С.И. Блюмхен*

У истоков чжоуской идеологии: мифы о Красной птице и Хоу-Цзи

АННОТАЦИЯ: В статье рассматривается метафорическое отражение событий, связанных с получением чжоусцами «мандата Неба», в нормах чжоуской идеологии и ритуала. Основным предметом исследования является образ Хоу-Цзи, мыслившийся сначала как воплощение Красной птицы, небесного покровителя Чжоу, а затем начавший самостоятельное существование, переосмысленный и лёгший в основу образов таких мифологических персонажей, как «огненный император» Янь-ди, покровитель крестьянского труда Шэнь-нун и божество лекарей и лекарств Яо-ван.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Красная птица, Хоу-Цзи, Ди-Ку, Шэньнун, Янь-ди, Яо-ван, мандат Неба, Шан, Чжоу, идеология.

В основе идеологии как Чжоу, так и последующих китайских династий лежат представления о «небесном повелении», известном также как «мандат Неба». Ход событий, связанных с получением такого «небесного повеления», был с самого начала крайне мифологизирован. По-иному в те времена (ХІ в. до н.э.) быть просто не могло: именно миф служил основным инструментом познания и языком описания действительности. Получение чжоусцами «небесного повеления» («парада планет», состоявшегося 28 мая 1059 г. до н.э.) было осмыслено в терминах господствовавшей тогда шанской космологии и породило целый комплекс новых образов и представлений, важнейшим из которых стало представление об уникальной роли созвездия Красной птицы, расположенного у западного края «южного дома» небосвода. Возник целый комплекс взаимодополняющих мифов

^{*} Блюмхен Сергей Иванович, младший научный сотрудник Отдела Китая Института востоковедения РАН, г. Москва. E-mail: xieji@mail.ru

[©] Блюмхен С.И., 2016

о Красной птице и о её покровительстве чжоусцам. Входящие в этот комплекс реалии, обрастая деталями, породили в общественном сознании целый ряд мифологических персонажей, хорошо известных исследователям китайской культуры. Важнейшим из них стал персонифицированный образ самой Красной птицы, трансформировавшийся в процессе обратной эвгемеризации (то есть, наделения некой божественной сущности чертами человека) в Хоу-Цзи, «Государя-Просо». Однако созданием этого антропоморфного аватара процесс осмысления образа Красной птицы как новой космологической реалии, подателя благ и защитника, не завершился. Общественным сознанием к нему был применён процесс космизации, «вписавший» его в общеизвестную картину мироздания и соотнёсший с определёнными значимыми сторонами жизни и стихией-покровителем.

Отступление первое: о некоторых особенностях космизации новых предметов поклонения, или об имени божества как его атрибуте. Космизация нового божества, раз уж таковое объявилось (как это было в случае с Красной птицей), и наделение его чертами уже известного — обычный способ постижения обществом чего-то нового и значимого, вписания этого нового в известную каждому картину мира. Частными случаями применения такого способа реагирования на новое на бытовом уровне являются демонизация источника опасности или идеализация источника надежд. На уровне идеологии, когда речь шла ни больше и ни меньше как об обретении целым народом своего небесного покровителя, процесс космизации представлений о нём принял форму создания его метафорических описаний, своего рода кеннингов. Распознать такие кеннинги в образах божеств и правителей древности часто можно по «говорящим именам» — если для имени божества или мифологического персонажа использованы имена нарицательные, то это, скорее всего, метафорическое указание на присущую персонажу функцию, составляющую его суть, т.е. его атрибут, но само такое «говорящее имя» может не являться именем истинным. Одно и то же явление на разных этапах своего развития могло иметь несколько имён, каждое из которых было истинным, но только для данного этапа.

Обычно атрибутами божеств и героев мифов являются некие явно проявляемые ими качества и свойства, особенности внешности, носимые предметы или ездовые животные, но в эпоху становления государственных идеологий новые божества априорно осознавались антропоморфными и, в зависимости

от связанных с ними ожиданий и того, что о них было известно, такие новые божества становились покровителями тех или иных видов деятельности, а их физические атрибуты дополнялись (а то и заменялись) атрибутами лексическими, которыми и становились имена и титулы таких божеств.

С комплексом мифов, как-либо связанных с образом Красной птицы, также оказались соотнесены несколько метафорических описаний, каждое из которых впоследствии получило собственную персонификацию (образ Хоу-Цзи, «Государя-Просо», лишь первая и важнейшая из них) и стало отдельным божеством. Рассмотрению процессов возникновения и эволюции образов мифологических персонажей, производных от базового образа Красной птицы, и посвящена настоящая статья.

Образ Красной птицы хорошо знаком историкам культуры древнего Китая. Приведём наиболее известные и самые важные для целей настоящей статьи сведения об этом персонаже и упоминания о нём. Во-первых, после «парада планет» 1059 г. до н.э. она стала полноценным символом юга и Неба, их орнитоморфным аватаром. Этот факт очень недооценивается упоминающими Красную птицу исследователями, что не даёт увидеть ту огромную роль, которую этот персонаж сыграл в становлении чжоуской идеологии и чжоуского же династического мифа. Ранее коснувшись этой темы при рассмотрении образа Сюань-у, я отмечал: «Персонаж Сюань-у появился только во времена Чжоу и особого распространения не получил. Он всегда рассматривался как северный компонент пространственного построения, в состав которого входили также Цин-лун 青龍 (Зелёный дракон, Восток), Чжу-няо 朱鳥 (Красная птица, Юг) и Бай-ху 白 虎 (Белый тигр, Запад). Если учесть, что пространственные построения древнего Китая неизменно сочетали горизонтальный ракурс мироздания с вертикальным, то Верхнему миру соответствует символ Красная птица, Среднему миру — находящиеся на оси восток-запад Цин-лун и Бай-ху, а Нижнему миру — Сюань-у. Применительно к политической ситуации времён соперничества Шан-Инь и Чжоу, упомянутое пространственное построение было исполнено глубокого смысла... Первым опытом чжоусцев в области применения космологических понятий в идеологических целях стали, судя по всему, зооморфные символы стран света. В новой системе символом Неба стала Красная птица — так называли семь созвездий, входящих в Нань-гун 南宮 ("Южный дворец"), южный квадрант неба. Но в рамках идеологического кода чжоусцев термин "Красная птица" имел чрезвычайно важное дополнительное значение, потому

что напоминал о схождении планет вблизи созвездия с тем же именем, имеющим форму птицы с головой, развёрнутой в западном направлении, — схождение произошло вблизи границы южного и западного секторов и выглядело так, будто Красная птица "принесла в клюве" сошедшиеся вместе планеты» (см. [Блюмхен 2012, с. 217–218]). «Парад планет» воспринимался в разные моменты по-разному: при схождении планет — как некие «небесные письмена» (этот момент лёг в основу системы кругового расположения триграмм «по Вэнь-вану», такое его понимание подробно рассмотрено мной в [Блюмхен 1998]), а позднее, когда Венера стала подниматься над западным горизонтом, а остальные четыре планеты опускаться за него, — как принесённое во владения / на алтарь Чжоу зерно, а именно просо. Рассмотрим этот момент подробнее, для чего освежим в памяти упоминания об этом событии в древних источниках.

В Чжу шу цзи нянь 竹書紀年 («Бамбуковых анналах») говорится: 三十二年,五星聚于房。有赤鳥集于周社 «[В его, Чжоу-синя] 32-й год [правления] произошло совмещение пяти планет [как¹] в Фане. Красная птица опустилась на алтарь шэ в Чжоу». О том же рассказывает и Люй-ши чунь цю: 及文王之時,天先見火,赤鳥銜丹書集於周社,文王曰「火氣勝」 «Когда пришло время Вэнь-вана, небо прежде всего явило красного ворона, который держал в клюве красные письмена² и сел на алтарь дома Чжоу» (пер. Р.В. Вяткина; цит. по: [ДКФ, т. 2, с. 300]).

¹ Слово «как» вставлено мной потому, что, по результатам исследований Д. Панкениера, схождения планет в созвездии Фан в то время не было — созвездие это находилось не на западе, а как раз на востоке. Однако, как было показано тем же Д. Панкениером, сами шанцы отсчитывали циклы своего правления от схождения планет в созвездии Фан в 1953 г. до н.э. Говоря о схождении планет, текст *Чжу-шу цзи-нянь* апеллирует к прецеденту — аналогичное схождение планет в созвездии Фан сами шанцы считали легитимирующим свою власть космическим знамением, повелением «наказать» правителей Ся.

² После этого случая Красная птица надолго стала символом небесного вестника, источником письмён-пророчеств: «В истории, приведённой в апокрифе "Хэ ту вэй"... уский ван дошёл до Бошань, где в пещере горы Дунтин (иногда — Дунтянь, "Земной рай") император Яо спрятал обретённые им "истинные письмена"... Уский ван не смог прочесть их и послал спросить Конфуция, но при этом обмануть его, сказав, что Красная птица принесла эту книгу» [Зинин 1997, с. 164, прим. 7]. Можно упомянуть и о 14 годах под девизом правления Чи-у 赤鳥 («Красного ворона»; 238–251) в царстве У времён Троецарствия — тогда он воспринимался просто как жуй-няо 瑞鳥 «благовещая птица», без явной привязки к далёкому чжоускому прошлому.

Но взаимодействие Неба с чжоуским алтарём при посредстве Красной птицы получило и иное, нежели ниспослание письмён, понимание, в результате нисхождения четырёх планет и их исчезновения за западным горизонтом. Именно этот, заключительный этап «парада планет» породил ассоциацию с брошенной с неба на землю пригоршнею проса и представление о Красной птице как о Хоу-Цзи, «Повелителе проса», или, в более позднем варианте, «Господине-Просо». Юань Кэ привёл в «Мифах древнего Китая» цитату из цз. 4 И ши 繹史 («Толкование истории») Ма Су 馬骕 (190–228), где «цитируется "История Чжоу" ("Чжоу шу"): "Во времена Шэнь-нуна небо пролилось на землю просом; Шэнь-нун тотчас вспахал землю и посеял семена. После этого взошли злаки и налились колосья"» [Юань Кэ 1987, с. 276, примеч. 8]. Казалось бы, при чём здесь Красная птица? Вновь обратимся к Юань Кэ: «Ван Цзя (王嘉, ?-390. — С.Б.), "Записи о забытых событиях" (Ши и изи 拾遺記. — С.Б.): "В ту пору (при Янь-ди) летала алая птица с девятью колосками злаков в клюве; она роняла их на землю, а Янь-ди подбирал и сажал в почву"» [Юань Кэ 1987, с. 276, примеч. 9]. Речь идёт об одном и том же событии, поскольку Шэнь-нун 神農 «Божественный земледелец», он же Яо-ван 药王 «Повелитель лекарств» и Янь-ди 炎帝 «Огненный император»³ — три имени одного мифологического персонажа, которого именуют иногда Янь-ди Шэнь-нун 炎帝神農 или сокращённо Янь-нун 炎農 («Огненный земледелец»). Таким образом, ниспослание зерна Небом проходило при посредничестве Красной птицы.

Если учесть, что жертвенники чжоусцев в додинастическую эпоху находились на горе Цишань, а дворцовые комплексы (Фэнчуцунь и др.) — восточнее неё, то схождение планет в западной части небо-

Отметим, что сочетание цветов, передаваемое понятием uv y 赤鳥 («красный» + «ворон»), точно соответствует таковому в определении священного цвета coahb 줊 — т.е. сочетание красного с чёрным, и потому по меньшей мере в чжоуских текстах упоминание этого цвета может указывать на связь с чжоуским «мандатом Неба», полученным через Красную птицу / Красного ворона или, по меньшей мере, на связь с правящим чжоуским домом.

³ Обычно его имя переводят как «Огненный император», но исходя из словарных значений знака *янь* 炎 не только как «пламени», но и как «высокой температуры» при заболевании (отсюда, возможно, возникло соотнесение Янь-ди/Шэнь-нуна с образом «повелителя лекарств» Яо-вана), было бы правильнее переводить его имя как «Император [стихии] огня». Впрочем, иногда Янь-ди именовался также Чи-ди 赤帝 («Красный правитель/император»), например, он назван так в *Да дай ли цзи* 大戴禮記, гл. *У-ди дэ* 五帝德 («[Сила] *дэ* пяти императоров»).

склона из точки восточнее Цишани вполне могло выглядеть как «возложение» Красной птицей «связки» из планет («письмён») или «высыпание зёрен проса» на гору Цишань, где находился алтарный комплекс Чжоу. То есть данное метафорическое, казалось бы, описание имеет под собой вполне историческую основу.

Понимание завершения «парада планет» как ниспослания зерна = кормления Чжоу предопределило появление важнейшей из аватар Красной птицы — её персонификации в образе Хоу-Цзи, отмеченного многими достоинствами чжоуского первопредка. Возникновение этой аватары с точки зрения свойственного той эпохе мифопоэтического восприятия реальности вполне обоснованно: ведь ниспослание зерна (читай: урожая) есть одна из важнейших функций духов усопших предков. В масштабах государства Шан, к которому тогда принадлежала на правах вассала и Чжоу, за это «отвечали» духи усопших шанских правителей-ди 帝. Если Красная птица так одарила вниманием Чжоу, то, вероятно, — по ходатайству кого-то из чжоуских предков, как получается, оказавшихся на Небе ещё до обретшего «мандат Неба» Вэнь-вана.

Полагаю, такое явное заступничество за Чжоу духов предков чжоуских правителей, привлёкших к Чжоу благоволение Красной птицы, а значит, и самого Шан-ди (ведь не могла же Красная птица ниспослать «небесное повеление» без воли Неба, т.е. Шан-ди?), явилось одной из важнейших причин причисления двух предшествовавших Вэнь-вану чжоуских правителей, Гу-гун Дань-фу (посмертное имя Тай-ван) и Цзи-ли (Гун-цзи), отец Цзи Чана (Вэнь-вана), к сонму небесных духов. О таком post factum заселении духов усопших (отметим: усопших до получения чжоусцами «небесного повеления») предков на небеса прямо указывает входящая в состав Шицзина «Ода У-вану» (Ся У 下武), начинающаяся со строк:

```
下武維周、Ныне У-ван утверждает правление Чжоу,
世有哲王。 Мудрыми слыли цари у былых поколений.
三后在天、Чжоуских три государя отныне на Небе.
王配于京。 Их продолжатель — в столице обширных владений.
(Пер. А.А. Штукина; [Ши-цзин 1957, с. 349]).
```

Стать полноценными ∂u \overrightarrow{H} , потеснив духов шанских предков у кормила мироустроения, предкам чжоуских правителей не удалось ни тогда, ни много позднее (рассмотрению этого сюжета посвящена моя статья о «реформе Му-вана», см. [Блюмхен 2016]). Однако в этих событиях было ещё одно действующее лицо — сама Красная птица. Именно она внимала мольбам духов усопших чжоуских правителей, она роняла просо «парада планет» на алтарь Чжоу. И первоначально

именно она была, скорее всего, небесным заступником, «Государем-Просо» Хоу-Цзи, к которому обращали свои взоры и мольбы чжоусцы во второй половине периода существования Западной Чжоу.

Существуют ли какие-то свидетельства, кроме приведённого выше упоминания о принесённых Красной птицей злаках («небо пролилось на землю просом»), позволяющие говорить о правильности раннего понимания образа Хоу-Цзи как идентичного Красной птице? Полагаю, что одно такое достаточно ранее свидетельство существует. Речь идёт о надписи на сосуде Ши Цян пань 史牆盤, датируемом концом X в. до н.э., т.е. если не временем создания мифа о Хоу-Цзи как чжоуском первопредке, то эпохой весьма близкой к тому времени. Среди уникальных знаков, встречающихся в надписи на этом сосуде, есть и такой, который считается большинством исследователей знаком изи 稷, входящим в имя Хоу-Цзи и используемым для обозначения этого персонажа. Изображение этого знака приведено на рис. 1.



Рис. 1. Знак изи 稷 в надписи на сосуде Ши Цян пань

В трактовке состава этого знака я опираюсь на мнение Цю Сигуя 裘錫圭, утверждающего, что «этот знак часто рассматривают как нао 雯 ("обезьяна"), однако образ знака близок к изи 旻, а в левом нижнем углу имеется знак ↓, предположительно соответствующий остаткам знака "禾", тогда этот знак может являться знаком изи 稷 (просо)» (цит. по: [Синь Тин]). Соглашаясь с Цю Сигуем относительно смысла элемента в нижней левой части как символа ростка, отмечу, что всю верхнюю и центральную часть знака занимает стилизованное изображение птицы. Его отличительной чертой является «завиток» на голове, призванный обозначать пятицветный хохолок Красной птицы. Наличие такого хохолка было обязательным требованием к изображению Красной птицы уже в эпоху Хань (см. рис. 2–4).



Рис. 2. Красная птица на каменном пилоне у входа в подземное захоронение. Пров. Сычуань. Период Хань. Хорошо видны «хохолок» и ленточка с «письменами» в клюве.



Рис. 3. Красная птица. Прорисовка изображения из захоронения в Западном Китае. Период Хань.



Рис. 4. Красная птица, символ Юга. Прорисовка. Период Хань.

Что означает этот пятицветный хохолок? Он указывает на схождение планет в районе «клюва» созвездия Красная птица. Каждая из пяти планет соотносилась с направлением на ту или иную страну света и с соответствующим этой стране света цветом. Схождение пяти планет над «головой» Красной птицы не только легло в основу кругового расположения триграмм «по Вэнь-вану» (см. [Блюмхен 1998]), но и стало причиной появления такой детали образа Красной птицы, как пятицветный хохолок на её голове.

Однако вернёмся к представлению знака *цзи* 稷 на *Ши Цян пань*. Как видим, образ Хоу-Цзи, «Государя-Просо», ещё не отделился от своего субстрата — образа Красной птицы, не стал пока антропоморфным. Это произошло позднее, в период между X и VIII–VII вв.

до н.э., в период, отделяющий время создания упомянутого текста на *Ши Цян пань* от времени составления «Великих од», древнейшего раздела *Ши-цзина*. В надписи на *Ши Цян пань* Шан-ди возлагает на Хоу-Цзи обязанность поддерживать порядок среди находящихся на небесах духов усопших правителей-ди. Время создания этой надписи близко к эпохе максимального влияния архаичного культа Красной птицы как небесной заступницы за Чжоу, но уже именуемой Хоу-Цзи.

Приблизительно тогда же могли начаться расхождения во мнениях, что именно ниспослала Красная птица чжоусцам — «письмена» или «зерно» — и эти расхождения могли породить прозвище Хоу-Цзи. В позднейших версиях биографии Хоу-Цзи, где этот персонаж уже мыслится полностью антропоморфным, этим прозвищем было Ци 棄 («Брошенный»). Эти поздние биографии Хоу-Цзи содержат сказочное повествование о том, что его мать, якобы желая избавиться от ребёнка, бросала его и в узком проходе, по которому гнали скот, и в лесу, и на лёд, однако ребёнок каждый раз чудесным образом спасался. Все эти рассказы о попытках избавиться от ре-Если же вспомнить об истоках образа Хоу-Цзи, то Ци — это не «Брошенный», а «Бросившая» — сначала нечто («письмена» или «просо») на алтарь Чжоу, а потом бросившая и само Чжоу, не слышащая обращений с просьбами о помощи и защите. Например, в оде «Млечный путь» (Юнь хань 雲漢) из раздела «Великие оды» (в переводе А.А. Штукина название изменено на «Ода о засухе») Хоу-Цзи упоминается как заступник за Чжоу перед Небом, оказавшийся не в силах помочь своему народу:

上下尊瘞、	Давно погребены мои дары
靡神不宗。	И небу, и земле, и всем богам,
后稷不克、	Но князь Зерно помочь в беде не мог,
上帝不臨。	А царь небесный не снисходит к нам.
	(Пер. А.А. Штукина) [Ши-цзин 1957, с. 389]

Здесь примечателен статус Хоу-Цзи — в построенном «по восходящей» перечислении он занимает место между духами «верха» и «низа» *шан ся* 上下 4 , а также духами *шэнь* 神, которым приносятся очень статусные жертвы *цзун* что говорит об их немалом ранге, — и самим Шан-ди. Ранее столь близким к Шан-ди статусом обладали

 4 В переводе Штукина передано как «и небу, и земле», что не совсем точно.

⁵ Отметим, что такие жертвы приносились духам предков, а поскольку речь в оде ведётся от имени чжоуского правителя, то это духи царских предков; в некоторых случаях такие жертвы приносили и небесным светилам.

только предки шанских правителей — Гао-цзу 高祖 («Высокие предки») и ∂u 帝, основным местом пребывания и тех и других было Небо. Это позволяет предположить наличие у Хоу-Цзи как ближайшего помощника Шан-ди «небесного статуса». Примечательно отсутствие обращения к прежним обладателям такого статуса — Гао-цзу и ∂u — среди упомянутых адресатов молитвы; скорее всего, на момент составления этой оды «реформа Му-вана» уже вывела их упоминания из ритуального оборота. О высоком статусе Хоу-Цзи свидетельствует и тот факт, что по именам названы только два божества — это Хоу-Цзи и Шан-ди.

Дольше всего память о Хоу-Цзи как воплощении Красной птицы просуществовала в широком распространении двуединых алтарей шэ-цзи 社稷. Это название обычно переводят как «алтарь Земли и Злаков», иногда как «боги Земли и Хлеба», но в любом случае это сочетание имеет вторым значением «страна, государство». Если вспомнить, кто первым «просыпал просо» на алтарь Чжоу и какую трактовку это событие получило, становится очевидным, что алтарь шэ-цзи 社稷 есть ещё и алтарь чжоуского «мандата Неба», и принесение на нём жертвы фактически подтверждает верность чжоуской династии и её «небесному повелению». Со временем связь с чжоуским правлением эродировала и была, как и образ Красной птицы, забыта — осталась лишь тоненькая ниточка, связывавшая это название алтаря с прошлым, это статус Хоу-Цзи как чжоуского первопредка и культурного героя, введшего в сельскохозяйственный оборот различные злаки, в первую очередь, разные виды проса.

Ко времени составления «Книги песен» эта новая роль Хоу-Цзи была уже преобладающей, правда, с небольшой оговоркой: все заслуги Хоу-Цзи рассматривались не только с точки зрения их ценности как таковых, но и как предпосылки для отправления правильного ритуала жертвоприношения Небу. Об этом вполне определённо говорится в оде «Рождение народа» (Шэн минь 生民), входящей в раздел «Великие оды» (Да я 大雅) Ши цзина. Ода воспроизводит несколько расширенную официальную биографию рождения и жизни Хоу-Цзи, например, из нее мы узнаём, что мать Хоу-Цзи, оказывается, страдала от бесплодия и для получения возможности зачатия принесла очистительную жертву инь 裡 и жертву духам сы 社 (что говорит о её немалой обеспеченности) и только потом вступила в отпечаток гигантской ступни, обладавший, вероятно, чудесной силой, ибо от этого действия она зачала, и в свой срок без малейших проблем родила.

Далее — разрыв в логике, последовательное перечисление попыток избавления от столь желанного и дорого давшегося ребёнка. Опи-

сания носят откровенно сказочный характер, единственной причиной их присутствия в оде, как уже упоминалось, я считаю попытку обосновать прозвище Хоу Цзи — Ци \mathfrak{X} («Брошенный»). Впрочем, есть и ещё один интересный момент — последняя, решающая попытка избавиться от Хоу-Цзи заключалась в том, что его положили на лёд, «но прилетели птицы и своими крыльями укрыли младенца со всех сторон. Тогда Цзян Юань поняла, что родила необыкновенное дитя, подобрала сына, вскормила и вырастила его» [Сыма Цянь, 1972, с. 199]. Этот момент был призван, скорее всего, как-то объяснить связь Хоу-Цзи с птицами. И это не единственный момент, хотя бы опосредованно роднящий антропоморфного Хоу-Цзи с птицами: поздние варианты биографии Хоу-Цзи возводят его генеалогию к Ди Ку, который изображался с птичьей головой и туловищем обезьяны. История с Ди Ку настолько примечательна, что на ней следует остановиться подробнее.

<u>Отступление второе</u>: а был ли Ди Ку? Вопрос закономерный, поскольку ни на шанских гадательных костях, ни в позднейших надписях на бронзовых сосудах знак ку 嚳, входящий в имя этого персонажа, не встречается.

Общепринятым его значением в наше время является лишь рассматриваемый персонаж. Смысл же его имени обычно определяется как «быстро сообщить, срочно доложить; до предела, до крайности», что основано на определении словаря Сюй Шэня *Шо вэнь цзе цзы* («Изъяснение знаков и разбор иероглифов», 100 г.): 急告之甚也 «Очень быстро доложить». Согласно устному сообщению А.И. Кобзева, в этом определении выражена также мысль о производности ку 嚳 от более древнего иероглифа гао 告, в шанской гадательной практике на панцирях черепах и лопаточных костях крупного рогатого скота обозначавшего сообщение духов предков и посвящённый им ритуал, а затем приобретшего значения «мольба» и «доклад», т.е. ку 嚳 — разновидность гао 告, характеризующаяся высокой срочностью. Видимо, к этой категории относились сообщения о событиях, требующих немедленного реагирования, а таковыми чаще всего были какие-то природные или социальные бедствия и лишь изредка радостные явления (например, новость о рождении наследника престола). Это предположение хорошо соотносится с комментарием (чжу 注) к Шо вэнь изе изы Дуань Юй-цая 段玉裁 (1735–1815): 急告猶告急也 «изи гао 急告 подобно гао изи 告急», — в котором последний бином означает «сообщить о безотлагательном» и в «Большом китайско-русском словаре» переводится как «оказаться в критическом положении; стать неблагополучным (напр. по стихийным бедствиям, о районе); просить срочной помощи, взывать о помощи» (т. 2, М., 1983, с. 499). Я согласен с танским комментатором Сюань Ином 玄应, который полагал, что иероглиф ку 嚳 имеет то же произношение и значение (а по мнению А.И. Кобзева — и происхождение), что и знак ку 酷 «жестокий, беспощадный, бесчеловечный; бедствие; тяготы, муки, страдания; сильно; очень» — примечательно, что последнее из значений совпадает с принятым для ку 嚳.

Исходя из вышесказанного, полагаю очень сомнительным использование знака ку 嚳 в составе посмертного имени правителя, будь то исторического или мифологического. Само имя Ди Ку представляет собой пародию на посмертные имена шанских ванов, где первым знаком был смысловой, а вторым циклический из числа «небесных стволов» *тянь-гань* 天干 (например: Цзу Цзя 祖甲, Кан Дин 康丁, У И 武乙 и т.п.). Титул ди 帝 в качестве первого знака присутствовал в реальной истории только в посмертных именах двух последних правителей — Ди И 帝乙 и Ди Синя 帝辛. Здесь же мы видим ди 帝 в качестве первого знака, а второй, который должен был относиться к числу «небесных стволов», оказался заменён на оскорбительный эпитет. То есть перед нами вполне осознанное оскорбление некоего лица с использованием шанской традиции посмертного именования правителей, причём первый знак довольно прозрачно намекает на двух последних — Ди И 帝乙 или Ди Синя 帝辛.

Скорее всего, именем Ди Ку 帝嚳 чжоусцы именовали последнего из правивших шанских ванов Ди Синя 帝辛 во время противостояния с Шан и какое-то время после завоевания, уже в рамках борьбы с шанским наследием в истории и ритуале (см. подробнее: [Блюмхен 2016]). Моё предположение основано на следующем: во-первых, у Ди Ку было ещё одно имя — Гао Синь 高辛. Знак гао 高 при титуловании усопших предков в шанской традиции в некоторых случаях применялся к надмирным сущностям, имевшим статус даже более высокий, чем ди 帝 (например, в случае с гао-изу 高祖 «высокими предками»). Соответственно, два имени того же персонажа в контексте Западной Чжоу представляли собой несложную загадку, где был некто с высоким посмертным статусом (гао 高 / ди 帝), либо приведший подчинённых ему в состояние, описываемое знаком

ку 嚳 («оказаться в критическом положении; стать неблагополучным (напр., из-за стихийных бедствий, о районе); просить срочной помощи, взывать о помощи»), либо отличавшийся ку 酷 («жестокостью, беспощадностью, бесчеловечностью») и както связанный с циклическим знаком синь 辛. Входящие в этот набор имён знаки и приписываемые ими свойства и качества вполне определённо указывали на всем известного в те времена Ди Синя 帝辛. Для пропаганды до покорения Шан и непродолжительное время после него последнего шанского правителя Ди Синя вполне могли уничижительно именовать Ди Ку в понимании 帝酷, точно так же как сам народ и государство Шан уничижительно именовали Инь, в этимологии которого ясно прослеживается значение «вредящие плодородию» (см. подробнее: [Кузнецова-Фетисова 2013]; отмечу, что тема чжоуской пропаганды эпохи покорения Шан пока исследована явно недостаточно и указанная работа — одна из немногих, касающихся этого вопроса). Сходство с Ди Синем увеличивается, если принять во внимание упоминания о том, что именно Ди Ку был первым, кто при жизни велел именовать себя Ди. В реальной истории это событие связано с двумя последними шанскими императорами — Ди И и Ди Синем. Кроме того, на связи Ди Ку с Шан указывает и его титулование как «Белого государя» — в древней традиции символизации белый цвет связывался как раз с Шан.

Как это нередко бывает с хлёсткими словечками, использованными применительно к конкретному персонажу в рамках политической кампании, они очень быстро становились именами нарицательными и применялись в пропаганде ко всем представителям соответствующей группы (вспомним, например, судьбу определения, данного Лениным Троцкому). Однако то, что полезно до победы, нередко становится помехой после её достижения. Не могла не стать помехой и привычка уничижительно именовать шанских ванов — напомним, их духи продолжали присутствовать в небесном пантеоне «справа и слева от Шан-ди», а уж мстительностью и зловредностью они отличались просто феноменальной — к примеру, и получивший «повеление Неба» Вэнь-ван, и «покаравший» Шан У-ван, оба прожили после соответствующих знаменательных событий не дольше 3 лет (Вэнь-ван: 1059–1056 гг. до н.э.; У-ван: 1046– 1043 гг. до н.э.). Оскорблять шанских ди было чревато последствиями, но эпитет уже был запущен пропагандой в оборот и

прижился в общественном сознании, простыми запретами проблему было не решить, но с ней следовало как-то справиться. И, судя по тому, что нам известно об этом персонаже, справились хорошо: во-первых, эпитет объявили именем конкретного правителя, а поскольку имена исторических шанских правителей и их дела тогдашняя шанская знать (а значит, и знать союзников и вассалов Шан), скорее всего, знала наизусть и прекрасно помнила, то отнести его можно было лишь к самой глубокой древности — желательно к мифическим временам, все подробности о которых знали, скорее всего, лишь жрецы. А самая-самая глубокая шанская древность — это времена прародителя шанцев Ди Цзюня 帝傷6. Вот туда и отнесли, да так успешно, что образы Ди Цзюня и Ди Ку стали сливаться. Упоминания о том, что эти два персонажа суть один, сохранились в традиции, которую передал в своём сочинении Ди ван ши цзи 帝王世紀 («Записи об императорах и царях») Хуанфу Ми (黄甫謐, 212-282): 帝嚳, 姬姓也。其母不覺, 生而神異, 自言其名曰夋。 «В "Записях об императорах и царях"» сказано: «Ди Ку был из рода Цзи. [Имя] матери не известно, родился чудесным способом, сам сказал, что имя его Цзюнь» (цит. по: [Сюй Цзунъюань 1964, с. 30]). Б.Л. Рифтин предполагал, что «отсюда и возможная контаминация с Ди-цзюнем, несмотря на некоторое отличие в написании имён» [ДКК, т. 2, с. 444; Юань Кэ 1987, с. 300, примеч. 25]. Контаминация, несомненно, имела место, однако вряд ли для этого было достаточно сходства имён.

Итак, придуманный, скорее всего, для Ди Синя эпитет Ди Ку 帝酷 обрёл самостоятельное существование, оброс со временем деталями и подробностями, приобрёл некоторое благообразие, трансформировавшись в 帝嚳, а потом и вообще стал восприниматься как имя древнего правителя и был встроен в общую последовательность наследования и передачи власти в Китае. Например, Сыма Цянь вполне определённо указывал, что из потомков Чжуань-сюя, к которым относили и Ди Ку,

⁶ Совр. написание 帝俊; разнописи его имени, встречающиеся на шанских гадательных костях, воспринимаются «пиктограммой, изображавшей, по мнению одних учёных (Го Мо-жо), человекообразную обезьяну, по мнению других — существо с головой птицы и туловищем человека (У Ци-чан). Исследователь кит. мифов Юань Кэ предполагает, что пиктограмма изображает одноногое существо с птичьей головой, с рогами, обезьяньим туловищем и хвостом, двигавшееся по дороге с палкой в руке» [ДКК, т. 2, с. 445—446].

«ни Сюань-сяо, ни Цзяо-цзи не стояли у власти, и только Гаосинь (т.е. Ди Ку. — C.Б.) занял императорский престол» [Сыма Цянь 1972, с. 136]. Так ругательный эпитет стал императором древности, явно превзойдя в длительности карьеры и достигнутом результате не только «подпоручика Киже», но и «генерала Харькова».

Однако вернёмся к оде «Рождение народа» и продолжим рассмотрение эволюции образа Хоу-Цзи как чжоуского первопредка. О его жизни среди людей практически не говорится, но описаны огромные успехи в выращивании разнообразных растений , что было замечено властями, и Хоу-Цзи пожаловали владением в Тай 部. Там он достиг ещё больших успехов, научив подданных удалять сорняки и введя в число посевных культур чёрное просо изюй 程, чёрное просо с двойными зёрнами пи 私, просо с красными всходами мэнь и белое просо ии 昔, тем самым подарив своим подданным изобилие. Пока биография Хоу-Цзи — история жизни зачатого с божественной помощью успешного администратора и талантливого земледельца, и если забыть о Красной птице, то ничего в вышеперечисленном не может объяснить его высочайший статус первопредка и покровителя чжоуской династии. В какой-то мере, ситуацию проясняет окончание рассматриваемой оды. Там сказано:

	_	-
		Мы это мясо кладём в деревянный сосуд,
其香始升、	上帝居歆。	Чистым отваром сосуды из глины нальют
胡臭亶時、	后稷肇祀、	Стал уж вздыматься от них к небесам аромат,
庶無罪悔、	以迄于今	Неба верховный владыка доволен и рад —
		Благоуханью ль, что не запоздало оно?
		Жертве ль, указанной нам государем Зерно, —
		Той, непорочной, что, свято блюдя, как закон,
		Здесь приносили ещё и до наших времён!
		(Пер. А.А. Штукина) [Ши-цзин 1957, с. 355]

Этот момент, по-моему, недооценивается исследователями *Ши изина*. Именно неправильность ритуала жертвоприношения (в том числе принесение в жертву людей) рассматривалась чжоуской идеологией как одна из важнейших причин падения династии Шан (см., например, [Блюмхен 2015]), и потому разработка правильного жертвоприношения Шан-ди — дело чрезвычайной важности, и Хоу-Цзи

_

 $^{^7}$ Это дало основание А.Р. Вяткину предположить, что «сказания о Хоуцзи связаны с переходом чжоусцев к оседлости» [Сыма Цянь 2002, с. 405, прим. 6].

смог добиться в нём успеха. Это наглядно видно в более буквальном переводе Легга, где смысл этих строк передан так: «And no one, we presume, has given occasion for blame or regret in regard to it, down to the present day». Таким образом, величайшей заслугой Хоу-Цзи стало не только и даже не столько введение в сельскохозяйственный оборот различных сортов проса, но создание и внедрение безупречного ритуала для принесения жертв Шан-ди.

Однако этот момент требует определённых пояснений. Сам Хоу-Цзи жертв Шан-ди приносить не мог, ибо не был ваном, которому одному только и можно приносить жертвы Верховному владыке⁸. Правда, есть одно исключение — жертвоприношения предкам могут совершать потомки. Вспомним обстоятельства зачатия Хоу-Цзи. Если традиция относила отпечаток ступни, вступив в который Цзян Юань зачала ребёнка, к оставленному неким небесным божеством, то всё последовавшее отражает волю Шан-ди, и Хоу-Цзи если и не является его потомком, то наверняка пользуется его милостями (вспомним троекратное чудесное спасение в детстве) и вполне вправе приносить жертвы своему небесному предку или покровителю. Это толкование подтверждается первым разделом гимна «Сокровенный храм предков» (Би гун 閟宫) из раздела «Гимны Лу» Ши изина, где обстоятельства рождения Хоу-Цзи описаны фразой: 上帝是依、無災無害。 «Неба верховный владыка послал благодать: // Месяцы вышли, и срок не замедлил настать» [Штукин 1957, с. 453], — то есть, прямо указано на причастность Шан-ди к рождению Хоу-Цзи. Значит, и разработка им ритуала принесения жертв Шан-ди является вполне легитимной кто может запретить принесение жертв собственному предку?

Информацию о Хоу Цзи дополняет упоминание о нём в чжоуском гимне «Размышление о *вэнь*» (*Сы вэнь* 思文) (в переводе А.А. Штукина название изменено на «Гимн Государю-зерно»), где говорится:

	О просвещённый Зерно государь!
	Смогший быть небу подобным,
貽我來牟、帝命率育。	Зерном одарил ты народ наш.
無此疆爾界、陳常于時夏。	Такого, чего не достиг бы ты, — нет ничего!
	Нам подарил ты ячмень и пшеницу,
	По повеленью владыки небес
	всюду народ наш питая.

 $^{^{8}}$ Сам факт упоминания жертвоприношения Шан-ди в оде свидетельствует о том, что она исполнялась, скорее всего, на празднике принесения жертв *ваном*.

-

		и пределов, нему Ся веч		
распрост	гранил	ты законы!		
(Пер.	A.A.	Штукина)	[Ши-цзин	1957,
c. 422]		-		

Здесь выражение *чэнь чан* 陳常 скорее имеет значение «ввёл обычаи», поскольку Хоу-Цзи реально никогда не правил; речь идёт, вероятно, всё о тех же жертвоприношениях Шан-ди. Отметим факт упоминания ∂u , возможно, гимн этот был создан на раннем этапе «реформы Му-вана», когда за ∂u ещё оставалась определённая инструментальная функция (см. [Блюмхен 2016]).

В понимании этого гимна и отражённого в нём образа Хоу-Цзи многое зависит от трактовки использованного в нём знака пэй 配. Он приведён в самом начале (思文后稷、克配彼天 «О просвещённый Зерно государь! Смогший быть небу подобным») и имеет значение не только «соответствовать, подходить», но и «составлять супружескую пару» — то есть применяется к началам противоположным. По всей вероятности, правильный ритуал, предложенный Хоу-Цзи, будучи применён на алтарях шэ-цзи 社稷, обеспечивал правильное взаимодействие («составление супружеской пары») Неба и Земли — причём без участия ди, которые стали играть функцию инструментальную — отдавать повеления мин 命 о ниспослании урожая и процветании, как им и было предписано в рамках «реформы Му-вана».

Гимн «Сокровенный храм предков» (Би гун 閟宫) из раздела «Гимны Лу» (Лу сун 魯頌) (в переводе А.А. Штукина название изменено на «Посещение храма»; см. [Штукин 1957, с. 453–457]) в целом следует поздней версии происхождения и деяний Хоу-Цзи. Гимн большой, состоит из 9 разделов, и Хоу-Цзи упомянут в трёх первых. Определённый интерес в рамках темы настоящей работы представляют несколько мест:

1-й раздел. В нём рассмотрены обстоятельства рождения Хоу-Цзи с указанием на причастность Шан-ди к этому событию. Этот момент был рассмотрен нами выше. Здесь также заметно влияние более поздних воззрений, которые станут преобладать в VIII–VII вв. до н.э. — это привязка деяний Хоу-Цзи к деятельности Юя, причём в качестве продолжателя: 續禹之緒。 «Так он продолжил преславные Юя дела» [Штукин 1957, с. 453].

Во 2-м разделе первого из обожествленных чжоуских правителей — Тай-вана — именуют внуком Хоу-Цзи: 后稷之孫、實維大

王。 «Внука оставил преславный Зерно государь — Это Тай-ван был, великий наш предок и царь» [Штукин 1957, с. 453].

В 3-м разделе Хоу-Цзи ставится в один ряд с Шан-ди как адресат жертвоприношений:

春秋匪解、		Ревностно осенью каждой и каждой весной
皇皇后帝、	皇祖后稷。	Жертвы приносит, не пропустив ни одной,
		Славному неба владыке и с ним заодно
		Предку, великому столь государю Зерно.
		[Штукин 1957, с. 454]

Однако и роль Хоу-Цзи как небесного заступника, и его высокий статус почти полностью остались в прошлом к моменту создания *Шу цзина* («Книги документов»). Здесь Хоу-Цзи упоминается всего один раз, в одном из самых хронологически поздних разделов «Деяния Шуня» (*Шунь дянь* 舜典), где сказано:

帝曰:「棄黎民阻飢.	Ди сказал: «Брошенный, простой народ
汝后稷播時百穀。」	голодает. Ты, [в качестве?] Хоу-Цзи, про-
	должай сеять различные злаки».

В этом тексте Хоу-Цзи представляется как всего лишь продолжатель дела Юя в вопросах хозяйственного освоения земель или доверенный исполнитель приказов, один из немногих, но вовсе не единственный. Обращение по прозвищу, использование имени так, что не ясно — это, вообще-то, имя или должность «министра сельского хозяйства», — всё это передаёт не столько строгость приказов Шуня, сколько отсутствие почтительности перед Хоу-Цзи у составителя текста. Впрочем, его можно понять: в идеологии время Красной птицы и её аватары Хоу-Цзи, по большому счёту, закончилось и наступало время следования примерам Яо, Шуня и Юя.

В народе же продолжали почитать более понятных и востребованных, профессионально ориентированных аватар Хоу-Цзи — «бога огня» Янь-ди, покровителя крестьянского труда Шэнь-нуна и божества лекарей и лекарств Яо-вана, не забывая, впрочем, поблагодарить при случае и Хоу-Цзи — общего предка, защитника и кормильца.

Литература

Блюмхен 1998 — *Блюмхен С.И.* Дэ и триграммы «И цзина» // От магической силы к моральному императиву (Категория «дэ» в китайской культуре). Под ред. *Л.Н. Борох, А.И. Кобзева*. М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН, 1998. с. 118–147.

Блюмхен 2012 — *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.

Блюмхен 2015 — *Блюмхен С.И.* Скрытые смыслы *Шу-цзина*: разговор Цзу И с Чжоу-синем в главе *Си-бо кань Ли* // 45-я научная конференция «Общество и государство в Китае». Т. XLV. Часть 1. М.: Φ ГБУН ИВ РАН, 2015. С. 602–610.

Блюмхен 2016 — *Блюмхен С.И.* О «реформе Му-вана»: причины, содержание, результаты // 46-я научная конференция «Общество и государство в Китае». Т. XLVI. Часть 1. М.: Φ ГБУН ИВ РАН, 2016. С. 390–418.

ДКК — Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. (6-й доп.) / Гл. ред. M.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. — М.: Вост. лит., 2006—2010. Т. 2. Мифология. Религия / ред. M.Л. Титаренко, Б.Л. Рифтин, А.И. Кобзев и др. М., 2007.

ДКФ – Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972; т. 2. М., 1973.

Зинин 1997 — *Зинин С.В.* Протест и пророчество в традиционном Китае: Жанр *яо* с древности до XVII века н.э. М.: Ин-т востоковедения РАН, 1997.

Кузнецова-Фетисова 2013 — *Кузнецова-Фетисова М.Е.* Название древней столицы Шан (XVI–XI вв. до н.э.): термины Шан и Инь // 43-я научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 2013. С. 177–183.

Рифтин 1979 — *Рифтин Б.Л.* От мифа к роману (эволюция изображения персонажа в китайской литературе). М.: ГРВЛ «Наука», 1979.

Сыма Цянь 1972 — *Сыма Цянь*. Исторические записки (Ши цзи). Т. І. / Пер. *Р.В. Вяткина* и *В.С. Таскина*. М.: ГРВЛ «Наука», 1972.

Ши-цзин 1957. — Ши-цзин / Пер. А.А. Штукина. М.: Изд-во АН СССР, 1957.

Юань Кэ 1987 — *Юань К*э. Мифы древнего Китая / Изд. 2-е, исправленное и дополненное. М.: ГРВЛ, 1987.

Синь Тин — Синь Тин 新亭. Да Кэ дин дэ «и юй шан ся» цзици ии 大克 鼎的 "逸于上下" 及其意義 (Смысл выражения «пребывают в покое вверху и внизу» в надписи на сосуде Да Кэ дин) // [Электронный документ] http://www.gwz.fudan.edu.cn/SrcShow.asp?Src_ID=2022#_ednref61

Сюй Цзунъюань 1964 — Сюй Цзунъюань 徐宗元. Ди ван ши цзи цзи цунь 帝王世紀輯存 (Собрание сохранившегося из «Записей об императорах и царях»). Пекин, 1964.

S.I. Blyumkhen*

The outset of Zhou ideology: myths of Red Bird and Hou Ji

ABSTRACT: The paper deals with some aspects of receiving the "Heavenly mandate" by Zhou people (XI cent. B.C.), and the metaphorical reflection of this event in the realm of Zhou ideology and ritual. The paper focuses on the image of Hou Ji and pays attention to the emperor Di Ku, who was considered to be Hou Ji's ancestor. Hou Ji was comprehended initially as an embodiment of the Red Bird, which was considered

to be the heavenly patron of Zhou, and then thi character commenced independent existence as the Zhou primal forefather and the patron of agriculture. His image became was used later for creation of such mythological characters as the "fiery emperor" Yan Di, the patron of agriculture Shen Nong and the deity of medics and drugs Yao Wang.

KEYWORDS: Red Bird, Hou Ji, Di Ku, Shen Nong, Yan Di, Yao Wang, *Shi Qiang pan*, Heavenly mandate, ideology, Shang, Zhou.

* Blyumkhen Sergey Ivanovich, junior researcher of China Department of the Institute of Oriental Studies of RAS, Moscow. E-mail: xieji@mail.ru