

будучи свободнорожденными, считаются рабами вследствие добросовестного заблуждения (хозяина или даже самого „раба“). Именно так его переводит И. С. Перетерский (D. 4, 6, 11; 12, 4, 3, 5).

Нам представляется спорным (принадлежит ли это переводчику или издателям?) отказ давать в заголовках к фрагментам наряду с именем автора название соответствующего произведения. Конечно, это значительно экономит объем, но, с другой стороны, в ряде случаев препятствует правильному пониманию смысла фрагмента. См., например, D. 1, 21, 1; 2, 12, 9; 10, 4, 19; 22, 1, 33¹⁶.

Встречаются неточности при передаче отдельных имен и должностей, не устраненные при сверке перевода с оригиналом. Особенно досадный промах — D. 1, 2, 2, 44: «Из этих слушателей наибольший авторитет имели Альфен Вар и Авл Офилий, из которых Авл был консулом, а Офилий пребывал в сословии всадников» (вместо «Вар был консулом, а Офилий пребывал в сословии всадников»)¹⁷.

Не всегда отмечены троеточиями пропуски отдельных слов или словосочетаний внутри фрагментов¹⁸. Можно было бы дополнить перечень имен в приложениях, добавив туда юристов Юния Гракхана и Минция Натала.

Закljučая этот затянувшийся обзор спорных моментов и отдельных недочетов, следует отметить, что, учитывая огромный объем и сложность переведенного текста, их удельный вес в рецензируемом издании очень невелик. Касаясь по большей части конкретно-исторических реалий, а не сути юридических норм и постулатов, они не могут повлиять на общую высокую оценку этого труда и умалить благодарность читателя автору перевода и инициатору его издания. Эта книга должна значительно облегчить работу историков с оригиналом и стать основой для более прочного и широкого освоения римских правовых источников советским антиковедением.

¹⁶ Сам И. С. Перетерский показал в своей монографии, насколько важно знать, откуда взят тот или иной фрагмент, для уяснения его истинного смысла (*Перетерский. Дигесты...*, с. 70—71).

¹⁷ См. также D. 1,2,2,39; 1,2,2,44; 1,15,31; 1,16,6,3; 2,2,1; 2,8,2,14; 11, 4, 1, 8; 12,1,40; 12,4,3,5; 17,1,16; 22,5,3,1; 49, 16,4.

¹⁸ D. 1,1,6; 1,2,2,7; 1,2,2,43; 1,2,2,10; 1,2,2,39; 1,2,2,45; 1,2,2,47; 1,3,31; 2,3,1 pr.; 2,6,1; 3,2,11,4; 3,4,7,1; 4,8,3,3; 12,2,5; 21,1,1,9; 22,5,3,5; 23,2,27; 23,12,42; 23,3,6,1; 24,1,3,1; 25,1,14; 26,2,32.

А. Л. Смышляев

Э. М. ЯНШИНА. *Формирование и развитие древнекитайской мифологии*. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1984

Монография Э. М. Яншиной, первое в советской синологии специальное исследование, посвященное проблемам эволюции мифологических воззрений древних китайцев, представляет собой итог многолетних научных изысканий автора в данной области и как обобщающее исследование показывает широкую картину духовной жизни древнего Китая с оригинальной и смелой трактовкой ряда наиболее популярных и интересных сюжетов древнекитайской мифопоэтической традиции.

Автор прослеживает долгий путь эволюции мифологического сознания, рассматривая его не только в тесной связи с историко-социальными фактами, но и под углом зрения отражения мифопоэтической традиции в таких явлениях культуры, как изобразительное искусство и, насколько это оказывается возможным, фольклор. Комплексный подход и соединение столь трудных задач, как показ развития древнекитайской мифологии в контексте общего историко-культурного процесса и анализ образной системы мышления на ранних этапах истории, потребовал от автора внимательного изучения и освоения огромного и сложного материала широкого круга памятников древнекитайской письменности, привлечения большого изобразительного материала,

в особенности ханьских рельефов, которым автор уделяет особое внимание, и большой творческой работы по систематизации этого все еще недостаточно освоенного культурного массива.

Следует отметить, что монография Э. М. Яншиной своей фундаментальностью, обстоятельностью в решении сложных вопросов интерпретации китайской мифопоэтической традиции, убедительностью трактовок ряда известных сюжетов китайской мифологии свидетельствует не только о широкой эрудиции автора, позволившей ей успешно преодолеть многочисленные трудности, связанные с созданием обобщающего труда по древнекитайской мифологии, но и о плодотворности комплексно-междисциплинарного подхода, учитывающего достижения археологии, лингвистики, антропологии при реконструкции мировоззренческой системы «населенников» древнего Китая. Несомненно, и в данном случае немалым подспорьем для автора послужил не только собственный огромный опыт работы с китайскими текстами, результатом чего, в частности, была публикация одного из основных источников даосской традиции — «Каталога гор и морей» (Шань хай цзин) в переводе на русский язык¹, но и возможность ознакомиться с достижениями китайской археологии, так сказать, из первых рук (с. 24, 185).

Новая работа Э. М. Яншиной свидетельствует о преодолении традиционных для исследователей китайской античности трудностей, связанных с отсутствием критической датировки материала, его фрагментарностью, многовековой традицией контаминации различных по происхождению и образному строю текстов в рамках одного «исторического» сюжета и многих других, о которых автор говорит во введении, где дается достаточно полный критический разбор трудов и концепций предшественников наряду с критической оценкой источников: письменных памятников древности нарративного и эпиграфического характера и археологических материалов, важнейшими из которых являются погребальные рельефы, скульптура и пластика.

Можно согласиться с автором в том, что на современном уровне знаний о древнейшей истории населявших территорию Китая этнокультурных общностей пока не представляется даже возможным, за некоторыми исключениями, «выделить из общекитайской традиции мифы отдельных племен» (с. 3). В действительности этому условному понятию соответствует обширный конгломерат социокультурных, религиозных и художественных идей, восходящих в своих истоках к творчеству различных этнокультурных групп, в течение тысячелетий осваивавших территорию древнего востока Азии. И хотя наши знания о древних китайцах усилиями археологов, антропологов, этнографов и лингвистов постоянно расширяются, все же основным источником сведений о древнекитайской мифопоэтической традиции продолжают оставаться письменные памятники, время оформления которых на много веков отстоит от времени «активного мифотворчества, когда оно было формообразующим в духовной жизни населения Китая» (с. 21).

При этом, как указывает далее автор, следует иметь в виду, что в письменных памятниках фиксируется преимущественно та часть мифологии, которая попадает (чаще всего) в генеалогии знатных родов, возводящих себя к предкам-родоначальникам, причем по отбору авторитетов резко противостоят две основные древнекитайские традиции — даосская и конфуцианская. Противостоят они и по отношению к наследию эпохи активного мифотворчества: если школа Конфуция последовательно борется с мифологией методом ее историзации и рационализации, то даосы, сохраняя в течение веков все богатство форм народной фантазии (вследствие чего именно даосским памятникам мы обязаны сохранением основного массива мифологического материала), все больше переходят от попыток инкорпорации мифа в натурфилософские системы типа инь-ян-уэи к его трансформации в чисто литературный прием.

Круг памятников, привлекаемых Э. М. Яншиной, достаточно широк, чтобы охватить обе традиции: в монографии представлены практически все наиболее известные своды, оформившиеся накануне первого объединения Китая Цинь Шихуаном или в начале эпохи Хань (преимущественно III — начало II в. до н. э.). В собственно хань-

¹ Каталог гор и морей (Шань хай цзин). Предисловие, перевод и комментарий Э. М. Яншиной. М.: Наука, 1977.

скую эпоху материал этих памятников, по традиции именуемых иногда «чжоускими», подвергся существенному пересмотру в рамках переосмысления всего культурного наследия в ходе процесса, который автор удачно называет «первой реставрацией древности». В это время происходит резкое расширение границ империи, сопровождающееся, с одной стороны, вовлечением в орбиту «общекитайской» традиции местных общинных культов, верований, мифов и преданий, с другой — распространением ханьского конфуцианства, выступающего как «направление, формирующее официальную, государственную религию» (с. 23).

С конфуцианстве можно сказать, что оно было не только и даже не столько государственной религией, сколько мировоззренческой системой, в которой сама государственность сделалась предметом религиозного почитания. В связи с этим особую важность приобретает исследование автором насыщенности конфуцианства архаическими элементами, сохраняющими свое значение в качестве протоосновы самой сути конфуцианства — культа предков — не только в древности, но и в средние века. Именно эта конфуцианская тенденция к консервации архаических элементов делает возможным привлечение автором в ряде случаев средневековых китайских памятников, сохраняющих под видом «предания» древнейшую мифологическую традицию.

Долгое бытование сюжетов в «преданиях», полистадиальность и многовариантность их развития делают обоснованным тематический принцип рассмотрения и изложения материала, положенный автором в основу композиции монографии. Основные сюжеты древнекитайской мифологии группируются автором в трех главах: «Ранний этап древнекитайской мифологии», «Мифы культа природы» и «Мифы о героях». Содержание намеченных тем раскрывается затем в разделах с подзаголовками «Архаика китайской мифологии», «Культе дракона. Женские божества», «Культе плодородия», «Солярные мифы», «Мифы о сотворении мира», «Мифы о богах Великом (Чжуне) и Черном (Ли)», «Мифы о потопе», «Мифы о подвигах Охотника (Хоуи)».

В разделе «Архаика китайской мифологии» Э. М. Яншина предпринимает попытку реконструкции древнейшего пласта мифологического сознания, для которого характерно представление о «живом» мире, действующем по законам человеческой воли, и одновременно о человеке как вещи, хотя и стоящей в одном ряду с объектами природного мира, но тем не менее способной «вступать в личные (= коллективные) отношения со всеми объектами природы, воздействовать на них, быть с ними в „человеческих“ отношениях (родство, дружба, вражда, договор и т. д.)» (с. 26). Этой эпохе нерасчлененности, взаимопроникаемости всех форм природы, всякого рода «оборотничества» соответствуют такие формы верований, как фетишизм, тотемизм, анимизм, которые рассматриваются исследовательницей в применении к мифологическому материалу, что позволяет ей прийти к некоторым существенным выводам. Это прежде всего вывод о существовании в древнем Китае фетишистского культа камней (= столбов), помещавшихся в историческое время в святилищах божества земли — покровителя общины (*шэ*), а также аналогичного атрибута святилища божества плодородия — богини-свахи (с. 34). Заслуживают также внимания сведения о предках-тотемах и тотемических центрах, расположенных на территории поселений родоплеменных коллективов (груды камней, горы, холмы, водоемы), и особенно — о роли культа такого рода объектов в конфуцианстве.

Действительно, вопреки стереотипному образу конфуцианства как «религии ученых» оно поражает исследователя, по мнению автора, обилием архаики в главном — культе предков, под которыми в соответствии с указываемыми Э. М. Яншиной фактами могли пониматься практически любые объекты тотемического типа. Как подчеркивает автор, говоря о получивших отражение в памятниках IV—III вв. до н. э. культовых действиях чжоуского царя (приносящего в качестве ритуального главы древнекитайских «средних» царств жертвы священным горам), в этом случае «объектом культа оказываются сами горы, а не их боги» (с. 36). По всей вероятности, на ранней стадии формирования религиозных представлений «боги» гор и не могли мыслиться в отрыве от собственного, так сказать, субстрата. Будучи равноправным членом того телесно-психического семейства, которое в китайской религиозной традиции обозначалось термином «вань» ('тьма вещей' = 'тьма существ'), гора, по-видимому, обладала еще и особым статусом в связи с ролью, которая отводилась ей в космогенезе. В связи с этим весьма интересным представляется сопоставление культа гор в китайской

мифопоэтической и художественной традиции с образом Первогоры как основы всего последующего миростановления в других мифологиях, например ведийской².

Другой интересной и перспективной темой является анализ религиозных представлений, реконструируемых автором в ходе изучения такого важнейшего для древнего Китая культового комплекса, как «Большое изгнание». Э. М. Яншина дает оригинальную трактовку этого сложного обрядового действия, не получившего однозначной оценки в синологических работах (с. 49, 212). К сказанному здесь автором по поводу зооморфных божеств и их роли в культовом действе ряженных в этом древнейшем обряде можно лишь добавить, что в последние годы все большее распространение приобретают концепции, возводящие религиозные воззрения древних китайцев к «классическому» шаманизму, весьма сходному с шаманизмом сибирских народов. К этому мнению склоняется, в частности, Чжан Гуанчжи, предлагающий рассматривать в данном контексте зооморфные божества-тотемы в качестве помощников и посредников при установлении контактов между шаманом (главным из которых и был чжоуский «сын неба») и предками доминирующего рода³. Шаманистские аспекты древнекитайского религиозного культа подчеркивает уже применительно к ханьскому времени М. Лева⁴. На шаманизм как на источник философского и религиозного даосизма указывает Т. Идзуцу⁵.

Связь древнекитайской религиозной традиции с шаманизмом косвенно признает и Э. М. Яншина, когда говорит далее в разделе «Культе драконов. Женские божества» об обряде «Большое изгнание» как о «восходящем, безусловно, к ритуальным пляскам эпохи охотничьего хозяйства» (с. 57). Здесь главное внимание автора привлекает, действительно, чрезвычайно колоритный образ дракона. Как справедливо указывает Э. М. Яншина, ни один из тотемов не стал в китайской традиции таким универсальным образом, воплощающим богов природы, как дракон. Связывая особый статус дракона в китайской мифопоэтической традиции с культом змей, хтонизмом, культом земли и плодородия, автор подробно анализирует материал, относящийся к этой необъятной теме. Следует отметить, что выводы, к которым приходит Э. М. Яншина в связи с культом божества земли-воды — дракона, отождествления, которые она предлагает для традиционных героев культа, а также параллели с образами египетской и греческой мифологий, скифо-иранской традиции, культур аборигенов Австралии, Америки, Африки, народов Центральной и Средней Азии, Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии, выглядят весьма убедительно (с. 57, 58, 61, 62). Особенно интересно указание автора на связь между представлениями о чудесных рождениях предков-тотемов и образом Змеи-Радуги, которым автор находит близкие аналогии в культурах дальневосточного ареала, древнего Египта, африканских народов.

К несомненным удачам Э. М. Яншиной следует отнести создание ею оригинальной концепции в связи с культом женских божеств в древнем Китае. Так, установление автором типологического сходства образа так называемого Государя-Просо (Хоуцзи), входящего в мифологический комплекс, связанный с «родословием» чжоусцев, с многочисленными сходными фигурами в истории мифологии и верований других народов — матери хлеба, матери зерна, старухи зерна или хлеба, житной бабы и т. д. — позволили Э. М. Яншиной сделать вывод о неправомерности традиционного понимания имени Хоуцзи. В результате нового прочтения многочисленных источников, содержащих сведения о Хоуцзи, и критического рассмотрения широкого спектра мнений исследователей по указанному вопросу автор предлагает трактовку образа Хоуцзи как женского божества и толкование его имени как «Владычествующей над Просом» (с. 76). Правомерность такого толкования подтверждается историей мифологии второго «хоу» — божества земли Хоуту, которая дает типологически близкую истории мифологии Хоуцзи картину. Как отмечает Э. М. Яншина, «в древнейших

² См., например, *Kuiper F. B. J. Cosmogony and Conception. — A Query. — In: Kuiper F. B. J. Ancient Indian Cosmogony. New Delhi, 1983, p. 120.*

³ *Chang K. C. Art, Myth and Ritual. The Path to Political Authority in Ancient China. Harvard University Press, Cambridge Massachusetts and London, 1983, p. 44.*

⁴ *Loewe M. Chinese Ideas of Life and Death. Faith, Myth and Reason in the Han Period (202 BC — AD 220). L., 1982, p. 107.*

⁵ *Izutsu T. The Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism. Tokyo: Keio Institute, 1967. Цит. по: Girardot N. J. Myth and Meaning in Early Taoism. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1983, p. 82.*

мифологических представлениях почти у всех народов земля, как и зерно, олицетворялась в женских божествах, связывалась с представлениями о матери-земле» (с. 77). Представления о матери-земле были, конечно же, свойственны и древним китайцам. Более того, в китайской религиозной традиции отношения между небом и землей, как известно, рассматривались как отношения между мужем и женой, а сами они мыслились, по приводимому автором выражению Ван Чуна (27 — ок. 100), подобными «отцу и матери у людей» (там же).

На широком культурологическом фоне рассматриваются Э. М. Яншиной и мифы, связываемые автором с культом плодородия. Так, в соответствующем разделе главы «Мифы культа природы» автор указывает на широкие параллели, возникающие в ходе анализа обрядовых действий древних китайцев, связанных с поклонением горам, водоемам и священным рощам (и сопровождавшихся типичными для культов плодородия оргиастическими «празднествами»), с многочисленными мифологемами уходящих/возвращающихся «богов» растительности/плодородия в других культурах. Интересно выглядит и гипотеза о существовании в древнем Китае аналога древнеегипетскому обряду хеб-сед, что получило отражение в широко известном сюжете «передачи престола» от Яо к Шуню и от Шуня к Юю, в котором автор видит рудименты традиции ритуального умерщвления вождя. Нетрадиционна предлагаемая автором реконструкция круга мифов, связываемых с именем Отца Цветущего (Куафу), указывающая на возможность существования в древнем Китае его культа как предка, связанного с плодородием. Здесь особенно характерна такая подчеркиваемая автором деталь, как почитание в архаическую эпоху посоха Куафу (с. 97).

Несколько менее убедительной выглядит предпринимаемая автором в следующем разделе «Солярные мифы» попытка реконструкции круга мифов, связываемых с именем мифического героя (героини?) Сихэ. Вопрос этот настолько осложнен многослойностью и неясностью источников (с. 219), что едва ли возможно на современном уровне наших знаний о «солярных» мифах древнего Китая сделать какие-либо безусловные выводы о самом ядре этого круга, связываемом с именем (именами?) Сихэ (Си и Хэ?). Э. М. Яншина систематизирует известные в традиции варианты олицетворений солнца: Мать солнца Сихэ, трехлапый (вар.: колченогий) ворон, дерево Жо (вар.: его цветы), возница солнца Сихэ, Владыка Востока Сихэ, вариант четырех «братьев-астрономов» (с. 113—114, 117) и т. д. — и приходит к выводу о стадийном характере «солярных» сюжетов. «Со временем, — полагает автор, — все функции, связанные с круговоротом солнца, сосредоточивались в одном божестве — Сихэ, которая делается обобщенным божеством солнца, заменяя собой многочисленных богов, так или иначе связанных с солнцем» (с. 120). Такой процесс, осуществлявшийся усилиями «систематизаторов»-конфуцианцев, отражал, по мнению автора, «общую тенденцию к историзации, связанной с формированием монотеистических элементов в складывающейся религии рабовладельческого общества и централистской идеей в представлениях о прошлом» (с. 121).

Поскольку речь здесь заходит о древнекитайской религиозной традиции в целом, можно указать, что в ней мы сталкиваемся с классическим политеизмом, структура которого, как и во всех подобных системах, определяется противостоянием в качестве равноправных партнеров коллективов людей и человекоподобных «богов-предков». Взаимопроницаемость и взаимозависимость этих коллективов обусловлены их пребыванием в рамках одной «вселенной» и их подчиненность — общему для всех «космическому» закону эволюции. Само их существование зависит от взаимной поддержки, так как они в равной степени бессильны перед внешним и безразличным по отношению к ним общекосмическим процессом. В этом безначальном процессе («котле» даосской мифопоэтической традиции) отдельные божества первоначально могут пользоваться относительной автономией и даже временно становиться доминирующими в культе отдельного рода или иной общности в качестве тотема-«предка», но это не может вести к монотеизму вследствие отсутствия самого понятия о трансцендентном относительно феноменального мира личном божестве⁶. Напротив, ввиду натуралистичности и деперсо-

⁶ В частности, и самый абсолют — дао — мыслится в древнекитайской религиозной традиции не предшествующим пространству — времени (юй-чжоу, или «космосу»), но заключенным в них. См., например, «Хуайнаньцзы», гл. 11; Собр. Чжупцы цзичэн.

нализации этих божеств они с легкостью могут сливаться и действительно сливаются, как мы и видим в случае Сихэ, в гомогенный природный феномен.

Такого рода природным феноменом является, например, «небо» раннедаосской традиции. Не случайно поэтому в свое время предлагался для даосских текстов перевод термина «небо» (тянь) словом «природа»⁷. Нельзя не отметить, что такой перевод в подавляющем большинстве случаев нисколько не нарушал смысловой ткани текста и не выглядел натянутым. И это не удивительно, — ведь, по замечанию Э. М. Яншиной, «в древнейшем Китае не существовало специальных терминов для обозначения богов» (с. 201) ввиду, как уже говорилось, отсутствия самого этого понятия. В дальнейшем, по мере «этизации» древнекитайской мифопоэтической традиции вообще, и «даосского» ее сегмента в частности, конфуцианцами действительно предпринимались попытки контаминации представлений о небе как об одном из «шести предков» (лю-цзун) человека (среди которых оно выступало на равных с такими природными феноменами, как парная ему «земля» и «четыре сезона» сы-ши) с представлениями о собственно божествах — предках человека. Однако и этот процесс неизменно замыкался либо на представлении о «небе» как первом среди «ста духов предков» («бай-шэнь», или «все духи»; ср. греч. *παν* — в словах «пантеон», «пантеизм»), либо на отождествлении его с «первопредком» (шан-ди). Последний в свою очередь отождествлялся то с «пятью ди» (у-ди), то вновь с различными «духами» (шань-шэнь, тянь-шэнь, среди которых мог выдвигаться на первое место и «черный дракон» цин-лун), но только не обретаемая самостоятельного статуса, но, напротив, постоянно демонстрируя, как и в случае Сихэ, тенденцию к растворению в природном феномене — чувственно данном небе.

В связи с этими, казалось бы, частными, терминологическими проблемами приходится вновь возвращаться к вопросу о применимости терминологии библейско-христианской традиции к диаметрально противоположному феномену политеизма. Еще в прошлом веке русские синологи, и среди них такие авторитеты в области китайской мифологии и религии, как С. М. Георгиевский, В. П. Васильев и др., указывали, что, в частности, нет никаких оснований отождествлять «небо» китайской религии с «личным творцом» западного теизма, как это по примеру миссионеров XVI—XVIII вв. делали и некоторые современные им китаеведы. Однако замечания патриархов нашего китаеведения относительно необходимости верификации понятийного аппарата синтологического религиоведения не утратили своей актуальности и по сей день. В частности, и в рецензируемой работе предпринимается попытка сближения «идеала конфуцианской религии», каковым является Небо — «единое, абстрактное божество, носитель социально-этических принципов, верховный творец, высший судья, блюститель общественных устоев» (с. 203), — с концепцией монотеизма.

Между тем совершенно очевидно, что «небо» конфуцианской традиции не может быть ни носителем каких-либо принципов, ни высшим судьей, ни блюстителем, поскольку, как мы видели, оно не является личностным божеством, к которому могли бы быть приложимы указанные атрибуты. Не предшествуя феноменальному миру, конфуцианское «небо» не может быть и его творцом. Ни в конфуцианской, ни в даосской традиции вообще нет места креационизму, поскольку в конструируемых ими моделях мира, как и в других аналогичных системах, существование определенных вещей рассматривается как конечный, не требующий объяснения факт, исключая необходимость какого-либо творения⁸. Как отмечает в отношении таких систем Ф. Кейпер, в них «первобразный мир был сакрален сам по себе, и для того, чтобы осуществился

Т. 7. Пекин, 1956, с. 178; а также: *Needham J. Time and Eastern Man*. Glasgow: University Press, 1965, p. 1.

⁷ См. Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. Вступ. ст., пер. и комм. Л. Д. Позднеевой. М., 1967, с. 13.

⁸ На неправомочность сближения некоторыми западными синологами специфически китайских терминов (цао у, цаоучжэ) с «Создателем», или «Богом», ветхозаветной традиции указывала Л. Д. Позднеева, см. Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая, с. 9. Между тем свободное обращение с религиоведческой терминологией продолжает оставаться типичным для западных синологических работ; в частности, явно злоупотребляет в применении к раннедаосской традиции такими терминами, как «творение», «падение» и т. д., в своем фундаментальном исследовании, посвященном древнекитайской мифологии, Н. Дж. Жирардо (op. cit., passim.).

процесс этого генезиса, творец был не нужен»⁹. Поэтому для любого божества китайской традиции, претендующего на роль «творца», справедливо все сказанное относительно аналогичного ему по функции ведийского Индры, который, создавая дуалистический мир из уже готового и бытийно первичного по отношению к нему материала (ср. Паньгу китайской традиции), не может быть сопоставим с Творцом религии Ветхого Завета, но может быть назван только демиургом, действующим не как сознательное и абсолютное начало жизни, а как своего рода «магнетическая сила», воздействующая на перво материю мира.

В полном соответствии с такими общетеоретическими установками находятся и все рассматриваемые Э. М. Яншиной образы «предков-демиургов». В древнекитайской мифопоэтической традиции космогонические мотивы, как указывает автор, можно считать установленными для мифов о Нюйва, женском божестве-предке и демиурге, и героях-демиургах Великом и Черном. При этом в круге мифов о Нюйва наряду с такими чертами ее образа, как змеевидность, способность выступать в функции хранительницы могил и божества плодородия, наличествует либо мотив прародительницы, формирующей людей из земли (парадигма демиурга-ремесленника), либо мотив так называемых «семидесяти превращений» (парадигма упорядочения хаоса), в результате которых сама Нюйва превращается в «тьму вещей» (с. 126)¹⁰. Та же роль демиурга отводится Нюйва и во всем цикле мироустроительных сюжетов, связанных либо с починкой ею поврежденного мироздания, либо с сюжетом наведения «космического» (или, точнее, «косметического», по Н. Дж. Жирардо)¹¹ порядка в стихийном хаосе, примыкающем к сюжету потопа. Сюда же может быть отнесен и цикл сюжетов о порождении Нюйва Черным Драконом, олицетворяющим первобытный беспорядок, борьбе с ним порожденной им матери-земли (Нюйва) и победе над ним, завершающей мироустроение (с. 133).

Функции демиургов, но уже не как самостоятельных предков-божеств, а в качестве героев, выполняющих повеление «высшего предка», принадлежат упомянутым выше Великому и Черному, отсекающим небо от земли и тем самым прекращающим неформальные коммуникации между коллективом людей и коллективом предков-богов. И хотя в соответствующем разделе главы «Мифы о героях» автор предпринимает попытку рассмотреть их деятельность на более широком мифологическом фоне, предполагающем какую-то «более обширную космогонию» (с. 137), в целом и данный сюжет не выходит за рамки наведения порядка в первоначально не расчлененном единстве хаоса, где небо и земля уже присутствовали в потенции и, стало быть, уже существовали. Интересная гипотеза Э. М. Яншиной о «близнечном» характере мифа о Великом и Черном также вписывается в концепцию демиургической пары. Подтверждает все вышесказанное и вывод автора о том, что «по сюжету миф об отделении неба от земли Великим и Черным абсолютно отличается от мифа о прекращении или сообщении между небом и землей» (с. 149). Действительно, первый строится по парадигме упорядочения хаоса, второй — по парадигме демиурга-ремесленника.

Типологически сходные сюжеты рассматриваются и в разделе «Мифы о потопах», посвященном преимущественно деяниям Великого Юя, популярнейшего героя-демиурга, победителя водного хаоса и в этом качестве одной из главных фигур наряду с Яо и Шунем в конфуцианско-моистском пантеоне. Рассматриваемые Э. М. Яншиной варианты сюжета, вероятно, действительно относятся к разным историческим эпохам, хотя интерпретация одного из них (из «Каталога гор и морей») в качестве богоборческого представляется все же излишне социологичной, поскольку «богборчество» Гуня здесь сводится к обычному в коллективе политеистических божеств ритуальному похищению саморастущей земли (сиджан).

Вообще мотивы войны или вражды богов, как прекрасно показано на многих примерах Э. М. Яншиной, так же характерны для китайской мифопоэтической традиции, как, например, для типологически сходных политеистических коллективов древней Греции или Индии, где также чрезвычайно типичны мотивы, характеризующие бытовую, «человеческую» сторону взаимоотношений божеств. И здесь, как и всюду в поли-

⁹ Kuiper F. B. J. The Basic Concept of Vedic Religion. — In: Kuiper. Ancient Indian Cosmogony, p. 10.

¹⁰ Этот мотив повторяется и в предположительно позднем круге сюжетов о Паньгу.

¹¹ Girardot. Op. cit., p. 5.

теистических традициях, божества-предки не только не противостоят миру людей-потомков, но с легкостью трансформируются в героев-демиургов, а затем и в культурных и просто героев эпических сказаний, таких, как Охотник (Хоуи), круг преданий о котором блестяще реконструируется автором в заключительном разделе монографии.

Как отмечает здесь Э. М. Яншина, «занимательность сюжетных мотивов об Охотнике привела к тому, что его мифология являлась большей частью объектом беллетристических „реконструкций“, а не научного анализа» (с. 162). Со своей стороны отметим, что строгая научность изложения материала в этом разделе монографии не лишает читателя возможности воспринять и художественную сторону сюжетов мифов об Охотнике. Автором дан здесь, пожалуй, исчерпывающий анализ тем и мотивов, относящихся к кругу «охотничьих» мифов, и предложены такие способы интерпретации материала, которые позволяют увидеть в Охотнике не только культурного героя, но и «покровителя охоты и охотников» (с. 165). Весьма интересны и предлагаемые Э. М. Яншиной на основании анализа имени Охотника (графики знаков) гипотеза о существовании в древнем Китае культа лука и стрел и интерпретация мифологемы лука и стрелы, включающая широкие параллели с подобными архаическими мотивами в других культурах, в частности грузинской (автор привлекает здесь работу Е. Б. Вирсаладзе)¹². Действительно, универсальный характер мифологии богини-охотницы, хозяйки зверей, целый ряд косвенных деталей в мифах об Охотнике, начиная с его имени — «третьего хоу» в ряду Хоуци и Хоуту (см. выше), убеждают в правомерности утверждения автора, что «имя божества охоты, понятное как «Владычествующая над Охотой (Стрельбой из Лука)», прекрасно согласуется с характером подобного божества» (с. 168). Убедительно выглядит и выстраиваемая Э. М. Яншиной концепция перехода от раннегероических мотивов мифологии Охотника, когда еще очевидно господство представлений о нем как о стихийно-хтоническом боге-Охотнике, благостном и злобном одновременно, к утверждению его образа уже в качестве героя, миссией которого является принесение людям культурных благ. В этом направлении развиваются сюжетные линии борьбы Охотника с чудовищами и освобождения от них земли и людей, что понимается как мироустроительная функция героя-демиурга, а также всего обширного комплекса сказаний о борьбе Охотника с солнцами, где он приобретает черты культурного героя. Следующий этап развития мифологии Охотника — сказания о странствии Охотника на Запад, получении им там эликсира бессмертия, похищении эликсира его женой и ее бегстве на луну — свидетельствует, как отмечает автор, о «перерастании мифа об Охотнике — культурном герое в повествование о нем как о богатыре» (с. 183).

Наиболее интересным наблюдением автора во всем этом мифологическом комплексе представляется попытка отождествления Хозяйки Запада, к которой отправляется Охотник в поисках эликсира бессмертия, с образами хозяек зверей, известными по мифам об охотниках. И здесь автор находит убедительные параллели, указывающие на типологическое сходство мифов об Охотнике с аналогичными преданиями охотничьих народов Севера, древнего Египта (Тэфнут-Хатор-Онурис), Греции (Аполлон — Артемиды), Индии. Следует отметить, что именно круг мифов об Охотнике, содержащий мотивы получения дара (эликсира бессмертия) от Хозяйки Запада, его утраты по вине жены, путешествия на Запад, сексуального избранничества (что, как подчеркивает автор, вообще является единственным случаем сохранения подобного мотива в китайских письменных памятниках), наиболее «открыт» для широких мифологических параллелей благодаря как сюжетному разнообразию, так и художественности формы. Следует отметить, что Э. М. Яншина удачно использует все эти преимущества, и в ее изложении перипетии отношений героев подтверждают вывод о том, что позднегероические сказания об Охотнике уже содержат в себе элементы эпоса (с. 149).

Подводя итог, следует сказать, что несомненной заслугой книги Э. М. Яншиной «Формирование и развитие древнекитайской мифологии» является вскрытие всего многообразия связей в образной структуре древнекитайского мифологического комплекса. Эта первая на русском языке монография по китайской мифологии как религиозно-культурному целому, бесспорно, серьезный вклад в отечественную синологию. В этом, мы полагаем, смогут убедиться все читатели, интересующиеся культурой древнего мира.

Г. А. Ткаченко

¹² Вирсаладзе Е. Б. Грузинский охотничий миф и поэзия. М., 1976.