

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

УДК 930.85:[299.512/.513+294.321]

А. Д. Зельницкий

КРАТКИЙ ОЧЕРК ПОЛИТИКИ ГОСУДАРСТВА В ОБЛАСТИ ВЕРОВАНИЙ И РИТУАЛОВ В КИТАЕ ЭПОХИ ТАН (618–907)

Эпоха Тан — это эпоха, когда в Китае происходит воссоздание имперских институтов и формирование сбалансированной системы отношений государства и трех важнейших религиозных традиций: конфуцианства, даосизма и буддизма. При этом форма взаимодействия государства и религии берется из конфуцианской традиции, а даосизм и буддизм рассматриваются как традиции в значительной степени изоморфные. Тем не менее приоритет отдается даосизму как учению, связанному с предком династии. Кроме того, даосизм и буддизм используются властью как инструменты формирования системы «дозволенных» культов. Это проявилось в практике «пожалования титулов» местным божествам, а также в непосредственном участии императоров в формировании отдельных культов.

Ключевые слова: Китай, Тан, буддизм, даосизм, конфуцианство, религия, религиозная политика, имперские институты.

Alexandr D. Zelnitskii

A BRIEF OUTLINE OF THE STATE POLICY IN THE FIELD OF BELIEFS AND RITUALS OF THE TANG DYNASTY IN CHINA (618–907)

The period of the Tang is the age when there was a reconstruction of the Imperial institutions and creation of a balanced system of relations between the state and the three major religious traditions: Confucianism, Taoism and Buddhism. In addition, the form of interaction is based on Confucianism, while Taoism and Buddhism are seen as traditions, which are largely isomorphic. However, the priority is given to Daoism, as a school of thought associated with the ancestor of the dynasty. Moreover, Taoism and Buddhism are used by the authorities as tools of forming the system of legal cults. This was manifested in the practice of granting titles, as well as the direct participation of the emperors in creating certain cults.

Keywords: China, Tang, Buddhism, Taoism, Confucianism, Religion, Religious Policy, Imperial Institutions.

Религиозная политика танского государства определялась несколькими факторами. Во-первых, необходимостью стабилизировать ситуацию, сложившуюся после династии Суй 隋 (581–617), идеология которой была основана на буддизме. Во-вторых, происхождением пришедшего к власти рода Ли 李, связанного с северными районами, а возможно, с сяньбийской знатью [1, с. 15]. В-третьих, родовой легендой,

Зельницкий Александр Дмитриевич — кандидат философских наук, Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9; taigong@yandex.ru

Zelnitskii Alexandr D. — Candidate of Philosophy, St. Petersburg State University, 7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; taigong@yandex.ru

согласно которой предком правящей фамилии был Ли Дань 李丹 (Ли Эр 李兒) или Лао-цзы 老子.

Данные факторы обуславливали подчеркнuto равное отношение династии, особенно в начальный период правления, к буддизму и даосизму при прояснении вопроса об их роли в совершении необходимых для гармоничного существования государства ритуалов. К этому необходимо прибавить особое отношение к даосизму: легендарный его основатель считался предком династии¹, что было соответствующим образом обставлено, как того требовала традиция поминовения предков правящего дома. Важно отметить, что источником моделей для этих ритуалов всегда было конфуцианство [6, с. 41–50].

С самого момента воцарения династии одной из главных задач было достижение сбалансированного отношения центральной власти к «трем учениям» (*сань цзяо* 三教), состав которых определился окончательно в течение предшествующего периода. Речь идет о конфуцианстве, буддизме и даосизме. Существенным было то, что представители всех трех учений рассматривались как группы чиновников, в ведение которых входит исполнение четко определенных ритуальных функций. При этом приоритет, несомненно, отдавался конфуцианству, что отразилось в акциях двух первых императоров, которые в силу известных обстоятельств (фактической узурпации власти Ли Шиминем 李世民 в 627 г. [6, с. 38–41]) носили противоречивый характер. Первому императору принадлежит инициатива создания в столице новой империи Чанъани двух поминальных храмов, посвященных Конфуцию и Чжоугуну 周公, и указ о разыскании потомков Конфуция с последующим их награждением и титулованием. Ли Шиминь (Танский Тай-цзун 太宗, 627–649) отменил жертвоприношения Чжоугуну, а Конфуция объявил «первейшим мудрецом» (*сянь шэн* 先聖) [6, с. 49].

Первые танские императоры также уделяли большое внимание конфуцианской образованности чиновников. Так, уже в самом начале своего правления, 7 июня 618 г., Ли Юань 李元 (Танский Гао-цзу 唐高祖, 618–627) вновь открыл существовавшие еще при династии Суй Школу сынов отечества (*Гоцзысюэ* 國子學), Высшее государственное училище (*Тайсюэ* 太學) и Школу у четырех ворот (*Сымэньсюэ* 四門學). Кроме того, он распорядился об открытии провинциальных школ подобного типа, а в 621 г. были проведены первые государственные экзамены на чин [6, с. 24].

Тай-цзун продолжил традицию предшественника и в дополнение к уже существующим школам открыл в 628 г. Школу каллиграфии (*Шусюэ* 書學), а в 632 г. — Школу права (*Люйсюэ* 律學). Кроме того, при нём в 627 г. был составлен «Новый свод ритуалов» (*Синь ли* 新禮) [6, с. 49]. Наконец, были предприняты попытки совершения жертвоприношений Небу и Земле — *фэньшань* 封禪 для подтверждения леги-

¹ Вопрос о статусе легендарного автора «Дао дэ цзина» в рамках даосизма весьма сложен и запутан, поскольку Лао-цзы стал почитаться как основатель учения далеко не сразу. Известно, что ни одна из крупных ранних школ даосской религии не рассматривала его в качестве своего основателя и даже не почитала в ряду важнейших персонажей. Однако хроникальная литература эпохи Шести династий всё-таки называет даосов «последователями Лао-цзы», а если обратиться к эпохе Хань 漢 (206 г. до н. э. — 220 г. н. э.), можно обнаружить целый пласт литературы, в которой фигуре Лао-цзы придается поистине вселенский масштаб. Тем не менее по-настоящему Лао-цзы включается в даосский пантеон только начиная с эпохи Тан, что, несомненно, обусловлено социально-политическими обстоятельствами того времени. См. подробнее: [2, с. 219–224; 3–5].

тимности династии². Впервые инициативу проявили в 631 г. после разгрома Восточнотюркского каганата, но тогда сам император отказался от проведения жертвоприношения, заявив, что экономическая ситуация нестабильна, а ритуалы еще не разработаны. В следующем 632 г. уже сам император выказал намерение провести церемонию, однако его отговорил сановник Вэй Чжэн 魏徵, сказав, что народ устал от войн, зернохранилища пусты, а затраты на церемонию весьма велики. Кроме того, на Великой равнине произошло наводнение, расцененное как неблагоприятное знамение. В следующий раз жертвоприношения были запланированы на 2-й месяц 642 г., но из-за появившейся в 6-м месяце 641 г. кометы их опять отложили. Это была последняя попытка провести церемонию [6, с. 75–81].

Еще одним важным деянием Тай-цзуна было составление в 648 г. выдержанного в конфуцианском духе политического завещания «Правила для императоров» (*Ди фань* 帝範), само название которого подражало названию главы «Великий образец» (*Хун фань* 洪範) «Канона писаний» (*Шу цзин* 書經). Некоторые положения данного текста не соответствовали классическому подходу, поскольку император предпочитал отводить ведущую роль опору государя представителям правящего клана, а не служилым людям — *ши* 士, однако в целом данное завещание поддерживает основные пункты конфуцианской концепции верховной власти, подразумевающие наличие Небесного мандата и благой силы *дэ* 德 у истинного правителя. Кроме того, Тай-цзун признавал важную роль советников в решении существенных политических вопросов, что также было вполне по-конфуциански [6, с. 63–70].

Таким образом, основные контуры идеологической политики, вполне конфуцианской по содержанию, были намечены уже двумя первыми императорами, причем особенно много в этой области было предпринято Тай-цзуном. Данную политику продолжили последующие правители, за исключением императрицы У Цзэ-тянь 武則天 (У-хоу 武后, 684–705), узурпировавшей власть своего сына Чжун-цзуна 中宗 и попытавшейся создать новую династию, опираясь на буддийские идеи.

Именно в контексте общеконфуцианской направленности идеологии выстраивались отношения с двумя другими традиционными учениями — буддизмом и даосизмом.

В 626 г. Гао-цзу издал указ о возвращении в мир нескольких тысяч буддийских и даосских монахов и сокращении числа монастырей по причине того, что часть элиты во главе с верховным астрономом и астрологом (*тайшилином* 太史令) Фу И 傅奕 (555–639) заявила, что монахи не трудятся и не следуют заповедям своих учений. Однако после прихода в том же году к власти Тай-цзуна Гао-цзу был вынужден вернуть монахов обратно в монастыри. Сам Тай-цзун дважды издавал указы о проведении буддийскими монахами поминальных ритуалов: первый — в 626 г., в память о погибших во всех сражениях, а второй — в 642 г., в память о матери в посвященном ей храме Синфусы 興福寺 [6, с. 50]. Также он издал указ о ежегодном проведении церемонии моления о благополучном завершении осени [9]. Важно отметить, что данные акции не выходили за рамки, поставленные буддизму и даосизму офици-

² Данный ритуал возник одновременно с появлением первой китайской централизованной империи — Цинь 秦 (226–206 гг. до н. э.). Наиболее раннее описание ритуала оставил Сыма Цянь 司馬遷 (145(135)–86 гг. до н. э.), ему же принадлежит и первая версия истории происхождения этого ритуала, который он возводит к периоду совершенномудрых государей Шуня 舜 и Юя 禹 [7, с. 153–193]. Об истории ритуала см., напр.: [8, с. 653–654].

альной идеологии и связанными с ней обыденными представлениями. Обе церемонии поминовения, проведенные при Тай-цзуне, совершили буддийские монахи, что полностью укладывается в рамки представлений о буддизме как учении, связанном с посмертной участью, конкретно — с очищением кармы умершего [10, с. 90]. Что касается совместных молений, то их возможность была обусловлена тем, что здесь функции двух учений с точки зрения официальной идеологии совпадали: и буддисты, и даосы рассматривались как люди, способные при помощи определенных ритуалов воздействовать на природу [11, с. 226–227].

Еще одним важным шагом было определение правового статуса буддистов и даосов рядом указов и статей уголовного уложения, работа над которым началась при Гао-цзу, а завершилась в 653 г. уже при Гао-цзуне 高宗 (650–684). Указы касались вопроса о соотношении буддизма и даосизма в свете родовой легенды. Так, в 637 г. Тай-цзуном был издан указ о предоставлении даосам более почетного места при проведении официальных церемоний на основании того, что Высочайший Старый Владыка (Тайшан Лао-цзюнь 太上老君) является предком династии [6, с. 51]. При этом подчеркивалось, что с точки зрения общественной нравственности между учениями нет разницы: «Лао-цзюнь завещал каноны, смысл которых [сводится к категориям] очищения и пустоты. Шакья оставил тексты, где [в качестве] основного принципа выступают причинность и карма. Если брать эти учения со всеми подробностями, то тогда [создается впечатление], что пути постижения их различны, если же исследовать [только] их основные положения, то выяснится, что благотворный ветер [оказываемого влияния] веет равно» (пер. А. С. Мартынова, цит. по: [9, с. 21]). Личное отношение Тай-цзуна к вопросу проявилось в разговоре с настоятелем храма Хунфусы 鴻臚寺, который он посетил в 641 г.: «Император сказал: “Лао цзы — мой предок. Уважение предков является основой морали человечества. Поэтому я ставлю даосизм на первое место. Естественно, вы будете меня ненавидеть!” Главный наставник ответил: “Ваше величество, Вы считаете уважение предков высочайшей моралью. Как же мы можем Вас за это ненавидеть?!” Император ответил: “С тех пор как основана наша династия, разве были построены новые даосские монастыри? Когда нужно накопить духовные заслуги (гун дэ 功德), мы всегда обращаемся к буддизму, [и поэтому строили в основном буддийские храмы]. Когда шла война внутри страны, все без исключения посвятили себя Будде. Теперь наступил мир и большинство построенных монастырей — буддийские. Я уважаю Будду, и большинство людей исповедует буддизм. Вы должны меня полностью понять! Даосы — ученики моего далекого предка, поэтому их надо поддерживать. Сейчас дом Ли управляет страной, Ли лао 李老 (Лао цзы) стоит выше. Если дом Ши 釋 будет управлять и воспитывать народ, то выше станет буддизм”» (пер. Ши Шу [1, с. 19–20]). В данной беседе хорошо видна форма, в которой подавалась родовая легенда. Ключевым моментом в речи императора является тема почитания предков, именно это и служит причиной изменения отношения к буддизму. Интересно и замечание императора о том, что в период войны произошло массовое обращение к учению Будды, причем объясняется это необходимостью накопления благих заслуг, т. е. создания благой кармы путем практики «парамиты даяния» (дана парамиты), важнейшей для буддиста-мирянина. Именно на это указывается в той части речи, где говорится, что на момент беседы большинство монастырей — буддийские.

При Гао-цзуне, как уже говорилось, была завершена работа по составлению уголовного уложения. В этом юридическом документе также проявилось стремление вписать представителей даосского и буддийского духовенства в рамки, заданные конфуцианством. Для этого была составлена специальная статья под названием «Указание на даосских монахов и монахинь», где различные категории монахов и насельников монастыря — не монахов (например, слуг и рабов) подводятся под различные категории родственников. Так, наставники и наставницы монастырей приравниваются к старшим и младшим братьям отца и их женам, послушники (*ди цзы* 弟子) приравниваются к сыновьям и дочерям старших и младших братьев; отношения монастырских *буцюев* 部曲, рабов и рабынь с так называемыми «тремя основами» монастырей приравниваются к отношениям с родственниками хозяина близости *ци* 期, а с остальными монахами — к отношениям с родственниками хозяина близости *сыма* 總麻 [12, с. 287–288]³. Таким образом, для кодификаторов права единственным мериллом была система внутрисемейных отношений, а значит — общеконфуцианская направленность правовой мысли. Вопрос же о незаконном основании монастырей и незаконном постриге также рассматривался исключительно в контексте раздела, посвященного дворам и жилищам [14, с. 117–118].

Также при Гао-цзуне продолжились акции, связанные с укреплением статуса Лао-цзы как первопредка, что автоматически приводило к повышению статуса даосов. В 666 г. был принят указ, согласно которому Лао-цзы следовало титуловать «Таинственный Изначальный Император» (*Сюаньюань Хуанди* 玄元皇帝); в 674 г. даосские сочинения «Дао дэ цзин» 道德經 и «Чжуан-цзы» 莊子 были включены в список книг, обязательных к изучению при подготовке к государственным экзаменам; в 683 г. был издан указ, которым предписывалось построить в каждом большом городе по три храма Лао-цзы, в каждом среднем — по два и в каждом малом — по одному, даосские иерархи приравнивались к членам августейшей фамилии, а храмы следовало называть «дворцами» (*гун* 宮) [1, с. 20–21].

Таким образом, были сделаны дальнейшие шаги по укреплению основ государственной идеологии, центральным моментом которой было почитание предка правящей династии, теперь уже по всей стране. Существенным моментом является и то, что представителей высшего даосского духовенства приравнивали к членам правящего дома. Этот шаг хорошо понятен в свете того, что даосы рассматривались как «специалисты», совершающие ритуалы в честь предка династии.

Резкое изменение ситуации произошло с приходом к власти У-хоу (У Цзэ-тянь). Она попыталась найти обоснование своим амбициям, пересмотрев основания государственной идеологии, в качестве опоры для которой был выбран буддизм. Нужно отметить, что, в принципе, социально-политическую доктрину буддизма можно было приспособить к китайским реалиям. Ключевой здесь выступает концепция Чакравартина как повелителя мира (последний же может быть истолкован через китайское понятие «Поднебесная»). При обосновании возможности выступать в роли Вселенского Правителя У-хоу опиралась на «Сутру о великом облаке» (*Да юнь цзин*

³ Указанные «степени близости» есть не что иное, как типы траура, различающиеся по продолжительности в зависимости от того, насколько близким родственником считался умерший. Траур *ци* отправлялся по прямым предкам, по женам и друг по другу прямыми родственниками по отцу и длился один год. Траур *сыма* отправлялся друг по другу прямыми родственниками по прапрадеду и длился три месяца [13, с. 36].

大雲經), сюжет которой разворачивается вокруг истории о смерти Чакравартина и передачи его власти дочери. Официальный титул, принятый императрицей, — Великий совершенномудрый государь с золотой чакрой (*Цзинь лунь да шэн 金論大聖*) — также соотносился с этой буддийской доктриной. С целью подтверждения статуса правительница демонстрировала некий предмет, о котором говорилось, что это одно из семи сокровищ Чакравартина — сокровище-драгоценность (*мани*) [15]⁴. Суть доктрины заключалась в том, что власть нового правителя исходит прямо от Неба и не связана с половыми характеристиками его носителя, поскольку именно таково было содержание буддийской доктрины Чакравартина на тот период китайской истории [15].

После смерти У-хоу, при Жуй-цзуне 睿宗 (710–711), были приняты меры по восстановлению равновесия в идеологии и по возвращению особого статуса даосизму. В 711 г. был издан указ «Уравнивание положений буддизма и даосизма», который гласил: «В древних официальных документах говорится о том, что Господин Лао (Лао-цзюнь) просвещал варваров... Будда родился из Дао. У Лао (Лао-цзы) и Ши (Будды Шакьямуни) был один источник... Отныне, если буддисты не кланяются перед [изображением] Небесного Достопочтенного в даосских храмах, а даосы не кланяются перед [изображением] Будды в буддийских храмах, следует их наказывать и принудительно возвращать в мир» (пер. Ши Шу [1, с. 21–22])⁵. Тем самым давалось понять, что буддизм — это вариант даосизма, благодаря чему между двумя учениями сразу устанавливались иерархические отношения. Обращает на себя внимание предписанное даосам и буддистам обязательное взаимное почитание основателей учения, что фактически намечает тенденцию к слиянию традиций в некое целое, во всяком случае на уровне почитания основателей.

В целом данный указ восстанавливал привилегированное положение даосизма как учения, восходящего к предку правящей династии, одновременно лишая потенциальных узурпаторов возможности опираться на буддизм как не связанную с династией доктрину. В дальнейшем оттеснение буддизма на второй план будет только усиливаться, а акты, связанные с укреплением почитания первопрародка династии, продолжатся.

При Сюань-цзуне 玄宗 (711–755) в 741 г. был построен столичный храм, получивший название «Поминальный храм Высочайшего Таинственного Изначального Императора» (*Тайшан сюань юань хуанди мяо 太上玄元皇帝廟*), переименованный в следующем году во Дворец Высочайшего Изначального Таинственного Императора, поскольку, как было сказано в указе уже от 743 г., месту, куда нисходит дух Лао-цзы, подобает называться дворцом. В том же 741 г. было предписано во всех

⁴ В комментариях на сутру периода У-хоу намекали на то, что она — это будда Майтрейя. Учитывая статус Майтрейи в рамках буддизма и уже довольно большую его популярность как мессианского персонажа среди буддистов-мирян, это значительно укрепляло легитимность правительницы [16, p. 184].

⁵ Данный указ интересен тем, что в нем делается отсылка к весьма популярной среди элиты концепции «обращения варваров» (*хуа ху 化胡*), выраженной, в частности, в тексте V–VI вв. «Канон обращения варваров» (*Хуа ху цзин 化胡經*). Сама концепция восходит к эпохе начала распространения буддизма в Китае, в частности к выполненному Чжи Цянем 支謙 (222–252) переводу жизнеописания Будды, где Лао-цзы назван одной из форм перерождения Будды [17, p. 152]. В дальнейшем этой концепцией воспользовались даосы уже как средством борьбы с буддизмом, доказывая его вторичность [2, с. 256].

городах соорудить святилища в честь Лао-цзы и проводить в них службы по образцу поминальных служб в столичном храме, а также иметь повсеместно изображения Лао-цзы в императорском одеянии. Кроме того, в 742 г. при этом храме была открыта школа Чунсюаньсюэ 崇玄學, в которой должны были проходить подготовку столичные даосы⁶. Одновременно был издан ряд указов, ограничивающих буддистов [1, с. 23–24; 18]. Таким образом, было восстановлено и даже упрочено положение вещей, сложившееся до У Цзэ-тянь⁷. О последнем свидетельствует распоряжение 751 г. совершать в храме Лао-цзы подношения в тот же день, что жертвоприношения Небу, поскольку Лао-цзы обладает небесными атрибутами [18].

В последующее столетие даосы на правах служителей культа предка династии оставались под государственным покровительством, а буддисты были вписаны в общую с даосами официальную систему, согласно которой все монахи должны были иметь соответствующие сертификаты (*ду де* 度牒), а незаконный постриг или строительство монастыря преследовались.

Ситуация обострилась при У-цзуне 武宗 (841–846), что было связано с ухудшением внутривластной и экономической обстановки. В качестве эффективного метода исправления ситуации были использованы жесткие ограничительные меры в отношении всех иноземных религий, в числе которых оказался и буддизм. В 845 г. был издан указ, согласно которому в обеих столицах следовало оставить по четыре буддийских монастыря с тридцатью монахами в каждом. В других областях империи предписывалось сохранить по два монастыря или храма. Все монастыри и храмы были разделены на «высшие» (*шан* 上), «средние» (*чжун* 中) и «низшие» (*ся* 下). В «высших» монастырях было оставлено по двадцать монахов, в «средних» — по десять, а в «низших» — по пять. Монахов перевели из ведомства ритуалов в подчинение департамента по приему иноземных гостей (*Чжукэ* 主客). Храмы, не входившие в установленное число дозволенных, было предписано разрушить, монахам — возвратиться в мир, а имущество и землю — конфисковать [1, с. 24; 21].

В результате буддизм на короткое время утратил положение одного из «трех учений», даже в том варианте, который имел место после преобразований Жуй-цзуна. Кроме того, были серьезно подорваны основы существования большинства китайских буддийских школ, поскольку их монастыри существовали только на пожертвования. Исключением стали чаньские монастыри, так как монахам этой школы уставом позволялось работать [2, с. 323].

Однако данное положение сохранялось недолго, и уже при Сюань-цзуне 宣宗 (847–859) права буддизма были восстановлены. Указ гласил: «В последних годах под девизом правления Хуэйчан 會昌 уничтожили много монастырей. Хотя осуждали буддизм как чужеземное учение, однако это учение не приносит вреда [стране]. Насе-

⁶ Это положило начало основанию целой сети подобных учебных заведений. 741 год разделяет два периода правления императора Сюань-цзуна — Кай-юань 開元 (713–742) и Тянь бао 天寶 (742–756), которые, согласно историческим анналам, сменяют друг друга весьма примечательным образом: императору является Лао-цзюнь и указывает местонахождение золотого ящика с нефритовыми пластинами, покрытыми киноварными письменами, который и получил название «Небесного сокровища» (*Тянь бао*). Это событие, как утверждается, сподвигло императора на строительство храма в честь Лао-цзы и создание сети «чунсюаньсюэ» [4; 18–19].

⁷ Подтверждением этому может служить факт составления нового ритуального свода «Ритуалы [периода правления] Кай-юань» (*Кай-юань ли* 開元禮), а также проведение в 725 г. жертвоприношений *фэншань* [19–20].

ление давно исповедует буддизм, и его запрет был чрезмерен» (пер. Ши Шу [1, с. 25]). Из указа следует, что буддизм не утратил массовой популярности — что не удивительно, учитывая его важную роль в формировании представлений об улучшении посмертной участи. Кроме того, поскольку на официальном уровне буддизм рассматривался как крипто-даосизм, не исключено, что представители правящего дома могли расценить слишком жесткие меры в его отношении как нежелательные для себя.

Таким образом, очевидно, что положение религиозных групп в рамках имперского государства периода Тан полностью зависело от позиции, занимаемой по отношению к ним представителями династии, и определялось соображениями священного статуса императора и его божественных предков.

Кроме вышеописанных решений, касающихся институционально оформленных традиций и сферы государственного ритуала, следует осветить еще одну область приложения сил имперской администрации — политику по изменению отдельных культов. Она также была частью направленных на восстановление имперских институтов мер, в осуществлении которых принимали активное участие даосы и буддисты. Сюда, в частности, входили и те меры, что принимали буддийские монахи для предотвращения ритуалов с человеческими жертвоприношениями в Шаосине 紹興 (совр. Чжэцзян): они демонстрировали «обращение божества в буддизм» с последующим распоряжением придерживаться пяти обетов [22]. Кроме этого, существовала практика императорского жалования титулов местным божествам гор и рек с внесением их в реестры жертвоприношений. Первый такой случай относится к периоду правления У-Хоу: в 688 г. ранг хоу 侯 пожаловали божеству реки Ло (Ло шэнь 潞神). Позднее, в 747 г., Сюань-цзуном были титулованы как ваны 王 духи Пяти Пиков (Дади 大帝) и как хоу — духи вытекающих из них четырех рек [22]⁸, что укрепляло статус императора как владыки не только людей, но и духов.

Еще одним интересным примером служит распространение на рубеже VII–VIII вв. культа божества-экзорциста Чжун Куя 鐘馗⁹. В «Новой книге [по истории] Тан» (*Синь Тан шу* 新唐書) Оуян Сю 歐陽修 (1007–1072) упоминается придворный обычай того периода: император на второй день года жаловал своим министрам календарь с изображением Чжун Куя. Подтверждение данному факту можно найти в нескольких благодарственных письмах на высочайшее имя, составленных в период VIII–IX вв. [24, р. 24–25]¹⁰.

Важной стороной политики по унификации и укреплению идеологических основ режима была практика определения «богов стен и рвов» (*чэнхуанов* 城隍) для различных городов. В это время статус чэнхуанов меняется и они из духов стен города превращаются в представителей потустороннего чиновничества¹¹. В своей

⁸ Известно, что еще в 727 г. двенадцатый патриарх даосской школы Шанцини 上清 Сыма Чэнчжэнь 司馬承禎 (647–735) убедил императора в том, что Пять Владык — это формы божеств, почитаемых в рамках этой школы [23, р. 35–37].

⁹ Истоки культа этого божества уходят в даосский текст V в. «Канон заклинаний высочайшего пещерного глубинного духа» (*Тай-шан дун юань шэнь чжоу цзин* 太上洞淵神咒經), где Чжун Куй впервые упоминается как борец с духами болезней [5, р. 129, 168; 24, р. 22–23].

¹⁰ Практика подобных пожалований вполне вписывается в логику восприятия императора как владыки духов и людей и говорит о том, что защита от злых сил в конечном счете зависит от расположенности императора к тому или иному сановнику или чиновнику.

¹¹ Между тем еще в начале Тан божества стен и рвов воспринимались как защитники города от стихийных бедствий и выступали аналогом божеств холмов и болотистых низменностей, что под-

новой роли покровителей жителей города и подателей благополучия чэнхуаны начинают выступать приблизительно в период IX–X вв. Можно выделить несколько истоков изменений данного культа при династии Тан. Во-первых, это известный уже в VII в. культ Повелителя севера Вайшраваны (*Пишамэнь* 毘沙門), одного из Четырех Небесных Царей и защитника от злых сил, ставшего настолько популярным при дворе, что сын Гао-цзу получил в его честь прозвище. К X в. его почитание окончательно обрело черты культа буддийского покровителя и защитника от злых сил уже по всей стране, что сопровождалось изменением и унификацией его иконографии. Если на раннем этапе проникновения его облик еще сохранял прежние атрибуты, сближающие его с индийским богом богатства Куберой (меч, кошель с деньгами или мангуста), то теперь в правой руке у него появились копьё или трезубец, а в левой — ступа, — предметы, характерные для образа защитника Учения, принятого в китайской буддийской мифологии [22].

Во-вторых, это культ героя периода Троецарствия Гуань Юя 關羽, в «обязанности» которого с IX в. стала входить роль хранителя монастырских врат¹². Официальное, хотя и непродолжительное признание этого божества достойным общегосударственных жертвоприношений произошло в 782 г., при Дэ-цзуне 德宗 (780–805) [25, с. 522].

В-третьих, это собственно сам культ чэнхуана, претерпевший изменения в указанное время. Начало трансформации образа божества из духа городских стен в представителя небесной администрации зафиксировано в анонимном субкомментарии (датируемом приблизительно кон. VIII — нач. IX в.) к комментарию Ли Чуньфэна 李淳風 (602–670) на текст, посвященный откровению основателю даосской школы Небесных Наставников Чжан Даолину 張道陵. Термин «чэнхуан» разъясняется через историю о явлении У-ского вана Жуя (*У-ван Жуй* 吳王芮), над могилой которого, находящейся на территории древней столицы княжества, по неведению местного правителя была поставлена стена. Именно этот комментарий дает первый пример обогащения представлений о чэнхуане образом знаменитого исторического деятеля, и примерно с этого периода чэнхуаны начинают обретать черты «потусторонних чиновников» — покровителей того или иного города [22].

Как уже говорилось, в процессе формирования нового культа чэнхуанов принимали участие даосы и буддисты. Буддистам это давало дополнительные возможности для «обращения» местных божеств, по образцу Вайшраваны, в духов-покровителей местности, а даосам позволяло адаптировать локальные культы через перевод местных божеств в систему «небесной бюрократии». Кроме того, новый вариант культа чэнхуанов стал элементом формировавшейся как раз в это время концепции загробного воздаяния, включившей в себя как буддийские, так и даосские и конфуцианские элементы [22].

тверждается записью компилятора свода «Кайюань ли» Чжана Юэ 張說 (663–730) о том, что к чэнхуанам следует обращаться в случае необходимости прекращения дождя, поскольку они относятся к началу инь 隱 [22].

¹² Точнее, на период Тан — хранителя одного монастыря, в легенде о котором сохранилась история о том, как в сильнейший шторм он был спасен от разрушения. Интересно, что восприятие буддистами культа Гуань Юя связано с основателем буддийской школы Тяньтай 天台 Чжи 智顓 (538–597) [22].

Наконец, интерес к новой версии культа проявили представители двора. Правда, это произошло только к самому концу династии. Единственным таким случаем при Тан является пожалование титула чэнхуану города Хуачжоу 華州 (совр. Шэньси) в 898 г. [22].

Таким образом, при династии Тан были заложены основы дальнейшего развития системы верований, получивших свою классическую форму позднее. Хотя во многих случаях в этом процессе принимали непосредственное участие представители правящей фамилии, в то же время это были и плоды самостоятельной активности буддийского и даосского духовенства, имеющего определенную свободу маневра в рамках, заданных государственной системой, и стремящегося расширить свое влияние, в том числе и через приспособление новых форм культа. Пример с культом чэнхуанов показывает, что трансформация и даже существование культа в уже измененном виде могли происходить в течение довольно продолжительного времени, прежде чем представители двора замечали и узаконивали его.

Литература

1. *Ши Шу*. Проблемы проникновения и начального этапа существования в Китае христианства и ислама в китайской науке XX века: дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2006. 155 с.
2. *Торчинов Е. А.* Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб.: Лань, 1998. 446 с.
3. *Филонов С. В.* Золотые книги, нефритовые письма. Даосские письменные памятники III–VI веков. СПб: Петербургское Востоковедение, 2011. 656 с.
4. *Kohn L.* God of the Dao. Lord Lao in History and Myth. Michigan: Center for Chinese Studies the University of Michigan Ann Arbor, 1998. 390 p.
5. *Mollier C.* Une apocalypse taoïste du V^e siècle. Le livre des incantation divine des grottes abyssales. Paris: Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 1990. 239 p.
6. *Попова И. Ф.* Политическая практика и идеология раннетанского Китая. М.: Восточная литература, 1999. 278 с.
7. *Сыма Цянь*. Исторические записки («Ши цзи»). Т.4 / пер. с кит., вступ. ст., комм., прил. Р.В. Вяткина. М.: Наука, 1986. 453 с.
8. *Барачева В. Н., Кравцова М. Е.* Фэн шань // Духовная культура Китая. Энциклопедия: в 5 т. Т.2 / гл. ред. М. Л. Титаренко. М.: Восточная литература, 2007. С. 653–654.
9. *Мартынов А. С.* Государство и религия на Дальнем Востоке (вместо предисловия) // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М.: Наука, 1987. С. 3–46.
10. *Maspero A.* Le taoïsme et les religions chinoises. Paris: Gallimar, 1971. 661 p.
11. *Ching J.* Mysticism and kingship in China. The heart of Chinese Wisdom. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. 324 p.
12. Уголовные установления Тан с разъяснениями («Тан люй шу и»), цзюани 1–8 / пер. с кит., введ. и комм. В. М. Рыбакова. СПб: Петербургское Востоковедение, 1999. 376 с.
13. *Рыбаков В. М.* Введение // Уголовные установления Тан с разъяснениями («Тан люй шу и»), цзюани 1–8 / пер. с кит., введ. и комм. В. М. Рыбакова. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999. С. 7–74.
14. Уголовные установления Тан с разъяснениями («Тан люй шу и»), цзюани 9–16 / пер. с кит., комм. В. М. Рыбакова. СПб: Петербургское Востоковедение, 2001. 301 с.
15. *Кравцова М. Е.* Буддизм как социальный и культурный феномен китайского общества // Религии Китая. СПб.: Евразия, 2001. С. 139–170.
16. *Adamek W. L.* The Mystique of Transmission: On a Early Chan History and Its Contexts. New York: Columbia University Press, 2007. 595 p.
17. *Maspero A.* Le taoïsme. Melange postume sur les religions et l'histoire de la Chine. Paris: Civilisation du Sud, 1950. 283 p.
18. *Benn Ch.* Religious Aspects of Emperor Hsuan-tsung's Taoist Ideology // Buddhist and Taoist Practice in Medieval Chinese Society / ed. by David W. Chappell. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987. P. 127–146.

19. *Twitchett D.* Hsüan-tsung // *The Cambridge History of China. Vol. 3. Sui and T'ang China, Part 1 (589–906)* / ed. by D. Twitchett. New York: Cambridge University Press, 2007. P. 346–463.
20. *Xiong V.* Ritual Innovations and Taoism under Tang Xuanzong // *T'oung Pao, Second Series*. 1996. Vol. 82, Fasc. 4/5. P. 258–316.
21. *Delby M. T.* Court politics in late T'ang times // *The Cambridge History of China. Vol. 3. Sui and T'ang China, Part 1 (589–906)* / ed. by D. Twitchett. New York: Cambridge University Press, 2007. P. 561–682.
22. *Hansen V.* Gods of Walls: A Case of Indian Influence on Chinese Lay Religion? // *Religion and Society in T'ang and Sung China* / eds P. B. Ebrey, Peter N. Gregory. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993. P. 75–115.
23. *Strickmann M.* Le taoism du Maochan. Chronique d'un revelation. Paris: Collège de France, 1981. 279 p.
24. *Éliasberg D.* Le roman du pourfendeur du démons. Paris: Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 1976. 425 p.
25. *Кривонова М. Е.* История искусства Китая. СПб.: Лань, 2004. 960 с.

Статья поступила в редакцию 13 сентября 2013 г.