**Изучение китайской мифологии и книга профессора Юань Кэ**

Б. Рифтин

Фантазия древних китайцев населила неведомые земли длинноухими и крылатыми существами, людьми с дырявой грудью или тремя лицами.

В китайских мифах нет прекрасной пластичности и стройности греческих богов и героев, они поражают наше воображение скорее смелостью и неожиданностью фантазии. Хунь-тунь - Хаос - бесформенная, но живая масса, в которой её друзья пытаются просверлить отверстия, чтобы дать приятелю возможность видеть и слышать, как люди. Шижоу - зрячая плоть - не менее удивительное существо, похожее на печень зверя, но обладающее зрением. К сожалению, древние китайские мифы очень рано стали забываться и исчезать из народной памяти. Они сохранились лишь в многочисленных отдельных фрагментах, как осколки древней вазы, сложить и склеить которые дело опытного археолога и реставратора. Таким реставратором и выступил автор книги Юань Кэ.

Исследователи выдвигают различные объяснения раннего забвения древнекитайских мифов. Видимо, одна из причин заключается в быстром переходе от мифолого-поэтического объяснения мира к рационалистическому, отвергавшему все непонятное и мистическое.

Мифологическое мышление в Греции и Риме питало творчество поэтов и скульпторов, мастеров чеканки и лепки. И в Китае мифология не могла не привлечь к себе внимания поэтов и художников. Однако уже первый известный нам поэт древнего Китая Цюй Юань (IV-III вв. до н.э.) создал стихи, полные сомнений в истинности мифологического объяснения мира. Он писал:

Бездонных рек разлив - потоп! -

Где Юй взял землю для запруд?

Тонули девять округов...

Как насыпь вырастил он тут?

Его последователь Сун Юй тоже не целиком верил в это объяснение мира. А начиная с ханьской эпохи (конец III в. до н.э.- III в, н.э.) поэты стали уже использовать древние мифы лишь в виде красивых метафор, символов, аллегорий или просто образов для сравнения. Иногда, правда, такое мифолого-поэтическое осмысление мира вдруг давало новую вспышку, находя себе воплощение в каком-либо стихе или поэме. Так, например, у Цао Чжи, поэта печальной судьбы, жившего в III в. н.э., среди многих его весьма реалистичных стихов вдруг появляется тонкая лирическая поэма «Фея реки Ло», полная тоски о призрачной встрече с хозяйкой реки, что «хризантемы осенней прекрасней».

Иное было в прозе, философской и художественной: Древние философы, главным образом IV-III вв. до н.э., часто обращались к общеизвестным тогда мифам, чтобы пояснить свои учения о том, как управлять государством и как должен вести себя человек; философы-даосы, последователи учения Лао-цзы, особенно Чжуан-цзы, Хуайнань-цзы, Ле-цзы, донесли до нас многие мифологические образы. На их сочинения часто ссылается автор книги. Конфуцианцы стремились подправить мифы, выхолостить из них всё необычное и дать им сухое рационалистическое толкование, доказывали нелепость мифов с точки зрения нового, рационального осмысления мира. Выступал против остатков мифологического мышления и наивный материалист Ван Чун (I в. н. э,),который в своих «Критических рассуждениях» писал так: «...говорят, что „И стрелял в десять солнц и поразил девять, а одно постоянно восходит"... Явная нелепость!.. Разве можно, стреляя в огонь, потушить его?» Едва ли он думал, что некоторые мифы сохранятся для потомков именно благодаря тому, что он упомянул их в своем критическом труде.

Но полного исчезновения мифов древности не произошло. Представители конфуцианства - одноге из основных учений средневекового Китая, переосмыслив образы мифических героев и превратив в деятелей истории, стали использовать их для проповеди своего учения. Мифические императоры Яо, Шунь, Юй были превращены в идеальных правителей древности, которым должны были подражать последующие поколения. Однако новых рассказов об их подвигах не появлялось.

Древняя мифология превратилась в историю и жила уже как часть традиционной истории Китая. Вот потому-то теперь, реконструируя систему древних мифов, очень трудно очистить их от этих исторических наслоений. Древние божества часто выступают как правители и обозначаются термином ди - «император», их помощники и окружение воспринимаются как сановники, хотя все действие отнесено к далёкому мифологическому времени, когда не было и не могло быть подобной иерархии, напоминающей развитое рабовладельческое или феодальное общество.

Эти обработанные, историзованные мифы продолжали жить в сочинениях философов и учёных. В XII в. литератор Ло Би сделал даже попытку составить мифологический свод - «Древнейшую историю», в которой все мифические персонажи представлены в виде исторических деятелей.

В начале нашей эры в Китае возник интерес ко всему не обычайному и удивительному, возможно, как реакция на сухой практицизм конфуцианцев. Стали записываться остатки ещё сохранившихся мифов, народные легенды, предания. Об интересе к странному и непонятному говорят даже заглавия книг того времени: «Описание чудесного и удивительного», «Рассказы о чудесах», «Повествование о неповторимом и удивительном». Некоторые из таких книг строились в подражение древней «Книге гор и морей», основному источнику для всякого изучающего древнекитайскую мифологию. Эти сборники повествований о чудесах дали богатый материал исследователям. Они оказали влияние и на развитие китайской новеллы, черпавшей из них сюжеты и мотивы. Много веков спустя, в XVI в. Сюй Чжун-линь создал по материалам мифов роман-эпопею «Возвышение в ранг духов», где развил фантазию древних. Чжоу Ю, живший уже в XVII в., сделал попытку объединить мифы в эпопею, названную им «Сказание о сотворении мира».

В XIX в. к мифологическому материалу обратился Ли Жу чжэнь, который использовал образы «Книги гор и морей» для своего сатирического романа «Цветы в зеркале», где приключения героя-торговца в чудесных заморских землях напоминают нам путешествия Гулливера. Эти попытки изложить мифы в форме традиционного многоглавного романа-эпопеи продолжаются в Китае и по сей день. В 1935 г. такое произведение создал Чжун Юй-лун, в 1954 г. аналогичную работу проделала историк Чэнь Чжи-чан, которая попыталась соединить древние мифы с новейшими историко-этнографическими представлениями, тоже в форме традиционного романа.

Не обошли мифологические сюжеты и современные китайские писатели. Ещё в 20-30 е годы к ним обратился Лу Синь, который на основе имевшегося мифологического материала создал принципиально новые художественные произведения. По свидетельству исследователей, Лу Синь написал сатиру на своих идейных противников, реакционеров и ретроградов, а материалом для этого послужили наиболее цельные древние мифы о Нюй-ва, создавшей людей из глины и починившей пролом в небосводе, о стрелке И и его жене Чан-э, о великом Юе, усмирителе разбушевавшейся стихии. Его «Старые легенды, рассказанные по-новому», представляют самостоятельную эстетическую ценность.

Интерес к мифологии в наше время виден и в создании традиционных драм на мифологические сюжеты. Так, огромной популярностью в столичном театре - цзинцзюй пользуется пьеса «Чан-э улетает на луну». Она была создана несколько десятилетий назад видными актерами Китая Мэй Лань-фаном, Чэн Янь-цю и др.

В истории китайского искусства также можно проследить влияние мифологии. Древняя бронза даёт образы некоторых мифических персонажей, прежде всего прожорливого чудовища таоте. Больше всего изображений мифологического характера дошло до нас от ханьского времени (III в. до н.э.- III в. н.э.). Многочисленные рельефы на камне в гробницах и храмах свидетельствуют о ещё развитом мифологическом мышлении, хотя и здесь заметно стремление «очеловечить» древних героев, сделать их историческими, а не легендарными предками. Это можно видеть на примере рельефов из храма Улянцы в Шаньдуне. Изображения ханьской эпохи еще весьма грубы, тут сказался и материал - камень, но заметно постепенное движение к пластичному, более легкому, невесомому образу. Это происходит не без влияния буддийского искусства. Те же герои - Фу-си и Нюй-ва, но одно изображение было сделано во II в., а другое несколько веков спустя. Вместо простой одежды - развевающиеся складки, вместо грубо высеченных лиц - тонкие овалы, которые ближе нашему восприятию, чем нормам древности.

Буддийское искусство всё больше вытесняло древние мифологические образы. И если иногда художники и обращались к родной мифологии, то это было скорее исключением, чем правилом. Таким же исключением как поэма Цао Чжи о фее реки Ло выглядит и картина Гу Кай-чжи (IV в. н.э.) на тот же сюжет, написанная под влиянием поэмы.

Впоследствии, уже в наше время, художники стали вновь обращаться к героям древних мифов, чтобы прославить силу и мощь народа: известна картина Сюэ Бэй-хуна о Юе, созданная еще в 20-е годы, некоторые скульптурные изображения последних лет.

Но вообще в живописи древние мифологические образы весьма редки, их вытеснили буддийские и даосские герои, не говоря уже о реальных жизненных персонажах.

Мы привыкли к тому, что когда речь идёт, например, о греческой мифологии, то подразумевается одна мифологическая система, один пантеон божеств и древних могучих героев. У китайцев же можно условно выделить несколько различных мифологических систем: древняя народная мифология, которую можно сопоставить с античной, египетской и мифологическими преданиями других древних народов и которой посвящена эта книга; затем возникшая уже в средневековый период даосская мифология, буддийская, пришедшая в Китай из Индии в начале нашей эры со своим пантеоном божеств, и, наконец, поздняя народная мифология, сложившаяся постепенно на протяжении последних двух тысяч лет. Все эти мифологические системы отличаются не только пантеоном своих героев, на них наложило отпечаток и время создания. Древняя мифология объясняет мир, его создание, рассказывает о фантастических чудовищах и необычайных обитателях далёких земель. Герои буддийских и даосских мифов более антропоморфны, очеловечены, они не участвуют в творении Вселенной, а действуют уже среди привычной нам природы и людей.

У даосской и поздней народной мифологии есть одна общая черта - среди их героев много обожествленных реальных исторических персонажей, в биографии которых причудливо вплетаются рассказы о чудесах и таинственных превращениях. Закрепление буддизма на новой национальной почве в первых веках нашей эры, постепенное превращение даосизма из философского учения в религиозную систему ускоряют вытеснение древней системы мифологических представлений и образов.

Но некоторые образы древней мифологии были перенесены в даосский пантеон. Так, например, даосы не только заимствовали образ Си-ван-му, но и вдохнули в него новую жизнь. Они создали новые сказания о Си-ван-му, а может быть просто обработали древние, бытовавшие в народе. Так появилась легенда о путешествии восьми бессмертных к хозяйке Запада.

Отдельные детали и образы поздней народной мифологии перекликаются с образами древних мифов, хотя на первый взгляд эта связь и не всегда заметна. Так, к образам древних божеств вод, о которых рассказывает Юань Кэ, постепенно присоединяются сказания о Ли Вине и его сыновьях, которые, придя на смену древним мифам, остаются жить в фольклоре. Постепенно к нему добавляются и другие божества вод: Ян-четвертый, Сюй - Истинный государь и т.п. Некоторые из них - просто обожествлённые исторические личности, например жена Лю Бэя - правителя царства Шу, жившего в III в. н.э. Иногда от древних мифов в более поздние переходят лишь отдельные детали. Когда исследователь Хуан Чжи-ган стал выяснять, почему в народе справляют день рождения Эрлана и Яна-четвертого в один и тот же день, то оказалось, что этот день - шестое число шестой луны - считался когда-то днём рождения Юя, покорителя вод. Так маленький штрих связывает древние образы с позднейшей народной мифологией.

Так же как и древнегреческая мифология была создана фантазией многих племён и народов, объединённых греческой культурой в единый комплекс, так и древнекитайская мифология создавалась многими племенами, населявшими территорию Китая. Некоторые из них в силу различных историко-экономических причин отстали в своём развитии и почти вплоть до наших дней сохранили древние общественные формы, в некоторых случаях - первобытнообщинный строй, в других - раннефеодальный с элементами рабовладения. Сохранили эти народы в живом бытовании и свои мифы. Подвиги мифических героев воспеваются в песнях. Это даёт основание предположить, что и в древнем Китае мифы излагались в песенной форме. Такие древние песни сохранились у народа чжуан в юго-восточном Китае, у народов и, мяо и других. Возьмём для примера миф о стрельбе в солнце. У народа чжуан до сих пор бытует песня о Тэкан, совершившем подвиг, аналогичный подвигу стрелка И в китайских мифах. У чжуанцев в песне двенадцать солнц по числу месяцев, и Тэкан тоже хотел Застрелить все светила, но народ стал умолять его оставить одно солнце, чтобы зрели злаки и было тепло людям. И народ мяо сохранил песню о стрельбе героя Ян Я в солнца, которые светят вместе с лунами. У мяо в песне подробно рассказывается о том, как были выкованы из золота солнца и из серебра луны, как оставшиеся одно солнце и одна луна испугались и не хотели больше выходить на небо, пока их не позвал петух. По другой, более поздней легенде мяо, этот подвиг совершил Чжан Го-лао (бессмертный, образ которого мяо заимствовали из даосской мифологии). Есть этот же миф и у народа буи, героя его зовут Ван Цзян, а солнц также было двенадцать. Однако у буи миф этот связан с мифом о потопе, который очень похож на историю, приведённую Юань Кэ. Все это говорит о том, что народы, родственные китайцам, сохранили в устной традиции древние мифы, и их изучение в комплексе может дать очень интересные результаты, помочь понять многие мотивы и детали, которые оказались утерянными или затемненными позднейшими наслоениями. Так, если в китайской мифологии стрелок И выступает уже как божество, то у чжан, мяо, буи стрелок (пусть он носит другие имена) типичный «культурный герой», т.е. древний первопредок, совершающий подвиги, способствующие установлению первобытной цивилизации на земле.

Китайская мифология так же богата и интересна, как и древнегреческая или египетская, но в отличие от последних, которые известны каждому образованному человеку, мифы китайцев до сих пор остаются достоянием немногих специалистов-синологов.

К сожалению, в работах по общей мифологии или первобытной культуре меньше всего ссылок на китайскую мифологию. В конце XIX в. немецкий исследователь Г. Шурц, например в «Истории первобытной культуры», упомянул Китай, только чтобы сказать, что у китайцев нет мифа о потопе. И даже такой знаток фольклора, как английский учёный Дж. Фрезер, собравший около 200 мифов о потопе у разных народов, не знал его китайского варианта.

Все это результат недостаточной исследованности китайской мифологии. Среди работ по древнекитайской мифологии, созданных за последние 10-15 лет, заметно выделяется богатством собранного материала и удачным построением книга сотрудника сычуаньского отделения Союза китайских писателей, проф. Юань Кэ. Это первый опыт изложения мифов на основе строго научного изучения материала. Автору пришлось изучить сотни древних памятников с многочисленными комментариями, которыми они обросли за две тысячи лет, потратить много времени для выяснения первоначального смысла мифов, намеренно или непроизвольно затемненного древними толкованиями.

Юань Кэ во многом помогли, конечно, работы его предшественников - китайских исследователей мифологии. Но нам неизвестно ни одной книги, где было бы использовано такое количество древних источников, как в книге Юань Кэ. И то, что автор даёт изложение древних мифов и в комментариях приводит все фрагменты из древних книг, на основе которых он строит своё изложение, делает книгу одинаково полезной и для широких кругов читателей, и для специалистов.

Книга сразу же привлекла внимание читателей и критики и даже вызвала подражания. Так, Сюй Цзюнь-хуэй, автор небольшой книжки «Древние мифические сказания Китая», пишет в предисловии, что, увидев книгу Юань Кэ, он тоже решил написать популярные рассказы на мифологические сюжеты ".

В 1960 г. вышло в свет третье дополненное и исправленное издание книги. Одновременно Юань Кэ делает и более популярное изложение мифов для юношества, которое издаётся в 1961 г. под названием «Мифы и легенды в новом изложении».

Труд Юань Кэ привлёк к себе внимание и прессы. В газете «Гуанмин жибао» появилась большая критическая статья Гань Цзяна и несколько позже обстоятельный ответ Юань Кэ. Критик подошёл к труду Юань Кэ как к научному исследованию, считая, что автор должен был расположить все мифы в строгом соответствии с этапами развития первобытного общества. Как правильно объяснил потом Юань Кэ, перед ним стояла задача дать художественное изложение мифа, поэтому он не мог ломать исторически сложившиеся мифологические сюжеты, менять их последовательность и переставлять эпизоды.

Гораздо более серьёзной представляется рецензия Мэн Чжоу на последнее издание книги. Мэн Чжоу отмечает удачное изложение мифов о Гуне и Юе, усмиривших потоп, о древних «правителях» Шао-хао и Чжуань-сюе и т.д. Но, как и Гань Цзян, не согласен с той последовательностью, в которой Юань Кэ излагает мифы о происхождении мира. Рецензент высказывает и своё мнение о причинах раннего забвения древнекитайских мифов, видя его в сложности письма в рабовладельческом Китае. Именно поэтому, утверждает Мэн Чжоу, до нас дошло слишком мало текстов эпохи рабовладельческого строя, а когда общество вступило в период феодализма, то развитие культуры ушло слишком далеко от первобытного общества и мифы уже почти не записывались. Думается, что это мнение не лишено оснований.

Не со всеми, однако, утверждениями Мэн Чжоу о книге Юань Кэ мы можем согласиться, например, с взглядами критика на то, что большинство героев мифов, по всей вероятности, были реальными персонажами.

Книга привлекла к себе внимание и в Японии, где в 1959 г. появился перевод её с кратким послесловием Такабатакэ Юд-зуру, в котором труд Юань Кэ оценивается исключительно высоко. Одновременно группа литераторов, возглавляемая Инада Такаси, создала труд «Мифы и легенды Китая». Некоторые главы книги целиком основаны на работе Юань Кэ. Положительно отозвался о книге Юань Кэ и японский профессор Окуно Синтаро.

В отличие от своих предшественников Юань Кэ в теоретической части (главным образом в гл. I) основывается на высказываниях М. Горького. Однако иногда автор отталкивается от некоторых не совсем верных утверждений Горького. Как известно, Горький всячески сближал миф и сказку, резко противопоставляя их религиозным воззрениям. На таких же позициях стоит и Юань Кэ. Как доказано в советской науке, неправомерно резко противопоставлять мифы и религиозные представления. Мифы рождаются из естественной пытливости человеческого ума на основе опыта. Следовательно, по своему происхождению мифы не связаны с религией, но «уже на ранних этапах своего развития мифология органически связыпается с религиозно-магическими обрядами...». Исследование мифов различных народов, стоявших совсем недавно на низкой ступени общественного развития, показывает, что противопоставление мифа религиозным верованиям, как это делали некоторые авторы, считающие, что мифы воодушевляли людей на борьбу в отличие от религиозных воззрений, проповедовавших пассивность, ошибочно, так как упрощает сложный вопрос о соотношении мифологии и первобытной религии (в книге Юань Кэ она именуется суевериями).

Как указывалось уже в китайской критике, Юань Кэ уделил недостаточно внимания жизни первобытного общества. Отсюда, видимо, и проистекают некоторые неверные формулировки, связанные с вопросами возникновения религии. Так, автор пишет, что «боги создавались людьми в соответствии с их трудовыми представлениями и первоначально их назначение заключалось в том, чтобы воодушевлять людей в труде». Правильнее здесь было бы говорить не о богах, а о культурных героях, которым приписываются различные культурные деяния: очищение земли от чудовищ, изобретение огня, орудий труда и т.п., олицетворявших силы племени и идеализировавших активную творческую деятельность родо-племенного коллектива. «Культурный герой древнее бога, он порождение первобытно-синкретической мифологии, более близкой поэтическому творчеству, чем религиозному»,- пишет советский исследователь Е. М. Мелетинский. Юань Кэ не учитывает первобытного синкретизма, недифференцированности представлений первобытного человека о природе и обществе. Отсюда и противопоставление первобытпых мифов первобытной религии.

Разбирая вопрос о соотношении мифов и суеверий (под последними в данном случае, видимо, надо понимать древние религиозные представления), Юань Кэ пишет: «...мифы совсем не то, что суеверия», и приводит в качестве примера суеверий мифы о так называемом непорочном зачатии, корни которого «уходят в глубочайшую древность - в эпоху, когда господствовал групповой брак, делающий факт физиологического отцовства не только недостоверным и неочевидным, но и просто безразличным». Думается, что в данном случае мы ещё не имеем дела с суеверным представлением, которое возникает много позже, уже в историческую эпоху, и с которым связаны предания о чудесном рождении реальных исторических деятелей, например Александра Македонского. На недостаточный историзм Юань Кэ в этих вопросах уже указывалось в рецензии Мэн Чжоу.

Спорным представляется и толкование Юань Кэ мифа о Стране Крайнего Севера - Чжунбэйго, обитатели которой могут не трудиться, а «быть сытыми и одетыми». «Может показаться, что этот миф характеризует китайцев как людей ленивых, однако в действительности он является обычным приёмом, при помощи которого эксплуатируемые в древние времена высмеивали эксплуататоров и выражали протест против них». Критик Мэн Чжоу видит здесь типично даосские представления и считает, что этот миф не имеет никакого отношения к народной фантазии. Вероятнее всего, это - древний миф, отражающий мечты первобытного человека, вся жизнь которого проходила в тяжелой борьбе за существование.

С некоторой излишней социологизированностыо взглядов автора связано и положение о создании народом своих богов в противоположность богам, созданным эксплуататорами. Если следовать Юань Кэ, то получается, что более древние герои типа стрелка И, Гуня или Юя, умиротворителей потопа, были созданы уже в эпоху классового общества. В действительности, это типичные образы «культурных героев», созданные явно ещё при первобытнообщинном строе. Речь, видимо, должна идти о том, что народные массы в эпоху рабства продолжают сохранять более архаические образы, отражающие коллективную мощь племени и рода. Создание же народных религий, противопоставленных официальной церкви,- дело гораздо более позднего времени. Автор подошёл к этому вопросу слишком упрощённо.

Юань Кэ местами, увлекшись повествованием, теряет ту дистанцию, которая должна быть между автором - человеком XX в.- и древними сказаниями, отсюда рационалистические замечания о невозможности того или иного деяния древнего мифического героя.

Книга выиграла бы, если бы автор ввёл в неё больше сравнительного материала, в частности если бы он обильнее привлекал мифы как родственных китайцам народов, так и типологически близкие мифы Древней Греции, Египта и других стран. Перевод книги на русский язык был начат по второму изданию 1957 г., исправлен и дополнен по новейшему изданию 1960 г. Кроме того, для русского издания проф. Юань Кэ прислал свои добавления и исправления - результат непрекращающейся работы автора над источниками.

При переводе книги переводчики и редакция столкнулись со многими трудностями. Например, в китайском языке отсутствует грамматическое понятие рода. В связи с этим было крайне сложно дать перевод в тех случаях, когда неизвестно, какого пола тот или иной мифический персонаж. В таких случаях пришлось основываться на более поздней интерпретации пола героя. Большую сложность представляло и транскрибирование имён мифологических героев. В книге приводится огромное количество источников. Для удобства читателей большинство названий переведено на русский язык и лишь незначительное число их дано в транскрипции. Сказанное относится и к многочисленным географическим названиям, тем более что речь идёт по большей части не о реальных названиях современной географии, а о чисто фантастических, условных названиях гор и рек. При этом рядом оставлена и транскрипция.

Для исследователя мифологии большое значение всегда имеет датировка источника, из которого почерпнуты сведения. Имеем ли мы запись мифа, сделанную задолго до нашей эры, или же перед нами изложение средневекового автора - всё это отнюдь не праздный вопрос. В китайском издании эти сведения отсутствовали.

Редакция обратилась к автору книги с просьбой датировать все упоминающиеся в книге памятники. Проф. Юань Кэ любезно прислал все необходимые данные. О датировке ряда упомянутых в комментариях сочинений в науке есть различные точки зрения, в книге всюду принята та датировка, которой придерживается автор.

Во всех китайских изданиях книги и в японском переводе отсутствуют иллюстрации. В книгах, написанных под влиянием работы Юань Кэ (например, Сюй Цзюнь-хуэя или Инада Така-си), иллюстрации сделаны современными художниками в стиле «этнографических» картин, изображающих жизнь первобытного человека. Думается, что это дисгармонирует с поэтическим содержанием книги и нарушает единство книги. Поэтому редакция обратилась к художнику Л.П. Сычёву, большому знатоку искусства Китая, с просьбой сделать реконструкции изображений мифических героев, относящихся к первым векам до нашей эры либо к первым векам нашей эры. Художником составлен специальный перечень иллюстраций с необходимыми пояснениями. К книге приложена библиография работ на китайском, японском и европейских языках. Бесспорно, что, как всякий первый опыт, она неполна, но мы надеемся, что она может оказаться полезной тому, кто заинтересуется древнекитайской мифологией.

К сожалению, до сих пор нет критического обзора того, что уже сделано китайскими, японскими и некоторыми европейскими учёными в области древнекитайской мифологии. Беда многих авторов, пишущих о китайской мифологии, в том, что они работают в полном неведении своих предшественников. По книге Юань Кэ у читателя может создаться впечатление, что перед ним едва ли не первая работа в этой области. Вот почему нам представляется целесообразным дать в послесловии очерк истории изучения китайской мифологии, тем более что изучение это началось именно у нас в стране.

Первое исследование древнекитайской мифологии появилось в России в 1892 г. Это была книга профессора Петербургского университета С.М. Георгиевского «Мифические воззрения и мифы китайцев», давно ставшая библиографической редкостью и оставшаяся незамеченной. Георгиевский дал классификацию китайских мифов. Он подробно изложил древние представления китайского народа об образовании мира, космогонические мифы, сказания о необычном рождении древних правителей и т.п. Автор правильно понял многие проблемы китайской мифологии, например соотношение даосской и древнекитайской мифологии. Однако книге Георгиевского свойственны крупные методологические недостатки: смешение воедино сведении из источников, относящихся к различным эпохам, переоценка (вслед за Вундтом) роли сновидений и других «психологических» факторов в формировании мифов, объяснение многих мифологических сюжетов затемнённостью первоначального смысла слова.

Такое объяснение давали мифу ещё древние греки. В XII в. к этому же взгляду в Китае пришёл известный философ Чжу Си, основоположник неоконфуцианства. В XIX в. немецкий учёный Макс Мюллер вновь возродил эту теорию уже на более глубокой филологической основе. Видимо, именно эти взгляды и воспринял С. Георгиевский, хотя книга его остается полезной и по сей день.

Европейские китаеведы, много позже обратившиеся к китайской мифологии, долго не могли подняться до уровня исследования русского учёного. Только через тридцать лет после Георгиевского английский синолог Вернер выпустил большой том «Мифы и легенды Китая», в котором, как это ни странно, древнейшие китайские мифы почти совсем не представлены. Вернер основывался только на четырёх источниках, один из которых, причём основной,- это роман «Возвышение в ранг духов» (Фэн-шзнь яньи), написанный Сюй Чжун-линем. Два других источника - даосские обработки различных преданий о бессмертных, которые ещё Георгиевский считал необходимым отделять от подлинно мифологических источников, и только четвёртая книга - «Записки о поисках духов» Гань Бао (IV в. н.э.) содержит ряд мифологических сюжетов в поздней интерпретации. Не отделив позднейшего авторского от древних народных вариантов, Вернер включил в свою книгу и буддийских богов, которые уж совершенно не относятся к подлинно китайской мифологии. Пускаясь в рассуждения об истоках китайской мифологии, Вернер проповедует давно отброшенное учёными даже в его годы вавилонское происхождение китайских мифов: они-де были занесены в Китай где-то около 820 г. до н.э. Если, по мнению автора, первобытные мифы были занесены в Китай, то потом они создавались почему-то главным образом во время древних войн, а затем лишь после появления буддизма в Китае в I-II вв. н.э. Все эти суждения крайне несостоятельны. Например, период конца Инь и начала Чжоу выделен английским синологом только потому, что он описывается в фантастическом романе «Возвышение в ранг духов». «Я думаю,- ядовито писал китайский литератор Шэнь Янь-бин,- господин Вернер не знал, что основной источник китайских мифов, на который, он обратил внимание, роман «Возвышение в ранг духов», был создан на рубеже юаньской и минской эпох, а то бы он написал, что большая часть китайских мифов, а может быть и все они, были собраны литератором из устного бытования всего лишь шестьсот лет назад».

Столь же фантастичны и нелепы и другие положения Вернера, вроде утверждений о застое в сознании китайского народа, произошедшем в какие-то весьма отдалённые от нашей эры времена. В связи с этим якобы и не была создана в Китае столь богатая мифология, как в Греции или Северной Европе.

К сожалению, эта книга до сих пор пользуется незаслуженной известностью и популярностью у многих западных мифологов, не знакомых с трудами китайских и японских учёных, написанными за последние сорок лет.

В 1932 г. появляется новая работа Вернера, на этот раз в виде объёмистого «Словаря китайской мифологии». Прошло восемь лет с того момента, как Шэнь Янь-бин дал критику первой книги Вернера, но английский автор по-прежнему смешивает древние мифы с позднейшими авторскими обработками и буддийскими и даосскими сказаниями, совершенно не использует ни древние источники, ни работы китайских учёных, созданные за годы, прошедшие со времени появления его первого труда.

К сожалению, не лучше представлена древнекитайская мифология и и современных западных мифологических словарях, например в новейшей «Энциклопедии мифов и легенд всех народов».

В Китае одним из первых к изучению древних мифов обратился Лу Синь. В «Краткой истории китайской художественной прозы» - конспекте лекций, читавшихся им в 1920-1924 гг., опубликованной в 1923 г., он выделяет главу «Мифы и легенды», где впервые в Китае ставит вопрос о происхождении мифов, решая его с материалистических позиций, о гибели первобытной мифологии китайцев, об источниках для изучения древней мифологии. После Лу Синя стало традицией во всех историях китайской литературы отводить место и для рассмотрения древней мифологии.

Специально исследованию древней мифологии посвятил свои работы Шэнь Янь-бин. Желание написать работу об отечественной мифологии возникло у него именно после знакомства с английскими книгами по китайскому фольклору, не удовлетворявшими элементарным научным требованиям.

Шэнь Янь-бин пишет большую статью, в которой приводит фрагменты древних мифов и старается истолковать их с помощью сравнительно-исторического метода, сопоставляя китайские мифы с древнегреческими, индийскими и скандинавскими. Этнографический подход даёт возможность исследователю оспорить многие традиционные точки зрения. Так, он считает, что образ Нюй-ва древнее мифического императора Фу-си, хотя в письменных памятниках утверждается, что Нюй-ва наследовала Фу-си. Именно в новизне подхода к традиционным образам, критическом отношении к источникам и материалу, в стремлении использовать опыт сравнительной мифологии и заключается положительная сторона исследования.

На эту статью сразу же обратил внимание Лу Синь. В письме к студентам, заинтересовавшимся мифологией, он отмечает правильность критики европейских авторов, по укалывает, в частности, на недостаточное знание источников самим Шэнь Янь-бином. Лу Синь предлагает делить все источники на три группы в зависимости от времени их создания: сочинения, написанные за период от глубокой древности до конца Чжоу (255 г. до н.э.) и в большом количестве содержащие древние мифы, сочинения периода Цинь-Хань (III в. до н.э. - III в. н.э.), в основе своей связанные с шаманством, но содержащие уже элементы даосских учений, и сочинения периода Шести династий (IV-VI в. н.э.), в большинстве своем заполненные даосскими сказаниями о бессмертных, которые не относятся к древней мифологии.

Через пять лет после первой работы Шэнь Янь-бина появляются одновременно две его книги: «Основы исследования китайской мифологии» и более популярная - «Разные статьи по мифологии». Автор излагает мифы народов мира, пытается определить место китайских мифов (в частности, о сотворении мира) в ряду мифов других народов и показать их общность (объясняя её, правда, с помощью психологической теории Э. Лэн-га, считающего, что общность мифов разных народов определяется общностью психического склада людей в эпоху мифотворчества, а не условиями материальной жизни).

Особое внимание Шэнь Янь-бин уделяет причинам быстрого исчезновения древнекитайской мифологии. Исследователь выдвигает две причины раннего исчезновения мифов. Во-первых, переработка мифов в историю и превращение мифических героев в исторических, а во-вторых, отсутствие великих деяний, способных всколыхнуть душу всего народа и вдохновить поэтов мифологической эпохи. Если первая причина представляется бесспорной, то вторая вызывает сомнения, так как мифы, как правило, не воспроизводят определённые исторические события.

Критикуя абсурдную теорию прагматиста Ху Ши, который считал, что развитая мифология может быть только у жителей тропического пояса, а в Китае основные мифы созданы населением юга, исследователь показывает, что и Северный и Центральный Китай имеют свои мифы, которые передавались из одной области в другую, и что не следует переоценивать особенности культуры отдельных областей древнего Китая. Это был один комплекс, сложившийся в древнейшие времена.

Почти одновременно с литераторами к мифологии обратились и некоторые китайские учёные из Школы критики древней истории, возглавлявшейся профессором Гу Цзе-ганом. Представители этого направления считали, что освещение древнейшего периода в истории Китая следует критически пересмотреть, отделив мифы от реальных событий и фактов. Сомневаясь в традиционных и общепринятых ещё в начале XX в. утверждениях древних историографов и философов, Гу Цзе-ган решил критически пересмотреть источники. Его особенно заинтересовал образ Юя, победителя потопа. Он пришёл к выводу, что в древнейших текстах Юй предстаёт перед нами как бог-демиург - творец неба и земли. В следующих текстах он уже самый ранний правитель среди людей, ещё позже ему приписываются черты князя землепашцев и на последнем этапе Юй изображается в окружении людей позднейших поколений. Знание древних текстов дало возможность Гу Цзе-гану и его последователям пересмотреть некоторые принятые точки зрения. Многие выводы и наблюдения этих учёных заслуживают внимания, но Гу Цзе-гану, как и другим авторам, не хватало необходимых этнографических знаний, без которых невозможно разрешить сложнейшие вопросы мифологии, не говоря уже о незнакомстве исследователей с марксистской методологией, в частности с работами Ф. Энгельса о первобытном обществе.

Хотя Гу Цзе-ган и выступал критиком старых нелепых концепций, но он придавал, чрезмерно большое значение письменным источникам. Он, например, совершенно упускал из виду, что отсутствие имени того или иного героя (например, Юя) в каком-либо памятнике вовсе не обязательно свидетельствует о том, что в момент создания памятника этот образ был неизвестен.

Следует сказать, что доказательства Гу Цзе-гана иногда весьма прямолинейны, он не всегда учитывает образность древнего мышления. Так, основываясь на сообщении «Книги гор и морей» о том, сколько тысяч ли пришлось исходить Юю во время борьбы с потопом, и зная из других источников, сколько лет боролся герой со стихией, он делает арифметический подсчёт и приходит к выводу, что столь быстро могло двигаться лишь божество.

В середине 20-х годов интерес к китайской мифологии, к подлинно научному её изучению пробуждается в Европе и в Японии. Сначала к мифологии обращается крупнейший французский синолог Анри Масперо, который публикует исследование об отражении мифов и легенд в «Книге исторических преданий» - «Шуцзине». Автор выступает против историзации мифологических героев старыми китайскими учёными, пытается вскрыть первоначальный облик мифа, используя для этого данные более поздних авторов (что вызвало впоследствии малообоснованную критику со стороны известного шведского китаеведа Б.Карлгрена), а также данные мифологии тайских народов Индокитая.

Через два года после работы Масперо появляется исследование немецкого китаеведа Эдуарда Эркеса. Он проводит параллель между мифом о стрелке И и известными мифами о множестве солнц у народов Крайнего Севера (чукчей, алеутов и североамериканских индейцев).

Его работа отличается серьезностью и историчностью подхода к материалу. Исследование этого сюжета в 30-е годы продолжил Меншен-Хельфен, сопоставивший мифы о стрелке И и о Геракле.

Из японских исследователей китайской мифологии, писавших в 20-е годы, следует назвать Идзуси Ёсихико, Фудзита Тоёхатп, Огава Такудзи. Различен подход этих учёных к китайским мифам, он часто обусловлен их узкой специальностью, но общим для всех них является отличное знание древних источников, попытка прояснить мифологические сюжеты, затемнённые учёными-конфуцианцами на заре китайской истории.

Ещё в конце XIX в. японские историки Сиротори Кураёси и Найто Конан впервые подняли вопрос о том, что многие факты, представленные в традиционных китайских исторических сочинениях, касающиеся древнейшего периода истории, следует отнести к мифологии. Но это были лишь отдельные замечания.

Огава Такудзи, специалист по исторической географии Китая, пришёл к мифологии от изучения географических сочинений, наполненных сообщениями о чудесах и чудовищах. В 1912-1913 гг. он сделал попытку вернуть древним историческим рассказам китайцев первоначальную форму мифа. Он исследовал «Книгу гор и морей», «Жизнеописание царя My» и другие древнейшие географические сочинения, которые одновременно являются и сводами древних мифов. Впоследствии он написал специальные работы, как-то: «Сказание о начале мира и великом потопе в Китае», «Горы Куньлунь и Си-ван-му» и др. Показывая, как конфуцианцы пытались превратить миф в историю, автор привёл довольно большой сравнительный материал из греческой и шумеро-аккадской мифологии. Такие аналогии помогли исследователю доказать мифологичность материала, а иногда, хотя может быть и не всегда убедительно, указать на первые фольклорные связи, например на проникновение сказания о Си-ван-му с Запада. Едва ли он прав, однако его осторожные формулировки, как и всё исследование, значительнее того, что писал в начале XX в. немецкий учёный А.Форке, серьёзно утверждавший, что царь My путешествовал к царице Савской, которая и есть Си-ван-му. Однако в работах Огава Такудзи заметна определённая двойственность. Автор понимает, что рассматриваемые им древние записи суть изложение мифа, но как географ, он всё-таки пытается совершенно точно локализовать топонимику мифов. Не удивительно, что доказательства его вызывают недоверие.

Другой японский исследователь - Фудзита Тоёхати известен своими работами тоже в области исторической географии Китая, главным образом исследованиями связей древнего Китая с Индией и странами Южных морей. Его работы по мифологии Китая касаются связей образов китайской мифологии и индийских Вед. Исследователь исходит из весьма сомнительной посылки о том, что китайская мифология не достигла полного развития, потому что китайцы были больше склонны к реальным знаниям, чем к фантазии. Он не отрицает, что у них были свои мифы, но считает, что часть мифов была заимствована из Индии. В качестве доказательства, кроме конкретных, но как нам представляется весьма шатких сопоставлений мифа о горах, поддерживаемых на спине (по толкованию Юань Кэ, на головах) черепах, плавающих в море, с мифом о горе Мандара, которая была по «Махабхарате» взвалена на спину царя черепах Курма и других подобных сопоставлений, японский исследователь приводит и иное. Он считает, что так как в «Книге песен», где собраны песни различных царств чжоуской эпохи, нельзя отыскать следов мифов, распространённых в последующие века, то это нельзя объяснить иначе, как приняв эти мифы за занесённые извне. Мы не отрицаем возможности влияния одной мифологии на другую, но доказательства должны быть более солидными и убедительными, в противном случае в силу общности фольклорных мотивов различных стран и народов легко «доказать» самые невероятные влияния и заимствования. А почти полное отсутствие мифологических элементов в «Книге песен» может объясняться и позицией конфуцианцев, её составлявших и редактировавших, и тем, что мифы, возникшие много раньше лирической поэзии, могли излагаться, например, и в прозаических сказаниях, как это и было у многих народов.

Идзуси Ёсихико посвятил свои труды специально древнекитайской мифологии. Он исследовал происхождение образа дракона, феникса, миф о горах, стоящих на плавающих в море черепахах, и т.п. Он дал общий обзор китайской мифологии и работ своих предшественников как в Китае, так и в Европе, и занялся изучением различных аспектов и образов китайской мифологии в её историческом движении. Уже после его смерти работы Идзуси Ёсихико были изданы отдельной книгой с предисловием известного японского синолога Цуда Сокити.

Одновременно с развитием общественных наук в самом Китае шло и развитие исследований по мифологии. Этому способствовало как изучение этнографии и фольклора национальных меньшинств, так и появление специальных книг о развитии мифологии на Западе. Работы археологов, находки произведений ханьского искусства и необходимость научной интерпретации их сюжетов также стимулировали развитие исследований.

Популярная книжка Линь Хуэй-сяна «О мифах» даёт читателю обзор различных теорий происхождения мифов. Автор близок к антропологической школе и излагает материал в соответствии с идеями Тэйлора, в частности сопоставляя мифы о небесных явлениях у разных народов земного шара. Книга Линь Хуэй-сяна была полезной именно как краткий, хотя и не глубокий, очерк некоторых аспектов мифологической теории Запада и основных мифов крупнейших народов земного шара. Однако автор почти совсем не использует в ней данные китайской мифологии.

В 1936 г. печатается обстоятельное исследование Чэнь Мэн-цзя «Мифы эпохи Шан и шаманизм», хотя и исходящее из неверных теоретических посылок (деление мифов на естественные и искусственные, утверждение о превращении реальной истории в миф), но содержащее большой фактический материал и интересное стремлением выделить мифы одной эпохи в связи с шаманизмом.

Известный поэт, блестящий критик и учёный-филолог Вэнь И-до, пожалуй, первым подошёл к изучению китайской мифологии одновременно и как литературовед-фольклорист, и как этнограф, и как филолог-лингвист, знаток древнего языка и древней письменности.

Первое, что отличает работы Вэнь И-до от трудов его предшественников - это обилие материала из фольклора народов Юго-Западного и Южного Китая (мяо, яо и др.), а также привлечение для исследования свидетельств археологии и изобразительного искусства, фольклора самых различных народов мира.

Вэнь И-до создаёт несколько исследований по китайской мифологии. Наиболее значительное из них «Разыскание о Фу-си», в котором учёный исходит из реального знания истории первобытного общества, по-новому освещает многие вопросы китайской мифологии, показывая, что нельзя доверять лишь самым древним текстам, слишком лаконичным и превратно истолкованным составителями, когда речь идёт об образах мифологии. Это может показаться странным, но, как убедительно доказывает Вэнь И-до, зачастую как раз не самые древние тексты дают нам представление о первоначальном облике мифа. Исследователь приводит пример с Фу-си и Нюй-ва. По самым древним записям, они - братья, в более поздних памятниках о них говорится, как о брате и сестре и уже в ещё более поздних как о муже и жене. Материалы археологических раскопок, легенды об этих же персонажах, записанные совсем недавно у народов Юго-Западного Китая, и данные сравнительной этнографии - всё это дало возможность Вэнь И-до убедительно реконструировать миф о Фу-си и Нюй-ва как повествование о брате и сестре, оставшихся в живых после потопа, ставших мужем и женой и давших продолжение человеческому роду.

Попутно Вэнь И-до по-новому толкует и образ дракона. Исследователь доказывает, что он возник как тотемический образ первопредка у многих народов Китая, отличный в деталях, но единый в своей основе: всюду мы находим представление о змее. Недаром ведь и на древних барельефах Фу-си и Нюй-ва изображаются как существа с человеческими головами и туловищем змеи, причём хвосты их обычно переплетены, а это означает соединение супружеской пары. Вэнь И-до ищет ещё более ранний этап в древних верованиях китайцев и показывает, что таким этапом было представление о божестве, выступающем целиком в зверином облике, и что, следовательно, в образах Фу-си и Нюй-ва мы имеем уже второй этап развития этих представлений.

В небольшом исследовании «Дракон и феникс» Вэнь И-до даёт толкование образа феникса, доказывая, что если дракон был тотемом племен ся, то феникс был тотемом племен инь.

Следует отметить новаторский характер работ Вэнь И-до, высокий научный уровень и плодотворность комплексного историко-филологического и фольклорно-этнографического метода исследования. Труды Вэнь И-до до сих пор остаются одними из лучших в этой области.

Вэнь И-до писал свои исследования в конце 30-х - начале 40-х годов. Примерно в это же время (в 1939 г.) к мифологии обратился и китайский историк Сюй Сюй-шэн, который написал книгу «Легендарный период древнейшей истории Китая». Интерес у Сюй Сюй-шэна к проблемам мифологии и древнейшей истории возник, как он сам пишет в предисловии, ещё в 20-е годы, после появления работ Гу Цзе-гана. Автор обращается к проблемам древнейшей истории Китая, пытаясь отделить чисто мифологические элементы от исторических, найти в мифологических сказаниях отражение реальных исторических событий жизни древнейших племён и восстановить, хотя бы в общих чертах, наиболее ранние периоды китайской истории. Книга Сюй Сюй-шэна (первое её издание вышло в 1943 г.) - серьёзное научное исследование. Особое внимание автор обращает на возможность реконструкции древнейших родо-племенных союзов на территории Китая, подробно исследует миф о потопе, привлекая для этого известную работу Фрезера. Сюй Сюй-шэна особо привлекла проблема исторической последовательности различных преданий, в частности о древнейших мифических правителях. Пафос исследования заключается в выяснении связи того или иного мифа с определённым родо-племенным союзом.

Сюй Сюй-шэн, так же как и Вэнь И-до, выступает против традиционного взгляда, согласно которому только из древнейших памятников можно извлечь достоверные факты для исторического или филологического исследования.

Большая заслуга Сюй Сюй-шэна и в том, что он понимал, что мифы и сказания, отраженные в поздних записях, вовсе не обязательно были созданы в ту эпоху, когда оказались зафиксированными в письменных источниках, а гораздо раньше, и к моменту записи могли пройти длинный путь развития. Так, разбирая проблему Фу-си и Нюй-ва, он говорит об отражении матриархальной стадии в образе Нюй-ва и трансформации этого мифа уже при патриархате. Заметим попутно, что раздел этот менее интересен, чем исследование Вэнь И-до, которого автор даже не упоминает. Книге Сюй Сюй-шэна, в которой мы находим множество интересных интерпретаций мифов -, свойственны и весьма существенные методологические недостатки. Как замечает сам автор, он не был ещё знаком с трудами классиков марксизма, когда писал эту книгу, а испытал некоторое влияние идей «функционалиста» Б.Малиновского - представителя новейшего направления социологической теории мифа, понимающей миф как непосредственное отражение связи первобытного общества с окружающей средой и как «переживаемую реальность» и обоснование социальной практики. Хотя Сюй Сюй-шэн и не принял целиком взгляды В.Малиновского, но влияние их чувствуется в книге. Чтобы придать этим сказаниям достоверность, Сюй Сюй-шэн утверждает, что речь в большинстве случаев идёт не об отдельных личностях, а о руководимых героем родах или племенных союзах. Автор недостаточно учитывает образную природу мифологии, и это мешает ему понять всю сложность древнейшей мифологической системы. Несмотря на эти недостатки, книга Сюй Сюй-шэна, вновь переизданная в расширенном виде в 1960 г., представляет интерес для всех изучающих древнюю мифологию Китая.

Одновременно с изучением мифологии в Китае разработка проблем китайской мифологии продолжалась в 30-40-е годы и в Японии, и в Европе. Из японских исследований этого времени необходимо отметить серьёзную книгу профессора университета в Осака Мори Микисабуро. Автор даёт своеобразные «жизнеописания» основных героев древнекитайских мифов (Фу-си, Да-хао, Нюй-ва, Шэнь-нуна и т.д.), затем излагает космогонические и этнологические мифы. Специальная глава отведена более поздним образам духов-охранителей (стражам дверей, духу очага). Заключает книгу глава «Мифы и китайская культура». Мори Микисабуро приводит точки зрения Лу Синя, Ху Ши, Шэнь Янь-бина по вопросу о судьбе древних мифов и даёт им критическую оценку. Мори Микисабуро становится целиком на сторону Шэнь Янь-бина, когда тот критикует неправильные взгляды на будто бы неразвившуюся мифологию в Китае. Однако он подмечает и слабые стороны его концепции (неясность понятия «поэт мифологической эпохи» и т.п.). Мори Микисабуро говорит о том, что положение Шэнь Янь-бина об историзации мифов конфуцианскими учёными, высказанное в довольно лаконичной форме, было более подробно разработано ещё в самом начале XX в. в трудах известных японских историков Сиротори Кураёси и Найто Конан.

Мори Микисабуро излагает и свои интересные соображения по поводу того, почему китайские мифы не сложились в большую развитую систему и не оказались как-то объединёнными в эпической поэзии. Исследователь говорит главным образом о двух факторах. Во-первых, об обширности территории Китая по сравнению с территорией других стран, например Греции, Северной Европы, где были созданы крупные мифологические эпосы. Автор высказывается об этом более чем осторожно, но думается, что его предположение об обширности территории Китая как причине, в силу которой мифы не смогли сложиться в комплекс, заслуживает внимания. Во-вторых, Мори Микисабуро выдвигает вопрос о слабости «национального единства» китайцев в эпоху сложения мифов. В этом он видит причину относительной бедности дошедшей до нас китайской мифологии. К сожалению, нам неизвестно, чтобы кто-нибудь из учёных специально рассмотрел эти объяснения.

Однако книга японского учёного страдает некоторой традиционностью изложения материала, которая особенно видна при сравнении его труда с работами китайских исследователей, писавших в те же годы. Автор как-то совсем обходит вопросы этнографического и фольклорного порядка, не затрагивает и основных проблем первобытного общества, без которых нельзя правильно понять и истолковать миф. Обратимся, например, к мифу о Фу-си и Нюй-ва, который анализировали Вэнь И-до и Сюя Сюй-шэн. Уже одно то, что автор ставит на первое место Фу-си, затем его помощника Да-хао, а уже потом Нюй-ва - образ, принадлежащий к эпохе матриархата, а следовательно, более древний,- говорит о недостаточной историчности взглядов автора. Не все его толкования убедительны. Например, он говорит, что причина выбора разноцветного камня, которым Нюй-ва починила сломавшийся небосвод, лежит в поклонении камням, характерном для древнего Китая. Не опираясь на этнографический материал и не зная, видимо, мифологических сказаний народов Юго-Западного Китая об этих же героях, исследователь отмечает лишь, что Фу-си и Нюй-ва - это образы создателей вселенной. А что касается их изображения как полулюдей, полузмей, то японский мифолог просто считает это поздней версией, придуманной где-то в начале нашей эры. Также позднейшим считает автор и версию о браке Фу-си и Нюй-ва. Игнорирование науки о первобытном обществе и фольклорно-этнографических данных привело исследователя к выводам прямо противоположным тем, к которым пришли учёные Китая.

Традиционность точки зрения японского автора проявляется и в том, что он хотя и говорит о некоторых мифах как об очень древних, однако утверждает, что многие из них были созданы между V-I вв. до н.э., т.е. фактически время фиксации мифа считает временем его создания. Всё это не могло не сказаться отрицательно на серьезной работе японского исследователя, которая осталась незамеченной в китайской и европейской науке.

В 30-40-е годы продолжает развиваться и европейское китаеведение. Если в 30-е годы ещё появляются весьма поверхностные работы, вроде книги Хэнца, объясняющей китайские мифы с позиций давно устаревшей мифологической школы (Юй - солнце, его жена - луна и т.п.), то в 40-е годы выходят серьёзные исследования о древнекитайской культуре. В 1942 г. увидели свет два тома труда «Местные культуры в древнем Китае» немецкого учёного В.Эберхарда, уехавшего из фашистской Германии в Турцию и продолжавшего в стенах Анкарского университета свою работу. Труд Эберхарда - не специальное исследование по мифологии, но касается многих вопросов, связанных с ней. Развивая свои взгляды о большом значении местных культур и местного колорита в китайской культуре вообще и фольклоре в частности, автор пытается как-то распределить и мифологических персонажей в связи с отдельными местными культурами. Происходит обратное тому, что делали все учёные до Эберхарда, стремившиеся связать осколки китайских мифов в единую систему. Различные божества оказываются у немецкого синолога отнесёнными к различным культурам: так, великан Куа-фу, догонявший солнце,- к тибетской культуре, Нюй-ва - одновременно к тибетской и к сычуаньской культуре Ба и т.п. Как это часто случается с исследователем, выдвинувшим какую-то новую точку зрения, Эберхард слишком увлёкся в своём стремлении точно локализовать всякое явление. Мори Микисабуро, говоря об обширности территории древнего Китая, указывает, что связь между отдельными частями страны в древности была не так уж затруднена географическими условиями. Следовательно, нельзя и переоценивать значение местного начала в том или ином явлении. Надо иметь в виду, что до нас дошли (особенно по мифологии) разрозненные осколки в весьма разновременных и разнохарактерных памятниках, по которым трудно судить о локализации древних мифов. Не всегда чётко разделяя материал в хронологическом отношении, занимаясь только вопросами локализации, Эберхард нередко упускает из вида вопросы исторического развития образа, хотя и нельзя сказать, что он совершенно игнорирует его. Эберхард рассматривает подъём китайской цивилизации как результат слияния различных культурных компонентов, которые, по его мнению, в древности сильно отличались как этнически, так и регионально. Нельзя не видеть в теории Эберхарда положительного зерна, но нельзя и полностью доверять ей, так как она представляет собой крайность, обратную теориям тех учёных, которые рассматривают древнекитайскую культуру как единое целое.

Взгляды на вопросы китайской мифологии были высказаны Эберхардом и несколько лет спустя в связи с работой Б.Карлгрена «Легенды и культы в древнем Китае». Б.Карлгрен провёл кропотливое историко-филологическое исследование древних текстов в связи с развитием культа предков.

Однако с теоретическими его посылками мы не можем согласиться. Карлгрен придерживается старой теории, считавшей героев мифов обожествленными реальными историческими персонажами. Эта точка зрения в этнографии близка и к традиционному взгляду древнекитайских авторов на мифические образы как на исторические, так что сама основа исследования Карлгрена во многом традиционна. Б.Карлгрен подошёл как текстолог к специфическим вопросам мифотворчества. Он разделил все древние тексты на так называемые свободные, относящиеся к периоду Чжоу, и «систематизированные» тексты позднечжоуского времени и особенно ханьской эпохи (с 221 г. до н.э.), написанные в сответствии с определённой философской теорией (по Карлгрену, главным образом с теорией пяти элементов). По мнению исследователя, для изучения мифов следует привлекать только «свободные» (читай доханьские) тексты. Карлгрен стоит на точке зрения, прямо противоположной выводам Вэнь И-до, который показал, что нередко более поздние памятники отражают первоначальную или близкую к ней стадию мифа.

Шведский учёный утверждает, что мифы в чистом, древнем виде существовали и записывались лишь в связи с их отношением к культу предков крупных родов эпохи Чжоу. Когда же в конце III в. до н.э. началось разрушение старого социального строя, культы предков больших домов потеряли своё практическое значение. Тогда память героев мифов и сказаний оказалась отделённой от практики культа. Вот тут-то, по Карлгрену, и был открыт путь для фантазии и «антикварных» спекуляций ханьских авторов. Думается, что прав В.Эберхард, который в своей рецензии на это исследование писал, что на рубеже III -II в. до н.э. уже не было необходимости в таком разработанном родовом древе, так как появилась новая аристократия. И начиная с этого времени, комментаторы могли снова вернуть героям божественный облик и излагать миф в первоначальном варианте. Добавим к этому от себя, что авторы более позднего времени ставили перед собой и совершенно иные эстетические задачи, например описание необычного, удивительного, и поэтому им не нужно было превращать миф в историю. Следовательно, точка зрения Б.Карлгрена мало что даёт для исследования и реконструкции древнекитайской мифологии.

Б.Карлгрен придерживается традиционной старокитайской точки зрения, фактически отождествляя время создания мифа и время его письменной фиксации. В действительности же чжоуские авторы брали миф из фольклора, в котором он мог просуществовать уже много столетий. На это также указывает В.Эберхард.

В особенности резко нападает В.Эберхард на положение Карлгрена о мифических героях как реально существовавших личностях (по Карлгрену, древние китайцы представляли своих героев сверхчеловеками, но не совершенными богами и не простыми смертными). Немецкий синолог пишет по этому поводу: «Если бы эта точка зрения была правильной, то китайская мифология представляла бы величайшее исключение, когда-либо известное в мировой этнографии. Китайцы должны были вначале создать своих героев и только потом сделать из них богов и даже животных». Правильно подмечая слабые стороны концепции В.Карлгрена, В.Эберхард настаивает на своей теории локальных культур. «Сравнивая структуру [локальной] культуры с характером и содержанием мифов, мы можем раскрыть изменения, произошедшие в мифах, и реконструировать их первоначальную форму»,- пишет он, указывая на важность изучения в связи с вопросами китайской мифологии прототайской, протоиндонезийской и прототюркской культур. В.Эберхард безусловно переоценивает значение этих факторов, особенно важность двух последних культур для исследования древнекитайской мифологии.

В 50-60-е годы ни в Европе, ни в Японии не появилось специальных больших монографий по китайской мифологии. Исключение представляет книга К.Финстербуш «Отношение «Книги гор и морей» к изобразительному искусству», изданная в ГДР в 1952 г. Автор проделала большую и кропотливую работу, выбрав и переведя на немецкий язык значительное количество фрагментов из «Книги гор и морей» и связав эти описания с фантастическими изображениями в древнекитайском искусстве. Автором составлен и индекс всех упоминаемых в «Книге гор и морей» мифологических существ, народов, стран и т.п. с переводом названий и прозвищ. Но книге К.Финстербуш присущ один общий для большинства работ по китайской мифологии недостаток - незнание своих предшественников. Здесь он особенно заметен. Автор не упоминает в списке литературы ни одной работы современного китайского исследователя, так же как и японских авторов.

Сама «Книга гор и морей» известна исследовательнице лишь с комментариями Го Пу и Би Юаня, тогда как ещё в 1924 г. А.Масперо ссылался на комментарии У Жэнь-чэня, Ян Шэня и на два комментария Хао И-сина. Из книги Юань Кэ, в частности, видно, как много дают для исследователя все эти толкования старых китайских учёных. Прав был Мен-шен-Хельфен, который указывал в своей рецензии, что тема эта не так уж нова в западной синологии и что автору следовало ознакомиться и со многими исследованиями (например, А.Масперо, Б.Карлгрена, Ф.Вотербари), и с переводом большей части «Книги гор и морей», сделанным Росни и изданным в 1891 г. в Париже.

Среди последних японских работ по китайской мифологии необходимо отметить интересную книгу Каидзука Сигэки «Рождение богов».

Автор - известный историк, профессор Киотского университета, подошёл к китайским мифам как историк и археолог, книга его нетрафаретна, в ней много интересных попыток выяснить историческую основу мифов, есть сведения об идентичности некоторых образов китайских и японских мифов. Автор широко использует работы китайских учёных.

Из самых последних статей по китайской мифологии на Западе выделяется очерк крупного историка-китаеведа Д.Бодде, специально написанный для книги «Мифология древнего мира». Д.Бодде дал научный и в то же время популярный очерк китайской мифологии (из-за небольшого объёма он ограничился изложением лишь космогонических мифов), предпослав ему интересное введение об общих проблемах исследования китайской мифологии. Американский учёный подчёркивает принципиальное отличие древнекитайской мифологии от пантеона поздних народных божеств различных религий и местных культов. Автор выступает и против утверждения, что в Китае нет мифологии или есть только мифы, созданные индивидуальными литераторами. Он присоединяется к тому взгляду, что герои китайских мифов не есть исторические персонажи, показывает различный подход конфуцианских и даосских авторов к мифологическим героям, подчёркивая, что даосские писатели включают в сочинение мифологический намёк, как правило, «только для философского или литературного эффекта, а не потому, что даосские авторы действительно в них верят».

Д.Бодде, говоря о различиях текстов чжоуского и ханьского времени, справедливо подчёркивает народность, фольклорность материалов ханьских авторов. Исследователь в связи с этим подробно разбирает и спор между Б.Карлгреном и В.Эберхардом. Склоняясь к точке зрения В.Эберхарда по поводу того, какие источники более достоверны и важны для исследователя древнекитайской мифологии, Бодде, видимо, прав, советуя держаться «золотой середины», не впадая в крайности «локализации» В.Эберхарда, с одной стороны, и механистического историко-филологического подхода Б.Карлгрена - с другой.

Конечно, есть вопросы, по которым нам трудно согласиться с американским исследователем. Так, едва ли можно признать, что миф о Юе, отражающий, видимо, переход к земледельческому обществу,- самый древний из китайских космогонических мифов, изложенных исследователем. Из изложения получается, что речь идет лишь о мифах эпохи Чжоу (по Бодде, существовавших в эпоху Чжоу). Видимо, следовало как-то показать, когда, в какую эпоху мог быть создан тот или иной миф (в зависимости от того, какой этап истории человечества он отражает). В целом очерк Д.Бодде несомненно удачен и полезен своей чёткостью и хорошим знанием оригинального материала. В библиографии Д.Бодде упомянул и книгу Юань Кэ, подчеркнув ценность обильных цитат из древних памятников. Однако из библиографии почему-то выпали работы японских исследователей, труды Шэнь Янь-бина, Вэнь И-до и некоторых других китайских учёных.

В последние годы к мифологии Китая обратились вновь и советские авторы. Правда, сделано в этой области пока ещё немного. Мы имеем лишь серьёзную статью Э.М.Яншиной «О некоторых изображениях на рельефах ханьских погребений». Автор рассматривает различные мифологические сюжеты, дошедшие до нас в изображениях могильных рельефов (III в. до н.э.- Ill в. н.э.). Особенно подробно изучаются тотемические изображения и рельефы Фу-си и Нюй-ва. Работа основана на исследованиях современных китайских учёных, даёт большое количество извлечений из первоисточников. Однако, принимая в целом концепцию Вэнь И-до, Э.М.Яншина всё-таки в конце работы становится на традиционную точку зрения, утверждая, что «в ханьской официальной историографии Нюй-ва превращается в преемницу Фу-си, его младшую сестру или жену». Тем самым исследователь фактически отбросил концепцию Вэнь И-до о Фу-си и Нюй-ва как о брате и сестре, вступивших в брак (что отражает весьма древние представления), и как бы возвращается к мнению о том, что источники более поздние не могут сохранить для нас более ранних, архаических представлений. Следует заметить, что, с другой стороны, автор даёт интересное объяснение тому, почему образ Нюй-ва появляется лишь в сочинениях ханьской эпохи: «В процессе превращения конфуцианства во II - I вв. до н.э. в официальную религию в ханьской рабовладельческой империи появляется тенденция использовать в борьбе с местными аристократическими культами народные верования в интересах господствующей идеологии». К сожалению, автор никак не доказывает это положение, которое, если оно будет обосновано, может также дать объяснение тому, почему в ханьских источниках мы находим больше чисто фольклорного материала, чем в доханьских. Э.М. Яншина говорит, что на ханьских рельефах Нюй-ва «выглядит не полноценным героем, а парой, придатком к Фу-си». Оснований для такого утверждения недостаточно. Однако все эти сомнения и некоторые другие спорные толкования (например, перевод сюань-няо - «черной птицы», по многим толкованиям, ласточки, как «пурпурной») не мешают считать статью Э.М.Яншиной полезной для нашего читателя.

За последние пятнадцать лет китайские исследователи сделали много в области изучения своего классического наследия.

К сожалению, вопросам мифологии в эти годы уделялось сравнительно мало внимания. Были переизданы исследования Вэнь И-до, появилось расширенное издание книги Сюй Сюй-шэна, написаны интересные статьи, например «Относительно легенд о стрелке И» Ху Нянь-и, «Цюй Юань и древние мифы» Ху Сяо-ши, «Поговорим о древних мифах» Ли Дань-янем и некоторые другие. Мифологии касаются и все авторы историй литератур. В одних она занимает меньшее место, например в «Истории китайской литературы», написанной коллективом Института литературы АН КНР или в четырёхтомной истории литературы, созданной коллективом Пекинского университета, в других большее,- например в книге «Китайская литература» профессора Ян Гун-цзи, или в «Истории китайского фольклора» коллектива Пекинского пединститута.

Перечисленные выше статьи разбирают главным образом конкретные вопросы китайской мифологии. Ху Нянь-и, например, доказывает, что миф о стрелке И отражает изобретение лука и борьбу с населявшими землю гадами и дикими зверями. Он приводит интересные данные о различных вариантах мифа, об эволюции его и об отношении к образу стрелка И различных авторов: одни, следуя народной традиции, возвышали его образ, другие, исходя из конфуцианских принципов, толковали его как правителя, увлекшегося охотой и забывшего о делах управления. (Чтобы как-то оправдать это противоречие, была изобретена даже теория о двух разных И.) Статья Ху Нянь-и даёт наиболее подробное исследование одного из лучших образов китайской мифологии, однако в ней видны и следы старой теории, считавшей, что герои мифа суть реальные люди - предки. Автор пишет: «Возможно, что И - это старейшина какого-либо рода в древности, возможно, в действительности и был такой человек, но это не есть предмет нашего исследования». Думается, что у нас нет оснований считать стрелка И, стоящего в одному ряду с образом Геракла, реальным лицом, это типично собирательный, обобщенный образ древнего героя, олицетворяющего собой мощь племени. Примерно так и понимаются все эти мифологические образы в истории литературы Пекинского университета и в «Истории китайского фольклора».

Важно отметить, что работы, созданные в последнее десятилетие, исходят из трудовой теории происхождения искусства, что бесспорно правильно. Они связывают миф с реальной действительностью, нередко, правда, слишком прямолинейно, в чём сказывается влияние вульгарного социологизма. Например, авторы «Истории китайского фольклора» пишут, что раз «в действительности были люди и были змеи, то только так мог быть создан образ Нюй-ва с человечьим лицом и туловищем змеи».

К сожалению, авторы не показывают, что Нюй-ва была в представлении древних водяным божеством. Вообще в последних работах заметна явная тенденция обойти образ Фу-си и его отношение к образу Нюй-ва. Ни в «Истории китайского фольклора», ни в историях литературы Пекинского университета и Института литературы Фу-си вообще не упомянут.

Из положительных тенденций, проявляющихся в последних работах, нельзя не отметить стремления связать миф не столько стой эпохой, когда он был записан, сколько с тем периодом в развитии человечества, когда он мог возникнуть. Об этом говорят, например, авторы истории фольклора, разбирая миф о починке неба. Одновременно многие авторы считают возможным подчеркивать романтизм (а иногда и реализм) мифов.

«Основа мифа - это реализм, а форма - романтизм»,- пишут авторы истории фольклора, поясняя, правда, что под реализмом они понимают здесь отражение в мифах жизни первобытного человека, полной борьбы с природой. Думается, что использовать эти конкретно исторические литературоведческие понятия применительно к мифологии явно не стоит, ведь миф отражает принципиально иную стадию художественного, образного мышления. Видимо, с недостаточным пониманием исторического движения художественного мышления связано и утверждение авторов истории фольклора о том, что превращение образа Си-ван-му из страшного чудовища в прекрасную царицу - хозяйку Запада - есть результат редактирования и искажения мифа господствующими классами.

В последней истории литературы, созданной Институтом литературы, небольшой раздел о мифах написан более чётко и без таких упрощенных взглядов, хотя и там есть неудачные формулировки. Наличествуют в разделе и те же отголоски старой теории, считавшей мифических героев реальными персонажами (в написании принимал участие Ху Нянь-и).

Общим же недостатком всех работ, перечисленных нами выше, является невнимание к этнографическим данным, к сравнительной мифологии, которыми широко пользовался Вэнь И-до, а отсюда и отсутствие конкретных, убедительных объяснений многих мифологических сюжетов, не всегда четкое понимание того, какой миф был создан раньше, а какой мог возникнуть позже, и т.д.

Совсем недавно интересные работы по древней мифологии выпустил Ли Гуан-синь. Он доказывает, например, матриархальность образа Хоу-цзи - Князя-просо, пытается реконструировать древнейшую форму мифа.

Аналогичную попытку восстановить древний облик мифа предпринял и Юань Кэ в своей недавней статье «Эволюция мифа о борьбе Шупя и Сяна» (журн. «Цзянхай сюэкань», 1964, № 2), доказывая, что Шунь в древнейших сказаниях изображался охотником на слонов.

Книга самого Юань Кэ как бы подводит итог огромному, уже собранному буквально по крупинкам материалу. Она показывает, что китайская мифология близка творчеству других древних народов - Греции, Египта, Мексики и даёт интересный материал для сравнительно-исторического изучения мифов.

**Список литературы**

Юань Кэ. Изучение китайской мифологии

Юань Кэ. Мифы древнего Китая.- М.:Наука, 1965