыхъ случаяхъ бываютъ большія торжественныя богослуженія, совершаемыя приглашенными жрецами. Два главныхъ празднества такого рода суть: рожденіе бога неба и того божества, которому храмъ посвященъ. Когда доходы храма недостаточны для покрытія расходовъ по торжественному богослуженію, то жителямъ даннаго квартала рассылаются подписные листы для сбора требуемой суммы. Но въ этой подпискѣ ни въ коемъ случаѣ не должны участвовать лица, носящія трауръ, такъ какъ все, что находится въ какой-либо связи со смертью, считается нечистымъ и приноситъ несчастье. Собранными суммами покрываютъ расходы на содержаніе жрецовъ и пріобрѣтеніе жертвенныхъ даровъ. Если же собранныя суммы недостаточны для этой цѣли, то долгъ чести управителя храма и старшинъ покрыть недостающее изъ собственныхъ средствъ. Въ этомъ случаѣ они обыкновенно ограничиваются тѣмъ, что доставляютъ жертвенный матеріалъ, который затѣмъ, по окончаніи торжественнаго акта, благоразумно берутъ обратно.

Китайскій терминъ для обозначенія богослуженія—цзіо <sup>157</sup>)—представляетъ слово, точное значеніе котораго слѣдуетъ изъ состава его письменнаго знака. Этотъ знакъ состоитъ изъ трехъ элементовъ: бутылки для вина <sup>158</sup>), птицъ <sup>159</sup>) и огня <sup>160</sup>). Такимъ образомъ, онъ означаетъ подношеніе вина и птицы, которую жарятъ или поджариваютъ на огнѣ; дѣйствительно, вино и птицы—главнѣйшіе жертвенные дары. Рядомъ съ регулярными богослуженіями бываютъ также и чрезвычайныя, которыя могутъ быть различныхъ родовъ, смотря по цѣли въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ. Такъ, напр., послѣ продолжительной засухи совершаютъ службы о дождѣ, послѣ пожара—моленія объ огнѣ, имѣющія цѣлью предотвратить повтореніе пожара, далѣе богослуженіе о водѣ—молитвы за души утопленниковъ, богослуженіе о тиграхъ, съ цѣлью избавленія отъ этихъ звѣрей, которые еще очень многочисленны въ Китаѣ, въ особенности въ провинціи Фу-цзянь,



и т. п. При всѣхъ этихъ богослуженіяхъ церемонія въ сущности всюду одна и та же; они отличаются другъ отъ друга только текстомъ молитвъ.

На фасадѣ храма, въ которомъ должно быть совершено богослуженіе, всегда наклеены подписные листы, на которыхъ можно прочесть имена жертвователей и данныя суммы. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, напр., въ Амои, часто по обѣ стороны поставлены двѣ бумажныя фигуры, которыя должны стеречь жертвенные дары, чтобы ими не завладѣли чужіе духи, для которыхъ они не предназначены. Одна изъ этихъ фигуръ верхомъ на тигрѣ, такъ какъ тигръ считается вѣрнымъ средствомъ для устрашенія демоновъ; другая же на носорогѣ, у котораго хвостъ дракона, а ноги—одна слона, другая тигра; третья леопарда и четвертая льва; соединяя въ себѣ силы всѣхъ шести перечисленныхъ звѣрей, это сказочное существо внушаетъ демонамъ особенный ужасъ; для совершенія службъ обыкновенно приглашаются три жреца, а иногда и больше. Обыкновенно служба начинается уже въ ранніе утренніе часы. По дорогѣ къ храму жрецы останавливаются передъ жилищами подписчиковъ, чтобы раздавать тамъ бумажные амулеты и отобрать написанныя молитвы, въ которыхъ домочадцы жертвователей увѣдомляютъ бога, въ честь котораго совершается торжество, о своихъ желаніяхъ и просьбахъ. Въ этихъ обращеніяхъ къ богу должны быть обозначены имя, годъ рожденія и мѣстожителство просителя, чтобы богъ зналъ, по какому адресу онъ долженъ направить свои благословенія.

Придя въ храмъ, жрецы прежде всего приглашаютъ божество принять жертвенные дары. Это происходитъ такимъ образомъ: главный жрецъ произноситъ молитвы подъ аккомпаниментъ музыки, между тѣмъ какъ два жреца-помощника ударяютъ въ тактъ въ шаровидные деревянные барабаны. Другіе жрецы падаютъ между тѣмъ ницъ предъ изображеніемъ божества, ходятъ вокругъ алтаря и пр. Наконецъ, главный жрецъ разворачиваетъ подписной листъ, прочитываетъ имена жертвователей и молить бога ниспослать имъ благословеніе. Засимъ слѣдуетъ чтеніе собранныхъ по пути молитвъ жертвователей. По окончаніи этого встаютъ старшины храма, стоявшіе на колѣняхъ во время всей предшествующей церемоніи, и начинается жертвоприношеніе въ собственномъ смыслѣ. Оно совершается слѣдующимъ образомъ: старшій жрецъ поднимаетъ по



порядку отдѣльныя жертвенныя блюда и чаши, чтобы такимъ способомъ символически предложить ихъ богамъ, а затѣмъ передаетъ ихъ управителю храма, который, съ своей стороны, повторяетъ тотъ же актъ. Въ заключеніе обѣ бумажныя фигуры сжигаются вмѣстѣ со всѣми молитвами и кучей жертвенной бумаги.

Сжиганіе жертвенной бумаги, изображающей деньги, бумажныхъ одеждъ и вообще бумажныхъ предметовъ, есть обычай, который на каждомъ шагу встрѣчается въ китайскомъ народномъ культѣ. Свое объясненіе онъ находитъ въ вѣрѣ, по всей вѣроятности, даоскаго происхожденія, что всякое существо—безразлично, одушевленное ли оно, или неодушевленное—имѣетъ двойственную натуру: одну матеріальную, видимую, а другую имматеріальную, невидимую. Этимъ воззрѣніемъ можно объяснить также упомянутое вѣрованіе, что во снѣ душа можетъ отдѣлиться отъ тѣла и входить въ сношенія съ другими духами; такимъ образомъ, получаетъ свое объясненіе сонъ. Точно такъ же, какъ уже упомянуто, по народнымъ вѣрованіямъ, обмороки возникаютъ оттого, что душа покидаетъ тѣло; отсюда обычай, когда, напр., съ ребенкомъ приключается обморокъ, прикрѣпляютъ какую-нибудь одежду его къ шесту и размахивать ею взадъ и впередъ, чтобы такимъ способомъ привлечь обратно блуждающую душу. Но не только живыя существа, а и безжизненные предметы представляются двойственными существами, имматеріальная субстанція которыхъ скрывается въ ихъ тѣлесной оболочкѣ. Если поэтому богамъ предлагаютъ жертвенные дары, то это отнюдь не слѣдуетъ считать чисто-символическимъ актомъ; напротивъ, и тутъ въ основѣ лежитъ представленіе, что боги въ самомъ дѣлѣ вкушаютъ отъ поднесенныхъ имъ явствъ и напитковъ, хотя при этомъ ограничиваются только ихъ невещественной субстанціей. Этимъ представленіемъ объясняется также обычай сожженія бумажныхъ вещей. Они вовсе не уничтожаются процессомъ сожженія, а только лишаются своей тѣлесной оболочки, такъ какъ лишь въ своей безтѣлесности они могутъ быть употреблены богами.

Въ большихъ храмахъ часто находятся открытыя сцены, въ большинствѣ случаевъ—во дворѣ храма, противъ главной галлерей; на этихъ сценахъ ставятся въ особыхъ случаяхъ, напр., въ день храмоваго праздника, въ честь боговъ театральныя пьесы. Этотъ обычай показываетъ, какая



тѣсная зависимость существуетъ въ Китаѣ еще въ настоящее время между театромъ и религіознымъ культомъ. Несмотря на это, ставящіяся въ такихъ случаяхъ пьесы обыкновенно носятъ вполне свѣтскій характеръ и, за немногими исключеніями, не обнаруживаютъ ни малѣйшаго сходства съ нашими средневѣковыми мистеріями. Они преслѣдуютъ лишь одну цѣль—служить забавой для боговъ и людей, точно такъ же, какъ религіозныя празднества современнаго китайскаго народнаго культа очень часто носятъ вполне характеръ карнавала.

Возвращаясь къ даоскимъ божествамъ, мы видимъ, что боги-покровители городовъ играютъ, повидимому, между ними главную роль; во-первыхъ, потому, что имъ приписывается очень широкая власть, а также, во-вторыхъ, и потому, что они официально признаны и тѣмъ самымъ приняты въ общественный культъ.

Божества-покровители городовъ носятъ названіе чэнъ-хуанъ-ѣ<sup>161</sup>), т.-е. „отцовъ стѣнъ и ограждающихъ рвовъ“, а храмы ихъ называются чэнъ-хуанъ-мяо. Какъ упомянуто, боги-городовъ рекрутируются большею частью изъ числа умершихъ мандариновъ, которые при жизни оказали какія-либо услуги управляемому ими городу. Въ Китаѣ каждый городъ, окруженный каменной стѣной, находится подъ управленіемъ назначеннаго правительствомъ чиновника, чинъ котораго зависитъ отъ ранга управляемой имъ общины. Такъ, префектъ уѣзднаго города по чину ниже префекта областного города; префектъ областного города ниже префекта главнаго города провинціи, и, наконецъ, этотъ послѣдній ниже префекта столицы. Въ такомъ же точно соотношеніи стоятъ также боги городовъ въ небесной іерархіи.

Деревни и мѣстечки, не окруженные ни каменной стѣной, ни рвомъ, не находятся подъ непосредственнымъ надзоромъ правительства; ими управляютъ старшіе въ родѣ или деревенскіе старосты. Поэтому они не могутъ притязать на городовыя божества, а должны довольствоваться богами-покровителями, занимающими соответственно земнымъ полномочіямъ деревенскихъ старостъ весьма скромное мѣсто въ мірѣ боговъ.



Патронъ города не только заботится о благополучіи подвластнаго ему города и его жителей, но является также посредникомъ въ сношеніяхъ между землей, съ одной стороны, и небомъ и адомъ—съ другой, добросовѣстно отмѣчая хорошіе и дурные поступки покровительствуемыхъ имъ лицъ и докладывая о первыхъ богу неба, о вторыхъ богу преисподней. Этимъ самымъ онъ является какъ бы шпиономъ и довѣреннымъ лицомъ царя преисподней и въ качествѣ такового внушаетъ особенный страхъ. Поэтому съ его культомъ тѣснѣйшимъ образомъ связанъ культъ боговъ преисподней, и нерѣдко въ храмахъ городскихъ божествъ можно встрѣтить изображенія десяти областей ада. Самымъ извѣстнымъ примѣромъ такого рода является храмъ бога города въ Кантонѣ, гдѣ десять областей преисподней представлены посредствомъ фигуръ въ естественную величину. Преисподнія находятся глубоко въ землѣ и потому обозначаются названіемъ ти-ію<sup>162</sup>), тюрьмы земли. Каждая изъ десяти областей ада имѣетъ своего собственнаго властителя и свой особый трибуналъ; эти-то трибуналы и изображаются посредствомъ пластическихъ группъ. Въ центрѣ ея всегда находится король данной области преисподней; онъ сидитъ за столомъ, окруженный штабомъ своихъ служителей. Вокругъ обыкновенно изображены ожидающія бѣдную душу пытки—съ реализмомъ, не оставляющимъ желать ничего большаго.

Душа каждаго представившагося прежде всего приводится предъ однимъ изъ этихъ десяти трибуналовъ, чтобы дать ей возможность оправдать себя. Послѣ этого объявляется приговоръ, по которому праведники отдѣляются отъ грѣшниковъ. Первыхъ снова уводятъ на землю, чтобы они могли путемъ счастливаго возрожденія получить награду за свои добрыя дѣла; грѣшники же остаются, чтобы отбыть назначенное имъ наказаніе. Выборъ трибунала, предъ который приводятся души усопшихъ, опредѣляется категоріей, подъ которую подходятъ ихъ добрые и дурные поступки. Убійцы, напр., а также жрецы и монахи, которые брали деньги за совершеніе панихидъ и не исполняли своихъ обязанностей, приводятся предъ первый три-





ИЗОБРАЖЕНИЕ АДА  
въ храмѣ Би-юнь-цзы оксло Пекина.

Культурѣ Китая.







буналъ. Наказаніе убійцъ состоитъ въ томъ, что они подобно Танталу изнываютъ отъ жажды, стоя въ водѣ; вѣроломныхъ же жрецовъ и монахинь сначала приводятъ на высокую башню, съ которой они въ свободно висящемъ въ воздухѣ зеркалѣ вмѣсто собственнаго отраженія видятъ образы тѣхъ звѣрей, въ которыхъ имъ со временемъ предстоитъ возродиться. Послѣ этого ихъ ведутъ въ темную комнату, гдѣ при слабомъ свѣтѣ тусклой лампы они должны читать по книгѣ, написанной самымъ мелкимъ и неразборчивымъ шрифтомъ пропущенныя ими при исполненіи своихъ обязанностей поминальныя молитвы. Къ числу праведниковъ, подсудныхъ этому же трибуналу, относятся между прочимъ лица, которыя при жизни употребили большія суммы на покупку безнравственныхъ и неприличныхъ книгъ, съ цѣлью ихъ уничтоженія. Ихъ тотчасъ же переводятъ въ десятую галерею, гдѣ въ награду за ихъ добрыя дѣла имъ назначаютъ счастливое возрожденіе на землѣ. Осквернители могилъ судятся предъ седьмымъ трибуналомъ и варятся въ кипящемъ маслѣ и т. д. Упомянемъ еще, что всѣ тѣ, кто не оказываетъ должнаго почтенія каноническимъ писаніямъ конфуціанства, рвутъ или даже уничтожаютъ ихъ, шестымъ трибуналомъ вѣшаются за ноги, а затѣмъ съ нихъ заживо сдираютъ кожу. Такая нѣжная заботливость о Конфуціи со стороны даосизма объясняется, конечно, тѣмъ обстоятельствомъ, что богъ города, занимая оффиціальное положеніе высшаго небеснаго мандарина, долженъ подобно своимъ земнымъ коллегамъ, несмотря на свое даосское званіе, по крайней мѣрѣ, дѣлать видъ, что является представителемъ государственнаго конфуціанства.

Что касается самаго бога города, то нужно замѣтить, что въ главномъ раздѣлѣ храма находятся фигуры его и его спутниковъ, въ большинствѣ случаевъ, конечно, имѣющія размѣры больше человѣческихъ; при этомъ самъ онъ представленъ сидящимъ на тронѣ въ императорскомъ облаченіи, спутники же его стоятъ, и между ними въ особенности выдѣляются слѣдующіе: во-первыхъ, неестественно длинная и худощавая фигура съ бѣлымъ какъ мѣлъ лицомъ и вывалившимся изо рта языкомъ, въ длинной бѣлой одеждѣ и въ высокой шляпѣ формы сахарной головы. Это—шціонъ бога города; въ рукѣ у него доска, на которой онъ записываетъ имена провинившихся. Вѣроятно, благодаря этому послѣднему атрибуту, онъ полу-



чилъ въ народѣ кличку пай-тоу-дѣ 163), т.-е. „батюшка съ доской“. Полицейскіе и сыщики почитаютъ его какъ своего начальника и покровителя 164).

Во-вторыхъ, такъ называемый „карликовый дьяволъ“, ай-цзы-гуй 165), который, какъ показываетъ уже названіе, изображенъ въ образѣ карла и, кромѣ того, въ отличіе отъ перваго—чернымъ. Задача его—ловить грѣшниковъ и тащить ихъ къ адскому трибуналу.

Въ-третьихъ, двѣ фигуры, держащія въ рукахъ книгу и кисть. Онѣ представляютъ двухъ секретарей бога города, ведущихъ протоколъ при допросѣ, которому подвергаются души преставившихся и носятъ названіе субао-сы 166), что означаетъ „ловкіе мстители“. Во многихъ мѣстахъ существуетъ обычай заключать клятвенные договоры передъ этими двумя идолами, моля ихъ въ то же время записать условія въ свою книгу и назначить надлежащее наказаніе тому, кто преступитъ клятву.

Въ-четвертыхъ, около бога города стоятъ двое судей, пань-гуань 167)—одинъ для гражданскихъ, другой для военныхъ проступковъ.

Въ-пятыхъ, Инь-Янь-сы 168), посредники въ сношеніяхъ между землей и преисподней, т.-е. богомъ города и королями ада. Такъ какъ Янь соотвѣтствуетъ красный цвѣтъ, а Инь черный, то это божество иногда изображается съ лицомъ, на половину краснымъ, на половину чернымъ.

Наконецъ, два привратника ада, стоящіе по обѣимъ сторонамъ отъ входа. Оба имѣютъ человѣческія туловища, но голова у одного лошадиная, у другого бычья; поэтому первый называется ма-янь 169), „лошадиное лицо“, а второй ню-тоу 170), „бычья голова“. Каждый изъ нихъ

163 牌頭爹 164 地裡鬼 165 矮仔鬼

166 速報司 167 判官 168 陰陽司

169 馬面 170 牛頭



держитъ въ рукахъ трезубецъ, имѣющій форму вилъ, которыми они тормозятъ преступниковъ передъ судомъ. До сихъ поръ еще не удалось установить происхожденія этихъ обѣихъ фигуръ; не извѣстно даже, китайскаго ли онѣ вообще происхожденія, или скорѣе, индобруддѣйскаго. Можно только указать на распространенное среди китайскихъ буддистовъ повѣрье, что демонъ съ бычьей головой покушается, главнымъ образомъ, на людей, согрѣшившихъ только тѣмъ, что они носили обувь съ кожаными подошвами вмѣсто обычныхъ войлочныхъ. Такъ какъ буддѣйская религѣя запрещаетъ убивать живыя существа, то она запрещаетъ тѣмъ самымъ употребленіе не только животной пищи, но и вообще матеріала, получаемого изъ животнаго царства.

За главнымъ раздѣломъ храма находится часто еще особый покой, который служитъ почивальней для бога города и его семьи и снабженъ всѣми соотвѣтствующими принадлежностями. Поэтому тамъ стоятъ прежде всего три постели: одну для бога города, другую для его супруги и третью для его родителей; затѣмъ умывальникъ, стойка для платьевъ съ одеждой и туалетный столъ для богини. У изножья кроватей выставлены сапоги и туфли.

Только два раза въ годъ почивальня открыта для посѣтителей храма—именно въ день Новаго года и въ 24-й день седьмого мѣсяца, день рожденія бога города. Въ эти оба дня вѣрующіе обыкновенно собираются въ большомъ числѣ и бросаютъ мѣдныя монеты на постели, чтобы снискать себѣ благоволеніе бога.

Культъ бога города въ особенности сильно развился къ концу XIV-го столѣтія при первомъ императорѣ династіи Минъ. При немъ высшія должностныя лица обязывались, при вступленіи въ окруженный стѣной городъ, провести первую ночь въ храмъ бога города. И до нашихъ дней съ культомъ бога города связана та замѣчательная и весьма распространенная форма самовнушенія, которая извѣстна подъ названіемъ „сна въ храмъ“ и существовала также въ древнемъ Египтѣ и Греціи. Высшіе мандарины, въ особенности судьи, приходятъ въ особенно затруднительныхъ случаяхъ въ храмъ бога города, чтобы провести тамъ ночь въ надеждѣ, что богъ явится имъ во снѣ и просвѣтитъ ихъ.

Культъ патрона города находится по преимуществу въ рукахъ префекта города и его подчиненныхъ. Въ праздникъ



рожденія бога онъ приносить ему отъ имени правительства новыя одежды, одѣваетъ идола и собственноручно моетъ ему лицо. Такъ какъ празднество происходитъ раннимъ утромъ, то префектъ отправляется въ храмъ уже вскорѣ послѣ полуночи съ нефритовой, официальной печатью бога, находящейся у него на храненіи. Какъ всякій представитель государственной власти въ Китаѣ имѣетъ свою казенную печать, знакъ своего достоинства, такъ и богъ города имѣетъ свою божественную, официальную печать. Оттиски этой печати употребляются нерѣдко какъ амулеты. Такъ, напр., въ этотъ день приносятся въ храмъ одежды больныхъ, чтобы приложить къ нимъ божественную печать (конечно, за соотвѣтствующее вознагражденіе).

Къ числу обязанностей божества относятся, конечно, какъ я уже упомянулъ, также заботы о благѣ находящагося подъ его управленіемъ населенія. Если по этому префектъ города, послѣ продолжительной засухи возносить къ небу молитвы о дождѣ, что обыкновенно происходитъ по просьбѣ населенія, то онъ долженъ при этомъ обратиться къ посредничеству бога города. Въ этомъ случаѣ онъ отправляется въ храмъ безъ обычнаго эскорта, въ сопровожденіи лишь немногихъ представителей власти, въ пеньковомъ платьѣ — знакъ, что онъ смотритъ на засуху какъ на наказаніе неба за его плохое управленіе; жертвуя обязательныя курильныя свѣчи, онъ падаетъ ницъ передъ изображеніемъ бога, а буддійскіе или даоскіе жрецы произносятъ въ это время установленныя молитвы и формулы заклинанія. Засимъ въ большинствѣ случаевъ слѣдуетъ шествіе по городу, въ которомъ префектъ, однако, не участвуетъ. На югѣ передъ процессіей обыкновенно несутъ бумажную куклу, изображающую демона засухи, о которомъ, впрочемъ, упоминается уже въ Ши-цзинѣ. Въ заключеніе куклу разрываютъ на мелкіе части или же топятъ. Если послѣ всего этого молитва все-таки остается неслышанной, то причину этого усматриваютъ уже въ произволѣ бога города. Въ такихъ случаяхъ прибѣгаютъ къ болѣе сильнымъ средствамъ: снимаютъ съ идола всѣ одежды, выставляютъ его во дворъ передъ храмомъ совсѣмъ голымъ, подвергая его дѣйствию благодатныхъ лучей солнца. Иногда даже шею бога обматываютъ желѣзной цѣпью въ знакъ того, что за неисполненіе своихъ обязанностей онъ



считается арестантомъ. Въ такомъ видѣ его оставляютъ подъ открытымъ небомъ до тѣхъ поръ, пока, наконецъ, не пойдетъ дождь. Какъ мы видѣли, въ случаѣ продолжительнаго нерадѣнія богъ города можетъ быть окончательно отрѣшенъ отъ должности, послѣ чего тянь-ши долженъ предложить подходящаго кандидата на освободившійся постъ.

По меньшей мѣрѣ, такой же популярностью и распространениемъ по всей имперіи, какъ культъ боговъ города, пользуется также культъ бога войны Гуань-юй<sup>171)</sup> или, какъ его обыкновенно называютъ, Гуань-ди, человѣческое происхождение котораго можетъ быть исторически установлено. Гуань-юй героически защищалъ династію Хань во время ея упадка противъ отрядовъ мятежниковъ, многократно угрожавшихъ гибелью государству, пока, наконецъ, въ 219 г. послѣ Р. Хр. самъ не попался въ руки враговъ и былъ ими обезглавленъ. Гуань-юй одинъ изъ главныхъ героевъ историческаго романа: „Исторія трехъ царствъ“<sup>172)</sup>, составленіе котораго относится ко временамъ монгольской династіи (1280—1368), и который, послѣ каноническихъ и классическихъ сочиненій, принадлежитъ къ самымъ популярнымъ произведеніямъ китайской литературы. Содержащійся въ немъ романтически разукрашенный рассказъ о подвигахъ Гуань-юй сталъ общимъ достояніемъ народа и вѣроятно, главнымъ образомъ, способствовалъ широкой популярности бога войны.

Уже въ XI столѣтіи Гуань-юй былъ канонизированъ, но только въ 1574 г. онъ получилъ почетный титулъ ди, который какъ въ земной, такъ и въ небесной ерархіи обозначаетъ высшій санъ (императоръ). Культъ его особенно способствовала нынѣ царствующая династія, которая почитаетъ Гуань-ди какъ своего непосредственнаго покровителя, такъ какъ онъ многократно доказывалъ свое особое расположеніе къ ней. Такъ, напр., извѣстно, что въ 1855 г. онъ сражался на сторонѣ императорскихъ войскъ противъ возставшихъ Тай-пиновъ, и это обстоятельство рѣшило побѣду надъ ними. Въ благодарность за это императоръ Сянь-фынь издалъ приказъ оказывать ему впредь такія же почести, какъ Конфуцію. Гуань-ди



относится дѣйствительно въ одно и то же время къ официальному государственному культу, къ буддѣйскому и даоскому, и въ настоящее время въ каждомъ китайскомъ городѣ имѣется, по крайней мѣрѣ, одинъ храмъ Гуань-ди.

Обыкновенно богъ войны изображается сидящимъ, а по обѣ стороны отъ него стоятъ фигуры его вѣрнаго соратника Чжоу-цана <sup>173)</sup> и его сына Гуань-пина <sup>174)</sup>, причемъ каждый изъ нихъ держитъ въ рукахъ алебарду †). Почти всегда также стоитъ въ храмахъ бога войны копія съ его боевого коня во весь ростъ, которому многіе также жертвуютъ курильныя свѣчи. Такъ какъ извѣстно, что Гуань-ди отдавалъ особенное предпочтеніе Чунь-цю, составленную Конфуціемъ хронику государства Лу, составляющую пятую каноническую книгу, то его часто изображаютъ съ раскрытой книгой въ рукахъ. Въ этомъ образѣ онъ почитается какъ богъ-покровитель литературы, но какъ таковой играетъ, впрочемъ, лишь второстепенную роль. Гуань-ди почитается также богомъ-покровителемъ купцовъ, и это основывается, повидимому, на игрѣ словъ. Дѣло въ томъ, что его изображаютъ также читающимъ книгу, причемъ это изображеніе имѣетъ <sup>175)</sup> девизъ двойственнаго значенія: онъ означаетъ, во-первыхъ: „кто читаетъ книги, получаетъ пользу“, во-вторыхъ: „заботясь о своемъ капиталѣ, мы пожинаемъ проценты“. Культъ Гуань-ди, какъ начальника и покровителя торговли и купцовъ настолько распространенъ, что почти въ каждой лавкѣ можно найти небольшой алтарь съ висящимъ надъ нимъ изображеніемъ этого бога. Вообще Гуань-ди является одной изъ самыхъ популярныхъ фигуръ китайскаго міра боговъ. Въ Пекинѣ (и Маньчжуріи) его обыкновенно называютъ просто лао-ѣ <sup>176)</sup>, т.-е. „господинъ“.

Упомянувъ, что Гуань-ди считается также богомъ-покровителемъ литературы; прибавимъ еще, что среди

†) Ср. W. Grube, «Zur Pekingener Volkskunde», стр. 75.

173 周倉 174 關平 175 看本得利

176 老爺



пяти божествъ, специально вѣдающихъ это дѣло, т.-е. составляющихъ какъ бы небесное министерство народнаго просвѣщенія, первое мѣсто занимаетъ Вэнь-чанъ <sup>177</sup>). Это звѣздное божество чисто-даоскаго происхожденія, которому приписываютъ большое значеніе несмотря на то, что легенда почти ничего о немъ не говоритъ. Мѣстопробываніе Вэнь-чана — на семизвѣздномъ созвѣздіи того же имени, находящемся по близости отъ Большой Медвѣдицы. Подобно Гуань-ди Вэнь-чанъ принятъ въ общество оффиціально признанныхъ божествъ и по этому также принадлежитъ къ государственному культу. Въ Китаѣ, какъ извѣстно, литература играетъ доминирующую роль совсѣмъ въ другомъ смыслѣ, чѣмъ у насъ: подъ образованіемъ китаецъ подразумѣваетъ исключительно литературную образованность, и на государственныхъ экзаменахъ требуются исключительно знаніе словесности; отсюда понятно то уваженіе, которымъ пользуются боги-покровители литературы во всѣхъ классахъ населенія, независимо отъ принадлежности человѣка къ тому или другому религіозному союзу. Поэтому не только въ каждомъ городѣ имѣется особый храмъ Вэнь-чана, но и въ каждомъ храмѣ Конфуція, въ каждомъ экзаменаціонномъ залѣ, въ каждой школѣ ему сооружены алтари. Какъ жертвенный даръ, ему обычно подносятъ луковицы; этотъ обычай также имѣетъ своимъ источникомъ игру словъ: луковицы называются цунъ <sup>178</sup>), а это слово звучитъ такъ же, какъ и цунъ <sup>179</sup>)—„остроуміе“. Жертвуя богу луковицы, питаютъ втайнѣ надежду, что онъ въ отвѣтъ на это одаритъ жертвователя проницательностью. Такъ же, очевидно, объясняется распространенный въ Китаѣ обычай, по которому отецъ, отправляя своего сына въ первый разъ въ школу, посылаетъ съ нимъ въ подарокъ учителю пучокъ луковицъ.

Наряду съ Вэнь-чаномъ почитается также покровитель литературы Куй-синъ. Какъ показываетъ уже имя, это также звѣздный богъ. Ибо Куй <sup>180</sup>)—это названіе четырехъ главныхъ звѣздъ въ Большой Медвѣдицѣ. Онъ изображается въ образѣ отвратительнаго, похожаго на черта, существа съ роговидными отростками на головѣ.



Эта особенность имѣетъ свое объясненіе опять-таки въ игрѣ словъ. Знакъ Куй <sup>181</sup>), представляющій имя четырехъ главныхъ звѣздъ Большой Медвѣдицы, состоитъ изъ двухъ элементовъ: знака доу <sup>182</sup>), который первоначально означаетъ мѣру сыпучихъ тѣлъ, и такъ какъ такая мѣра въ Китаѣ имѣетъ форму опрокинутой усѣченной пирамиды, то Большая Медвѣдица обозначается вслѣдствіе ея сходства съ такимъ сосудомъ знакомъ доу, причемъ три остальные звѣзды образуютъ его ручку. Второй элементъ комплекса составляетъ знакъ Куй <sup>183</sup>), имѣющій здѣсь значеніе лишь фонетическаго элемента. Но такъ какъ Куй значитъ „демонъ“, въ буддѣйской мифологіи „дьяволъ“, а этотъ послѣдній всегда, какъ и у насъ, долженъ изображаться какъ можно болѣе страшнымъ и отвратительнымъ, то этимъ легко объясняется мало привлекательная наружность бога. Во всемъ же прочемъ Куй-синъ не имѣетъ въ своемъ существѣ ничего дьявольскаго, а, напротивъ, принадлежитъ къ числу самыхъ любимыхъ боговъ, такъ какъ онъ награждаетъ тѣхъ, кому благоволитъ, литературной славой. Поэтому его постоянными атрибутами являются слитокъ золота и кисть, которыя онъ постоянно держитъ въ рукахъ. Я говорю „поэтому“, потому что здѣсь, какъ и во многихъ другихъ приведенныхъ случаяхъ, мы опять имѣемъ дѣло съ игрой словъ. Обѣ эмблемы суть образное выраженіе для двусмысленнаго девиза би-динъ чу-шэнь. При обозначеніи этихъ словъ однимъ знакомъ <sup>184</sup>) получится значеніе: „Кисть и слитокъ золота вырастаютъ изъ его тѣла“. Если же на мѣсто первыхъ двухъ словъ подставить другіе письменные знаки <sup>185</sup>), которые означаютъ „навѣрное“, то получится девизъ: „онъ навѣрное отличится“. Снабженный такимъ девизомъ, изображеніе Куй-синъ становится талисманомъ или хорошимъ предзнаменованіемъ для его владѣльца. Изъ приведенныхъ до сихъ поръ примѣровъ — при описаніи похоронныхъ обычаевъ намъ придется привести еще многіе другіе — видно, что игра словъ для китайца отнюдь не простой

181 魁 182 斗 183 鬼 184 筆錠出身

185 必定



каламбуръ, а нѣчто гораздо большее; во многихъ случаяхъ она является прямо мифотворческимъ факторомъ, и какъ черта національной психологіи, особенно тамъ, гдѣ мы имѣемъ дѣло со словеснымъ суевѣріемъ, она заслуживаетъ болѣе глубокаго вниманія, чѣмъ ей до сихъ поръ удѣляли синологи.

Къ группѣ боговъ литературы относится еще одно божество, которое хотя и есть исключительно порожденіе фантазіи и принадлежитъ только народному культу, но пользуется большой популярностью, въ особенности въ южномъ Китаѣ. Этотъ богъ не имѣетъ даже своего собственного имени, а обозначается просто какъ чжу-и 186), т.-е. „красное облаченіе“. Дѣло въ томъ, что, когда однажды одинъ изъ членовъ испытательной комиссіи, просматривая поданныя экзаменаціонныя работы, отложилъ въ сторону одну изъ нихъ какъ негодную, то невидимая рука тотчасъ же снова положила ее передъ нимъ. Изумленный экзаменаторъ поднялъ взоръ и вдругъ видитъ передъ собой фигуру съ длинной бѣлой бородой, облаченную въ красное и многозначительно кивающую ему головой. Тутъ экзаменаторъ сообразилъ, что имѣетъ дѣло съ неземнымъ существомъ, и одобрилъ на этомъ основаніи работу, послѣ чего загадочный духъ опять исчезъ. Въ связи съ этой легендой въ Китаѣ въ ходу выраженіе: „красное облаченіе украдкой кивнуло головой“ 87), что означаетъ, что кому-нибудь слишкомъ повезло на экзаменѣ.

Изъ почти необозримой толпы боговъ даоскаго пантеона я изобразилъ только нѣсколько наиболѣе популярныхъ фигуръ и ихъ культъ, такъ какъ для насъ представляется болѣе важнымъ дать общую характеристику даоскаго круга идей, чѣмъ исчерпывающее изложеніе. При этомъ можетъ показаться естраннымъ, что многія изъ упомянутыхъ здѣсь божествъ принадлежатъ въ одно и то же время и къ даосизму, и къ буддизму, а нѣкоторыя даже еще и къ современной государственной религіи, и что соотвѣтственно съ этимъ въ ихъ культѣ участвуютъ даоскіе и буддійскіе жрецы, а иногда, напр., въ культѣ боговъ-покровителей и Вэнь-чана, кромѣ того, еще пред-



ставители отъ правительства. Но этотъ эклектизмъ и синкретизмъ есть характерная черта въ новѣйшей китайской религи и культурѣ, придающая имъ особый отпечатокъ. Въ современномъ Китаѣ нѣтъ того строгаго разграниченія и взаимнаго исключенія различныхъ вѣроисповѣданій, къ какому мы привыкли.



Шань-ди.



## ГЛАВА IV.

## Буддизмъ †).

Мы переходимъ теперь къ буддизму, который во многихъ отношеніяхъ плодотворно повліялъ на китайскую культуру, а особенно продолжительное вліяніе оказалъ на религіозную жизнь и религіозныя воззрѣнія массъ, придавъ имъ во многомъ другой видъ. Однако, онъ, въ свою очередь, приспособился къ характеру китайскаго народа и къ господствующимъ въ его средѣ воззрѣніямъ настолько, что мы имѣемъ больше основаній говорить, что буддизмъ сталъ китайскимъ, нежели, что Китай сталъ буддійскимъ \*).

Здѣсь не мѣсто входить въ разсмотрѣніе подробностей внутренней и внѣшней исторіи буддизма; достаточно будетъ дать краткій обзоръ его происхожденія, развитія и его основныхъ ученій. Подробнѣе мы остановимся на видоизмѣненіяхъ, которымъ подвергся въ Китаѣ буддизмъ, и на вліяніи, оказанномъ имъ на китайскую народную религію.

Гаутама или, какъ онъ собственно назывался, Сиддхарта, жилъ, какъ это теперь установлено по источникамъ, въ пятomъ вѣкѣ до Р. Хр. и происходилъ изъ знатной семьи въ Капилавасту, вблизи непальской границы. Еще въ молодыхъ лѣтахъ онъ покинулъ домъ своихъ родителей, жену и ребенка, чтобы въ полномъ одиночествѣ предаться размышленію о злѣ существованія и объ устраненіи этого зла. Онъ обращается прежде всего къ браминскимъ учителямъ, но скоро убѣждается въ томъ, что браминскій аскетизмъ не приведетъ его къ желанной цѣли. Такимъ образомъ, онъ снова представленъ самому себѣ и, наконецъ, уходитъ въ Гайю, въ Бенгалии, гдѣ, въ концѣ концовъ, послѣ напряженныхъ размышленій и спокойнаго самоизученія достигъ просвѣтлѣнія. Будда значитъ: просвѣт-

†) Ср. Wilhelm Grube, «Die chinesische Volksreligion und ihre Beeinflussung durch den Buddhismus», въ «Globus», т. LXIII (1893), стр. 297—303.

\*) Подробнѣе объ этомъ было говорено во Введеніи.



ленный. Онъ отказывается отъ одиночества, чтобы вести проповѣди въ Рощѣ антилопъ близъ Бенареса, гдѣ онъ собираетъ вокругъ себя первыхъ учениковъ своихъ и организуетъ ихъ въ орденъ носящихъ желтое одѣяніе нищенствующихъ монаховъ, по названію бикшу (на языкѣ пали: Бикку). Во главѣ ихъ онъ странствуетъ въ продолженіе 45 лѣтъ съ мѣста на мѣсто, всюду проповѣдуя, пока не умеръ въ Кушинагарѣ, въ Бенгаліи. По всей вѣроятности, смерть его произошла въ 477 г. (до Р. Хр.). Просвѣтлѣніе, благодаря которому Сиддхарта сталъ Буддой, состояло въ познаніи слѣдующихъ четырехъ основныхъ истинъ, составляющихъ въ то же время основу всего его ученія, а именно: истинъ о злѣ, о причинѣ зла, объ освобожденіи отъ зла и о пути, ведущемъ къ искупленію. Существованіе—отъ рожденія и до смерти—есть цѣль страданій, слѣдовательно, зло. Причина зла—въ связанныхъ съ существованіемъ вожделѣніяхъ, которыя происходятъ отъ воздѣйствія внѣшняго міра на органы чувствъ. Поэтому освобожденіе отъ зла есть та цѣль, къ достиженію которой должно стремиться всякое живое существо; путь же, ведущій къ этой цѣли, есть освобожденіе отъ вожделѣній и умерщвленіе плоти.

Тотчасъ послѣ смерти Будды состоялся въ Раджагрихѣ соборъ подъ предсѣдательствомъ его ученика Махакашьяны, на которомъ былъ выработанъ канонъ буддійской церкви. Это такъ называемая Трипитака, т.-е. три корзины, по-китайски Сань-цзанъ 188), названная такъ потому, что въ ней священное писаніе буддистовъ распределено по тремъ категоріямъ: 1) Виная 189), содержащая уставъ ордена или дисциплину; 2) Сутры 190), легенды, вкладываемыя въ уста самого Будды, и 3) Абхидарма 191), содержащая философски-метафизическіе тексты.

Спустя сто лѣтъ состоялся второй соборъ, такъ какъ за это время вкрались въ жизнь ордена разныя злоупотребленія, требовавшія пересмотра его устава. При этомъ случаѣ большое число еретиковъ было исключено изъ лона церкви и составило новое общество, такъ что второй соборъ



означаетъ начало образованія сектъ, которыхъ въ дальнѣйшемъ становилось все больше и больше.

Третій соборъ, созванный въ 245 г. въ Паталипутрѣ, имѣетъ то историческое значеніе, что съ него начинается буддѣйская пропаганда, распространившаяся съ теченіемъ времени по всей центральной и восточной Азіи.

Чтобы согласовать между собою ученія различныхъ сектъ, приблизительно въ 100 г. по нашему лѣтоисчисленію снова былъ созванъ соборъ, на которомъ въ интересахъ единства ученія была составлена новая редакція священныхъ, т.-е. имѣющихъ каноническое значеніе, текстовъ. Эти каноническіе тексты до того времени были распространены на народномъ языкѣ, на такъ называемомъ пали; для новой редакціи, напротивъ, воспользовались санскритомъ какъ языкомъ ученыхъ. Быстрое распространеніе буддизма началось уже послѣ третьяго собора, и на сѣверѣ онъ дошелъ до странъ Кабула и Кашмира, на югѣ распространился по всей Передней Индіи до Цейлона. Понятно, что вмѣстѣ съ распространеніемъ буддизма столь же быстро возникали и неизбѣжныя уклоненія и различія въ толкованіи ученія и пониманіи устава ордена.

Такимъ образомъ, возникло важное по послѣдствіямъ дѣленіе на южную и сѣверную школы. Несмотря на примирительную тенденцію четвертаго собора, онъ не только не уничтожилъ раскола, а, наоборотъ, еще значительно обострилъ его: ибо въ то время, какъ сѣверная школа приняла новую санскритскую редакцію канона, южная школа совершенно игнорировала четвертый соборъ и сохранила старую редакцію пали.

Къ этому вскорѣ присоединилось новое направленіе сѣверной школы, благодаря которому расколъ былъ окончательно закрѣпленъ.

По первоначальному ученію буддизма только тотъ могъ рассчитывать на искупленіе, кто подчинялся уставу ордена, т.-е., другими словами, былъ монахомъ. Отсюда слѣдуетъ, что большинству жаждавшихъ спасенія не были доступны высшія ступени возрожденія и нирваны. Это неудобство старается устранить такъ называемая школа махаяна. Это слово значитъ „большая колесница“, а ученіе махаяны служитъ средствомъ къ достиженію состоянія боддисатвы. Выраженіе боддисатва означаетъ человѣка, природа котораго, сатва, есть озареніе или познаніе; боди—



это ступень, предшествующая состоянію Будды. Въ китайскомъ языкѣ употребляютъ выраженіе пу-са<sup>192</sup>), которое представляетъ лишь китайскую транскрипцію санскритскаго слова боддисатва и въ настоящее время нерѣдко употребляется въ смыслѣ Богъ. Чтобы достигнуть состоянія боддисатвы, нужно дойти до познанія, что міръ явленій и существованіе въ немъ есть не болѣе какъ пустая иллюзія. Кто достигъ этого познанія, получилъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, власть надъ иллюзіей. Слово его получаетъ силу заклинанія, и онъ обладаетъ такимъ образомъ извѣстными словами и формулами, такъ называемыми дарани, которымъ приписываются сверхъестественныя силы. Такъ возникла подъ именемъ школы тантръ система колдовства, достигшая въ особенности въ Тибетѣ пышнаго расцвѣта.

Послѣ того, какъ путь къ спасенію сталъ, такимъ образомъ, доступнымъ, осталось недолго безъ измѣненія и само понятіе спасенія. Такъ какъ нирвана, конечная цѣль, могла стать удѣломъ лишь немногихъ избранниковъ, которые подчинялись строгимъ требованіямъ устава ордена, т.-е. небольшого меньшинства, то возникало новое ученіе о раѣ на Дальнемъ Западѣ, гдѣ царствуетъ Будда Ами-таба. Возродиться въ этомъ раю—вотъ высшая цѣль для мірянъ, отличающихся своимъ добродѣтельнымъ поведеніемъ, хотя и не подчиняющихся уставу ордена. Школа махаяны первая освятила въ полномъ объемѣ политику религіозныхъ уступокъ, которой больше всего обязанъ своимъ быстрымъ распространеніемъ буддизмъ. Гдѣ только онъ не приходилъ въ соприкосновеніе съ чужими религіями и формами культуры, нигдѣ онъ ихъ не уничтожалъ, а только воспринималъ въ свою систему и подчинялъ, такимъ образомъ, себѣ; разумѣется, что и онъ, съ своей стороны, дѣлалъ самыя различныя и зачастую довольно крупныя уступки господствующимъ формамъ вѣры.

Въ отличіе отъ школы махаяны южный буддизмъ носитъ названіе хинаяна или „малая колесница“. Онъ представляетъ болѣе старую и, слѣдовательно, болѣе чистую форму буддизма. Въ настоящее время южный буддизмъ распространенъ только на Цейлонѣ и въ Индо-Китаѣ,



между тѣмъ какъ сѣверный буддизмъ, т.-е. школа махаяны, имѣетъ послѣдователей въ Тибетѣ, Монголіи, Китаѣ, Корей и Японіи. Въ сѣверномъ буддизмѣ затѣмъ вновь развилась, подъ названіемъ ламаизма, особая форма культа и церкви, возникшая въ Тибетѣ и оттуда распространившаяся среди монголовъ.

Названіе ламаизма произошло отъ тибетскаго слова ла-ма (бла-ма), что первоначально означаетъ „старшій“ или „высшій“, а затѣмъ употребляется спеціально для выраженія понятія монахъ или жрецъ. Такимъ образомъ, ламаизмъ значитъ „монашеская или жреческая религія“, и это названіе превосходно соотвѣтствуетъ его сущности, такъ какъ наиболѣе характернымъ признакомъ его является своеобразная форма его іерархической системы. Во главѣ всей ламайской іерархіи стоитъ Далай-лама, имѣющій свое мѣстопробываніе въ Лхасѣ и считающійся новымъ воплощеніемъ нѣкоего боддисатвы, по имени Авалокитешвара. Этотъ боддисатва не имѣетъ права достигнуть званія Будды и погрузиться въ нирвану до тѣхъ поръ, пока не обратитъ всего человѣчества въ буддизмъ и тѣмъ избавитъ его отъ круговорота возрожденій. Соотвѣтственно съ этимъ порядокъ наслѣдованія сана Далай-ламы совершается путемъ возрожденія или воплощенія Авалокитешвары. Какъ только Далай-лама умираетъ, душа этого боддисатвы поселяется въ новорожденномъ младенцѣ, открыть котораго можно только при помощи нѣкоторыхъ оракуловъ. Само собою разумѣется, что въ такихъ случаяхъ, помимо оракула, немаловажную роль, играютъ также извѣстныя политическія соображенія. Отъ остальныхъ сектъ сѣвернаго буддизма ламаизмъ отличается, помимо своей церковно-іерархической системы, еще, главнымъ образомъ, тѣмъ, что онъ воспринялъ въ себя многочисленныя элементы древнѣйшаго шаманства Тибета. Въ Пекинѣ представителемъ Далай-ламы является духовный владыка подвластныхъ Китаю монголовъ, Чжанчжа Хутуку; порядокъ наслѣдованія его совершается точно такъ же, какъ и у Далай-ламы, путемъ возрожденія.

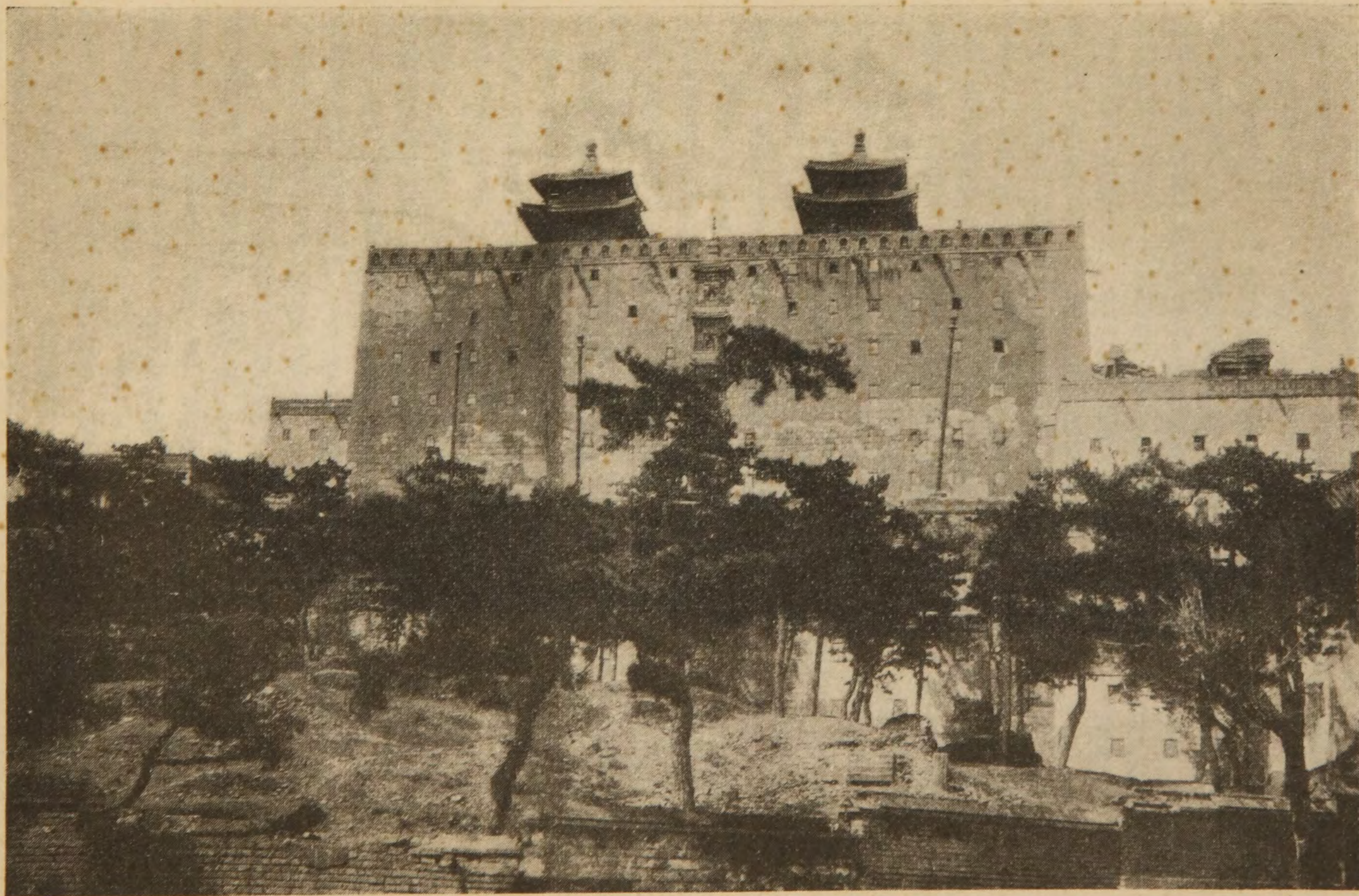
Введеніе буддизма въ Китаѣ ставится въ связь съ сновидѣніемъ императора Минъ-ди, которому явился золотой образъ бога, витая въ воздухѣ надъ дворцомъ. Братъ императора, который, нужно полагать, былъ тайнымъ послѣдователемъ буддизма, истолковалъ этотъ образъ бога какъ статую Будды и уговорилъ императора ввести



новое учение въ своей странѣ. Послѣ этого были отправлены въ Индію послы съ порученіемъ привезти оттуда учителей и священные тексты. Это было въ 61 году послѣ Р. Хр. Спустя 6 лѣтъ посланные возвратились вмѣстѣ съ индусскими учеными, которые и сдѣлали первые китайскіе переводы буддійскихъ текстовъ. Но только въ 335 г. китайцы получили право вступать въ буддійскій монашескій орденъ. Съ этихъ поръ основываются многочисленные монастыри, и буддизмъ начинаетъ особенно сильно распространяться—раньше всего въ сѣверныхъ провинціяхъ Китая: Чжи-ли, Шань-си и сѣверныхъ частяхъ Шань-си и Гань-су. Уже въ IV вѣкѣ индусъ Кумараива, уроженецъ Китая, перевелъ въ сотрудничествѣ съ 700 духовными лицами 300 томовъ буддійскихъ сочиненій на китайскій языкъ; въ то же время китайскій паломникъ, по имени Фа-сянь <sup>193</sup>), впервые отправился на богомолье въ Индію, на которую съ этихъ поръ начинаютъ смотрѣть какъ на святую землю. За нимъ послѣдовали въ теченіе слѣдующихъ столѣтій многіе другіе паломники, среди которыхъ самымъ знаменитымъ является Сюань-цзанъ (или Чжуанъ) <sup>194</sup>), въ VII вѣкѣ, возвратившійся изъ своего путешествія съ драгоценными священными текстами и реликвіями. Описанія путешествій этихъ китайскихъ паломниковъ служатъ безцѣннымъ источникомъ не только для исторіи буддизма, но и для знанія историческихъ, географическихъ и этнографическихъ отношеній центральной Азіи того времени.

Такимъ образомъ, буддизмъ мало-по-малу получилъ въ Китаѣ большое распространеніе (одинъ изъ китайскихъ государей, именно У-ди изъ династіи Лянъ былъ даже посвященъ въ монахи); однако, съ другой стороны, онъ имѣлъ также достаточно противниковъ, подчасъ очень могущественныхъ, и само существованіе его оставалось долго подъ вопросомъ. Особенно рѣзкимъ, разумѣется, нападкамаъ онъ подвергался во всѣ времена со стороны конфуціанства, причемъ дѣло отнюдь не всегда ограничивалось чисто-литературной полемикой, а не разъ доходило до серьезныхъ преслѣдованій. Такъ, въ 741 году были изгнаны 12.000 мочаховъ, въ 845 г. разрушены 4.600 мо-

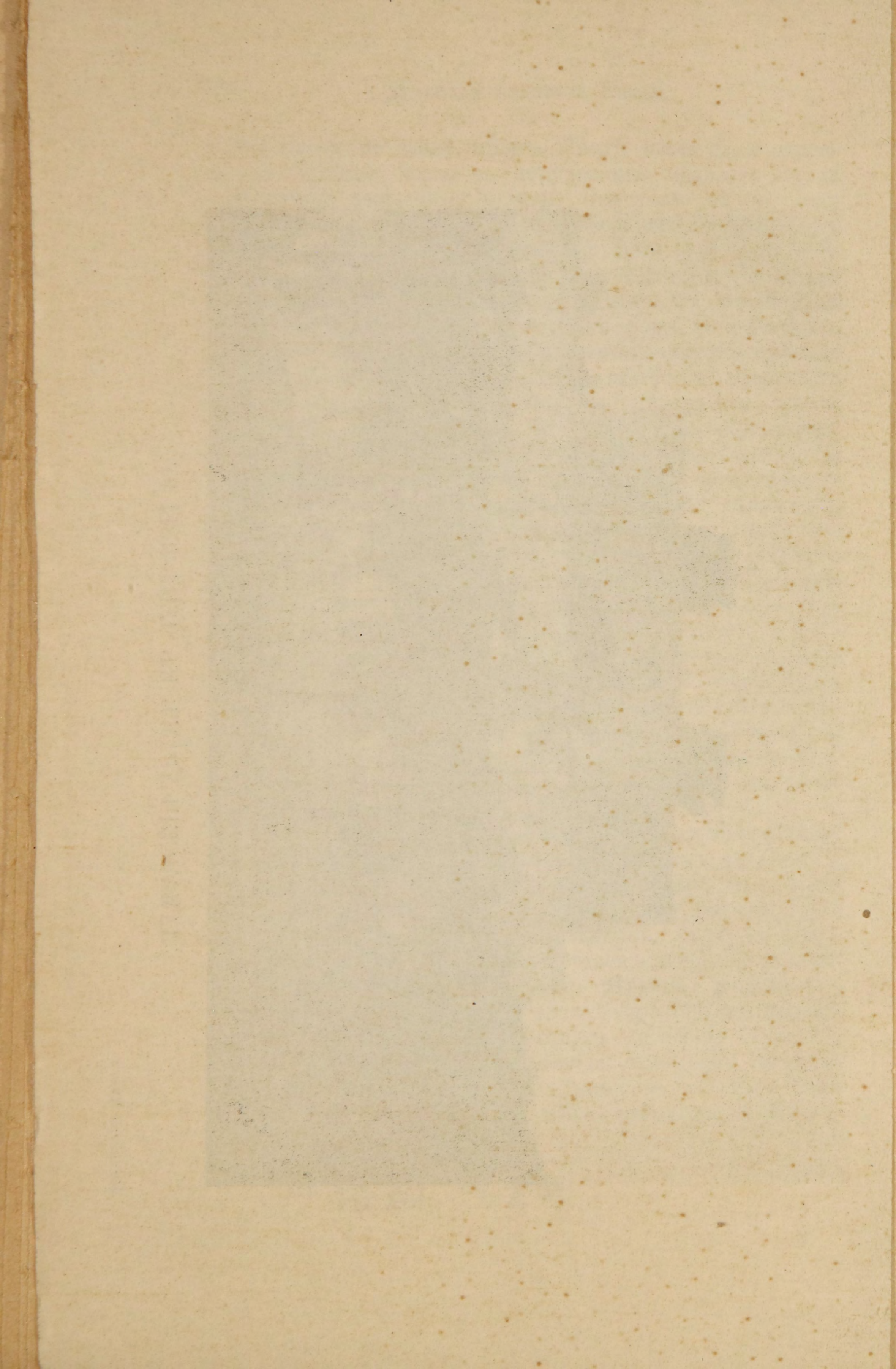




ЛАМАЙСКІЙ ХРАМЪ ВЪ ЧЕНЪ-ЦЗЫ-ФУ.

Культура Китая.







настырей, причемъ, какъ говоритъ преданіе, были изгнаны 260.000 монаховъ и монахинь. Нерѣдко такія преслѣдованія постигали одновременно и буддизмъ, и даосизмъ, что, конечно, вело къ болѣе тѣсному сближенію этихъ двухъ религій. Но и здѣсь нужно указать на тотъ знаменательный фактъ, что ни конфуціанская полемика, ни правительственныя преслѣдованія не были выраженіемъ чрезмѣрнаго религіознаго усердія или фанатизма, а были вызваны скорѣе всего соціально-политическими и экономическими соображеніями: буддійскія общины подвергались преслѣдованію не за ихъ религіозный характеръ, а, главнымъ образомъ, потому, что онѣ были общественно непродуктивны, что онѣ отвлекали отъ государства полезныя силы; не послѣднее мѣсто занимало и то обстоятельство, что ихъ требованіе безбрачія влекло за собою опасность обезлюдненія. Преслѣдовали ихъ, конечно, еще за то, что онѣ перевертывали вверхъ дномъ всю конфуціанскую этику, угрожая проповѣдью аскетическаго монашества ослабить узы кровнаго родства и семейной жизни, которые, какъ мы видѣли, для китайца выше всего.

Нынѣшняя династія тоже относится къ буддизму въ принципѣ далеко не благосклонно. Въ такъ называемомъ „священномъ эдиктѣ“, составленномъ императоромъ Канъ-си (1662—1722) и два раза въ мѣсяцъ, въ дни новолунія и полнолунія читающемся въ каждомъ городѣ на публичномъ собраніи подъ предсѣдательствомъ мѣстнаго начальства, народъ рѣшительно предостерегается отъ буддійскихъ лжеученій. Тѣмъ не менѣе, ни одна изъ этихъ репрессивныхъ мѣръ не могла воспрепятствовать непрерывному распространенію буддизма, который въ настоящее время представляетъ рѣшающій факторъ въ китайскомъ культѣ и народной жизни,—факторъ, котораго нельзя упускать изъ виду.

Это явленіе тѣмъ болѣе заслуживаетъ вниманія, что китайцы испоконъ вѣковъ относятся прямо съ инстинктивнымъ отвращеніемъ ко всему чужестранному; буддизмъ же представляетъ дѣйствительно единственный чужой культурный элементъ, который до сихъ поръ достигъ въ Китаѣ прочнаго вліянія. Этимъ успѣхомъ онъ обязанъ, во-первыхъ, своей способности приспособляться къ обстоятельствамъ, во-вторыхъ, своей хитрой тактикѣ, давшей ему возможность использовать слабость своего противника.



Туземная китайская религія всегда отличалась недостаткомъ наглядности; поэтому какъ нельзя болѣе кстати пришелся буддизмъ съ его неисчерпаемымъ запасомъ легендъ и дѣйствующимъ непосредственно на чувства культомъ божествъ и ихъ изображеній. Но болѣе всего были китайскому народу во всѣ времена близки горести и радости умершихъ предковъ, такъ какъ по его представленіямъ отъ ихъ благословенія или проклятія зависитъ его собственная участь; поэтому съ древнихъ временъ и до нашихъ дней почитаніе предковъ представляло въ сущности истинную религію всего китайскаго народа въ цѣломъ и cadaго китайца въ отдѣльности. Но и тутъ тотъ же недостатокъ наглядности и положительнаго содержанія вѣры; всѣ знали, что души усопшихъ гдѣ-то продолжаютъ жить, но гдѣ именно, и какъ это происходитъ, на это никто не могъ отвѣтить. Вотъ тутъ-то открывалось широкое поле для пропаганды буддизма, который, приспособившись къ господствующему культу предковъ, наполнилъ существовавшіе въ немъ пробѣлы и далъ расплывчатой вѣрѣ конкретное содержаніе.

Для этой цѣли буддизмъ пользовался двоякаго рода средствами: во-первыхъ, своимъ ученіемъ о переселеніи душъ и возрожденіи и, во-вторыхъ, ученіемъ о раѣ и адѣ. Въ основѣ того и другого лежитъ ученіе о возмездіи.

По буддійскому ученію о переселеніи душъ существуютъ слѣдующіе 6 путей или формъ возрожденія: обитатели ада, преты, на которыхъ мы сейчасъ остановимся подробнѣе, животныя, ассуріи или демоны, люди и, наконецъ, боги.

Въ качествѣ повелителя ада фигурируетъ старыи браманскій богъ смерти, яма, занимающій подъ своимъ китайскимъ именемъ Янь-ло-ванъ <sup>195)</sup> также первое мѣсто среди даоскихъ боговъ ада.

Насъ интересуютъ здѣсь прежде всего такъ называемые преты. Это—нѣкотораго рода призраки ужаснаго вида. Волосы у нихъ взъерошены, худыя руки и ноги висятъ какъ у скелета; вздутый животъ ихъ никогда не наполняется, такъ какъ ротъ у этихъ существъ величи-



ной съ игольное ушко. Поэтому ихъ постоянно мучать голодъ и жажда. Только разъ въ сто тысячъ лѣтъ они слышатъ слово „вода“; но лишь только найдутъ ее, она тотчасъ превращается въ гнилую лужу. Живутъ они въ преисподней и только разъ въ годъ, а именно въ ночь съ послѣдняго дня шестого мѣсяца на первый день седьмого приходятъ на землю. Тогда имъ передъ каждымъ домомъ готовятъ столикъ съ жертвенными дарами и горящими свѣчами. Преты послужили для буддизма удобнымъ поводомъ, чтобы связать свое ученіе съ издревле распространенной вѣрой въ блуждающіе безъ пріюта души людей, умершихъ безъ потомства или не погребенныхъ должнымъ образомъ. Эти безпріютные души носятъ имя ли <sup>196)</sup> или гу-хунь <sup>197)</sup>—„осиротѣвшія души“, а преты по-китайски называются э-гуи <sup>198)</sup>—„голодающіе демоны“.

Ученіе о западномъ раѣ, какъ упомянуто, возникло на индусской почвѣ. Не трудно себѣ представить, что надежды на вѣчныя радости рая непосредственному чувству народа были гораздо ближе, чѣмъ первоначальное ученіе Будды о нирванѣ. Не удивительно поэтому, что вѣра въ рай и въ царствующаго тамъ Будду Амитабу въ Китаѣ, Корей и Японіи почти совершенно вытѣснили вѣру въ историческаго Будду и его нирвану. Рай буддистовъ называется по-санскритски Сукавади, по-китайски цзо-лэ-ши-цзѣ <sup>199)</sup>—„міръ высшей радости“, или цзинъ-ту <sup>200)</sup>—„чистая страна“. Поэтому школа или секта, проповѣдующая это ученіе, носитъ названіе цзинъ-ту или въ японскомъ произношеніи Іодо. Имя Амитаба означаетъ согласно своей этимологіи „безконечный свѣтъ“ и поэтому по-китайски передается словами у-лянъ-гуанъ-минъ <sup>201)</sup>, или же черезъ у-лянъ-шоу-фо <sup>202)</sup>, такъ какъ обладаетъ вѣчной жизнью. Наибольшей популярностью, однако, пользуется названіе О-ми-то-фо <sup>203)</sup>, которое, конечно, есть

196 福 197 孤魂 198 餓鬼

199 極樂世界 200 淨土 201 無量光明

202 無量壽佛 203 阿彌陀佛



не что иное, какъ санскритское имя Амитаба въ китайской исковерканной передачѣ. Секта цзинь-ту считаетъ особенной заслугой, которой одной достаточно для достиженія вѣчной благодати, повторять съ четками въ рукахъ безчисленное количество разъ имя Амитаба. Возродиться въ раю считается величайшимъ счастьемъ, котораго можно достигнуть, и, кто достигъ этого, тотъ на вѣчныя времена избавляется отъ слѣдующихъ другъ за другомъ возрожденій.

Ввести это ученіе въ Китай было тѣмъ болѣе легко для буддизма, что оно соприкасалось также съ даоской вѣрой въ рай, находящейся на Западѣ,—съ тою только разницей, что этотъ послѣдній былъ отведенъ исключительно сянямъ или геніямъ, между тѣмъ какъ буддійскій рай былъ доступенъ рѣшительно для всѣхъ.

Буддійское духовенство воспользовалось этою вѣрой такимъ образомъ, что ввело особыя панихиды, къ которымъ мы еще вернемся при разсмотрѣніи похоронныхъ обычаевъ, имѣющія специальное назначеніе освобождать души усопшихъ изъ цѣпей ада и ввести ихъ прямо въ рай. Именно этому приему буддизмъ обязанъ своею популярностью въ Китаѣ; это ясно видно изъ того, что при малѣйшей возможности всякій старается въ случаѣ смерти близкаго человѣка приглашать буддійскихъ бонзъ для совершенія панихиды.

Такимъ образомъ, буддійское духовенство, вводя панихиды по усопшимъ, проявило гениальную способность—однимъ ударомъ убить двухъ зайцевъ; ибо, взявъ на себя отвѣтственность за благоденствіе покойниковъ, оно сдѣлало себя необходимымъ для живущихъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, создало себѣ весьма почтенный источникъ доходовъ †).

Чтобы показать, насколько буддизмъ сумѣлъ всюду приспособиться къ мѣстнымъ возрѣніямъ и противорѣчившимъ ему преданіямъ, насколько онъ умѣлъ слиться съ ними, мы приведемъ здѣсь одинъ особенно поразительный примѣръ.

---

†) Въ связи съ этимъ слѣдуетъ упомянуть также о самомъ популярномъ въ Пекинѣ и другихъ мѣстахъ буддійскомъ праздникѣ «поминовеніе усопшихъ», который празднуется въ пятнадцатый день седьмого мѣсяца. Ср. W. Grube, «Zur Pekingener Volkskunde», стр. 78—81.



Среди безчисленныхъ божествъ буддйскаго пантеона, быть-можетъ, самой популярной въ Китаѣ и Японіи является богиня милосердія, Гуань-инь, изображаемая часто съ ребенкомъ на рукахъ и имѣющая въ такомъ изображеніи поразительное сходство съ установившимся въ христіанскомъ мірѣ типомъ Мадонны †). Въ этомъ образѣ, т.-е. какъ женское божество, Гуань-инь впервые возникъ на китайской почвѣ. Первоначально Гуань-инь соотвѣтствовалъ бодисатвѣ Авалокитешварѣ и еще и нынѣ встрѣчается также въ видѣ мужского божества рядомъ съ женскимъ образомъ. По своей этимологіи санскритское имя означаетъ: „смотрящій внизъ господинъ“. Китайское же названіе Гуань-инь <sup>204)</sup> основано на, быть-можетъ, умысленно ложномъ толкованіи имени: вмѣсто вѣрнаго слова ишвара, „господинъ“, читали сходное по звуку слово свара, „голосъ“. Такъ возникло имя Гуань-инь, что означаетъ: „разсматривающій звуки или голосъ“, т.-е. „внимающій молитвѣ“.

De Groot первый показалъ на слѣдующей легендѣ, какъ произошла метаморфоза, посредствомъ которой бодисатва Гуань-инь превратился въ женское божество ††).

Въ древности царствовалъ гдѣ-то на Западѣ король Мяо Чжуань. Супруга его называлась Мяо Дэ. Такъ какъ бракъ ихъ долгое время оставался бездѣтнымъ, то король съ королевой отправились на Хуа-шань, цвѣточную гору, гдѣ находилось изображеніе чрезвычайно могущественнаго божества, которое въ состояніи было исполнить всякую просьбу. Въ теченіе многихъ дней они приносили ему жертвы, а затѣмъ вернулись домой. Королева послѣ этого родила одну за другой трехъ дочерей, изъ которыхъ младшая была Мяо Шань <sup>205)</sup>. Когда старшія дочери подросли, онѣ вышли замужъ; Мяо Шань же предпочла, противъ воли родителей, остаться въ дѣ-

†) Ср. 1. Table въ «Les fêtes annuellement célébrées à Emoui (Amoy)». Étude concernant la Religion populaire des Chinois par J. J. M. de Groot, перев. съ голландскаго С. G. Chavannes («Annales du Musée Guimet», т. XI), Парижъ, Leroux 1886, т. I (Statuette Chinoise porcelaine blanche. — Collection du Musée Guimet, nbr. 112).

††) De Groot. Chavannes, «Religion populaire des Chinois», т. I, Парижъ, 1886, стр. 188—197.



вушкахъ и, чтобы уйти отъ отцовскаго гнѣва, бѣжала въ монастырь. Когда король узналъ объ этомъ событіи, онъ приказалъ сжечь монастырь. Замѣтивъ огонь, Мяо Шань проколола себѣ головной шпилькой горло, и кровь, брызнувшая къ небу, упала внизъ въ видѣ дождя и потушила огонь. Тогда король приказалъ поймать ее и отсѣчь ей голову; но и это приказаніе не могло быть исполнено, такъ какъ мечъ сломался въ рукахъ палача, не задѣвъ Мяо Шань. Наконецъ, удалось ее задушить. Но тутъ поднялся страшный ураганъ, и въ то же мгновеніе явился въ образѣ тигра богъ-покровитель той мѣстности, получившій отъ бога неба приказъ спасти Мяо Шань, и унесъ ее въ преисподнюю. Прибывъ туда, Мяо Шань прониклась глубокимъ сожалѣніемъ къ мукамъ осужденныхъ и искупила ихъ силою своей молитвы. Даже властители ада просили позволенія присутствовать при ея молитвахъ; Мяо Шань дала свое согласіе на это только подъ условіемъ, что души осужденныхъ будутъ освобождены, и тотчасъ мѣсто мученій превратилось въ рай. Боясь совершенно лишиться своей власти, царь ада Янь-ло-ванъ совсѣмъ отпустилъ на свободу душу Мяо Шань и велѣлъ проводить ее обратно на землю. Тутъ Мяо Шань по совѣту Будды отправилась на островъ П'у-т'о въ архипелагѣ Чжу-сань, гдѣ и поселилась подъ именемъ Гуань-инь. Тамъ находится еще и нынѣ самое большое святилище Гуань-инь.

Мы уже раньше имѣли случай упомянуть, что жречество, храмы богамъ и культъ ихъ изображеній возникли въ Китаѣ подъ вліяніемъ буддизма. Такъ какъ въ древнемъ Китаѣ не существовало касты жрецовъ, то даосизмъ въ его древнѣйшей формѣ различалъ только посвященныхъ и непосвященныхъ, причемъ подъ первыми нужно понимать аскетовъ и алхимиковъ. Напротивъ, въ жречествѣ и монашествѣ новѣйшаго даосизма можно съ перваго взгляда замѣтить подражаніе буддійскимъ образцамъ. Въ древности храмы воздвигались исключительно тѣнямъ усопшихъ и только съ введеніемъ буддизма начинаютъ сооружаться также храмы богамъ. Точно также были не извѣстны до введенія буддизма изображенія божествъ. Обычай представлять божества въ видимомъ образѣ и молиться изображеніямъ означаетъ, такимъ образомъ, вторую ступень наглядности въ рели-



ги китайцевъ и является, повидимому, лишь естественнымъ послѣдствіемъ ея обогащенія мифологіей.

Прибавимъ еще нѣсколько словъ по поводу культа изображеній, занимающаго выдающееся мѣсто въ новѣйшей народной религіи.

По господствующему въ китайской народной религіи представленію идолъ отнюдь не является только изображеніемъ божества,—въ немъ вполне серьезно видятъ изображеніе, обитаемое и одушевленное даннымъ богомъ. Это представленіе, хотя и было принято и санкціонировано буддизмомъ, но оно никакъ не буддійскаго, а туземнаго, китайскаго происхожденія, что вполне можно доказать. Въ древности при жертвоприношеніи предкамъ, представителемъ покойника былъ мальчикъ, чаще всего его внукъ, который принималъ приносимые въ жертву дары. Мы не можемъ точно установить, связывали ли уже въ то время съ этимъ обычаемъ представленіе, что душа умершаго поселяется на время обряда жертвоприношенія въ его представителѣ. Но мы знаемъ, что таблицы предковъ, занявшія впослѣдствіи мѣсто „мальчика-мертвеца“ и нынѣ остающіяся въ употребленіи, считаются обителями души того, чье имя онѣ носятъ; отсюда ихъ названіе шэнь-вэй<sup>206</sup>), „обитель духа“. Мы знаемъ далѣе, что божества древне-китайской государственной религіи изображаются не посредствомъ образовъ, а при помощи плитъ, вполне соответствующихъ таблицамъ предковъ; это можно видѣть еще и теперь при жертвоприношеніяхъ небу,—т.-е. представляются пребывающими въ плитѣ, по крайней мѣрѣ, во время жертвоприношенія. Одушевленный идолъ новѣйшаго народнаго культа есть, очевидно, не что иное, какъ болѣе грубая и наглядная форма того же воззрѣнія, которую мы въ болѣе символической формѣ встрѣчаемъ уже въ плитахъ предковъ и боговъ.

Что изображенія боговъ дѣйствительно считаются одушевленными, это явствуетъ изъ дѣйствій, сопровождающихъ установку новаго идола. Лишь только новая статуя бога готова, т.-е. приняла надлежащую форму и соответственнымъ образомъ раскрашена или позолочена, она переносится торжественной процессіей въ храмъ, гдѣ на-



ходится уже идолъ того же божества. Тутъ участвующіе въ процессіи падаютъ на колѣни передъ богомъ и, жертвуя курильныя свѣчи, умоляютъ его отдать часть пребывающей въ немъ душевной субстанціи новой статуѣ и такимъ образомъ какъ бы стать ея воспріемникомъ. Послѣ этого новый идолъ переносится въ тотъ храмъ, для котораго онъ предназначенъ, и тамъ возводятъ его на алтарь. Обыкновенно берутъ также немного золы изъ стоящей на алтарѣ стараго идола курильной чаши и кладутъ ее въ курильную чашу новаго бога. Ибо золѣ курильныхъ свѣчей, приносимыхъ въ даръ божеству, приписывается чудодѣйственная сила, и весьма распространенъ обычай носить на груди мѣшечекъ съ такой золой какъ амулетъ.

Послѣ окончательнаго введенія новой статуи въ храмъ слѣдуетъ въ высшей степени странная церемонія, извѣстная подъ названіемъ Кай-гуанъ <sup>207</sup>), т.-е. „открытие свѣта“.

Этотъ обрядъ, который совершается даоскими жрецами и сопровождается въ большинствѣ случаевъ богослуженіемъ, состоитъ въ томъ, что жрецъ смазываетъ идолу глаза, ротъ, носъ и уши, а иногда и руки и ноги красной тушью или кровью. Этимъ способомъ открываютъ ему органы чувствъ. Лишь послѣ того, какъ это случилось, новый богъ начинаетъ владѣть своими пятью органами чувствъ и получаетъ способность сноситься съ внѣшнимъ міромъ; только теперь онъ въ состояніи выслушать направленные къ нему мольбы и отзываться на нихъ, наслаждаться жертвенными дарами и благоуханіемъ ѳиміама.— То обстоятельство, что при этомъ случаѣ можетъ быть употреблена также кровь (конечно, лишь тогда, когда дѣло идетъ о не-буддійскихъ божествахъ), представляетъ интересъ въ томъ отношеніи, что оно напоминаетъ о древнемъ китайскомъ обычаѣ, по которому храмъ предковъ, какъ и священная утварь, мазались кровью жертвенныхъ животныхъ и такимъ образомъ освящались.

Если смотрѣть на буддизмъ съ религіозно-исторической точки зрѣнія, то значеніе его состоитъ прежде всего въ томъ, что между такъ называемыми языческими религіями онъ одинъ достигъ положенія міровой религіи. Этимъ



мѣстомъ онъ обязанъ, съ одной стороны, эластичности большинства своихъ ученій, съ другой — своему умѣнью приспособляться и терпимости по отношенію къ чужимъ формамъ вѣры, благодаря чему обращеніе въ буддизмъ совершалось безъ огня и меча, безъ религіозныхъ войнъ и инквизиціи. Далѣе, ни одна изъ не-христіанскихъ религій не имѣетъ такъ много чертъ по существу родственныхъ съ христіанствомъ какъ въ ученіи, такъ и въ культѣ; достаточно припомнить понятіе объ искупленіи и заповѣдь любви къ ближнему—два ученія, давшія ему возможность пробить національныя рамки и преобразоваться въ міровую религію.

Наконецъ, среди всѣхъ формъ религіи не-семитическаго происхожденія только буддизмъ создалъ церковную организацію; даосизмъ здѣсь не можетъ быть принятъ во вниманіе потому, что въ этомъ отношеніи представляетъ только слабую копію буддизма.

И все-таки буддизмъ получилъ нравственную силу надъ умами широкихъ массъ только въ тѣхъ странахъ, гдѣ онъ достигъ единовластія и сталъ государственной религіей, а именно, съ одной стороны, въ Цейлонѣ и Индо-Китаѣ, съ другой въ Тибетѣ и Монголіи. Въ Китаѣ же и во всей сферѣ вліянія китайско-конфуціанской культуры, т.-е. въ Корей и Японіи, положеніе дѣла совершенно иное. Въ Китаѣ конфуціанство, какъ господствующая религія, осталась побѣдительницей до нашихъ дней; въ Японіи же буддизмъ столкнулся не только съ конфуціанствомъ, но и съ шинтоизмомъ—мѣстной, туземной религіей, на которую онъ, правда, въ разныхъ отношеніяхъ оказалъ вліяніе, которую во многомъ измѣнилъ, однако, далеко еще не вытѣснилъ. Поэтому въ области китайской культуры буддизмъ былъ вынужденъ болѣе чѣмъ гдѣ-либо въ другомъ мѣстѣ дѣлать весьма значительныя уступки. Но, несмотря на то, что именно благодаря этимъ уступкамъ онъ мало-по-малу сталъ весьма существеннымъ факторомъ культуры, — въ общемъ его этическое вліяніе въ Китаѣ все-таки очень ничтожно. Эту неудачу въ области этики можно объяснить двумя причинами. Первая изъ нихъ состоитъ въ недостаткѣ обязательныхъ догматовъ и вытекающей отсюда терпимости къ чужимъ формамъ вѣры. Конечно, широкая терпимость—прекрасная вещь, если только она не служитъ показателемъ внутренней слабости и не ведетъ къ без-



различію. Принципіальная терпимость совершенно несовмѣстима съ понятіемъ положительной религіи; а власти надъ умами можетъ достигнуть только положительная религія, которая знаетъ, чего хочетъ, и безъ колебаній исключаетъ все, что ея не признается. Вѣдь религія, которая вообще заслуживаетъ такого названія, основывается въ послѣднемъ счетѣ не на растяжимыхъ мнѣніяхъ, а на убѣжденіяхъ,—и именно недостатокъ внутренней силы убѣжденія и послужилъ причиной крушенія буддизма, выродившагося, въ концѣ концовъ, въ простую каррикатуру того, чѣмъ онъ первоначально былъ и хотѣлъ быть.

Существуетъ лишь одна область, въ которой буддизмъ сумѣлъ обезпечить себѣ безспорную власть и господство: въ потустороннемъ мірѣ. Давъ положительное содержаніе и наглядныя формы неопредѣленной вѣрѣ въ посмертное существованіе, онъ въ то же время взялъ на себя заботы о судьбѣ усопшихъ и отвѣтственность за ихъ благополучіе; а такъ какъ въ Китаѣ умершіе дѣйствительно играютъ почти болѣе важную роль, чѣмъ живые, то, по крайней мѣрѣ, въ этой области буддизмъ и его духовенство стали необходимыми для массъ. Такимъ образомъ буддизмъ, будучи первоначально исключительно религіей земной жизни, въ діалектическомъ процессѣ своего развитія сдѣлался, въ концѣ концовъ, религіей загробной жизни.

Неудачи буддизма въ этическомъ отношеніи можно, помимо сказаннаго, объяснить еще недостатками его внѣшней организаціи. Какъ религіозное общество, онъ хотя и заключаетъ въ себѣ и духовенство и монашество, но никогда не пытался созданіемъ общины, объединяющей духовныхъ и мірянъ, уничтожить пропасть, отдѣляющую первыхъ отъ послѣднихъ. Свѣтскій человѣкъ принимаетъ участіе въ культѣ только въ качествѣ пассивнаго зрителя; онъ обращается къ жрецу только во исполнѣ определенныхъ случаяхъ, собственно говоря, лишь тогда, когда нужно отслужить панихиду, такъ что нельзя говорить о дѣятельности духовенства въ смыслѣ попеченія о душевномъ спасеніи; или же о какой-нибудь церковной дисциплинѣ въ обыденной жизни.

При всемъ томъ можно, быть-можетъ, сказать, что, по крайней мѣрѣ, въ одномъ случаѣ буддизмъ оказалъ облагораживающее дѣйствіе на нравственную жизнь китайцевъ. Уже Конфуцій выставилъ человѣчность какъ высшую изъ



главныхъ добродѣтелей, хотя, впрочемъ, понималъ подъ этимъ только взаимность, что и выразилъ въ слѣдующемъ правилѣ: „Чего не хочешь, чтобы тебѣ причинили, того не причиняй и другому“. Значительный шагъ впередъ былъ сдѣланъ философомъ Мо-Ди <sup>208</sup>), или Мо-цзы, который расширилъ конфуціанское понятіе чело-вѣчности до общаго понятія любви къ чело-вѣку <sup>209</sup>), за что подвергся рѣзкимъ нападкамъ со стороны философа Мынь-цзы, утверждавшаго, что тотъ такимъ образомъ уничтожаетъ различіе между кровными родственниками и всѣми остальными людьми. Ученіе о любви къ чело-вѣку вообще такъ и осталось лишь эпизодомъ въ исторіи ки-тайской морали и по примѣру Мынь-цзы было отвергнуто конфуціанцами какъ лже-ученіе †). Буддизмъ же идетъ въ своей заповѣди любви къ ближнему даже гораздо дальше христіанства, примѣняя ее не только по отношенію къ людямъ, но ко всему царству живыхъ существъ. Эта нравственная заповѣдь является въ буддизмѣ естествен-нымъ послѣдствіемъ ученія о переселеніи душъ, по кото-рому каждый чело-вѣкъ въ наказаніе за дурные поступки въ земной жизни возрождается въ будущей жизни въ образѣ животнаго. Что касается, впрочемъ, практическаго успѣха этой заповѣди, то въ немъ опять обнаруживается столь характерная для китайца черта—принимать за сущ-ность призрачную внѣшность и довольствоваться ею. Чтобы слѣдовать хотя бы внѣшнимъ образомъ заповѣди, ограничиваются тѣмъ, что скупаютъ животныхъ, въ особенности птицъ и рыбъ, которыя съ этой цѣлью выставляются на продажу въ монастыряхъ, а часто и на улицахъ, и затѣмъ возвращаютъ имъ свободу. Большіе монастыри имѣютъ свои собственные хлѣвы <sup>210</sup>), гдѣ содержатся рогатый скотъ, свиньи, козы, птицы, словомъ всякаго рода домашнія жи-вотныя, которыхъ кормятъ и поятъ до конца ихъ жизни; кромѣ того, пруды съ рыбами, угрями и черепаками Эти пруды и хлѣвы находятся подъ управленіемъ особыхъ мо-наховъ, надзирающихъ за рогатымъ скотомъ, свиньями

208 墨翟 209 愛兼 210 放生園

†) Ср. Wilhelm Grube, «Geschichte der chinesischen Literatur» («Lit. des Ostens», VIII), Лейпцигъ 1902, стр. 128—133);—W. Grube-Bertholet, «Religion der alten Chinesen», 1908, стр. 57—64: сравни также стр. 37 настоящаго изданія.



и т. д. и отвѣчающихъ за благополучіе порученныхъ имъ животныхъ. Животныя не пріобрѣтаются монахами, а жертвуются монастырю мірянами, что считается добрымъ дѣломъ; понятно, что и средства на содержаніе животныхъ также даютъ міряне. Околѣвшихъ животныхъ торжественно хоронятъ, причемъ поются опредѣленныя молитвы и пріносятся извѣстныя формулы, цѣль которыхъ обезпечить животному возрожденіе на болѣе высокой ступени.

Буддійское ученіе о возмездіи за хорошія и дурныя дѣла путемъ возрожденій безспорно стало могучимъ стимуломъ нравственной дѣятельности; и заслуга буддизма состоитъ несомнѣнно въ томъ, что онъ ввелъ въ практическую жизнь альтруистическую тенденцію, почти совершенно чуждую истинно-китайскому духу. Организованная частная благотворительность, на примѣръ, многочисленныя благотворительныя общества и учрежденія, которыя мы находимъ въ современномъ Китаѣ, если и не всегда имѣютъ чисто буддійскій характеръ, то все же вызваны, главнымъ образомъ, буддизмомъ и возникли изъ его круга идей. Въ до-буддійскія времена никогда не упоминается о частномъ попеченіи о старикахъ и бѣдныхъ, говорится только о государственномъ попеченіи, и то только въ видѣ исключенія. Достаточно характерно, что одно изъ наиболѣе популярныхъ божествъ китайскаго пантеона, богиня милосердія, создана буддизмомъ и только переряжена въ китайское одѣяніе. Но культурно-историческое значеніе буддизма въ Китаѣ лежитъ не только во вліяніи, оказанномъ имъ на религію и культъ. Китайскіе пилигримы, посѣщавшіе въ особенности въ періодъ времени отъ IV до VIII столѣтія святыя мѣста Индіи, впервые привезли достовѣрныя извѣстія о странахъ и народахъ, о которыхъ до тѣхъ поръ почти ничего или очень мало было извѣстно, и, такимъ образомъ, значительно расширили узкій географическій горизонтъ Китая.

Но всего больше оказалось вліяніе буддизма въ области искусства. Благодаря завоевательнымъ войнамъ Александра Великаго Индія столкнулась съ греческой культурой и искусствомъ, и изъ этого соприкосновенія культуръ въ Индіи возникла греко-буддійская скульптура, послужившая затѣмъ, съ своей стороны, образцомъ для буддійскихъ скульптуръ Китая и Японіи. Если мы припомнимъ, что человѣческая фигура, на которую древнѣйшее китайское искусство не обращало никакого вниманія



(о немногихъ произведеніяхъ каменной скульптуры временъ династіи Хань можно не говорить), вдругъ съ введеніемъ буддизма выступаетъ на первый планъ, то мы поймемъ, какой могучій толчокъ это ученіе дало китайской пластикѣ. То же самое мы видимъ въ области живописи, гдѣ благодаря неисчерпаемому богатству легендъ въ буддизмѣ, его культу изображеній и его иконографіи, китайское и японское искусства получили множество новаго матеріала и декоративныхъ мотивовъ. Въ области литературы индійско-буддійскіе сюжеты были использованы въ многочисленныхъ рассказахъ и романахъ фантастически-миологическаго содержанія. Эти романы представляютъ, какъ уже упомянуто, настоящее писаніе новѣйшей китайской народной вѣры и могли бы въ этомъ отношеніи служить почти неисчерпаемымъ источникомъ; но къ разработкѣ его до сихъ поръ почти еще не приступлено.



Мынъ-шенъ.



## ГЛАВА V.

## Народная религія.

Разсмотрѣвъ религію древняго Китая, даосизмъ и буддизмъ, мы тѣмъ самымъ ознакомились съ тѣми религіозно-историческими явленіями и фазами развитія, изъ взаимодѣйствія и переплетенія которыхъ произошла китайская народная религія, къ которой мы теперь обратимся. Характерный моментъ современной китайской народной религіи состоитъ именно въ томъ, что она свой матеріаль беретъ отовсюду; въ дѣлахъ вѣры китайская масса отнюдь не разборчива. Такъ, она набираетъ свои божества безъ всякаго разбора изъ древне-китайской религіи, даосизма и буддизма. Къ нимъ присоединяются затѣмъ многія другія божества, не принадлежащія ни какой изъ этихъ трехъ религій, въ большинствѣ случаевъ, повидимому, мѣстнаго происхожденія. Помимо того нужно помнить, что число божествъ постоянно увеличивается.

Характерно далѣе, что китайцы стараются по возможности приписывать своимъ богамъ человѣческое происхожденіе. Весьма часто, напримѣръ, у бога войны Гуань-ди, рѣчь идетъ въ самомъ дѣлѣ объ историческихъ личностяхъ, которыя уже въ гораздо болѣе позднее время были возведены въ рангъ божествъ. Въ огромномъ же большинствѣ случаевъ легенды †) о земной жизни божества суть чистыя измышленія, имѣющія единственной цѣлью поддержать вѣру въ эти божества и придать ихъ существованію характеръ реальности. Это—характерная уступка ясно выраженному историческому чувству китайцевъ и тому прямо рѣшающему значенію, которое въ Китаѣ придаютъ историческому преданію, какъ таковому, не считаясь съ тѣмъ, достаточно-ли оно удостовѣрено, или нѣтъ.

---

†) Одинъ изъ наиболѣе содержательныхъ и важныхъ текстовъ этого рода носитъ названіе: фынь-шэнь-янь-и, метаморфозы боговъ. Ср. W. Grube, «Geschichte der chinesischen Literatur», стр. 432—438.



Лишь бы только можно было сослаться на писанное преданіе, по которому какое-либо божество въ царствованіе такого-то, при такой-то династіи и подъ такимъ-то именемъ жило, какъ человѣкъ, среди людей,—и никому не придетъ больше въ голову сомнѣваться въ дѣйствительности его существованія. Этимъ объясняется то поразительное явленіе, что религіозныя и миеологическія представленія безпрестанно мѣняются. Но изъ этого также слѣдуетъ, что многочисленныя легенды о богахъ китайской народной религіи, имѣющія видъ историческаго преданія, могутъ быть поняты только послѣ осторожнаго, испытывающаго и разлагающаго анализа критики, поскольку она возможна въ этой области.

Среди этихъ божествъ, рядомъ съ богами-покровителями городовъ, культъ которыхъ мы разсмотрѣли въ связи съ даосизмомъ †), однимъ изъ популярнѣйшихъ является богъ домашняго очага, Цзао-ванъ<sup>211</sup>). Онъ непременно имѣется въ каждомъ домѣ и рядомъ съ таблицей предковъ образуетъ центръ домашняго культа. Такъ какъ при этомъ повары и кухарки считаютъ его своимъ начальникомъ и покровителемъ, то его обычно кратко называютъ „богомъ кухни“ ††), хотя это названіе соотвѣтствуетъ, какъ мы сейчасъ увидимъ, лишь части его функцій. Уже въ древности покровитель домашняго очага упоминается среди пяти домашнихъ ларь. Онъ находился тогда, во всякомъ случаѣ, въ самой тѣсной связи съ духомъ-покровителемъ огня, что слѣдуетъ изъ одного мѣста Ли-цзи. Въ этомъ мѣстѣ, находящемся среди предписаній о жертвахъ, приносимыхъ каждый мѣсяцъ, сказано, что первый лѣтній мѣсяцъ находился подъ покровительствомъ Чжу-Юна<sup>212</sup>), и что очагъ есть мѣсто, гдѣ ему приносятся жертвы. По преданію, этотъ Чжу-Юнъ занималъ при одномъ изъ миеическихъ царей глубокой древности постъ начальника огня и юга. Этимъ, во всякомъ случаѣ, имѣлось въ виду сказать, что ему было ввѣрено управленіе южными провинціями въ государствѣ. Юнъ же соотвѣтствуетъ уже въ древнѣйшей

211 竈王 212 祝融

†) См. стр. 173—180.

††) День рожденія Цзао-вана какъ «бога кухни» празднуется въ пятый день восьмого мѣсяца.—Ср. W. Grube, «Zur Pekinger Volkskunde», стр. 82, и въ «Globus», т. 63, стр. 300.



китайской натурфилософии элементу огня. Такимъ образомъ, возведенный въ бога Чжу-Юнь былъ богомъ огня и, какъ таковой, повидимому, въ то же время богомъ домашняго очага; по крайней мѣрѣ, въ одномъ источникѣ, относящемся къ первому столѣтію нашей эры, онъ прямо называется богомъ очага и огня. Теперь объ эти области строго разграничены и представлены двумя различными божествами. Богъ огня, Хо-шэнь <sup>213</sup>), имѣющій свой храмъ почти въ каждомъ городѣ, является повелителемъ пожирающаго огня и подобно Св. Флоріану призывается какъ защитникъ отъ пожара, между тѣмъ какъ богъ домашняго очага, Цзао-ванъ или Цзао-цзюнь, или, какъ его еще называютъ, Цзао-Шэнь, повелѣваетъ питающимъ огнемъ, пламенемъ очага. Подобно Агни, индійскому богу Ведъ, Цзао-Шэнь, какъ богъ поднимающагося къ небу пламени, былъ самымъ надлежащимъ посредникомъ между людьми и небомъ, вознося туда ихъ молитвы; интересно наблюдать, какъ эта посредническая роль его находитъ свое выраженіе еще въ современномъ народномъ культѣ.

Богъ домашняго очага занимаетъ въ домѣ, въ семьѣ, такое же положеніе, какъ богъ города въ городской общинѣ. Какъ и этотъ послѣдній, онъ несетъ отвѣтственность за своихъ подзащитныхъ передъ богомъ неба. Нѣтъ поэтому ни одного дома, ни одной хижины—какъ бы она ни была бѣдна, которая не имѣла бы этого бога. Чаще всего его деревянная статуэтка въ сидячемъ положеніи стоитъ вмѣстѣ съ другими богами дома на алтарѣ, находящемся въ главной комнатѣ, противъ входа, или же, въ бѣдныхъ семьяхъ, статуэтку замѣняетъ грубое пестрое печатное изображеніе, большей частью въ бумажномъ шкапчикѣ; наконецъ, въ крайнемъ случаѣ виситъ надъ очагомъ, на стѣнѣ, красная полоска бумаги, на которой изображено имя бога или же какой-нибудь относящійся къ нему девизъ. Въ концѣ года, именно въ 24-й день 12-го мѣсяца, богъ домашняго очага отправляется на небеса, чтобы отдать отчетъ въ хорошихъ и дурныхъ поступкахъ ввѣренной ему семьи. При этомъ случаѣ ему приносятъ торжественную жертву †), состоящую по преимуществу изъ разныхъ сластей, напр.,

## 213 火神

†) Ср. W. Grube, «Zur Pekingener Volkskunde», стр. 91 и слѣд.



изъ ячменнаго сахара, засахаренныхъ кусковъ дыни и т. п. Среди обычныхъ жертвенныхъ даровъ находится также пучокъ сѣна, предназначенный для лошади, на которой богъ совершаетъ свое путешествіе. Къ вечеру, отецъ семьи выноситъ во дворъ шкапчикъ съ бумажнымъ изображеніемъ Цзао-вана, гдѣ его кладутъ въ желѣзный сосудъ, наполненный еловыми вѣтками, и сжигаютъ. Въ то же время сжигаютъ массу жертвенной бумаги, представляющей потребности для дороги деньги, а также мелкіе листки бумаги, съ изображенными на нихъ лошадьми, носилками и носильщиками, которыми богъ будетъ пользоваться въ своемъ путешествіи. Обыкновенно въ пламя кидаютъ также небольшую часть принесенныхъ сладостей съ просьбой, чтобы Цзао-ванъ говорилъ на небѣ лишь сладкія, какъ медъ, слова. Въ тѣхъ домахъ, гдѣ богъ представленъ въ видѣ деревянной статуэтки, ограничиваются тѣмъ, что смазываютъ его губы медомъ или какой-нибудь другой сладкой и липкой массой — для того, чтобы онъ вообще не могъ открыть рта и сообщить на небѣ что-либо неблагопріятное. Во всемъ этомъ торжествѣ могутъ участвовать только представители семьи мужского рода; женщины же не должны въ это время показываться.

Въ послѣдній день года богъ возвращается домой изъ своего путешествія на небо, и тогда его снова потчуютъ сходными дарами, какъ и при отъѣздѣ.

Такой же почти популярностью, какъ богъ домашняго очага, пользуется, конечно, богъ богатства †), Цай-шэнь<sup>214</sup>), и его изображеніе находится поэтому въ большинствѣ частныхъ домовъ и во всѣхъ торговыхъ лавкахъ. Онъ изображается, по большей части, въ видѣ сидящаго старца съ бѣлой бородой, который въ одной рукѣ держитъ слитокъ золота, а въ другой посохъ. На югѣ его называютъ Ту-ди куномъ<sup>215</sup>), т.-е. „княземъ земли“; судя по имени, онъ, вѣроятно, произошелъ отъ Шэ, древне-китайскихъ духовъ земли. Такое превращеніе, во всякомъ случаѣ, нетрудно объяснить, если принять во вниманіе, что китайцы издревле

214 財神 215 土地公

†) Ему приносятъ жертвы во второй день перваго мѣсяца. Ср. W. Grube, «Zur Pekinger Volkskunde», стр. 49 слѣд.



и до наших дней являются земледѣльческимъ народомъ по преимуществу.

Почти въ каждомъ китайскомъ домѣ, въ главной его комнатѣ, противъ входныхъ дверей, находится алтарь, на которомъ обыкновенно выставлены таблицы предковъ данной семьи вмѣстѣ съ домашними богами, которыя каждой семьей выбираются по ея усмотрѣнію. Въ берлинскомъ этнографическомъ музеѣ есть домашній алтарь этого типа, какой обычно имѣется въ домѣ состоятельныхъ китайцевъ Амоя. Мы видимъ тамъ два шкапчика, въ одномъ изъ нихъ находятся таблицы предковъ, въ другомъ—боги дома. При этомъ шкапъ съ богами занимаетъ лѣвую сторону (т.-е. съ точки зрѣнія зрителя—правую), которая по китайскимъ понятіямъ считается болѣе почетной. Мы находимъ здѣсь слѣдующихъ боговъ дома: во-первыхъ, богиню милосердія, Гуань-инь; во-вторыхъ, бога домашнего очага; въ-третьихъ, бога богатства и, въ-четвертыхъ, божество, культъ котораго извѣстенъ лишь въ провинціи Фу-цзянь, но здѣсь настолько популяренъ, что его смѣло можно назвать божествомъ-покровителемъ этой провинціи. Имя, подъ которымъ почитается этотъ богъ, — Го-шэнь-ванъ или, по діалекту Амоя, Гэ-синь-онъ <sup>216</sup>).

Хроника провинціи Фу-цзянь сообщаетъ объ этомъ богѣ, который дѣйствительно, повидимому, человѣческаго происхожденія, лишь немного, ограничиваясь слѣдующимъ: Гэ-синь-онъ выдѣлялся, еще ребенкомъ, своимъ страннымъ характеромъ, которымъ онъ не былъ похожъ на другихъ людей. 16-ти лѣтъ отъ роду онъ отправился въ горы съ кружкой вина въ рукѣ, ведя свою корову на веревкѣ, взобрался тамъ на самую высокую вершину, сѣлъ и умеръ. Тамъ его однажды нашли въ сидячемъ положеніи; кружка была пуста, а отъ коровы остался одинъ скелетъ. Жители деревни, которымъ онъ явился во снѣ, приглашая ихъ идти къ нему, соорудили ему храмъ, и вскорѣ слава о немъ распространилась по всей странѣ, такъ какъ всякій, кто обращался къ нему за совѣтомъ, всегда получалъ вѣрный и удачный отвѣтъ. Разнаго рода чудесныя дѣла, приписываемыя ему, повели къ тому, что государь династіи Сунъ, Гао-цзунъ (1131—1163), официально утвердилъ культъ Гэ-синь-она.



Среди божествъ природы первое мѣсто по популярности занимаетъ, вѣроятно, луна. Въ то время, какъ солнце представляетъ мужской, свѣтлый принципъ, янь, луна есть носитель иня, или темнаго, женскаго принципа; божество луны поэтому зачастую изображается въ видѣ женской фигуры, которая держитъ въ рукѣ дискъ луны. Праздникъ луны падаетъ на пятнадцатый день восьмого мѣсяца и поэтому называется праздникомъ середины осени<sup>217</sup>). Лунный праздникъ справляется именно осенью, потому что инь, темный принципъ, осенью начинаетъ получать перевѣсъ надъ яномъ и, наконецъ, зимою окончательно побѣждаетъ его.

Лунный праздникъ †) не ограничивается однимъ общественнымъ богослуженіемъ въ храмѣ, но представляетъ настоящій народный праздникъ, который празднуется также въ семьяхъ. Но въ то время, какъ въ храмахъ лунный праздникъ справляютъ жрецы, въ домашнихъ жертвоприношеніяхъ лунѣ участвуютъ только женщины и дѣти—въ виду того, что женщины, въ противоположность мужчинамъ, находятся подъ властью иня. Кромѣ того, предпочтеніе, которое женщины оказываютъ культу луны, можно, вѣроятно, объяснить вѣрой въ такъ называемаго Юэ-лао<sup>218</sup>), „старца на лунѣ“. По общераспространенному повѣрью, этотъ старецъ на лунѣ связываетъ попарно красными нитками ноги дѣтей, которыхъ онъ предназначилъ въ будущіе супруги, и въ силу этого почитается какъ божественный свать.

Лунный праздникъ совершается всегда подъ открытымъ небомъ передъ полной луной и этимъ часто получаетъ нѣкоторую поэтическую прелесть, которая вообще совершенно чужда религіознымъ обрядамъ китайцевъ. При этомъ случаѣ на алтарѣ всегда непременно находится картина, изображающая стоящаго на заднихъ лапахъ зайца, держащаго въ переднихъ лапахъ пестикъ, при

217 秋光中節 218 月老

†) Ср. «Zur Pekinger Volkskunde» въ «Veröffentlichungen des Königlichen Museums für Völkerkunde», т. VII, вып. 1—4, Берлинъ W. Spemann 1901, стр. 82—84.



помощи котораго онъ приготовляетъ порошокъ безсмертія въ стоящей передъ нимъ ступкѣ. Вѣра въ луннаго зайца была распространена уже въ древней Индіи; но въ Китай онъ не былъ перенесенъ оттуда буддизмомъ, какъ можно было бы думать, такъ какъ уже въ первомъ столѣтіи китайскій философъ Ванъ-Чунъ возстаетъ противъ вѣры въ луннаго зайца, какъ дѣтскаго суевѣрія; эта вѣра, слѣдовательно, должна была уже въ то время быть довольно распространена. Изображеніе зайца со ступкой, въ которой онъ толчетъ порошокъ для приготовленія эликсира безсмертія, есть болѣе поздняя приправа, даоское происхожденіе которой очевидно. Всюду въ Китаѣ во время луннаго праздника продаются маленькіе глиняные зайчики, которыхъ обыкновенно дарятъ дѣтямъ; такимъ образомъ, лунный заяцъ играетъ въ Китаѣ роль, въ нѣкоторомъ родѣ аналогичную съ нашимъ пасхальнымъ зайцемъ.

Всѣ жертвенные дары, приносимые лунѣ, должны имѣть круглую форму какъ для того, чтобы соотвѣтствовать диску луны, такъ и потому, что слово, обозначающее понятіе „круглый“, туань-юань <sup>219</sup>), въ то же время значить „соединенный“, „полночисленный“. Поэтому дыни, которыя непременно должны быть въ числѣ даровъ при лунныхъ жертвахъ, являются выраженіемъ пожеланія, чтобы вся семья продолжала жить дружно и въ полномъ составѣ и-цзя-туань-юань. Что же касается другихъ плодовъ, приносимыхъ въ жертву, то каждый видъ имѣетъ свое особое символическое значеніе. Такъ, яблоко указываетъ на согласіе, такъ какъ пинъ <sup>220</sup>), яблоко, звучитъ такъ же, какъ пинъ <sup>221</sup>), миръ, согласіе. Персики суть эмблемы долголѣтія, а гранаты вслѣдствіе обилія зеренъ въ нихъ являются символомъ благословенія многочисленнымъ потомствомъ. Первое мѣсто среди жертвенныхъ даровъ занимаетъ такъ называемый лунный пряникъ, юс-пинъ, имѣющій форму луннаго диска и украшенный изображеніемъ старца на лунѣ или луннаго зайца.

Культъ звѣздъ также образуетъ составную часть домашняго культа. Въ 18-й день перваго мѣсяца совер-



шается †) общее жертвоприношеніе богамъ, такъ называемый цзи-синъ <sup>222</sup>), въ которомъ могутъ принимать участіе только мужчины семьи. Посреди стола, который служитъ алтаремъ, ставится прикрѣпленное къ деревянному станку разноцвѣтное печатное изображеніе главнѣйшихъ боговъ звѣздъ. Въ сложенной картинѣ лежитъ, какъ въ конвертѣ, списокъ 72 добрыхъ и 36 злыхъ звѣздъ, котораго, однако, нельзя вынимать изъ его обветрки. Передъ картиной стоятъ въ 12 рядахъ, соотвѣтственно 108 богамъ звѣздъ, 108 маленькихъ, наполненныхъ масломъ чашекъ, которыя служатъ лампочками. Фитиль у этихъ лампочекъ часто состоитъ изъ бумаги пяти цвѣтовъ: зеленой, желтой, красной, бѣлой и синей, такъ какъ по китайской натурфилософіи эти пять цвѣтовъ соотвѣтствуютъ пяти элементамъ, которые, въ свою очередь, представлены пятью планетами, такъ что пятицвѣтный фитиль содержитъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, указаніе на боговъ планеты.

Какъ только лампочки потухли, каждый изъ присутствующихъ мужскихъ членовъ семьи приноситъ своей, т.-е. управляющей его судьбой звѣздѣ особую жертву, зажигая три лампочки. Эта церемонія носитъ названіе цзи-бэнь-минъ-синъ <sup>223</sup>). Если пламя большое и свѣтлое, то это считается хорошимъ знакомъ для начавшагося года.

Очень важную роль играютъ далѣе въ китайскомъ народномъ культѣ многочисленныя божества, покровители дѣтей ††), и прежде всего такъ называемыя „девять богинь“ цзю-нянь-нянь <sup>224</sup>), которыхъ зачастую несправедливо называютъ богинями дѣторожденія. Рожденіе, какъ таковое, находится въ вѣдѣніи трехъ богинь, а именно: богини Сунъ-цзы-нянь-нянь <sup>225</sup>), благословляющей

222 祭星 223 祭本命星 224 九娘娘

225 送子娘娘

†) Ср. W. Grube, «Zur Pekingener Volkskunde», стр. 51 слѣд., о другомъ праздникѣ звѣздъ въ 7-ой день 7-го мѣсяца; ср. W. Grube, Kollegheft, Manusk. 1900/01 («Chinesische Volksreligion»), стр. 224—227; W. Grube, «Zur Pekingener Volkskunde», стр. 76—78; de Groot, «Religion populaire des Chinois», т. II, стр. 436 и слѣд.

††) W. Grube, «Zur Pekingener Volkskunde», стр. 1—10; обычаи, исполняемые при родахъ и въ дѣтскомъ возрастѣ.



женщинъ дѣтьми, богини Цуй-шэнъ-нянь-нянь 226), облегчающая роды, и богини-кормилицы Най-му-нянь-нянь 227). Остальныя вѣдаютъ самыя различныя области жизни. Такъ, напр., къ богинѣ зрѣнія Янь-гуанъ-нянь-нянь 228) взываютъ тѣ, кто страдаетъ глазами болѣзнями. На алтаряхъ, посвященныхъ ей, можно увидѣть безчисленное количество глазъ изъ бумажной матеріи, привязанныхъ къ бамбуковымъ палочкамъ и имѣющихъ нѣкоторое сходство съ лорнетами; это—приношенія въ даръ по обѣту. Особенной популярностью пользуются также богиня оспы, Доу-чжэнъ-нянь-нянь 229), и богиня скарлатины, Бань-чжэнъ-нянь-нянь 230). Если ребенокъ счастливо исцѣлился отъ оспы, то имъ приносятъ торжественную благодарственную жертву. Къ богамъ-покровителямъ дѣтей относятся также боги постели на печи: Канъ-фу 231) и Канъ-му 232). Это богъ и богиня, берегущіе маленькихъ дѣтей, чтобы они не падали съ печи.

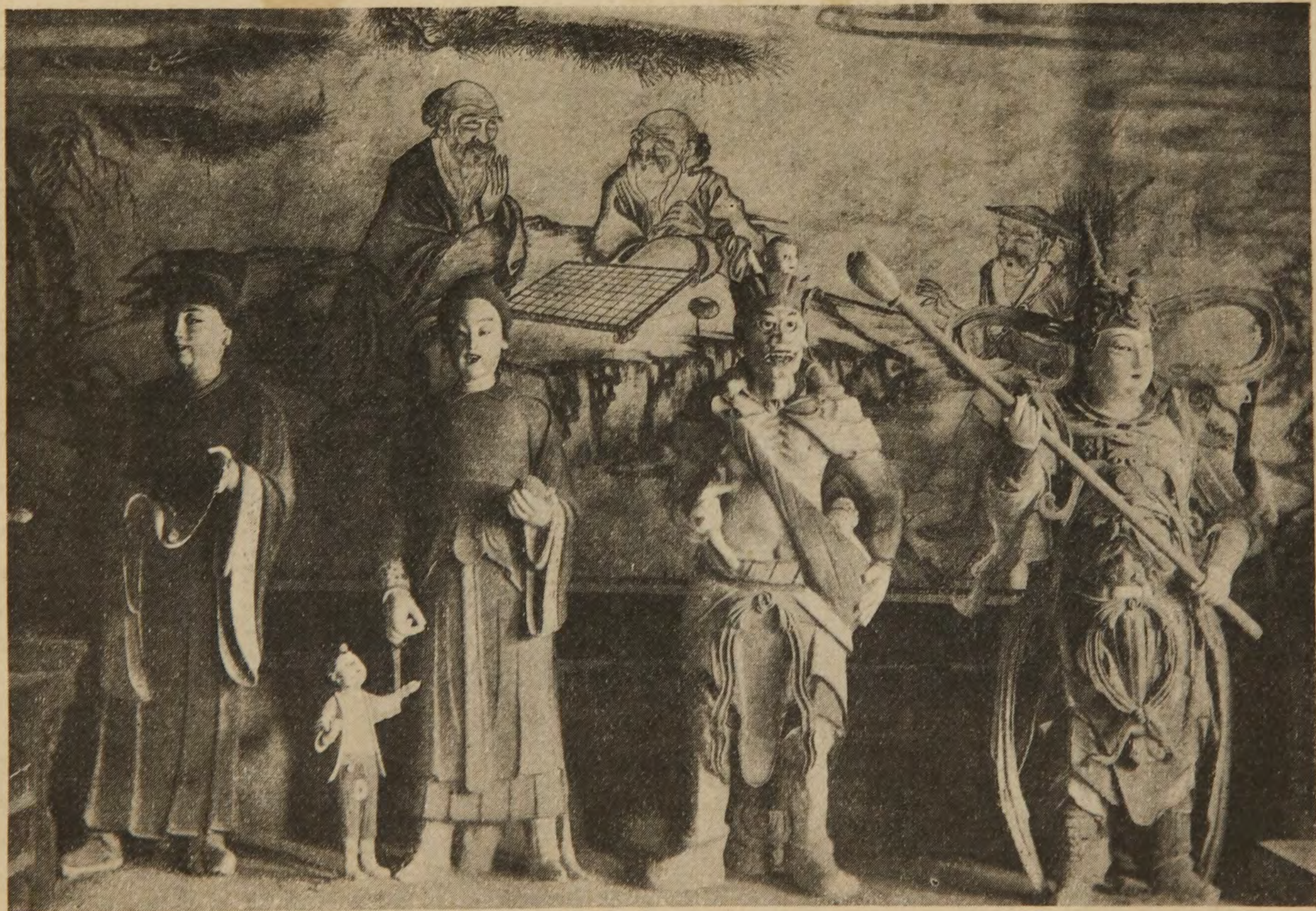
Я выбралъ здѣсь наугадъ немногихъ изъ боговъ китайскаго народнаго культа; они образуютъ ничтожную часть всего пантеона. Въ современномъ Китаѣ дѣйствительно нѣтъ ни одного ремесла и вообще ни одной области жизни, какого бы рода она ни была, которая не имѣла бы своего собственнаго бога-покровителя. Такъ, существуютъ боги-покровители плотниковъ, горшечниковъ, садовниковъ, врачей, заклинателей бѣсовъ, прорицателей, цырюльниковъ, актеровъ и т. д.; даже представители менѣе честныхъ ремеслъ, наприм.: игроки, воры и проститутки, также имѣютъ среди боговъ своихъ начальниковъ и покровителей. Даже различныя породы животныхъ находятся подъ

226 催生娘娘      227 奶母娘娘

228 眼光娘娘      229 痘疹娘娘

230 痘疹娘娘      231 炕父      232 炕母





БОЖЕСТВА-ПОКРОВИТЕЛИ ДЪТЕЙ.

Изъ храма въ окрестностяхъ Пекина.







покровительствомъ особыхъ божествъ—есть богъ рогатаго скота, лошадей, свиней и собакъ; говорятъ, что въ Су-чжоу богъ вшей тоже имѣетъ свой особый маленькій храмъ. Насколько мнѣ извѣстно, китайцы—единственный народъ на землѣ, который можетъ похвастать богиней-покровительницей отхожихъ мѣстъ. Правда, мнѣ удалось доказать ея существованіе только для Пекина, и я не могу сказать, извѣстна ли она въ остальныхъ частяхъ Китая. Поразительно то, что подъ именемъ Мао-гу-гу она почитается такъ же, какъ покровительница рукодѣлія. Поэтому тамъ въ обыкновеніи, что дѣвушки вѣшаютъ въ отхожемъ мѣстѣ пару вышитыхъ туфель какъ приношеніе по обѣту, причемъ произносятъ или вписываютъ риёмованный заговоръ, характерный для интимныхъ отношеній, существующихъ въ этой странѣ между людьми и богами. Вотъ текстъ его:

«Если Мао-гу-гу поможетъ мнѣ стать искусной, я сдѣлаю для нея пару туфель, куда она вставитъ свои ноги. Если Мао-гу-гу не поможетъ мнѣ стать искусной, я разрушу ея гнѣздо» †).

Но какъ ни многочисленны боги, они все-таки не въ состояніи удовлетворить религіозной потребности—они, быть-можетъ, даже не играютъ первой роли въ жизни человѣка. Вѣдь каждое божество имѣетъ только свой опредѣленный кругъ дѣйствій, за предѣлами котораго оно бессильно. И даже въ предѣлахъ собственной сферы его могущество какъ-будто не всегда безгранично и безспорно. Слишкомъ часто молитвы остаются не услышанными, жертвы и приношенія по обѣту — тщетными, чтобы можно было сомнѣваться въ томъ, что дѣятельность боговъ тормозится и даже парализуется другими и, быть-можетъ, болѣе сильными вліяніями. Изъ такого рода наблюдений, очевидно, произошла вѣра въ господство невидимыхъ демоническихъ силъ. Боги являются въ нѣкоторомъ родѣ извѣстными и постоянными величинами, на которыхъ можно полагаться, и о которыхъ приблизительно извѣстно, какъ съ ними обращаться и какъ заслужить ихъ расположеніе. Совсѣмъ иное дѣло—демоны, дѣятельность которыхъ можетъ быть пагубна какъ для боговъ, такъ и для людей. Ихъ не знаютъ, о нихъ только догадываются на основаніи ихъ продѣлокъ, и тѣмъ болѣе безпомощными

†) Ср. W. Grube, «Zur Pekinger Volkskunde», стр. 77.



чувствуютъ себя вслѣдствіе этого люди передъ ними. Изъ этого становится понятнымъ, какъ демоны, вліяніе которыхъ непосредственнѣе и меньше поддается учету, могутъ получить въ практической жизни, въ жизни каждаго отдѣльнаго лица больше значенія, нежели боги, хотя въ іерархіи существъ послѣдніе и стоятъ выше. Поэтому стремленіе побороть вредное вліяніе невидимыхъ силъ и превратить его по возможности въ благотворное такъ обычно и настолько бросается въ глаза, что оно накладываетъ особый отпечатокъ на весь китайскій народный бытъ. Средства и пути, изобрѣтаемые и примѣняемые китайцами съ цѣлью привлеченія хорошихъ вліяній и предупрежденія дурныхъ, невѣроятно разнообразны и многочисленны. Такъ, напримѣръ, въ каждомъ дворѣ противъ входныхъ воротъ воздвигнута небольшая каменная стѣна, какъ ширма, скрывающая отъ взора внутренность двора; ея единственная цѣль—помѣшать злымъ духамъ проникнуть во дворъ. Такъ какъ демоны по господствующей народной вѣрѣ предпочитаютъ прямые пути, то въ Китаѣ проселочные пути почти всегда идутъ зигзагами; этимъ рассчитываютъ спутать демоновъ.

Такъ какъ лѣто является наиболѣе неблагоприятнымъ въ климатическомъ отношеніи временемъ года, и тогда распространены многія болѣзни, и такъ какъ, далѣе, болѣзни объясняются демоническими вліяніями, то нельзя удивляться тому, что съ особеннымъ рвеніемъ выступаютъ противъ демоновъ именно въ пятый день пятаго мѣсяца, въ день, когда праздновалась нѣкогда середина лѣта. При этомъ пользуются прежде всего сѣрными цвѣтами, которые считаются вѣрнымъ средствомъ противъ всякаго рода вредныхъ вліяній. Поэтому въ этотъ день многіе пьютъ эти цвѣты, растертые въ порошокъ и растворенные въ винѣ. Точно такъ же дѣтямъ втираютъ въ уши и носъ растворъ сѣрнаго цвѣтка или, что еще полезнѣе, рисуютъ этимъ растворомъ на лбу знакъ ванъ <sup>233</sup>), такъ какъ у тигра на лбу якобы есть четыре черныхъ полосы, соответствующія по своей формѣ этому знаку; тигръ же есть лучшее средство противъ демоновъ, которые всѣ безъ исключенія при



видѣ го бросаются въ бѣгство, а дѣтей, отмѣченныхъ такимъ знакомъ, демоны примутъ за тигровъ.

Стремленіе обмануть демоновъ вообще сильно распространено. Въ южномъ Китаѣ, напр., готовятъ во многихъ домахъ бумажныя куклы по числу членовъ семьи и въ качествѣ замѣстителей ихъ, чтобы такимъ путемъ отвратить отъ послѣднихъ возможныя болѣзни. Каждая кукла носить имя того лица, которое она замѣщаетъ. Всѣхъ ихъ кладутъ, располагая въ видѣ круга, въ корзинку, въ середину которой ставятъ тарелку съ мясомъ какъ приманку для демоновъ болѣзней, скрывающихся, быть-можетъ, въ тѣлѣ того или другого изъ членовъ семьи; этимъ путемъ думаютъ переселить ихъ въ бумажныя куклы. Куклы потомъ вынимаются одна за другой изъ корзины; каждую изъ нихъ качаютъ при этомъ вверхъ и внизъ, приговаривая: „Замѣститель, имя рекъ, если предстоитъ что-либо (дурное), то прими это на себя“. Въ заключеніе всѣ куклы сжигаются, и ихъ пепелъ отдается во власть вѣтра.

Само собою разумѣется, что въ 5-ый день 5-го мѣсяца разнаго рода амулеты также играютъ немаловажную роль. Самые любимые амулеты—маленькіе, вырѣзанные большею частью изъ ивоваго дерева и имѣющіе форму тыквенной бутылки или мечей; эти вещицы вѣшаются дѣтямъ на шею какъ предохранительное средство отъ болѣзней. Такъ какъ въ китайскихъ аптекахъ лѣкарства обыкновенно хранятся въ сосудахъ, имѣющихъ форму тыквы, то тыквѣ, какъ таковой, также приписывается нѣкоторая лѣчебная сила; въ то же время китайцы связываютъ съ тыквенной бутылкой представленіе, сходное съ тѣмъ, какое мы связываемъ съ рогомъ изобилія. Что касается амулетовъ въ видѣ мечей, то ихъ назначеніе понятно: наводить страхъ на демоновъ.

Къ домамъ, въ особенности надъ дверьми и окнами, привѣшиваютъ въ 5-ый день 5-го мѣсяца въ качествѣ талисмановъ пучки чернобыльника, аира и чеснока. Что именно эти растенія считаются предохранительными средствами отъ дурныхъ вліяній, объясняется скорѣе всего ихъ острымъ запахомъ. Такъ, напр., китаецъ, отправляясь въ домъ недавно умершаго, чтобы выразить семьѣ соболезнованіе, прячетъ въ одежды чеснокъ, чтобы защитить себя отъ вліянія смерти; что касается, однако, аира, то его отпугивающая демоновъ сила отчасти объясняется его именемъ. Аиръ называется по-китайски чань-



янъ <sup>234</sup>). Янъ, мы знаемъ, есть свѣтлый, творческій принципъ жизни, который въ особенности представленъ солнцемъ, а знакъ чанъ состоитъ изъ повтореннаго знака солнца и означаетъ „свѣтлый, блестящій“. И такъ какъ демоны находятся подъ властью иня, темнаго принципа, то янъ, конечно, особенно пригоденъ для борьбы съ ними †).

Особенно сильныя мѣры противъ вліяній злыхъ духовъ и для снисканія расположенія добрыхъ принимаютъ на исходѣ стараго и въ началѣ новаго года ††). Въ день новаго года ни въ какомъ случаѣ нельзя произносить словъ, имѣющихъ дурное значеніе, какъ, напр., „демонъ“, „болѣзнь“, „смерть“ и т. п.,—ибо когда упоминаешь черта, онъ является. Въ суевѣрій слова заходятъ такъ далеко, что многіе избѣгаютъ ѣсть рисъ въ день новаго года, такъ какъ слово фанъ, рисъ, совпадаетъ случайно по звуку съ другимъ, означающимъ „возмущаться“, „поступать наперекоръ“. Точно такъ же въ день новаго года нельзя пользоваться ножомъ при приготовленіи пищи, такъ какъ ножъ имѣетъ еще побочное и роковое значеніе въ качествѣ смертоноснаго оружія.

Повсемѣстнымъ распространеніемъ пользуется обычай приклеивать къ концу года на воротахъ дома изображенія такъ называемыхъ духовъ дверей—мынь-шэнь <sup>235</sup>). Эти духи представляютъ двухъ братьевъ по имени Шэнь-ту <sup>236</sup>) и Юй-лэй <sup>237</sup>), жившихъ по преданію въ глубокой древности и имѣвшихъ власть надъ демонами. Однажды на смотру демоновъ подъ персиковымъ деревомъ они убѣдились, что нѣкоторые изъ нихъ безъ всякаго повода нанесли людямъ вредъ; тогда они связали виновныхъ тростниками и бросили ихъ на съѣденіе тиграмъ †††).

Эта легенда представляетъ интересъ въ томъ отношеніи, что въ ней упоминаются четыре средства, которымъ приписывали способность устрашать демоновъ, и которые

234 昌陽 235 門神 236 神荼 237 鬱壘

†) Ср. W. Grube, «Zur Pekingener Volkskunde», стр. 68—74.

††) Ср. Grube, «Zur Pekingener Volkskunde», стр. 47—49, 92—99.

†††) Въ память объ этомъ событіи былъ введенъ обычай въ день новаго года привѣшивать нарисованныя на персиковой дощечкѣ изображенія этихъ двухъ укротителей демоновъ на воротахъ дома.



отчасти еще и нынѣ употребляются; это—1) персиковое дерево, 2) изображенія обоихъ укротителей демоновъ, 3) тигръ и 4) тростниковыя веревки.

Тростниковыя веревки въ настоящее время въ Китаѣ какъ-будто болѣе не употребляются для этой цѣли, но извѣстныя подъ названіемъ шименава веревки изъ тростника, которыми японцы украшаютъ свои шинтоискіе храмы, вѣроятно, ведутъ свое начало отъ этой вѣры въ присутую имъ силу. Напротивъ, изображенія тигровъ употребляются еще и нынѣ какъ средство для устрашенія демоновъ. Воспоминаніе о заклинательной силѣ персиковаго дерева сохранилось до нашихъ дней въ вѣрѣ, что демоны боятся краснаго цвѣта. Отсюда красныя полосы бумаги, которыя наклеиваютъ передъ новымъ годомъ на всѣ стѣны, двери, ящики и сундуки въ качествѣ талисмановъ. Техническое названіе бумаги, употребляемой для такихъ цѣлей,—тао-хунъ-чжи<sup>238</sup>), т.-е. „красная какъ персикъ бумага“.

До какой степени китаецъ чувствуетъ свою зависимость на каждомъ шагу отъ невидимыхъ силъ, лучше всего можно видѣть изъ того большаго значенія, которое придаютъ календарю †). Въ Китаѣ календарь ежегодно составляется и издается по порученію правительства спеціальнымъ вѣдомствомъ астрологіи, подчиненнымъ министерству духовныхъ дѣлъ<sup>1)</sup>. Всякій грамотный китаецъ—а такими, по крайней мѣрѣ, до извѣстной степени, является большинство—имѣетъ свой собственный экземпляръ календаря, но не для того, чтобы справляться о числѣ, а для того, чтобы узнавать каждый Божій день, что онъ можетъ сегодня предпринимать, не навлекая на себя своими поступками какихъ-либо дурныхъ послѣдствій. Въ календарѣ онъ находитъ точныя указанія относительно того, какіе дни благопріятны для вступленія въ бракъ, закладки дома, поступленія въ школу, кройки платьевъ, принятія ванны, бритья головы и т. д. И эти правила добросовѣстно соблюдаютъ не только простымъ народомъ, но и образованными классами.

Этимъ отнюдь не исчерпывается темная область отно-

## 238 桃紅紙

†) Ср. W. Grube, «Zur Pekingener Volkskunde», стр. 87—89.

<sup>1)</sup> Нынѣ замѣнено департаментомъ культа.



шеній между людьми и невидимыми силами. Есть еще достаточно случаевъ, въ которыхъ міряне не въ состояніи принять самостоятельнаго рѣшенія и должны просить совѣта у профессиональнаго предсказателя; такъ, на примѣръ, при всякомъ болѣе или менѣе важномъ начинаніи необходимо выбрать счастливый день и часъ, что можетъ быть сдѣлано только при содѣйствіи предсказателя. Нельзя, на примѣръ, вступить въ бракъ, если не представлено письменное доказательство, что свѣтила, управляющія годомъ, мѣсяцемъ, днемъ и часомъ рожденія жениха и невесты, не находились во враждебныхъ отношеніяхъ другъ къ другу. Поэтому опредѣленіе гороскопа обѣихъ сторонъ передъ вступленіемъ въ бракъ — есть *conditio sine qua non* въ самомъ строгомъ смыслѣ. Столь же важно при постройкѣ дома или при выборѣ мѣста погребенія прежде всего изслѣдовать самымъ тщательнымъ образомъ, дѣйстви-тельно ли избранное мѣсто защищено отъ всякихъ вредныхъ вліяній. Особенную важность имѣютъ эти мѣры предосторожности при выборѣ мѣста погребенія. Оно и понятно: вѣдь живые могутъ во всякое время перемѣнить свою квартиру на другую, если она покажется имъ не вполне безопасной; для мертвеца же могила составляетъ его постоянное обиталище, котораго онъ никогда болѣе не сможетъ покинуть. Умершіе же, какъ мы знаемъ, играютъ въ Китаѣ очень важную, даже, быть-можетъ, болѣе важную роль, чѣмъ живые, вліяя въ хорошую или дурную сторону на судьбы своихъ оставшихся въ живыхъ потомковъ. Изъ ихъ могилъ можетъ исходить благословеніе или проклятіе, смотря по тому, довольны ли мертвецы своимъ мѣстомъ отдохновенія, или нѣтъ. Такимъ образомъ, попеченіе объ усопшихъ обуславливается не однимъ только піэтетомъ, а, по крайней мѣрѣ, въ такой же степени заботой о собственномъ благополучіи. Въ критическихъ случаяхъ этого рода не могутъ помочь даже самые вѣрные амулеты; точно такъ же и календарь не даетъ удовлетворительнаго отвѣта, и окончательное рѣшеніе можетъ дать только одна инстанція—геомантъ.

Приведенная въ псевдонаучную систему геомантія, носящая въ Китаѣ названіе фынъ-шуй, составляетъ одну изъ самыхъ печальныхъ, но, къ сожалѣнію, также самыхъ важныхъ главъ въ культурной и духовной исторіи Китая.

Названіе фынъ-шуй въ дословномъ переводѣ значитъ „вѣтеръ и вода“ и обозначаетъ ученіе объ атмосферныхъ



и теллурическихъ, земныхъ вліянійхъ, однако, не въ физическомъ смыслѣ, а въ метафизическомъ, или, вѣрнѣе, въ оккультическомъ. Но этотъ терминъ обозначаетъ не только ученіе, но въ то же время и отношенія, вытекающія изъ совпаденія этихъ вліяній, такъ что въ этомъ смыслѣ можно говорить о благопріятномъ и неблагопріятномъ фынъ-шуй какого-нибудь мѣста. Въ практическомъ отношеніи фынъ-шуй представляетъ псевдонаучную систему, которая учитъ, гдѣ и какъ слѣдуетъ располагать кладбища, храмы и жилища помѣщенія, чтобы поставить пребывающихъ въ нихъ мертвецовъ, боговъ или живыхъ людей исключительно или поелику возможно подъ защиту благопріятныхъ вліяній или же предохранить ихъ отъ вредныхъ.

Вся система основывается на ученіи о дуализмѣ силъ инъ и янь, изъ совмѣстнаго дѣйствія которыхъ китайская натурфилософія выводитъ всю жизнь міра †). Въ каждой части поверхности земного шара содержится нѣкоторое количество инъ, которое становится производительнымъ только тогда, когда къ нему присоединяется соотвѣтственное количество янь. Лишь геомантъ можетъ рѣшить, стоятъ ли въ данномъ случаѣ эти обѣ основныя силы въ правильномъ отношеніи другъ къ другу? Скрытая дѣятельность обѣихъ силъ внутри земли обозначается терминомъ шанъ-линъ<sup>239</sup>), что значитъ духовная дѣятельность или энергія горъ. Это шанъ-линъ представляютъ себѣ въ видѣ духовнаго флуида, изливающагося по всѣмъ направленіямъ черезъ области, благопріятно для этого расположенныя. Особенно благопріятными въ этомъ отношеніи считаются обрывы и вообще наклонныя плоскости, а также находящіяся на нихъ бугры и возвышенности, такъ какъ шанъ-линъ, истекая изъ земли, сосредоточивается въ нихъ и приходитъ въ нѣкотораго рода пульсирующее движеніе; поэтому такія возвышенія называются линъ-мо<sup>240</sup>), т.-е. „пульсы духа“.

239 山靈 240 靈脈

†) G. von der Gabelentz, «Thai-kih-thu, des Tscheu-tsi, Tafel des Urprinzips mit Tschuhis Kommentar», на китайскомъ языкѣ съ маньчжурскимъ и нѣмецкимъ переводомъ. Дрезденъ, 1876. W. Grube, «Geschichte der chinesischen Literatur», стр. 334—336.



Но фынъ-шуй зависит не только отъ линій и конфигурацій на поверхности земли: оно зависит также отъ линій и фигуръ въ области неба, такъ что астрологическія соображенія также играютъ тутъ роль. Съ древнихъ временъ въ Китаѣ дѣлятъ небесный сводъ на четыре равныя части или сегменты, изъ которыхъ каждый носитъ названіе опредѣленнаго животнаго; такъ, восточная четверть называется синимъ дракономъ, южная — красной птицей, западная — бѣлымъ тигромъ, сѣверная — черной черепахой. Лишь при совмѣстномъ дѣйствіи всѣхъ четырехъ возможно благопріятное фынъ-шуй. Поэтому въ избираемой мѣстности формы почвы должны быть подобны въ своихъ конфигураціяхъ фигурамъ четырехъ названныхъ животныхъ. А такъ какъ въ Китаѣ жилые дома, храмы и кладбища номинально всегда обращены на югъ—на практикѣ это, конечно, далеко не всегда осуществляется,—то важно, чтобъ можно было на лѣвой сторонѣ найти кусокъ земли въ формѣ дракона, на правой—въ формѣ тигра, сзади—въ формѣ черепахи и спереди—въ формѣ птицы.

Особенную важность имѣютъ при этомъ тигръ и драконъ въ виду того, что первый является представителемъ вѣтра, второй—воды, а оба вмѣстѣ поэтому какъ бы воплощаютъ въ себѣ „фынъ-шуй“.

Съ другой стороны, важно также, чтобы пять элементовъ—вода, огонь, дерево, металлъ и земля—находились въ гармоническомъ соотношеніи. По формѣ поверхности земли геомантъ узнаетъ, какіе элементы преобладаютъ въ данномъ мѣстѣ. Если, напримѣръ, вблизи дома или кладбища находятся формы земли, указывающія на преобладаніе элементовъ огня и дерева, то нужно опасаться пожара; напротивъ, соединеніе элементовъ огня и воды считается благопріятнымъ въ виду того, что они взаимно парализуются.

Такъ какъ, далѣе, пять элементовъ соотвѣтствуютъ пяти планетамъ, то каждая часть земной поверхности, конечно, также находится подъ властью одной изъ планетъ. Само собой разумѣется, что только въ самыхъ рѣдкихъ случаяхъ всѣ благопріятныя предварительныя условія совпадаютъ; зато у геоманта есть достаточно средствъ и путей, чтобы исправить фынъ-шуй, если оно не совсѣмъ благопріятно. Такъ, напримѣръ, кладбище должно по возможности быть защищено съ запада, сѣвера и вос-



тока посредствомъ возвышенія въ формѣ полукруга; съ южной же стороны оно не нуждается въ такой защитѣ, такъ какъ съ этой стороны нечего опасаться вредныхъ вліяній. Въ случаѣ отсутствія такой естественной защиты создаютъ искусственную. Поэтому, особенно въ среднемъ и южномъ Китаѣ, очень часто встрѣчаются кладбища, которыя окружены рвомъ въ формѣ подковы. Если же на лицо естественныя возвышенности, но въ нихъ имѣются расщелины или трещины, открывающія доступъ дурнымъ вліяніямъ, то ихъ можно устранить тѣмъ, что въ открытомъ мѣстѣ сооружаютъ пагоду или же кладутъ тамъ груды камней. Обиліе пагодъ въ Китаѣ имѣетъ свое основаніе исключительно въ фынъ-шуй. Такую же важность, какъ и атмосферныя вліянія, имѣетъ вліяніе воды, причемъ и тутъ главное значеніе имѣетъ направленіе рѣки. Если рѣка течетъ прямо по направленію къ могилѣ или къ дому, то это считается неблагопріятнымъ; если же она течетъ мимо могилы справа налѣво или наоборотъ, то это хорошо, и т. д.

Приведенные нами примѣры представляютъ лишь незначительную часть соображеній, которыя должны приниматься во вниманіе при выборѣ мѣста для могилы или для постройки. При такихъ обстоятельствахъ понятно, что въ Китаѣ зачастую приходится откладывать похороны въ теченіе нѣсколькихъ мѣсяцевъ, пока не будетъ найдено подходящее мѣсто. Обыкновенно трудностей оказывается тѣмъ больше, и поиски бываютъ тѣмъ продолжительнѣе, чѣмъ богаче данная семья. Такъ, на примѣръ, послѣ смерти предшественника недавно умершаго китайскаго императора прошло цѣлыхъ девять мѣсяцевъ, пока геоманты согласились насчетъ мѣста погребенія, и ихъ многотрудная работа поглотила, говорятъ, около 250000 долларовъ.

Итакъ, фынъ-шуй представляетъ въ Китаѣ силу, съ которой приходится считаться на каждомъ шагу. Этой силой суевѣріе это обязано прежде всего своей тѣсной связи съ культомъ умершихъ, который и теперь еще занимаетъ первое мѣсто въ религіозномъ обиходѣ Китая. Поэтому мы въ заключеніе дадимъ еще краткій обзоръ похоронныхъ обычаевъ.

Китайскіе похоронные обычаи †) особенно поучительны тѣмъ, что соединяютъ въ себѣ самые различные элементы.

†) «Pekinger Totengebräuche» von Dr. Wilhelm Grube. Extract from the «Peking Oriental Society Journal», Vol. IV. Peking Pei-T'ang



Рядомъ съ очень древними обычаями, о которыхъ упоминаетъ уже Ли-цзи, въ нихъ имѣются многочисленныя даоскія и въ особенности буддійскія составныя части, а на ряду съ ними безчисленныя мѣстныя различія, коренящіяся въ новѣйшей народной вѣрѣ.

При этомъ похоронные обычаи отличаются такимъ разнообразіемъ и такой сложностью, что я вынужденъ ограничиться здѣсь лишь немногими, которые все же дадутъ намъ приблизительную картину этой области культа. Я буду при этомъ придерживаться преимущественно похоронныхъ обычаевъ Пекина, которые я на мѣстѣ изучилъ и обработалъ.

Похоронный ритуальъ начинается собственно уже съ приготовления къ смерти. Когда опасаются наступленія смерти, и когда исчезли надежды сохранить жизнь больному, ему сначала брѣютъ голову, заплетаютъ косу и моютъ лицо, а затѣмъ надѣваютъ на него похоронныя одежды †).

Въ Китаѣ весьма распространенъ обычай, по которому дѣти дарятъ своимъ родителямъ въ день 59-ой годовщины ихъ рожденія похоронныя одежды, и это считается актомъ почитанія родителей. Особенно принято въ этихъ случаяхъ дарить темно-синее шелковое одѣяніе, на которомъ вышитъ знакъ шоу <sup>241</sup>), „долголѣтіе“, и которому поэтому приписываютъ способность продолжить жизнь <sup>242</sup>). Поэтому получившіе такіе подарки носятъ эту одежду еще при жизни, но только въ торжественныхъ случаяхъ.

Похоронныя одежды употребляются всегда въ нечетномъ числѣ, потому что въ китайской натурфилософіи нечетныя числа соотвѣтствуютъ свѣтлому, мужскому принципу янь, четныя же—темному принципу инь. Поэтому, если одѣть мертвеца въ четное число одеждъ, то это значитъ отдать его подъ власть темнаго или женскаго начала, что могло бы оказать неблагоприятное дѣйствіе какъ на судьбу умершаго, такъ и на оставшихся въ живыхъ потомковъ. Однимъ изъ возможныхъ пагубныхъ по-

241 壽 242 百壽衣

Presse, 1898. Ср. W. Grube, «Zur Pekingener Volkskunde», 3. Kapitel. Die Totengebräuche», стр. 36—45.

†) Ср. W. Grube, «Pekingener Totengebräuche», стр. 2—5; «Zur Pekingener Volkskunde», стр. 36 слѣд.



слѣдствій могло бы быть, на примѣръ, то, что мужчина въ своемъ будущемъ земномъ существованіи возродился бы въ видѣ женщины.

Существуетъ еще цѣлый рядъ правилъ, которымъ нужно слѣдовать при изготовленіи похороннаго одѣянія, и происхожденіе которыхъ нужно искать въ игрѣ словъ или суевѣріи слова. Такъ, на примѣръ, нельзя употреблять для этой цѣли ни атласа, ни жемчуговъ, такъ какъ это можетъ оказать пагубное дѣйствіе на потомство покойника. Дѣло въ томъ, что атласъ по-китайски называется дуань-цзы<sup>243</sup>), а жемчугъ—чжу-цзы<sup>244</sup>). Стоитъ лишь подставить другіе, съ ними однозвучные, письменные знаки<sup>245</sup>), чтобы получить значенія дуань-цзы, „искоренить потомство“, и чжу-цзы, „убить дѣтей“.—Часто въ такихъ случаяхъ почти невозможно опредѣлить, гдѣ кончается серьезное отношеніе, и гдѣ начинается шутка, какъ это видно изъ слѣдующаго примѣра. До недавняго времени въ Пекинѣ господствовалъ обычай на подошвахъ туфель, предназначенныхъ для мертвецовъ, вышивать цвѣтокъ лотоса; этимъ имѣли въ виду выразить пожеланіе, чтобы усопшій перешелъ рѣку преисподней, ступая по цвѣтамъ лотоса, подобно Буддѣ или бодисатвѣ. Но съ нѣкотораго времени стали употреблять либо цвѣты лотоса и цвѣты сливоваго дерева, либо только цвѣты сливоваго дерева. Это уклоненіе отъ первоначальнаго обычая имѣетъ свое основаніе въ слѣдующемъ: въ одинъ прекрасный день распространилась вѣсть, что умершіе, у которыхъ на подошвахъ туфель были вышиты цвѣты лотоса, сильно страдали отъ гнѣва Ень-ло-вана, короля преисподней, такъ какъ, нося цвѣты лотоса, на которые собственно имѣли право только Будда и его святые, они несправедливо присвоили себѣ привилегію послѣднихъ. Тогда придумали хитроумное средство—прибавлять къ цвѣтку лотоса цвѣтъ сливоваго дерева, чтобы устранить такимъ путемъ возникшее неудобство. Дѣло въ томъ, что цвѣтокъ лотоса называется лянъ-хуа, а цвѣтъ сливы—мэй-хуа. Нужно только вмѣсто письменнаго знака мэй<sup>246</sup>) поставить дру-

243 緞子 244 珠子 245 斷子 и 誅子

246 梅



гой <sup>247</sup>), тожественный въ чтеніи, чтобы получить значеніе: „туть нѣтъ цвѣтовъ лотоса“.

На югѣ обрядъ одѣванія производится уже надъ мертвецомъ, а не надъ умирающимъ, и въ Амои этотъ обрядъ связанъ съ удивительнымъ мѣстнымъ обычаемъ. На дворѣ, передъ входомъ въ главную комнату, гдѣ лежитъ мертвецъ, на плоскій лотокъ, который обыкновенно служитъ для ссыпанія риса, ставятъ стулъ, на который садится главный между носящими трауръ, на примѣръ, старшій сынъ покойника. Онъ на половину раздѣвается, и на него надѣваютъ всѣ похоронныя одежды, причемъ, однако, продѣваютъ черезъ оба рукава пеньковую веревку, чтобы потомъ можно было сразу снять всѣ одежды въ должномъ порядкѣ. На головѣ у него въ продолженіе всей процедуры широкополая бамбуковая шляпа. Послѣ особой примѣрки снимаютъ съ него одежды и надѣваютъ на мертвеца. Эта церемонія основывается на одномъ предписаніи Ли-цзи, по которому сынъ обязанъ, прежде чѣмъ подать отцу назначенное ему лѣкарство, сначала самъ отвѣдать его, чтобы убѣдиться, что оно не оказываетъ вреднаго дѣйствія. Лотокъ же подъ ногами и шляпа на головѣ имѣютъ цѣлью предохранить отъ соприкосновенія съ небомъ и землей, такъ какъ все, что связано со смертью, слѣдовательно, также похоронныя одежды дѣйствуютъ оскверняющимъ образомъ. По окончаніи этой церемоніи, всѣ участвовавшіе въ ней подвергаютъ себя очищенію, проглатывая нѣсколько вермишелей, которыя благодаря своей нитевидной формѣ обладаютъ силой продлить жизнь и нейтрализовать пагубное вліяніе смерти.

Обыкновенно умирающаго переносятъ съ его постоянного ложа на особый смертный одръ, который специально ставится для этого. Онъ состоитъ изъ низкихъ деревянныхъ подставокъ, на которые кладутся доски. Одръ смерти ставится,—по крайней мѣрѣ, когда онъ предназначенъ для *pater familias*,—въ главной комнатѣ, противъ входной двери. Какъ ни мучительно это перекладываніе больного на другую постель, оно также считается актомъ шѣтета къ родителямъ,—и это потому, что умирающій, если онъ испускаетъ духъ на печи, которая во всемъ сѣверномъ



Китаѣ служить ложемъ, то по существующему въ Пекинѣ повѣрью душа, покинувъ тѣло, будетъ вынуждена нести на себѣ всю находящуюся на печи постель.

Если послѣ наступленія смерти глаза остаются открытыми, то это считается знакомъ того, что душа усопшаго по какой-либо причинѣ испытываетъ безпокойство. Въ такихъ случаяхъ родственники умершаго стараются успокоить его обѣщаніемъ, что будутъ всячески о немъ заботиться, регулярно приносить жертвенные дары и проч., и затѣмъ закрываютъ ему глаза.

Непосредственно послѣ наступленія смерти родственники умершаго отрѣзываютъ немного волосъ съ своей головы и кладутъ ихъ въ руку мертвецу †). Этотъ элементарный пріемъ означаетъ, что остающіеся желаютъ быть связаны съ покойникомъ и въ будущемъ воскресеніи его; другими словами, когда умершій начнетъ новое существованіе, то жена и дѣти желаютъ возродиться вмѣстѣ съ нимъ и оставаться съ нимъ неразлучными.

Въ древности существовалъ обычай класть мертвецу въ ротъ сырой рисъ и раковины, какъ дорожные припасы. Что именно раковины употреблялись для этой цѣли, объясняется тѣмъ, что въ древности онѣ замѣняли деньги. Въ настоящее время этотъ обычай почти нигдѣ болѣе не соблюдается, но въ Пекинѣ принято класть на губы мертвецу чайные лепестки, завернутые въ красную бумагу.

Сохранился еще и другой удивительный обычай, состоящій въ томъ, что мертвецу связываютъ ноги у голеней ††). Этотъ обычай упоминается уже въ Ли-цзи, но въ древности цѣль его состояла въ томъ, чтобы воспрепятствовать искривленію ногъ. Теперь же съ нимъ связано суевѣріе, что если не связать ногъ мертвецу, то онъ можетъ вдругъ вскочить, преслѣдовать живыхъ людей и душить ихъ въ своихъ объятіяхъ какъ вампиръ. Подъ вліяніемъ буддійскаго ученія о возрожденіи это связываніе голеней у мертвецовъ привело къ вѣрѣ, что въ первый годъ послѣ рожденія человѣкъ не въ состояніи ходить потому, что былъ связанъ въ концѣ предшествующаго существованія на землѣ. Эта вѣра находитъ свое выраженіе въ обычаѣ, по которому ребенка по окончаніи перваго года жизни ставятъ въ первый разъ на землю

†) W. Grube, «Pekinger Totengebräuche», стр. 5-7.

††) W. Grube, «Pekinger Totengebräuche», стр. 8



въ вертикальномъ положеніи, и кто-нибудь изъ домашнихъ проводитъ ножомъ между его ногами, — символъ освобожденія отъ оковъ предыдущаго существованія.

Лишь послѣ того, какъ мертвеца положили въ гробъ †), начинаются религіозныя церемоніи. Тутъ слѣдуетъ упомянуть, что состоятельные китайцы обыкновенно запасаются гробомъ еще при жизни, причемъ его трижды въ годъ покрываютъ лакомъ, чтобы такимъ образомъ сдѣлать его по возможности непроницаемымъ для воздуха. Въ состоятельныхъ домахъ обыкновенно надъ внутреннимъ дворомъ возводятъ крышу, превращая его, такимъ образомъ, въ просторное помѣщеніе, гдѣ совершаются всѣ торжественныя церемоніи, предшествующія погребенію. На подмосткахъ, гдѣ находится нѣчто въ родѣ скинии, ставятъ гробъ съ мертвецомъ. У подножія гроба стоитъ столъ съ жертвенными напитками, за которымъ каждый изъ участвующихъ совершаетъ возліяніе въ жертву душѣ усопшаго и при этомъ трижды падаетъ ницъ.

Торжество похоронъ въ собственномъ смыслѣ состоитъ изъ 3-хъ частей: 1) панихиды, 2) похоронъ, 3) постановки таблицы предковъ. Религіозныя церемоніи обыкновенно начинаются на третій день послѣ смерти такъ называемымъ цзѣ-сань<sup>248)</sup>, т.-е. „пріемъ на третій день“ ††), такъ какъ, по господствующей въ народѣ вѣрѣ, душа усопшаго въ этотъ день еще разъ приходитъ въ свое земное жилище.

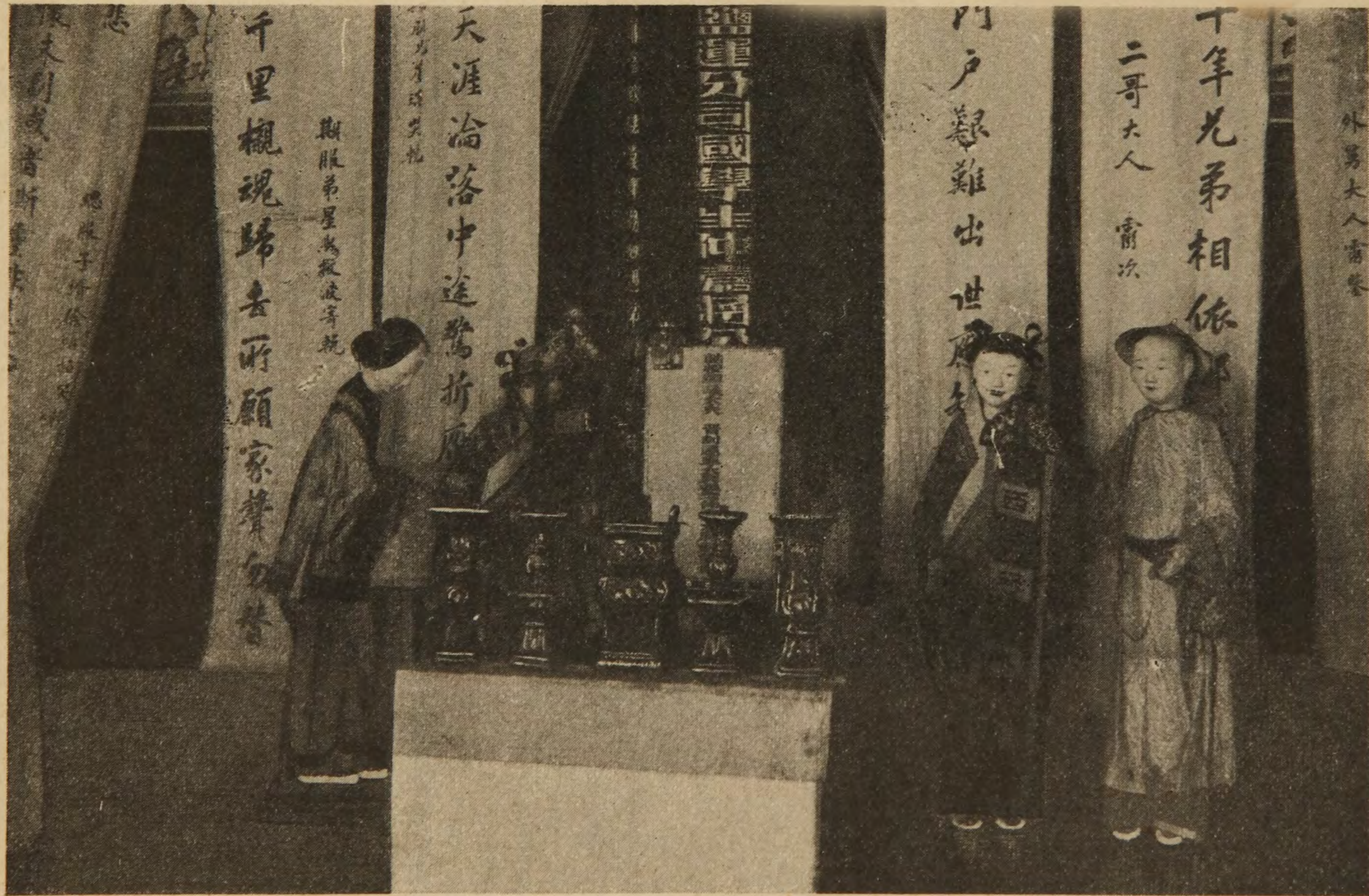
Цзѣ-сань, несомнѣнно, происходитъ отъ обычая глубокой древности—звать душу, отдѣлившуюся отъ тѣла, обратно въ старую оболочку ея. Какъ намъ извѣстно изъ Ли-цзи, въ древности существовалъ обычай, что кто-нибудь изъ ближайшихъ родственниковъ умершаго накидывалъ себѣ на плечи его парадныя одежды, взбирался съ ними на крышу дома и, обратившись лицомъ къ сѣверу (ибо сѣверъ есть страна тьмы и смерти), просилъ улетѣвшую душу вернуться въ свою тѣлесную оболочку. Этотъ обычай сохранился, какъ сказано, повидимому, въ цзѣ-сань, такъ какъ благодаря этой церемоніи, которая, нужно за-

248 接三

†) W. Grube, «Pekinger Totengebräuche», стр. 13 слѣд.

††) Ср. W. Grube, «Pekinger Totengebräuche», стр. 18 слѣд.; «Zur Pekingener Volkskunde», стр. 39.





КЕЛЪЯ ВЪ ГОРОДѢ МЕРТВЫХЪ ВЪ КАНТОНѢ,

куда временно помѣщаютъ гробъ съ покойникомъ. У изножья гроба алтарь съ таблицей предковъ на немъ.







мѣтять, всегда совершается буддѣйскими жрецами, душу усопшаго приглашаютъ поселиться въ воздвигнутой для этой цѣли передъ гробомъ временной таблицѣ предковъ. Подобное же назначеніе имѣетъ, повидимому, такъ называемый инь-хунь-фань <sup>249</sup>), т.-е. „сопровожающее душу знамя“, которое прикрѣпляютъ къ высокому шесту, поставленному передъ домомъ, гдѣ случилась смерть.

За похоронной литіей, составляющей начало торжествъ, слѣдуетъ сожженіе приготовленныхъ изъ бумаги телѣжекъ, носилокъ, ящичковъ, наполненныхъ деньгами, кукольныхъ возницъ, носильщиковъ и слугъ и т. п. Эта церемонія сожженія †), благодаря которой сожженные изображенія предметовъ получаютъ въ мірѣ тѣней реальное существованіе и сопровождаютъ умершаго въ его путешествіи въ царство мертвыхъ, происходитъ всегда на улицѣ, гдѣ-нибудь поблизости дома, гдѣ случилась смерть.

За этимъ вторымъ актомъ цзѣ-сань слѣдуетъ своеобразное жертвоприношеніе ††) голоднымъ и безпріютнымъ душамъ. Для этой цѣли въ траурномъ домѣ сооружаютъ деревянную пирамиду, состоящую, по большей части, изъ трехъ ступеней, на верхней площадкѣ которой лежатъ шарики изъ мучного тѣста. На отдѣльныхъ ступеняхъ пирамиды выставлены группы изъ маленькихъ фигурокъ, приготовленныхъ также изъ мучного тѣста и пестро раскрашенныхъ; обыкновенно онѣ представляютъ лица изъ народныхъ драмъ и не находятся въ связи съ самой церемоніей. Во главѣ всего сооруженія стоитъ фигура демона—изображеніе такъ называемаго гуй-вань <sup>250</sup>), т.-е. короля демоновъ. Сама же церемонія состоитъ въ томъ, что жрецы съ пѣніемъ установленныхъ буддѣйскихъ литургическихъ текстовъ разбрасываютъ вокругъ себя мучные шарики, чтобы этими дарами успокоить безпріютныя души, а затѣмъ окропляютъ святой водой участвующихъ въ торжествѣ, а также и мѣсто, гдѣ оно происходитъ, чтобы этимъ отогнать приносящихъ несчастье духовъ.

249 引魂幡 250 鬼王

†) W. Grube, «Pekinger Totengebräuche», стр. 22—24; «Zur Pekinger Volkskunde», стр. 39.

††) W. Grube, «Pekinger Totengebräuche», стр. 25—27; «Zur Pekinger Volkskunde», стр. 39 слѣд.



Только теперь начинаются панихиды въ собственномъ смыслѣ †), имѣющія цѣлью препроводить душу усопшаго въ рай; при этомъ обыкновенно сперва совершается буддѣйская панихида, а за нею слѣдуетъ даоская. Только маньчжуры имѣютъ право приглашать затѣмъ также ламъ для совершенія еще и ламайскаго богослуженія. Ритуаль же во всѣхъ трехъ случаяхъ въ сущности одинъ и тотъ же, а въ заключеніе всегда совершается церемонія сожженія, которая отличается отъ таковой въ цзѣ-сань только тѣмъ, что тутъ сжигаются другіе предметы, предназначенные уже не для путешествія въ царство тѣней, а для пребыванія покойника въ горнемъ мірѣ. Поэтому первое мѣсто занимаетъ домъ, который долженъ служить жилищемъ для покойника, затѣмъ костюмы, известное количество свертковъ шелковыхъ матерій, золотые и серебряные слитки и т. п. — все это, конечно, изъ бумаги. Это торжественное сожженіе отличается отъ происходящаго въ концѣ цзѣ-сань также тѣмъ, что носящіе трауръ не должны громко рыдать, такъ какъ этимъ торжественнымъ актомъ провожаютъ душу въ рай.

Въ послѣдній день передъ погребеніемъ могутъ еще совершаться панихиды буддѣйскими монахинями, которыя почитаютъ Гуань-инь какъ свою богиню-покровительницу. Смотря по состоянію семьи, панихиды могутъ тянуться 3, 5, 7, 9, 11, 15, 21 или 31 день, причемъ, однако, всегда обращаютъ вниманіе на то, чтобы число дней было нечетное. А такъ какъ буддѣйскій рай находится на западѣ, даоскій — на востокѣ, ламайскій — на сѣверѣ и царство Гуань-инь — на югѣ, то бѣдная душа во время этихъ панихидъ посылается во всѣ стороны и должна искать мѣсто своего вѣчнаго блаженства во всѣхъ четырехъ странахъ свѣта, пока, наконецъ, не найдетъ успокоенія.

Когда могила выбрана, то погребеніе ††) совершается непосредственно послѣ окончанія панихидъ; если же выборъ подходящаго мѣста тормозится тѣми или иными геомантическими соображеніями, то гробъ временно

†) W. Grube, «Pekinger Totengebräuche», стр. 28—34; «Zur Pekinger Volkskunde», стр. 40 слѣд.

††) W. Grube, «Pekinger Totengebräuche», стр. 35, 53 и слѣд. «Zur Pekinger Volkskunde», стр. 41.



ставятъ въ храмъ или въ особое помѣщеніе для временнаго сохраненія труповъ. День и часъ погребенія назначаетъ, конечно, геомантъ на основаніи астрологическихъ вычисленій. Послѣ этого старшій сынъ умершаго отирается въ сопровожденіи геоманта къ мѣсту погребенія, гдѣ послѣдній помощью своего геомантическаго компаса окончательно устанавливаетъ мѣстоположеніе и направленіе могилы. Затѣмъ могильщикъ приноситъ заступъ и разстилаетъ на землѣ красный платокъ. Старшій сынъ запускаетъ заступъ первымъ и кладетъ вырытую землю на красный платокъ. Этотъ первый комъ онъ уноситъ въ платкѣ домой, а въ день похоронъ его супруга снова приноситъ его на могилу.

Сами похороны обыкновенно, если это сколько-нибудь позволяетъ состояніе, обставлены очень пышно †). Во главѣ процессіи шествуютъ попарно многочисленные знаменосцы; за ними слѣдуютъ остальные присутствующіе, и, наконецъ, передъ самыми погребальными носилками идутъ сыновья покойнаго. За гробомъ слѣдуютъ женщины, родственницы покойнаго. Носилки, нерѣдко покрытыя великолѣпнымъ балдахиномъ, несутся 8, 16, 32, 48, 64 или 80 носильщиками. 80 носильщиковъ полагается лишь для принцевъ императорской фамиліи, 64—только для мандариновъ первыхъ двухъ классовъ, а 48—собственно для мандариновъ третьяго класса; однако, носилки частныхъ лицъ, не имѣющихъ никакихъ чиновъ, также нерѣдко несутся 48 носильщиками. Въ такихъ случаяхъ приходится занимать для покойника соотвѣтственный чинъ, что не представляетъ трудностей, если среди родственниковъ или знакомыхъ случайно есть лицо, имѣющее такой чинъ.

По пути слѣдованія похоронной процессіи все время бросаютъ въ воздухъ бѣлую жертвенную бумагу, представляющую нѣчто въ родѣ оплаты пути и имѣющую цѣль настроить благожелательно бродящія поблизости безпріютныя души. Точно такъ же передъ всѣми храмами, воротами, мостами и колодцами сжигаютъ жертвенныя бумажныя деньги, чтобъ подкупить духовъ-покровителей этихъ мѣсть.

Въ тотъ моментъ, когда гробъ опускаютъ въ могилу, присутствующіе отступаютъ на нѣсколько шаговъ, дабы ихъ тѣнь не попала въ могилу и не была, такимъ обра-

---

†) W. Grube, «Pekinger Totengebräuche», стр. 35—49; «Zur Pekinger Volkskunde», стр. 41—45.



зомъ, также погребена †). Затѣмъ у края могилы ставятъ временную таблицу предковъ, а около нея разстилаютъ флагъ души; въ то же время настоящая таблица предковъ ставится на крышкѣ гроба. Пока сыновья усопшаго, жертвуя курильныя свѣчи, снова молятъ его вернуться къ нимъ, его душа, какъ вѣритъ народъ, вселяется въ таблицу, что происходитъ затѣмъ каждый разъ, когда ей приносятъ жертву. Послѣ этого таблицу предковъ вынимаютъ изъ могилы, чтобы помѣстить ее у домашняго алтаря; временную же таблицу кладутъ вмѣстѣ со знаменемъ на гробъ и передаютъ все это землѣ.

Таблица предковъ ††) состоитъ изъ деревянной доски вышиной около фута, стоящей свободно на деревянной подставкѣ. На передней сторонѣ ея находится посмертное почетное прозвище усопшаго, а также имя старшаго сына, соорудившаго таблицу. Посмертное имя дается каждому покойнику, и съ этого времени нельзя болѣе произносить имени, которое онъ носилъ при жизни. Таблица предковъ раздѣлена обыкновенно продольнымъ разрѣзомъ на переднюю и заднюю части, которыя, однако, стоятъ вмѣстѣ на общей подставкѣ. На внутренней сторонѣ изображены первоначальное имя покойника, его должности и чины, число, мѣсяцъ и мѣсто его рожденія и смерти и, наконецъ, мѣсто его погребенія. Такимъ образомъ, китайскія таблицы предковъ представляютъ въ то же время какъ-бы сжатую семейную хронику. Только старшему сыну усопшаго принадлежитъ право воздвигать таблицы предковъ, которыя затѣмъ переходятъ по наслѣдству по прямой линіи къ старшему въ родѣ; остальные же члены семьи должны приходить въ его домъ, когда желаютъ участвовать въ жертвоприношеніи предкамъ.

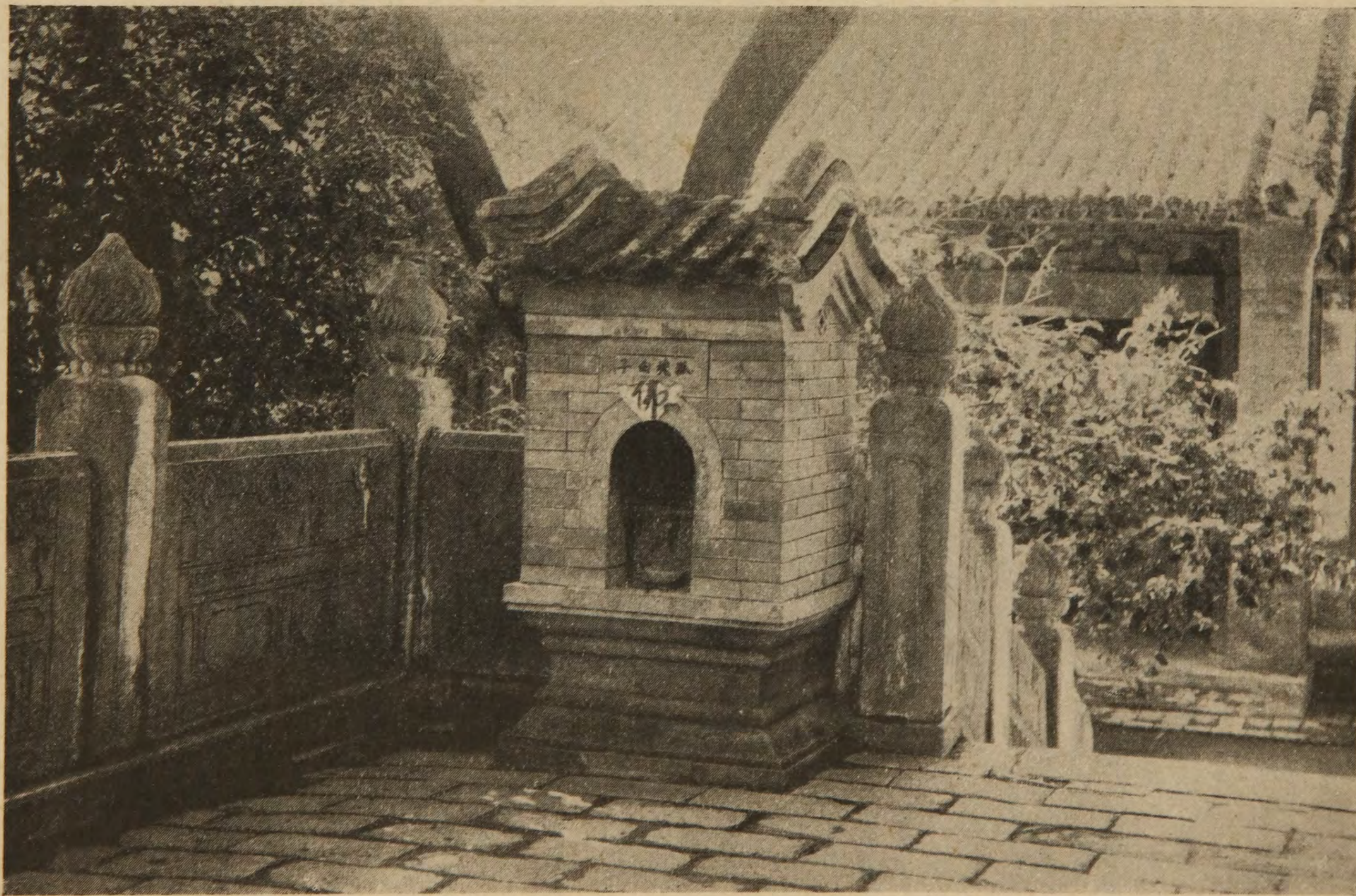
Послѣ того, какъ таблицу предковъ вынуть изъ могилы, происходитъ такъ называемое пунктированіе ея, дянъ-чжу<sup>251</sup>). Какъ я уже говорилъ, на таблицѣ написано посмертное имя покойника, къ которому въ концѣ присоединены слова шэнь-чжу<sup>252</sup>), „обиталище

251 點主 252 神主

†) W. Grube, «Pekinger Totegebräuche», стр. 53—56.

††) W. Grube, «Pekinger Totengebräuche», стр. 49—53.





ПРИБЪЖИЩЕ ДЛЯ БЕЗПРЮТНЫХЪ ДУШЪ  
въ монастырѣ, въ окрестностяхъ Пекина.







души“. Однако, послѣднее слово сперва не совсѣмъ дописано <sup>523</sup>): недостаетъ верхней точки. Эту точку прибавляютъ при пунктированіи, причемъ это производится по возможности однимъ изъ высшихъ мандариновъ, что считается почетнымъ для покойника; при пунктированіи старшій сынъ становится на колѣни въ устроенной близъ могилы палаткѣ; спиной своей онъ поддерживаетъ представленную къ ней таблицу. — Въ южномъ Китаѣ на этомъ древнемъ ритуалѣ отразилось вліяніе современнаго культа. Тамъ на таблицѣ предковъ, помимо этого ставятъ еще красной тушью шесть точекъ: двѣ пары точекъ по срединѣ плиты означаютъ глаза и уши, точка наверху показываетъ небо, другая внизу у подставки — землю, такъ какъ по китайской натурфилософіи человѣкъ есть продуктъ неба и земли. Въ основаніи этого обычая пунктированія лежитъ, очевидно, то же воззрѣніе, на которомъ основано упомянутое уже раскрашиваніе идоловъ.

Пунктированіемъ таблицы предковъ заканчивается обычный погребальный обрядъ. Могилу засыпаютъ †), причемъ первымъ комомъ служить земля, находящаяся въ красномъ платкѣ; старшій сынъ бросаетъ ее въ могилу: какъ онъ раньше первый запустилъ заступъ, такъ онъ теперь первый засыпаетъ могилу. Тризна ††) на могилѣ служитъ завершеніемъ похоронъ.

Носящіе трауръ не могутъ сейчасъ же вернуться домой †††). Дѣло въ томъ, что тотчасъ же по наступленіи смерти изображенія духовъ дверей на воротахъ обклеиваются бѣлой бумагой и поэтому не въ состояніи болѣе охранять домъ отъ злыхъ духовъ; неприютныя души могутъ, слѣдовательно, очень легко и незамѣтно пробраться въ домъ вмѣстѣ съ вернувшимися съ похоронъ. Чтобы предотвратить такую бѣду, привратникъ приноситъ, когда всѣ пришедшіе съ кладбища соберутся около дома, чашу, наполненную водой, въ которой лежитъ ножъ; прежде, чѣмъ войти въ домъ, каждыйносящій трауръ смотритъ въ чашу, и если въ водѣ, кромѣ его лица, отражается еще какое-

†) W. Grube, «Pekinger Totengebräuche», стр. 55 слѣд.  
 ††) W. Grube, «Pekinger Totengebräuche», стр. 56 слѣд.  
 †††) W. Grube, «Pekinger Totengebräuche», стр. 56 слѣд.



нибудь другое, то это знакъ, что за нимъ послѣдовалъ злой духъ. Тогда начинаютъ точить ножъ о край чаши, такъ какъ при видѣ ножа и при звонѣ желѣза демоны обращаются въ бѣгство. Предохранивъ себя такимъ образомъ отъ дурныхъ вліяній, каждый можетъ затѣмъ войти въ свой домъ.

Упомянемъ еще, что въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ нѣтъ самого тѣла, все-таки можетъ совершаться †) погребальная церемонія, причемъ въ гробъ кладутъ вмѣсто мертвеца деревянную доску съ обозначеніемъ имени, времени рожденія и смерти усопшаго, а также нѣкоторыя его платья, и затѣмъ передаютъ все это землѣ. Этотъ способъ называютъ чжао-хунь-цзань, — погребеніе, манящее душу умершаго“. Какъ показываетъ названіе, такая мнимая могила должна служить убѣжищемъ для блуждающей, безпріютной души.



Гуань-инь.

†) W. Grube, «Pekinger Totengebräuche», стр. 63.



## Заключение.

Бросимъ еще разъ бѣглый взглядъ на ходъ развитія религиозныхъ воззрѣній и обычаевъ у китайцевъ, и мы увидимъ, что ихъ религія въ древности состояла изъ двухъ составныхъ частей: культа предковъ и особаго вида культа природы. Въ то время, какъ почитаніе предковъ представляло общее достояніе всего народа, культъ духовъ природы былъ распространенъ только въ нѣкоторыхъ общественныхъ слояхъ, преимущественно въ правящемъ классѣ. Въ то же время, рядомъ съ этимъ официальнымъ культомъ, повидимому, издавна существовалъ также народный культъ, который былъ однако общественно узаконенъ только даосизмомъ. Какъ философское ученіе, даосизмъ существовалъ недолго, но путемъ своего рода вырожденія онъ раздвоился въ религиозное и алхимическое теченія. Оба эти теченія оказали свое дѣйствіе на религиозно-историческое развитіе Китая. Даосизмъ алхимиковъ, ставившій себѣ цѣлью продленіе жизни вплоть до уничтоженія смерти, далъ осязательное выраженіе существовавшей до того въ скрытомъ, такъ сказать, видѣ вѣрѣ въ безсмертіе. Онъ не только обратилъ всеобщее вниманіе на вопросы о конечной цѣли человѣческаго существованія, но вмѣстѣ съ тѣмъ своими легендами о раѣ въ горахъ Кунь-луня и на островахъ блаженныхъ въ Восточномъ морѣ способствовалъ укрѣпленію и выясненію взглядовъ на загробную жизнь. Съ другой стороны, религиозный даосизмъ взялъ подъ свое покровительство народныя божества, которыя до того гдѣ-то скрывались, соединивъ ихъ въ новый пантеонъ.

Послѣ введенія буддизма даосизмъ становится все болѣе и болѣе зависимымъ отъ новаго ученія, съ которыми онъ и безъ того имѣлъ общее въ аскетической тенденціи, свойственной обоимъ. Впослѣдствіи даоскій и буддійскій элементы до того переплелись, что точное разграниченіе ихъ стало невозможно.



Вмѣстѣ съ буддизмомъ въ исторію религіи Китая вводится совершенно неизвѣстный прежде факторъ: религіозная пропаганда. Благодаря исключительной приспособляемости, буддизму удается въ короткое время присвоить себѣ первоначально чуждыя ему религіозныя представленія, съ которыми онъ въ Китаѣ столкнулся,—воспринять ихъ всѣ безъ разбора, чтобы затѣмъ съ своей стороны вліять на нихъ, отчасти даже совершенно ихъ преобразовать.

Такъ какъ буддизмъ, прежде чѣмъ проникнуть въ Китай, сдѣлалъ уже скачекъ отъ атеизма къ политеизму, то ему легко было взять верхъ надъ чуждыми ему божествами, включивъ ихъ въ свою систему. Однако, онъ не остановился на этомъ, какъ даосизмъ, а сдѣлалъ значительный шагъ впередъ, придавъ новую форму прежней вѣрѣ въ боговъ и преобразовавъ пустыя схемы ихъ божествъ въ конкретно представляемые образы. Антропоморфизмъ и антропатизмъ возникли въ Китаѣ, несомнѣнно, подъ вліяніемъ буддизма. Подобно тому, какъ буддійская миѳологія сильно способствовала развитію образовательныхъ искусствъ, давъ имъ новый матеріалъ и мотивы, она также оплодотворила китайскую литературу. Столь популярныя въ Китаѣ рассказы фантастически-миѳологическаго содержанія заимствуютъ свой матеріалъ по большей части изъ буддійскаго цикла легендъ, а именно рассказы этого рода, какъ упомянутый Фынъ-шэнь-янь-и, „метаморфозы боговъ“ \*), содержатъ богатѣйшій матеріалъ для ознакомленія съ современной китайской народной вѣрой. Точно также храмовой культъ, жречество и организованныя религіозныя общины, какъ мы ихъ видимъ въ монашескихъ орденахъ, первоначально были чужды китайской религіи. Только благодаря буддизму они были введены въ Китай, а впоследствии въ силу подражанія стали составной частью даоской религіи. Какъ китайская вѣра въ боговъ, такъ и неясная до того времени вѣра въ продолженіе жизни послѣ смерти, получила благодаря буддизму конкретное содержаніе. Примыкая къ культу предковъ, какъ къ *punctum saliens* религіозной вѣры китайцевъ, буддизмъ въ то же время приспособилъ къ нему свои эсхатологическія ученія о переселеніи душъ, небѣ и адѣ и этимъ придалъ ему новую форму.

Такъ, изъ сліянія первоначально разнородныхъ эле-

---

\*) См. выше стр. 76, 150 прим. и 204 прим.



ментовъ образовалась сложная картина, съ которой мы познакомились подъ названіемъ китайской народной вѣры.

Къ этому религіозному синкретизму присоединился еще другой моментъ, отличающійся по своей сущности и своему возникновенію чисто національнымъ характеромъ. Это—вѣра въ злыхъ духовъ и вытекающій изъ нея экзорсизмъ, нашедшій свое наиболѣе полное выраженіе въ системѣ фынь-шуй.

Чѣмъ дальше развивался процессъ индивидуализаціи и очеловѣченія божествъ, тѣмъ болѣе суживался кругъ дѣйствія каждого изъ нихъ и тѣмъ больше, съ другой стороны, оставалось простора для сверхъ-естественныхъ силъ. И какъ безчисленныя детальныя предписанія этикета въ Ли-цзи и тому подобныхъ трудахъ о ритуалѣ наложили печать связанности на внѣшнюю жизнь китайцевъ, а въ особенности на ихъ соціальныя отношенія, такъ постоянный страхъ передъ возможностью подвергнуться повсюду и въ каждый моментъ дурному вліянію злыхъ духовъ имѣлъ слѣдствіемъ аналогичную связанность и несвободу внутренней жизни. Вѣра въ демоновъ у китайцевъ, какъ она выражается въ системѣ Фынь-шуй, отличается отъ подобнаго самовнушенія массъ въ другихъ мѣстахъ—вспомнимъ хотя бы секты бичующихся или эпидеміи конвульсій у насъ въ Европѣ—тѣмъ, что въ противоположность имъ, представляетъ не пароксизмъ, не временное, а длительное состояніе, хроническую болѣзнь народнаго духа.

Съ точки зрѣнія народной психологіи, китайская народная религія въ высокой мѣрѣ поучительна именно тѣмъ, что тутъ особенно ясно обнаруживается, какъ чистые продукты фантазіи, разъ только они приняли характеръ навязчивыхъ представленій, могутъ въ практической жизни получить несравненно болѣе высокую степень реальности, чѣмъ всѣ реальныя силы дѣйствительности.

Мнѣ пришлось ограничиться сжатымъ обзоромъ, не претендующимъ, конечно, на полноту и исчерпывающее изложеніе предмета. И все-таки я надѣюсь, что мнѣ удалось болѣе или менѣе ясно и наглядно представить картину не только современной китайской народной религіи, но и ея историческаго развитія.

---



## Обзоръ китайскихъ династій.

Въ китайской исторіи различаютъ, вообще говоря, три періода: миѳическій, легендарный, или до-историческій, и историческій, который считаютъ съ 2205 года до Рождества Христова; впрочемъ, европейская наука признаетъ факты китайской исторіи достовѣрными лишь съ 841 года до Рожд. Хр.

### А. Миѳическій періодъ.

Тянь-ди, повелители неба.

Ди-ди, повелители земли.

Жэнь-ди, повелители людей.

### В. Легендарный, до-историческій періодъ.

Сань-хуань: Фу-си, Чжу-юнъ и Шэнь-нунъ.

У-ди: Хуань-ди, Чжуань-Сюй, Гао-синь, Яо и Шунь.

### С. Историческій періодъ.

	до Р. Хр.
Ся . . . . .	2205
Шанъ или Инь . . . . .	1783
Чжоу . . . . .	1122
Цинь . . . . .	246
Хань . . . . .	206

	послѣ Р. Хр.
Хоу-Хань . . . . .	25

### Сань-го «Періодъ трехъ государствъ».

Шу- (малый) Хань . . . . .	221
Вэй . . . . .	820
У . . . . .	229
Цзинь . . . . .	265

### Нань-бэй-чао, «періодъ дѣленія на сѣверъ и югъ».

	послѣ Р. Хр.
Лю-Сунь . . . . .	420
Ци . . . . .	479
Лянъ . . . . .	502
Чэнь . . . . .	557



	послѣ Р. Хр.
Бэй (сѣв.) Вэй . . . . .	386
Си (зап.) Вэй . . . . .	535
Дунъ (вост.) Вэй . . . . .	534
Бэй (сѣв.) Ци . . . . .	550
Бэй (сѣв.) Чжоу . . . . .	557
Суй . . . . .	590
Тань . . . . .	618

## У-дай, «5 династій».

Хоу- (позднѣйшіе) Лянъ . . . . .	907
Хоу-Тань . . . . .	392
Хоу-Цзинь . . . . .	936
Хоу-Хань . . . . .	947
Хоу-Чжоу . . . . .	951
Сунъ . . . . .	960
Нань- (юж.) Сунъ . . . . .	1127
Юань (монгольская) . . . . .	1280
Минь . . . . .	1386
Да-Цинь <sup>1)</sup> (манчжурская) . . . . .	1644

**Литература о религіи и культѣ китайцевъ.**

Въ примѣчаніяхъ къ этой книгѣ цитировались почти исключительно работы автора. Для желающихъ углубиться въ китайскую религію, назовемъ слѣд. труды:

Переводы классическихъ сочиненій James Legge, Chinese Classics. Chinese Text with English Translation, Notes etc. Шанхай, 1865—93, 5 томовъ.

James Legge, Sacred Books of China, въ изданныхъ Максомъ Мюллеромъ «Sacred Books of the East» томъ 3, 16, 27, 28, 39, 40. Лондонъ 1875—91, 6 томовъ.

Самые выдающіеся труды о китайскихъ религіозныхъ системахъ принадлежатъ J. J. M. de Groot.

J. J. M. de Groot, Les fêtes annuellement célébrées à Emoui (Amoy). Annales du Musée Guimet. Парижъ, 1886. 2 тома.

J. J. M. de Groot, Le Code du Mahâyâna en Chine. Амстердамъ, 1893.

J. J. M. de Groot, Sectarianism and Religious Persecution in China. Амстердамъ, 1903—04. 2 тома.

J. J. M. de Groot, The Religious System of China. Изъ этого, очень широко задуманнаго труда, содержаніе котораго будетъ распространено въ 7-ми книгахъ, пока вышли 2 книги въ 5-ти томахъ большого формата. Лейденъ, 1892—1907, 5 томовъ.

Для изученія даосизма, особенно народнаго, можно пользоваться работами Ch. de Harlez, хотя онѣ и имѣютъ нѣкоторыя пробѣлы:

Ch. de Harlez, Shen-sien-shu. Le Livre des Esprits et des Immortels, essay de mythologie chinoise. Брюссель, 1893.

Ch. de Harlez, Textes Taoistes. Annales du Musée Guimet. Парижъ, 1891.

<sup>1)</sup> Великая цинская.







# РОДОНАЧАЛЬНИКИ ПОЗИТИВИЗМА,

ПЕРЕВОДЪ **І. А. ШАПИРО** ПРИ УЧАСТИИ ПРОФЕССОРОВЪ  
**М. М. КОВАЛЕВСКАГО** и **Н. И. КАРЪЕВА.**

*Серія изъ пяти выпусковъ, изъ которыхъ вышли  
изъ печати три выпуска.*

**Цѣна каждаго выпуска 1 руб. 50 коп.**

Настоящее изданіе имѣетъ цѣлью ознакомить читателей съ первоисточниками и постепеннымъ развитіемъ позитивизма. Сюда вошли впервые появляющіяся на русскомъ языкѣ, наиболѣе выдающіяся произведенія, разрабатывающія позитивныя идеи, начиная отъ Тюрго до Огюста Конта включительно.

---

**Эрнестъ Ренанъ.**

## Исторія Израильскаго Народа,

*въ пяти выпускахъ, изъ которыхъ вышли изъ  
печати четыре выпуска.*

**Цѣна каждаго выпуска 1 р. 50 к.**

Многія главы въ «Исторіи Израильскаго Народа» несомнѣнно вызовутъ въ читателѣ высокій подъемъ этического и эстетическаго настроенія. Нельзя освободиться отъ обаянія исторической интуиціи Ренана тамъ, гдѣ онъ дѣйствительно озаряетъ передъ нами темныя глубины религіознаго и вообще духовнаго творчества библейскаго періода. Человѣкъ, лично пережившій рядъ глубокихъ религіозныхъ кризисовъ и всю жизнь тосковавшій по утраченной вѣрѣ, — Ренанъ часто обнаруживаетъ гениальное проникновеніе во всѣ изгибы вѣрующей души, въ экстазъ пророка и въ политику священника, въ религіозную психологию массъ.



*Вышли изъ печати слѣдующія названія*

**БИБЛИОТЕКИ ОБЩЕСТВОЗНАНІЯ**

**„СОВРЕМЕННОЕ ЧЕЛОВѢЧЕСТВО“:**

1) **ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА КИТАЯ**, литература, религія, культъ, проф. В. Грубе. Съ 5-ью рисунками въ текстѣ и 8-ью иллюстраціями на отдѣльныхъ листахъ. Цѣна безъ перепл. 2 руб., въ переплетѣ 2 руб. 25 коп.

2) **ЛЕКЦІИ ОБЪ ИСЛАМѢ**, проф. въ Будапештѣ І. Гольдцигера. Цѣна безъ перепл. 2 руб., въ перепл. 2 руб. 25 к.

3) **СОВРЕМЕННЫЙ КИТАЙ**, Жана Роде. Цѣна безъ перепл. 2 руб., въ перепл. 2 руб. 25 коп.

4) **ПЕРСІЯ и ПЕРСИДСКАЯ СМУТА**, В. Берара. Цѣна безъ перепл. 2 руб., въ перепл. 2 руб. 25 коп.

5) **ТРЕСТЫ и СИНДИКАТЫ**, проф. І. Шастена. Цѣна безъ перепл. 2 руб., въ перепл. 2 руб. 25 коп.

*Готовится къ печати:*

1) **СОВРЕМЕННАЯ ГЕРМАНІЯ**, А. Лихтенберже. Перев. съ французскаго.

2) **КООПЕРАЦІЯ ВЪ ЗАПАДНОЙ ЕВРОПѢ**, К. Р. Фая. Перев. съ англійскаго.

3) **СОВРЕМЕННАЯ АНГЛІЯ**, Луи Казаміана. Перев. съ французскаго.

4) **БИРЖА и ЕЯ ДѢЯТЕЛЬНОСТЬ**, О. Штиллица. Перев. съ нѣмецкаго.



