С.И. Блюмхен

ИВ РАН

Хэ ту, *Ло шу*, *минтан* и Млечный путь

В традиционных представлениях о борьбе совершенномудрых мужей с потопом, одной из важнейших сцен, предшествовавших началу деятельности Юя по укрощению бурных вод, стало получение им приказания об укрощении потопа и наставлений от Хэ-бо, то есть духа Реки. Обычно считается, что Река в этом контексте означает Хуанхэ, важнейшую из рек древнекитайской цивилизации, а Хэ-бо, соответственно, персонификацию духа этой реки.

Согласно системе традиционных представлений, Поднебесной тогда правил совершенномудрый Яо, хотя некоторые комментаторы полагают, что к тому времени он уже уступил престол столь же совершенномудрому Шуню. Сыма Цянь придерживался версии, согласно которой правил уже Шунь, и именно Шунь отдал Юю повеление об укрощении потопа. Описывая этот момент, Сыма Цянь чрезвычайно краток: «После этого (наказания Гуня за неспособность справиться с потопом. – *С.Б.*) Шунь выдвинул сына Гуня Юя и повелел ему продолжить дело Гуня» [7, т. 1, с. 151].

Построение фразы («выдвинул… и повелел…») сходно с описаниями чжоуских церемоний инвеституры, и подразумевает проведение определённой церемонии с оказанием почестей («выдвинул») и последующим вручением приказа («повелел»), однако при описании этого формального момента Сыма Цянь на удивление краток. На удивление – потому что даже в том крайне урезанном и трансформированном варианте мифа о Юе, который представлен в сочинении Сыма Цяня, вручение Юю повеления на укрощение мирового потопа есть не настолько малозначимое событие, чтобы о нём можно было упомянуть всего одним словом («повелел»). Отметим также, что о столь важном событии, как вручение Юю «Плана Реки» (*Хэ ту*

© Блюмхен С.И., 2014

河圖), сопутствовавшем передаче повеления об укрощении вод, Сыма Цянь не говорит вообще, по крайней мере в связи с «повелением». Вероятно, встреча Юя с Духом Реки Хэ-бо почему-то не вписывалась в концепцию создаваемого Сыма Цянем исторического сочинения о Поднебесной. Мы полагаем, что Сыма Цянь старался свести к неизбежному минимуму упоминания о взаимодействии мира людей с миром духов. Рассмотрим причины такого подхода.

Отступление первое: почему Сыма Цянь не упомянул о Хэ-бо? Если обратиться к дошедшим до нас древнекитайским текстам и сочинениям самого разного происхождения и содержания, от шанских эпиграфических надписей до «Исторических записок» Сыма Цяня, то довольно часто возникает ощущение некоторого недопонимания или недосказанности. Очень часто в основе этого ощущения лежит незнание контекста, в котором создавались и функционировали соответствующие тексты: автор сочинения ссылается на общеизвестные реалии, но нам, живущим 2 или 3 тысячи лет позднее этого автора, они неведомы. Данное соображение особенно применимо к текстам, содержащим отсылки к мифологическим сюжетам – известным чуть ли не каждому во времена создания древних текстов, и почти всегда известным в наши дни в позднейших, искажённых, неполных вариантах, а нередко и вообще неизвестным. Многие отсылки к реалиям мифов остаются неузнанными и непонятыми не только для современных читателей, но уже для тех, кто впервые по тем или иным соображениям записывал миф, упоминал его реалии в письменном тексте или воспроизводил на изображении. В определённой мере исследователю истории и мифов древнего Китая может помочь знание общей ситуации, существовавшей в Китае в I тыс. до н.э.

Шанская эпоха и времена Западной Чжоу, как представляется, полностью унаследовали характерный для периода политогенеза (для Китая это III тыс. до н.э.) тип метафизической ментальности. Эта ментальность представляла собой пережитки отношения к бытию как постоянному существованию на грани двух миров – мира физически проявленного и мира иного, в который человек попадал тем или иным способом: в сновидении, пересекая границу миров с проводником или даже самостоятельно, если преграда между мирами почему-либо истончалась[1]. Точно так же попадали в наш мир существа и предметы мира иного. При этом ощущения и события, пережитые в каждом из миров (реальное событие физического мира и событие в сновидении или грезе, навеянной, к примеру, алкогольным опьянением)

считались равноправными. Однако некоторые события, происходившие в мире сновидений (например, общение с духами предков, божеством или увиденные во сне знамения) требовали реагирования в мире физическом; мало того, они были неподконтрольны и для неверифицируемы для носителей власти – кроме случаев, когда происходили с участием самих таких носителей. Такая неподконтрольность вызывала естественное желание носителей власти ограничить контакты с явлениями мира духов, или хотя бы сосредоточить их интерпретацию в руках уполномоченных властью лиц или самой этой власти. Напомним, окончательную интерпретацию результатов гаданий давал сам шанский правитель-ван. Контакты с потусторонним на более низком уровне ограничивались рамками кланового или семейного культа предков. Если возникали вопросы, то руководитель клана мог обратиться к вану, а тот, если сочтёт вопрос важным, задать его от своего имени духам своих, царских предков – *ди* 帝. Культ *ди* стал, вероятно, исторически первой (для китайцев) попыткой ограничить последствия и систематизировать процедуру взаимодействия двух миров – мира проявленного и мира сновидений, и хотя бы отчасти поставить под контроль власти межмировую коммуникацию[2].

Ситуация резко ухудшилась после падения Шан, когда поначалу всё «владетельное Чжоу» (*ю Чжоу* 有周) трактовалось как коллективный держатель «мандата Неба», и, соответственно, коллективный участник сакральной коммуникации с высшими силами. Нельзя сказать, что чжоусцы не понимали возможных опасностей, связанных с несанкционированной сакральной коммуникацией, и поначалу им удавалось в целом удерживать ситуацию в приемлемых рамках. Это достигалось как некоторым ограничением физической возможности спонтанной сакральной коммуникации (резкое осуждение чжоусцами шанского пьянства, что трактовалось как одна из причин утраты шанцами «мандата Неба»), так и подчёркиванием исключительной роли чжоуского вана как предстоятеля перед Небом (именно чжоуский ван представлял Небу и вручал от имени Неба знаки инвеституры новым владельцам чжоуских уделов или согласившимся признать власть Чжоу правителям соседних земель). Изменился высший адресат сакральной коммуникации (с духов царских предков *ди* на Небо), повысился статус правителя как единственного посредника, с которым Небо имело официальные отношения в рамках ритуала, то есть, ситуация с этой точки зрения была вполне сопоставима с существовавшей при Шан, однако концепция «мандата Неба», предоставленного всему «владетельному

Чжоу», изначально охватывала много больше людей, чем культ царских предков *ди*. Пока власть чжоуских ванов была сильна, о своей причастности «мандату Неба» элита вспоминала только в контекстах общечжоуского единства под правлением вана, а вот когда власть ванов во времена Восточной Чжоу ослабла, стали появляться и индивидуальные подходы к вопросу правомочности сакральной коммуникации. Самый ранний и, пожалуй, наиболее яркий пример такого подхода – события 756 г. до н.э., начало которым положил сон циньского Вэнь-гуна (этот сюжет достаточно подробно рассмотрен нами в [3, с. 218, 219]), что вылилось через семь лет, в 749 г. до н.э., в начало нового этапа в истории древнего Китая, получившего название периода Лего 列國 (т.е. «Отделившихся царств»). А формальным поводом стал всего лишь сон…

Описания многочисленных войн царств и уделов времён Восточной Чжоу изобилуют упоминаниями всевозможных знамений, примет и предсказаний. Большой, чжоуский «мандат Неба» формально продолжал существовать и признаваться (до 335 г. до н.э., когда семь правителей-гунов объявили себя царями-ванами), но в царствах и уделах не менее внимательно отслеживали всяческие знамения и явления благовещих существ, которые, за неимением большего, исполняли роль маленьких, локальных «мандатов Неба» – тем самым, *de facto* позволяя игнорировать декларируемую монополию чжоуских ванов на коммуникацию с Небом и на посредническую функцию в отношениях с ним.

Объективно, такая ситуация в корне противоречила интересам зарождающегося класса бюрократии, делая ситуацию в стране менее контролируемой. Любой толковый разбойник, собрав приличных размеров банду, мог объявить о случившемся с ним «вещем сне» или ином каком увиденном во сне «знамении», и попытаться доказать своё право на власть, – хотя бы в данном уезде, – опираясь на этот сон и военную силу, а в случае успеха, ещё более усилившись, попробовать договориться с власть имущими о признании *status quo*. Кое-кому (например, Лю Бану) на волне смуты удавалось достичь очень значительных успехов. Потому, стремясь сделать существующую власть более стабильной, снизив вероятность её захвата на местах апеллирующими к «вещим снам» и «знамениям» авантюристами, и тем в какой-то мере укрепить влияние служилого сословия, представители последнего возвели в принцип отказ, по возможности, от упоминания и оценки случаев коммуникации с высшей реальностью и миром снов, за одним исключением – этим мог заниматься

астролог на службе у правителя и в интересах самого правителя. Действие этот принципа не распространялось, однако, на внутрисемейные дела.

Как и многое в культуре Китая, начало следования этому принципу принято возводить к Конфуцию, который, как известно, «не говорил о сверхъестественном, [использовании] физической силы, смутах и духах» (*бу юй гуай, ли, луань, шэнь* 不語怪，力，亂，神 [Луньюй, VII, 21], см. также сопоставительные переводы этой фразы в: [6, с. 240]). Отметим, что уже перечисление этих табуированных тем связывает воедино физическое насилие, смуты и проявления сверхъестественного. Придерживаясь этого принципа, конфуцианство содействовало поддержанию политической стабильности, разделяя миры физически проявленного и сверхъестественного, сосредоточивая своё внимание лишь на первом и отказываясь не только выносить суждения, но даже говорить о проявлениях второго.

Вероятно, следование этой сложившейся к временам Конфуция традиции не упоминать о сверхъестественном в значительной мере определило способ представления исторического материала Сыма Цянем. Будучи историком, он не имел возможности отказаться от упоминания в своём труде смут, войн и физического насилия, но постарался по возможности ограничить сведения о взаимодействии с миром духов. Кроме того, не следовало вводить персонаж из мира духов в описание важнейшего ритуала передачи высшей власти достойному. Возможно, именно поэтому приведённое описание не содержит упоминания о Духе Реки Хэ-бо и не упоминает в явной форме о вручении Юю «Плана реки» (*Хэ ту*). Это позволяет назвать приведённую Сыма Цянем сокращённую и скорректированную версию мифа о Юе «чиновничьей».

Более развёрнутое описание рассматриваемого события содержится в другой, «космологической» версии мифа о Юе. Относящиеся к этой версии тексты дошли до нас в нескольких схожих вариантах[3], например, в цз. 2 сочинения *Ши-цзы* 尸子, датируемого поздним периодом Восточной Чжоу и принадлежащего кисти Ши Цзяо 尸佼 (ок. 390 – ок. 330 гг. до н.э.), в сборнике *Бо у чжи* 博物誌 ‘Описание всех вещей’ – одной из первых китайских энциклопедий, составленной Чжан Хуа 張華 (232–300) в эпоху Западной Цзинь (265–316), и в более поздней *Сун шу* 宋書 ‘История [династии Ранняя] Сун’ (420–479) в разделе *Фу жуй чжи* 符瑞誌 ‘Записи о благоприятных знамениях’. Как это нередко происходит при письменной фиксации мифов, более поздние источники приводят более архаичную версию мифа. Обычно эта версия оказывается менее отягощена

сторонними соображениями (легитимирования, обоснования, оправдания и т.п.) тех, кто впервые ввёл тот или иной миф в официальный письменный текст, приведя при этом к отвечающей злобе дня «более правильной» версии. Данное соображение применимо и к мифу о получении Юем приказа укротить потоп. Например, в *Сун шу* вручение повеления Юю описано так:

禹觀於河，有長人白面魚身，出曰：「吾河精也。」呼禹曰：「文命治淫。」言訖，授禹《河圖》，言治水之事，乃退入於淵。	[Когда] Юй вглядывался в Реку, [там] появился длинный[4] человек, с белым лицом[5] и телом рыбы, [он] приблизился и сказал: «Я – дух реки», [затем,] обращаясь к Юю, возвестил: «Небо повелевает[6] усмирить потоп». Закончив говорить, вручил Юю «План Реки», поведал о том, как обуздать потоп, затем вернулся в бездну [18, т. 3, с. 763].

В этом повествовании всё выглядит вполне логичным – кроме вручения Юю «Плана Реки», *Хэ ту*. Рассмотрим этот момент более подробно.

Отступление второе: Зачем усмирителю потопа Юю «План Реки». Первым приходящим в голову ответом является трактовка знака *хэ* 河 ‘река’ во множественном числе («План рек»), имея в виду, что Юй, усмиряя потоп, среди прочего прокладывал и русла рек. Получается, что вручая *Хэ ту*, Небо как бы подсказывало Юю, где проложить эти русла, то есть *Хэ ту* должен был представлять собой что-то вроде плана или карты. Посмотрим, насколько *Хэ ту* соответствует этому предположению (см. Рис. 1).

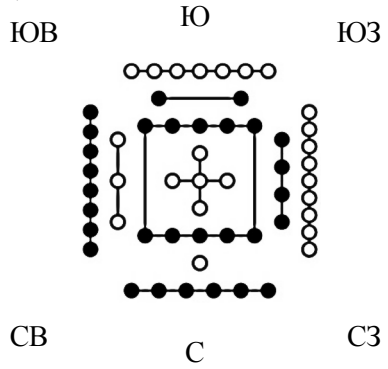

Рис. 1. *Хэ ту* 河圖 («План реки»).

Как видим, это построение совсем не похоже на привычную нам карту и напоминает скорее нумерологическую схему, нежели план речных русел – уже потому, что ориентировано на центр и имеет не повторяющийся исчерпывающий набор символов, разбитый по характеристикам на две группы, соотносимые с мировыми началами *инь* и *ян*[7]. Если считать Юя человеком (или, согласно некоторым версиям мифа, драконом) разумным и рациональным, то для усмирения потопа такая схема была ему совершенно не нужна, тем более что всё необходимое Юю для успеха в покорении вод было сообщено Духом Реки устно. Тем не менее, по мнению создателей мифа, тот, кто направил Духа Реки донести до Юя своё повеление, явно считал, что план *Хэ ту* будет Юю просто необходим.

Но если это не план размещения русел земных рек, то что это? Рискнём предположить, что перед нами крайне упрощённая схема строения небес, в частности «Небесной реки», Млечного пути, считавшегося (по крайней мере, во времена Западной Чжоу) символом Неба в целом. В пользу такого предположения можно высказать три довода:

1) Наличие в построении двух типов элементов. К первому типу относятся уникальные, это центральная часть построения из 5 кружков *ян*, образующих ориентированный по странам света крест, а также окружающая центр «закольцованная» группа из 10 кружков *инь*, разбитых на северную и южную «пятёрки». Ко второму типу относятся группы двух внешних слоёв, представляющие собой неповторяющиеся линейные последовательности кружков численностью от 1 до 9 (напомним, что группы с численностью 5 и 10 кружков относятся к уникальным).

Легко заметить, что две уникальных группы по своему строению соответствуют ханьским представлениям о Небе. Первая, из пяти кружков, соответствует пяти «небесным дворцам» (*тяньгун* 天宫) – центральному и четырём окружающим, расположенным согласно направлениям на страны света (см. [8, гл. 27, с. 115–121]), а по самому Небу протекает «кольцо» Небесной реки.

Подобные представления существовали, по всей видимости, ещё во времена Западной Чжоу, где составили основу Большого ритуала (*да фэн* 大豐 или *да ли* 大禮), для отправления которого возводился состоящий из пяти пределов (центрального и четырёх ориентированных по странам света) *минтан* 明堂 ‘Зал [мировой] гармонии’ и окружавший его кольцеобразный пруд *бичи* 璧池 или *биюн* 璧雍. Ниже мы рассмотрим сведения о *минтане* и Большом ритуале более подробно.

2) Неуравновешенность построения относительно оси северо-запад – юго-восток (что соответствует направлению наклона неба, упомянутому в мифе о горе Бучжоу[8]) при его полной уравновешенности относительно оси северо-восток – юго-запад. Если счесть по отдельности количество белых (*ян*) и чёрных (*инь*) кружков в двух внешних слоях справа и слева от оси СВ–ЮЗ без учёта уникальных групп центра, то в каждом случае для каждого цвета кружков получим число 10, т.е. построение полностью уравновешено относительно этой оси. Перпендикулярная ей ось СЗ–ЮВ делит «небосвод» на половины с преобладанием начал *ян* (юго-западная) и *инь* (северо-восточная). Вдоль этой оси схема Неба также уравновешена, но не абсолютно, как в случае с осью СВ–ЮЗ, а лишь относительно – если выполнить своеобразный «зачёт» и для каждой половины вычесть число кружков оставшегося в меньшинстве начала из числа кружков преобладающего начала, то неизменно получим всё то же число 10;

3) если последовательно соединять группы двух внешних слоёв согласно их принадлежности к началам, то получим две расходящиеся спирали – *ян* (1–3–7–9) и *инь* (2–4–6–8) (см. Рис. 2) с внешней стороны центрального комплекса из уникальных элементов; их взаимное расположение напоминает структуру символа *инь-ян*.

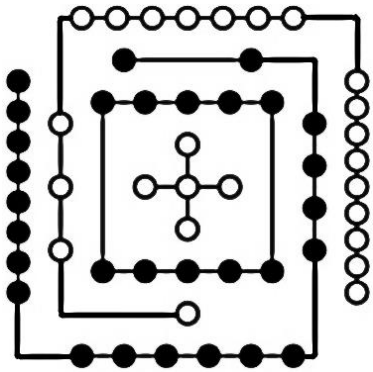

Рис. 2. Схема двойной спирали начал в пределах построения *Хэ ту*.

Если рассматриваемая схема действительно представляла собой символический «План [Небесной] Реки», изображая основные элементы небосвода и их нумерологически-символическую взаимосвязь, то, с учётом символического характера этой схемы, можно предположить, что её вручение символизировало допуск

правителя (Юя) к пониманию строения Небес и наставление по правильному устройству Поднебесной – но при этом не имело непосредственного отношения к задаче по укрощению потопа. Таким образом, вручение *Хэ ту* являлось на самом деле передачей Юю всей полноты власти по устроению Поднебесной, т.е. его интронизацией самим Небом в лице Хэ-бо – но не Шунем. Не исключено, что этот момент также был сочтён Сыма Цянем слишком деликатным и противоречащим традиции, и как таковой был опущен.

Вышесказанное даёт основания предположить, что схема *Хэ ту* представляла собой раннюю (датируемую периодом не позднее начала Восточной Чжоу) космологическую схему, призванную отразить строение Неба и соответствующее ему идеальное строение Поднебесной. Позднее «План Реки» лёг в основу ещё одной схемы, известной как «Письмена реки Ло» (*Ло шу* 洛書; см. рис. 3). Поскольку традиционно они рассматриваются вместе (и иногда даже путаются), было бы неправильным уклониться от рассмотрения семантики этого построения, тем более, что оно создано с использованием символического языка схемы *Хэ ту*.

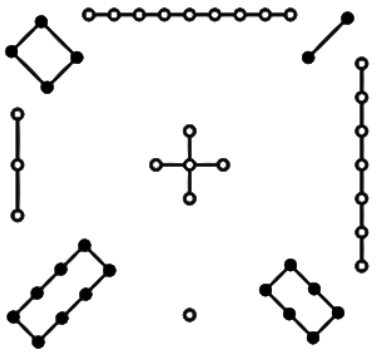

Рис. 3. Схема *Ло шу*.

Отступление третье: *Ло шу* как наглядное воплощение скорби об утраченном миропорядке. Особенности расположения элементов этой схемы позволяют обоснованно предполагать не только её позднее (скорее всего, конец Восточной Чжоу) происхождение, но также её вторичность по отношению к *Хэ ту* и наличие политических целей у её создателя. Этот вывод проистекает из следующих соображений: как и *Хэ ту*, построение *Ло*

шу имеет вид магического квадрата с заполненным центром. Такая «заполненность» центра построения не характерна для космологических схем эпох Шан и додинастического периода Западной Чжоу (системы кругового расположения триграмм «по Фу-си» и «по Вэнь-вану», соответственно). В шанском[9] построении, известном как «схема прежнего Неба» или «расположение триграмм по Фу-си», где, как и в *Ло шу*, количество символов начал Инь и Ян уравновешено относительно центра, сам центр как точка равновесия всего построения оставлен незаполненным, хотя туда логично вписывается символ правителя – знак *ван* 王 (см. подробнее [1]). Чжоуское построение (круговое расположение триграмм «по Вэнь-вану») не уравновешено относительно центра, но также имеет незаполненный центр. Эта пустота в центре построения – символ связи с иными пластами мироздания, с изнаночной стороной бытия, своего рода «колодец в небо». После чжоуского завоевания идея генетической преемственности между родом правителя-вана и духами его предков-*ди*, непрерывным трудом устраивающими мироздание (см. [4]), была довольно быстро[10] выведена из употребления, и заменена концепцией правителя-вана (Сына Неба) как единственного посредника в коммуникации с Небом. Сакральный статус правителя стал более акцентирован, при этом в космологических построениях с конца Западной Чжоу – начала Восточной Чжоу оказался востребован упорядочивающий построения и соотносимый с правителем центр. Вполне возможно, что как раз в это время *Хэ ту* появился и был введён в идеологический оборот как драгоценное наследие прошлого. Примечательно, что приблизительно в то же время возник и сам титул чжоуского вана – Тяньцзы 天子 («Сына Неба»). Самым ранним упоминанием этого термина является, насколько нам известно, титулование вана в «Великих одах» *Шицзина*, точнее в тексте оды «Цзян Хань» 江漢 (название оды состоит из топонимов – названий рек Янцзыцзян и её левого притока Ханьшуй). Ода посвящена состоявшемуся во времена позднезападночжоуского правителя Сюань-вана походу чжаоского Му-гуна против племён хуай-и (датируется 822 г. до н.э., см. [9, с. 401, 402]). Семантика знака *цзы* 子 позволяет понимать его как обозначение некого обособленного, выделенного из окружающей среды (благодаря размерам или иным характеристикам) объекта (см. [4, с. 350, 351]). Выделяющийся объект организует окружающее его пространство, служа своего рода точкой отсчёта, а в отсутствие

других точек отсчёта – центром. Это понимание делает полисемантичной трактовку титула Тянцзы – к смыслу «сын Неба» добавляется «центр [мандата] Неба» («центр», потому что двух правителей в Поднебесной быть не может).

Вывод о вторичности *Ло шу* по отношению к *Хэ ту* основан на следующих соображениях: (а) «вспомогательный» (если не уничижительный) характер самого названия *Ло шу* («Письмена реки Ло»)[11]. Легенда гласит, что Юй увидел схему *Ло шу*, разглядывая спину черепахи, выползшей на берег реки Ло. Обращение к названию притока Хуанхэ, а не к названию самой Хуанхэ говорит о том, что к тому времени знак *хэ* 河 'Река', обозначавший в том числе Хуанхэ, уже был занят – использовался в названии *Хэ ту.* Само название *Ло шу* составлено так, чтобы образовывать бином с названием *Хэ ту*; (б) широкое использование в схеме нелинейных (двухмерных) элементов. В *Хэ ту* таких нелинейных элементов два – центральный крест из 5 точек (символ «небесных дворцов») и окружающий его квадрат из 10 точек (символ окружающей «дворцы» Небесной реки). Отметим, что оба двухмерных элемента соотнесены с центром схемы, все периферийные по отношению к ним элементы являются одномерными, т.е. линейными построениями. Двухмерный центр, т.о., сводит воедино противостоящие одномерные элементы периферии, что говорит об особой роли центра (читай – правителя).

В *Ло шу* собственно центр остаётся тем же («небесные дворцы», или, если речь идёт о Поднебесной, то *минтан* как место пребывания правителя), но он ослаблен, лишён символа Небесной реки (или, если речь идёт о Поднебесной и *минтане*, то кольцевого пруда *бичи* или *биюн*, использовавшегося чжоускими ванами до Восточной Чжоу в церемониях инвеституры, что может говорить об отсутствии у чжоуского вана на момент создания *Ло шу* права инвеституры и даже связи с Небом), зато на периферии, в позициях 3-х полунаправлений на страны света[12], присутствуют двухмерные фигуры, по форме или полностью соответствующие (на ЮВ) или близкие (на СЗ и СВ) к символическому изображению Небесной реки (в *Хэ ту*) или окружающего *минтан* пруда, хотя они развёрнуты под углом (подобно триграммам полунаправлений в системах триграмм «по Фу Си» и «по Вэнь-вану»), что делает их несоответствующими (даже ту, что расположена на ЮВ) идеальному образцу в *Хэ ту*, то есть изначально неполноценными в качестве орудия связи с Небом – пруда *биюн* или *бичи*. Ещё более неполноценными их делает отсутствие «центральных дворцов». Отметим также, что

все полунаправления заняты элементами начала *инь* – символами начала, ассоциируемого не только с водной стихией, но и с хаосом. Если взглянуть на *Ло шу* как на символическое представление дел в Поднебесной, то перед нами картина государства с сохранившейся, но ослабленной центральной властью (вокруг *минтана* нет пруда), хаосом на периферии (иньские элементы на полунаправлениях), где два соперничающих блока на севере и один на юго-востоке (Чу) предъявляют несостоятельные претензии на власть (двухмерные кольцевые элементы с числовой символикой *инь,* соотносимые с прудом *бичи* или *биюн* вокруг *минтана*[13], однако неправильно расположенные и не имеющие центра). Такая картина в целом верно описывает ситуацию в Китае, сложившуюся в третьей четверти I тыс. до н.э. Отметим, что *Ло шу* использует в политических целях космологическую символику *Хэ ту* – точно так же, как в расположении триграмм «по Вэньвану» использовалась в политических целях космологическая символика расположения триграмм «по Фу-си» (см. [1]). Если *Хэ ту* говорит о величии упорядоченного мироздания, то *Ло шу* – о нарастании хаоса и угрозе государству. Сравнивать государство, созданное Юем согласно *Хэ ту*, и Китай времён создания *Ло шу*, всё равно, что сравнивать Хуанхэ и её приток Лохэ.

Схема *Хэ ту*, являясь схемой символического строения Небес, наглядно представляет идеи, лежавшие в структуре ритуального комплекса *минтан,* это особенно очевидно в случае с упоминавшимися выше центральными «небесными дворцами». Соотнесение «небесных дворцов» со структурой *минтана* встречалось уже в текстах поздней древности. Исследовавший этот вопрос Марк Льюис указывает, что «ещё одним сочинением вероятно западноханьского происхождения является „Лицзи минтан иньян лу“, отрывки из которого сохранились в *Тайпин юйлань*[14] и в *Суй шу*[15]. Оно соотносит Пресветлый зал (*минтан. – С.Б.*) с Небом в соответствии с тем, как это определено моделью „пяти дворцов“. Каждое здание этого комплекса соответствует одному из созвездий, которое, в свою очередь, определяется как дворец божества соответствующего времени года или направления» [11, p. 267]. Однако не менее важной частью *минтана* был окружавший его пруд *биюн* или *бичи*, символизировавший Небесную реку, Млечный путь. Духом Небесной реки и был Хэ-бо, выступивший в случае с Юем в качестве полномочного представителя Неба. Почему для этой важной миссии Небо выбрало именно данного духа? Мог ли он, дух Небесной реки, т.е. Млечного пути, представлять волю Неба? Да, мог. Млечный путь считался символом всего

Неба, его сутью, и тому имеется достаточно подтверждений, восходящих к династии Западная Чжоу (1046–770 гг. до н.э.). Отнюдь не случайно в древнейших разделах «Книги песен» Млечному пути уделяется особое внимание. Рассмотрим этот вопрос более подробно.

Отступление четвёртое: «Небесная река» как символ Неба в Западной Чжоу. Вряд ли можно сделать иной вывод, если обратиться к оде *Юнь хань* 雲漢 «Млечный путь»[16] входящей в раздел «Великие оды», один из древнейших разделов[17] *Шицзина* («Книги песен»). Ода представляет собой обращение правителя подвергшейся сильной засухе страны к Небу, представленному Млечным путём, с просьбой наказать его, но пощадить народ. Обратим внимание на выбор адресата обращения – не безликое и безучастное «Небо», а вполне конкретный небесный феномен – Млечный путь. Однако, феномен этот для раннечжоуского политического мышления не случаен – в этом же разделе, в оде *Юй пу* 棫樸, название которой можно условно перевести как «Дуб и терновник»[18], сказано:

倬彼雲漢	Как широка эта звёздная в небе река,
為章于天	В небе узором сияет, светла и ярка.
周王壽考	Разве не царь вдохновляет примером людей?
遐不作人	Чжоуский царь, да живёт он века и века.

(Пер. А.А. Штукина, [9, с. 338])

Чжоуский царь «вдохновляющий примером людей» уподобляется Млечному пути, «узором» сияющему в небесах. Это хорошо соответствует обращению чжоуского правителя в оде *Юнь хань* 雲漢 с мольбой опять же к Млечному пути, а не к Небу – обращение правителя Поднебесной адресовано Млечному пути, выступающему как небесный контрагент земного правителя. Исходя из этого, можно предположить, что в Западной Чжоу ту роль, которую играл правитель-ван в Поднебесной, на звёздном небосводе играл Млечный путь, его сравнивали с правителем людей, к нему правители обращались с просьбой смилостивиться. Это хорошо соответствует той роли представителя Неба, которую играл Хэ-бо в сцене с вручением Юю повеления об укрощении потопа и «Плана Реки».

Причина признания за Млечным путём и его персонификацией, духом Небесной реки Хэ-бо, особого статуса, позволявшего осуществлять коммуникацию с земными правителями от имени Неба, кроется, возможно, в представлениях о единстве вод земных и небесных. Эти представления нашли отражение в ханьской астрономии, достижения

которой представлены 27-й главой (*Тянь гуань шу* 天官書 ‘Трактат о небесных явлениях’) «Исторических записок» Сыма Цяня (см. [8, с. 115–152]). К этому времени о том высоком статусе, который имел Млечный путь в Западной Чжоу, уже забыли, и в упомянутой главе Сыма Цяня о сути и роли Млечного пути в мироздании практически не упоминается – в отличие от созвездий, лунных домов, форм облаков и туманов, и т.п. – если не считать упоминанием единственную ссылку: «[Тянь] Хань („Река звёзд“, Млечный Путь) – тоже рассеянные пары металла, но её основа связана со стихией воды. Если звёзд в Реке звёзд много, то и воды много; если звёзд [в Млечном Пути] мало, то быть засухе. Таков общий великий порядок» [8, с. 142]. С этой цитатой перекликается упоминание Нидэмом точки зрения Гэ Хуна, согласно которой «приливы происходят из-за „переполнения“ Млечного пути, проходящего под морем в рамках суточного круговращения небес» [12, p. 489]. О слиянии вод земных и небесных говорится и в представлениях о мировой бездне Гуйсюй 歸墟, расположенной к востоку от залива Бохай, куда стекают воды рек восьми сторон света, а также воды Небесной реки (Млечного пути) [см. подробнее: ДКК, т. 2, с. 426, ст. «Гуйсюй»][19]. Представления о сообщении земных и небесных вод легли в основу новеллы, вошедшей в сборник *Бо у чжи* 博物誌 ‘Описание всех вещей’ – одну из первых китайских энциклопедий, составленную Чжан Хуа 張華 (232–300) в эпоху Западной Цзинь (265–316).

10•12. 舊說雲天河與海通。近世有人居海渚者，年年八月有浮槎, 去來不失期。人有奇志，立飛閣於查上,多赍糧，乘槎而去。十余日中，猶觀星月日辰，自后芒芒忽忽，亦不覺晝夜。去十余日，奄至一處，有城郭狀，屋舍甚嚴，遙望宮中多織婦。見一丈夫，牽牛渚次飲之。牽牛人乃驚問曰:“何由至此？”此人具說來意，並	10•12. В древности говорили, что Небесная река сообщается с морем. Был недавно человек, который жил на острове в море, и каждый год в восьмую луну мимо его жилища обязательно проплывал плот[20]. Как-то раз человеку пришла в голову идея, поставил он на плоту жилище, взял с собой в дорогу запас еды, и отплыл. Более десяти дней [плыл он,] наблюдал он за звёздами, луной, солнцем и небесными телами, затем его окутала непроглядная тьма, и непонятно было, день стоит или ночь. Так [без света] прошло десять с лишним дней, как вдруг он попал в какое-то место, по виду напоминавшее город с пригородами, жилища были расположены упорядоченно, издалека на подворьях было видно много девушек-ткачих. Увидел (на другом берегу? – *С.Б.*) мужчину, гнавшего стадо к пологому берегу реки на

問此是何處。答曰:“君還至蜀郡，訪嚴君平則知之。”竟不上岸，因還如期。后至蜀，問君平，曰:“某年月日，有客星犯牽牛宿。”計年月，正是此人到天河時也。	водопой. Ошеломлённый пастух спросил: «Как ты сюда попал?» Человек рассказал о том, что с ним случилось, и спросил, где он оказался. [Пастух] ответил: «Когда вернёшься, [съезди в] Шу, посети там Янь Цзюньпина[21], тогда узнаешь». Так плыл человек, не сходя на берег, и в свой срок (т.е. через год. – *С.Б.*) возвратился. Затем отправился в Шу и задал вопрос [Янь] Цзюньпину, [тот] ответил: «в такой-то год, месяц и день „блуждающая звезда“ (т.е. комета. – *С.Б.*) нарушила границы и вторглась в созвездия Пастуха». Подсчитали, в каком году и месяце это случилось, и оказалось, что как раз тогда этот человек путешествовал по водам Млечного пути. [17, с. 229]

Сюжет соответствует канонам проходившего тогда становление жанра «рассказов об удивительном», при этом событие описывается как нечто примечательное, но, вообще-то, не выбивающееся за рамки давно известного, лишь иллюстрирующее то, о чём «в древности говорили…».

Из вышесказанного казалось бы следует, что к эпохе Восточная Хань основным свойством (физическим и натурфилософским) Млечного пути считалась связь с водной стихией и единство вод земного мира и мира небесного. На самом же деле, картина представляется более сложной – события, происходящие в Небе (в том числе, связанные с Млечным путём и прилегающими к нему созвездиями), обязательно находили отражение в мире людей, что вполне определённо следует из следующего фрагмента 27-й главы «Исторических записок» Сыма Цяня:

> «В годы *юань-гуан* (134–129 гг. до н.э.) и *юань-шоу* (122–117 гг. до н.э.) [комета] „Знамя Чи-ю“ показалась вновь, растянувшись на полнеба. После этого войска выступали из столицы четырежды, несколько кампаний по истреблению варваров *и* и *ди* шли на протяжении десятков лет… Когда было захвачено государство Чаосянь (108 г.), то показалась комета у Небесной реки; когда войска пошли походом на Давань, то показалась комета у звезды Чжао-яо («Колеблющаяся»), это знаменовало очевидные для всех большие события… Отсюда видно, что ещё не было таких явлений, которые сначала не проявились бы в какой-то форме [на небе], а потом не получили бы отражения [на земле]» (см. [8, с. 150]).

Вполне очевидно, что появление комет (в т.ч. «у Небесной реки») рассматривалось как небесное событие, получающее отражение в мире людей. И потому появление кометы (пусть даже такой безобидной, как наш путешественник по Небесной реке) способно было отразиться на земных делах – опосредованно, будучи воспринято людьми как знамение или воля Неба, или даже непосредственно, повлияв на регулирующую мирозданию систему взаимоотношений небесных объектов. А способность влиять на Небо была очень заманчивой целью. С глубокой древности люди пытались воздействовать на правящие мирозданием силы, подстроиться под них – посредством табу, молитв, жертвоприношений и ритуалов. Если шанцы оставались в целом в рамках парадигмы опосредованного (через духов царских предков-*ди*) воздействия на Небо, то чжоуские ваны, будучи избранниками высших сил (о чём говорит титул «сын Неба»), использовали для воздействия на земные дела менее опосредованные техники, и в первую очередь, т.н. Большой ритуал (*да фэн* 大豐 или *да ли* 大禮). Рассмотрим некоторые из дошедших до нас сведений о Большом ритуале.

Отступление пятое: Большой ритуал в эпоху Западной Чжоу. Этот ритуал был реконструирован Полом Вогтом на основании надписей на западночжоуских сосудах *Май фанцзунь* 麥方尊, *Тянь Ван гуй* 天亡簋 и *Бо Танфу дин* 伯唐父鼎, «которые, при их совместном рассмотрении, предоставляют достаточно полное описание содержания ритуала…» [15, с. 195, 196]. В своём дальнейшем рассмотрении сути Большого ритуала мы будем опираться на это чрезвычайно информативное исследование П. Вогта.

Рассмотрим относящиеся к ритуалу фрагменты упомянутых надписей.

Май фанцзунь 麥方尊:

«…На следующий день, на пруду *биюн,* ван отплыл в лодке, чтобы выполнить Большой ритуал. Ван стрелял в больших птиц, а хоу [Май] следовал за ним в лодке с красным флагом; все (птицы?) были убиты…» (по: [15, с. 196]).

Тянь ван гуй 天亡簋 (он же **Да фэн гуй 大豐簋**), датируемый правлением чжоуского У-вана:

«В день *и-хай* ван провёл Большой ритуал *фэн/ли*. Ван отплыл на лодке, (объехал в ней. – *С.Б.*) три (остальных. – *С.Б.*) направления. Ван совершил жертвоприношение (*сы* 祀) в Небесном зале (*тянь ши* 天室)…» (по: [15, с. 198]).

Однако, наиболее примечательной и полезной для понимания сути Большого ритуала является надпись на сосуде **Бо Танфу дин 伯唐父鼎**, датируемым ранним периодом правления Му-

вана. Хотя сам термин *да фэн/ли* в надписи на сосуде не используется, мы согласны с П. Вогтом (см. [15, с. 201–203]), что речь идёт именно о Большом ритуале. Тест надписи на сильно корродированном сосуде сохранился плохо (см. рис. 4), смысл некоторых знаков стал предметом оживлённых дискуссий среди китайских исследователей, поэтому мы приведём перевод только той части текста, которая значима для нашего исследования:

乙卯，王𩰫京。王𦍒辟舟臨舟龍。咸𦍒白(伯)唐父告備。王各（格），𦥑（乘）辟舟臨𦍒白（伯）旗。用射𦉢、𡨦虎、貘(貉?)、白鹿、白狼(狐?)於辟池。咸𦍒。王蔑歷，易（賜）矩鬯一卣、貝廿（五?）朋。對揚王休，乍（作）安公寶(𨻰)彝。	«В день *и-мао*, ван пировал в Панцзине. Ван обратился с просьбой-молитвой (*хуэй* 𦍒) к лодке [на водоёме] *би*[*юн*, затем] предстал перед лодкой-драконом. Совместно [с ваном возносивший] просьбу-молитву князь (*бо*) Фу Тан объявил, что [приготовления] завершены. Ван приблизился [к лодке = взошёл на лодку?] и отплыл по [водоёму] *би*[*юн* на] лодке, [повернул к берегу так, чтобы перед лодкой] предстал возносящий просьбу-молитву *бо* [и его] знамя[22]. Затем [ван отправился дальше, из лодки] стрелял из лука [и убил] быка, полосатого тигра, тапира[23], белого оленя и белого волка[24] на [берегах] водоёма *би*[*юн*]…»

Рис. 4. Надпись на сосуде *Бо Танфу дин*.

П. Вогт отмечает: «Как и в надписи на сосуде *Май фанцзунь*, надпись на сосуде *Бо Танфу дин* не указывает на то, что правитель подплывал к берегам водоёма, как указывается на *Тянь Ван гуй*, однако принимая во внимание, что целями для стрельбы служили наземные животные, скорее всего, правитель к берегу всё-таки подплывал» [15, p. 202, 203]. Далее, П. Вогт объясняет причины, по которым ван стрелял в животных: «Животные, упомянутые в надписи на сосуде *Бо Танфу дин*, имеют чрезвычайно важное значение как для датировки этого сосуда, так и для поминания сути описанного на нем ритуала… В *Гоюй*, а затем и в *Шицзи* содержится описание военных походов Му-вана на западные окраины чжоуских владений… [из которых он привёз] в столицу „четырёх белых волков и четырёх белых оленей“… Конечно, невозможно доказать, что волки и олени, которые, как утверждают, были привезены в столицу Чжоу Му-ваном, были теми самыми, которые упомянуты в описании ритуала, одним из участников которого был Бо Танфу. Однако, волки в надписях на бронзовых сосудах больше не упоминаются, а олени упоминаются всего несколько раз, они не входили в число животных, обычно используемых для жертвоприношений и упоминаемых в надписях на бронзе. Если даже эти конкретные животные не были теми самыми, то скорее всего эти волки и/или олени как-то концептуально ассоциировались с населением цюаньжунов/сяньюней, и что Му-ван в чём-то полагался на эти ассоциации, проводя ритуал на водоеме *би[юн]*» [15, p. 203, 204].

Приняв во внимание это объяснение, попробуем взглянуть на описание ритуала, сделав одно допущение: кольцевидный водоём *биюн* символизировал «Небесную реку» (Млечный путь), а расположенное на центральном острове строение *минтан* с пятью комнатами соотносилось с пятью «дворцами» центральной части Неба. Пространственное положение этих элементов соответствует центральной части *Хэ ту*. Расстреливаемые правителем животные находились за пределами водоёма (на берегах; это соответствует двум внешним слоям *Хэ ту*), то есть, вне упорядоченного пространства (центральный остров). Если П. Вогт прав в предположении, что они использовались как символы соответствующих групп населения, то перед нами описание магического воздействия с использованием «принципа подобия», имеющего целью уничтожение врагов с использованием сверхъестественных способностей чжоуского Сына Неба, а также возвышения Небом (= представление Небу, символом которого являлся дракон, будь то лодка-дракон или дракон,

как-либо изображённый на лодке, к которому ранее обращал просьбу-молитву сам ван) тех, кто изъявил верность Чжоу («[так чтобы перед лодкой] предстал возносящий просьбу-молитву *бо* [и его] знамя»).

Дополнительным аргументом в пользу соотнесения кольцевидного водоёма *биюн* с Млечным путём можно считать ассоциацию формы пруда с формой диска *би*, который сам является символом Неба. «Позднейшие тексты описывают пруд *биюн* как округлый водоём с островом посередине, на котором стоит строение, известное как *минтан*…» [15, с. 197] и далее: «Отсюда ассоциация этого пруда с диском би 璧, разновидностью круглого нефритового диска с отверстием посередине, символически ассоциируемого с Небом» [15, с. 197, прим. 24].

Если принять во внимание, что на момент составления ранних разделов «Книги песен» к Млечному пути обращались в дни бедствий правители-ваны, а во времена Западной Хань ему почти не уделяли внимание в астрономических описаниях, то можно достаточно уверенно говорить, что между завершением Западной Чжоу и временем написания «Исторических записок» имел место разрыв традиции. Рассмотренный сюжет ещё раз показывает, что в мифе нет незначимых деталей, и нередко их исследование позволяет по-новому взглянуть на уже известные реалии истории и культуры изучаемого народа.

Примечания

[1] Такой переход между мирами обычно имел маркером утрату или резкое ограничение контакта с миром физическим – от засыпания, потери сознания, болезни, до падения в колодец или попадания в густой туман.

[2] Хотя, возможно, такие попытки предпринимались и ранее, если у мифа о Чжуань-сюе, повелевшем Чжуну и Ли нарушить связь между Небом и Землёй, имелись реальные прототипы.

[3] См. статью «Хэ бо» в «Словаре персонажей китайской мифологии» Ли Цзяньпина [16, с. 367].

[4] Букв. «высокий человек». Наш перевод основан на дальнейшем тексте, из которого следует, что явившийся имел тело рыбы и являлся духом. То, что живёт в реке и является её сутью, неизбежно имеет свойства реки, т.е. *чан* 長 здесь означает скорее всего не высокое, а длинное. В пользу такого перевода есть и иные соображения, но о них далее.

[5] Отметим, что в хронологически более раннем ханьском сборнике *Бо у чжи* «белое лицо» не упомянуто, тогда как в ещё более раннем *Ши-цзы* о нём говорится.

[6] Наш перевод сочетания *вэнь мин* 文命 как «Небо повелевает» основан на том соображении, что явившийся Дух Реки является не Духом реки Хуанхэ,

а существом более высокого порядка – духом Небесной Реки (частью которой, согласно древней космологии, являлась и Хуанхэ). Знак *мин* 命 означает «повеление», а повелевает, соответственно, тот, кто обозначен знаком *вэнь* 文. Обычно этот знак переводят буквально как «письмена» (напр., «the Writing commands [you] to control the flood» [13, p. 34]), однако передающий повеление Дух Реки (по нашему мнению, Дух Небесной реки) может получить его лишь от более высокой инстанции – Неба. Названием совокупности видимых небесных объектов было *тянь вэнь* 天文, букв. «Небесный узор», возможно и понимание как «Небесные письмена». Скорее всего, об этих-то «письменах» и идёт речь в данном тексте. Примечательно, что о Яо и Шуне речь не идёт, и знак *вэнь* не может быть понят как обозначение «сына Неба», что является дополнительным аргументом в пользу архаичности происхождения версии мифа, лёгшей в основе рассматриваемого текста.

[7] Эволюция представлений о *Хэ ту* как о нумерологическом построении достаточно полно изложена в статье А.И. Кобзева «Хэ ту, Ло шу» [ДКК, т. 1, с. 517–519].

[8] «В китайской мифологии гора, расположенная будто бы к северо-западу от горы Куньлунь. Некогда была опорой, подпиравшей небо. Однажды в гневе дух вод Гун-гун ударился о неё головой, Бучжоу сломалась, одна из сторон земли (юго-восточная) обрушилась, а небосвод наклонился на северо-запад…» [ДКК, т. 2, с. 395].

[9] Как раз поэтому в эпоху Чжоу это построение называли «схемой прежнего Неба» – имея в виду, что это построение использовали шанцы. Если учесть, что «схемой нового Неба» называлось построение «по Вэньвану», чьё имя связано с подготовкой чжоуского завоевания, а само построение наглядно отражает противостояние Запада (Чжоу) и Востока (Шан) (см. подробнее: [1]), символически вошедшее в китайскую культуру как «битва Тигра и Дракона», то отнесение времени создания «схемы прежнего Неба» к эпохе Шан представляется нам вполне оправданным.

[10] Не позднее конца Западной Чжоу, в ходе т.н. «реформы Му-вана», если судить по исчезновению в орнаментах ритуальной бронзы изображений масок *тао-те* 饕餮, структура взаимного расположения элементов в которых идентична расположению элементов в архаичных разнописях знака *ди* 帝 (см. подробнее [2]).

[11] Географически река Лохэ является правым притоком Хуанхэ, впадающим как раз там, где археологи обнаружили памятники культуры Эрлитоу, соотносимой с династией Ся, а основателем Ся считался усмиритель потопа и получатель *Хэ ту* Юй.

[12] Угловые позиции схемы, соответствующие СЗ, СВ и ЮВ; находящиеся в этих позициях триграммы в расположении триграмм «по Фу-си» соответствуют Среднему миру, миру людей, Поднебесной (см. подробнее [1]).

[13] Возможно, их использование указывает на присвоение себе титула вана семью правителями царств после 335 г. до н.э., что относит время создания *Ло шу* на период не ранее конца IV в. до н.э.

[14] См. *Тайпин юйлань*, 533.2b.

[15] См. *Суй шу*, раздел *Ню Хун чжуань,* 49.1304.

[16] Ода *Юнь хань* 雲漢 ‘Млечный путь’ (порядковый номер при сквозной нумерации 258 или, при нумерации по разделам, III,III,4), в переводе А.А. Штукина название изменено на «Ода о засухе», что, на наш взгляд, несколько смещает смысловые акценты, перенося их с обращённой к Небу страстной мольбы правителя на ужасы засухи.

[17] Раздел «Великие оды» датируется X–IX вв. до н.э., т.е. ранним периодом династии Западная Чжоу; считается, что древнее него только раздел «Гимны дома Чжоу», датируемый XI–X вв. до н.э., т.е. восходящий непосредственно к эпохе становления династии Западная Чжоу.

[18] Ода *Юй пу* 棫樸 ‘Дуб и терновник’ имеет порядковый номер при сквозной нумерации 238 или, при нумерации по разделам, III,I,4); в переводе А.А. Штукина её название «Славословие царю Просвещённому», в китайских изданиях на английском языке название оды транскрибируется или переводится как «Вэнь-ван и таланты» («King Wen and Talents») [10, p. 544–547].

[19] Вероятно, представления о мировой бездне Гуйсюй – источнике и вместилище всех вод неба и земли, – а также о плавающей в ней на спине черепахи суше (трансформировавшейся в поддерживаемые черепахами острова Блаженных), представляют собой сочетание влияния географического фактора (основное направление течения рек Китая – на восток) и культурологического феномена, наблюдаемого в древних автохтонных космогониях, когда изначальная стихия, породившая мир, «вытесняется» по мере развития космологических представлений на периферию мироздания; это явление зафиксировано, например, в древнегреческой космогонии.

[20] Слово *фуча* 浮槎 означает упоминающийся в легендах и преданиях сказочный плот, перемещающийся по водам между морем и Млечным путём. Из текста следует, что полный цикл перемещения занимал год.

[21] Янь Цзюньпин 严君平 (86 г. до н.э. – 10 г. н.э.) – известный даос, астролог и учёный, живший при династии Западная Хань.

[22] Эта фраза может быть прочтена и по другому: «[Он] приблизился и вознёс просьбу-молитву с белым (принадлежащим *бо* Фу Тану?) знаменем»; такой вариант прочтения использовал в своём переводе П. Вогт [15, p. 202]. Однако, такое прочтение оставляет неясности. Во-первых не понятно, к чему приблизился – если не к «белому знамени/знамени *бо*»; во вторых, не ясно, зачем произносить просьбу-молитву, приближаясь к знамени подчинённого. А вот если ван на лодке приблизился к находящемуся на берегу и возносящему просьбу-молитву под своим знаменем подчинённому, то логическая нестыковка снимается.

[23] Возможно прочтение этого знака как *хэ* 貉 ‘енот’. Примечательно, что знак *хэ* использовался в древних текстах для обозначения «северных варваров». Вогт переводит его как «пантера» никак не обосновав такой перевод.

[24] Есть вариант прочтения этого знака как *ху* 狐 ‘лиса’.

Словари и справочники

ДКК – Духовная культура Китая: энциклопедия в 5 т. + доп. том. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2006–2010.

ТПЮЛ – Тайпин юйлань 太平御覽 (Императорская энциклопедия [составленная в период правления] Тайпин). В 8 тт. 2-е репринтное изд. Шицзячжуан: Хэбэй цзяоюй чубаньшэ, 2000.

Литература

1. *Блюмхен С.И. Дэ* и триграммы «И цзина» // От магической силы к моральному императиву: категория *дэ* в китайской культуре. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1998. С. 118–147.

2. *Блюмхен С.И.* Зонально-векторный анализ изображений *тао-те* // Материалы XXXIV НК ОГК, с. 301–304.

3. *Блюмхен С.И.* Космологические аспекты мифов о «совершенномудрых правителях». Часть I: Миф о Гуне и Юе // 42-я НК ОГК, ч. 3. М., 2012. С. 194–224.

4. *Блюмхен С.И.* Космологические аспекты мифов о «совершенномудрых правителях». Часть II: Миф о Гуне и Юе в эпоху Шан // 43-я НК ОГК, ч. 1. М., 2013. С. 336–381.

5. *Блюмхен С.И.* Философско-религиозные представления эпохи Чжоу: от тотема к культу Неба // Девятнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы докладов. Ч. II. М., 1988. С. 30–37.

6. [*Конфуций.*] Беседы и суждения Конфуция. СПб.: ООО «Изд-во „Кристалл“», 2001.

7. *Сыма Цянь*. Исторические записки («Ши цзи»). Пер. с кит., вст. ст., комм., и прил. *Р.В. Вяткина*. Т. 1. М.: ГРВЛ изд-ва «Наука», 1972.

8. *Сыма Цянь*. Исторические записки («Ши цзи»). Пер. с кит., вст. ст., комм., и прил. *Р.В. Вяткина*. Т. 4. М.: ГРВЛ изд-ва «Наука», 1986.

9. Шицзин. Пер. *А.А. Штукина*. М.: Изд-во АН СССР, 1957.

10. Book of Poetry 詩經 / The Chinese-English bilingual series of Chinese Classics. Vol. III. Changsha, 1995.

11. *Lewis M.E.* The Construction of Space in Early China. Albany: SUNY Press, 2006.

12. *Needham J.* Science and Civilization in China. Vol. 3. Mathematics and the Sciences of the Heavens and Earth. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.

13. *Pankenier D.W.* Astrology and Cosmology in Early China. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. Kindle Edition.

14. *Pankenier D.W.* Cosmic Capitals and Numinous Precincts in Early China // Journal of Cosmology. 2010. Vol. 9. Pp. 2030–2040.

15. *Vogt P.N.* Between Kin and King: Social Aspects of Western Zhou Ritual. N.Y.: Columbia University, 2012.

16. *Ли Цзяньпин* 李劍平. Чжунго шэньхуа жэньу цидянь 中國神話人物辭典 (Словарь персонажей китайской мифологии). Сиань, 1998.

17. *Чжан Хуа* 張華. Боу чжи цюаньи 博物誌全譯 («Описание всех вещей» с полным комментарием). Гуйчжоу, 1992.

18. *Шэнь Юэ*. Сун шу 宋書 («История [династии Ранняя] Сун»). В 8 т. Пекин, 1983.