

УДК 008(510)+221

UDC 008(510)+221

ЛИСЫ ПУ СУНЛИНА И ДАОССКАЯ ТЕОРИЯ БЕССМЕРТИЯ

FOXES OF PU SONGLING AND TAOIST THEORY OF IMMORTALITY

М. А. Исаченкова,
старший преподаватель кафедры
языкознания и страноведения Востока БГУ

M. Isachenkova,
Senior Teacher of the Department of Linguistic
and Area Studies of the Orient, BSU

Поступила в редакцию 09.02.21.

Received on 09.02.21.

Статья посвящена образам лис – главным персонажам «Рассказов Ляо Чжяя о необычайном». Показана параллель между представлениями об оборотничестве и даосской теорией бессмертия, исходящей из понимания единой психофизической целостности живого существа и необходимости одновременного совершенствования сознания и тела. Пусунлиновские лисы, с одной стороны, сохранили достаточно ранние представления в отношении их практик (манипуляции со светящимся шаром, питание женского инь за счет мужского ян; особое внимание на дыхательных и гимнастических упражнениях, а не на созерцании и медитации). С другой стороны, лисы Пу Сунлина «очеловечились», важную роль в их практиках играет нравственное совершенствование. Даосская теория бессмертия представлена в произведениях Пу Сунлина, главным образом, в виде, характерном для народного сознания.

Ключевые слова: традиционная китайская культура, Пу Сунлин, «Рассказы Ляо Чжяя о необычайном», хулицин, даосская теория бессмертия.

The article is devoted to the images of foxes – the main characters of «Strange Tales from Liaozhai». It shows the parallel between the ideas of werewolf transformation and Taoist theory of immortality issuing from understanding the unified psychophysical integrity of a live creature and the necessity of simultaneous perfection of conscience and body is shown. Pu Songling's foxes on the one hand have preserved rather early ideas about their practices (manipulations with glowing ball, feeding the feminine Ying at the expense of masculine Yang, the main attention is on breathing and gymnastic exercises but not on contemplation and meditation). On the other hand, foxes of Pu Songling have "humanized" themselves, the main role in their practices belongs to moral perfection. Taoist theory of immortality is presented in the works by Pu Songling mostly in the image characteristic for national conscience.

Keywords: traditional Chinese culture, Pu Songling, "Liaozhai Strange Tales from a Chinese Studio", huli jing, Taoist theory of immortality.

Введение. Лисы занимают особое положение среди «необычайных» созданий в китайской культуре и относят нас к теме оборотничества – одной из интереснейших в мировой мифологии. Китайцами она решается оригинально: если в европейской традиции человек, овладев магическими способностями или по злему умыслу другого лица, обращивается животным, то согласно китайским представлениям к оборотничеству способны не только люди, но и животные, растения, атмосферные явления, предметы быта и т. д. Европейский «подход» объясняется верой, что переход из одного состояния в другое возможен благодаря наличию бессмертной души. Китайский холистический взгляд на мир видит его единым живым организмом, который подчинен законам изменения И 易. Древние китайские мифы полны сюжетов о духах и божествах, первопредках и культурных героях, которые не умирают,

а претерпевают превращения. Архаическая идея неуничтожимости жизни, нашедшая воплощение в философии «Ицзина», религиозных даосских текстах, сохраняется в массовом сознании и, в свою очередь, находит отражение в памятниках письменности и художественной литературе.

Образ лисы у китайцев претерпел разнообразные изменения на протяжении веков. Исследователи неоднократно предпринимали попытки проанализировать этот образ, выделить этапы его формирования.

Самые ранние письменные данные о лисах (тексты чжоуской и ханьской эпох) свидетельствуют о них, как о животных благоговящих (например, «Скорбь по Ин» Цюй Юаня, «Лицзи», «Шицзи»). Есть упоминания о необычайных лисах с девятью хвостами или белого цвета или сочетающие эти признаки («Шаньхайцзин», «Анналы царств У и Юэ») [1, с. 240; 2]. Эти волшебные создания рас-

ценивались как счастливое предзнаменование жуй (瑞), однако И. А. Алимов указывает, что уже комментатор «Шаньхайцзина» Хэ Исин (1757–1825) обращал внимание на то, что лиса поедает людей, а это вряд ли может служить знаком благого знаменения [1, с. 240]. Я. Я. М. де Гроот, опираясь на «Шицзин», «Чжуанцзы», делает вывод о злом начале в образе лисы. Ученый пишет, что в ханьское время лисы стали мыслиться злыми духами, но отмечает, что в ранних текстах не объясняются причины отрицательного к ним отношения [1, с. 219]. Ссылаясь на «Шаньхайцзин» и «Жизнеописания знаменитых женщин» Лю Сяна, Ван Чжэньсин и Чэнь Цзе также подчеркивают негативный аспект лисьего образа [2]. В любом случае в Китае издревле имели место представления о необычайных свойствах лис.

После Хань (эпохи Вэй, Цзинь, Северных и Южных династий) «волшебными умениями» наделяется обычная лиса, возможности которой зависят от ее возраста, о чем сообщает в «Записках из мрака» («Сюаньчжунцзи») Го Пу [1, с. 241]. Гроот считает, что именно с III–IV вв. в письменных источниках называются причины негативного отношения к лисам: полагали, что они могут вызывать безумство, болезни и даже смерть человека [1, с. 219]. Особенно опасными считались лисы, способные принимать человеческий облик [1, с. 222]. В прозе этого периода хулицзин (狐狸精, 'лисы-оборотни') выступают как искусные обольстительницы, отнимающие энергию у мужчин, доводящие их до смерти с целью совершенствования собственных магических возможностей и даже обретения статуса святой-сяньху 仙狐 (часто белого цвета или с девятью хвостами), при этом встреча с реальной лисицей расценивалась как неблагоприятное предзнаменование [1, с. 242, 243]. Ван Чжэньсин и Чэнь Цзе отмечают, что в это время люди стали проводить параллель между «безнравственным» поведением хулицзин и даосскими идеями достижения бессмертия с помощью сексуальных практик («увеличение ян и добавление инь») [2].

При династии Тан начинает складываться культ лисы: ей приносят жертвы на семейном алтаре и поклоняются как животному-покровителю. В художественной литературе этого времени образ лисы отличается особым многообразием: лиса может выступать и как доброе благовещное, и как вредоносное животное [1, с. 243], принимать облик не

только человека, но даже будды или бодхисаттвы [1, с. 228].

Окончательно культ лисы сформировался в цинское время, когда ее почитали наряду с духами-покровителями местности (土地神 тудишэнь), возводя на полях многочисленные кумирни [1, с. 261].

Алимов И. А. делает вывод, что и белая лисица, как благовещное животное, и лиса-сафеея с ее противоречивым характером и большой волшебной силой, и лиса-оборотень – «суть три разные ипостаси одного существа, соответствующие различным этапам его восприятия в китайской традиции» [1, с. 244]. Можно добавить, что в любой из отмеченных периодов образ лисы оставался неоднозначным. С одной стороны, это божественные девятихвостые и белые лисы, имеющие небесное начало¹. С другой – существа, связанные со смертью, поскольку обычным местопребыванием лис мыслились могилы. Как и другие хтонические существа (змеи, лягушки), лисы могли проникать в иной мир, а значит, тоже обладали неземным знанием, но иного порядка, нежели небесные. Этим объясняется амбивалент-

¹ Самые полные данные содержатся в «Шаньхайцзин» («Книга гор и морей»). В части, посвященной южным горам, рассказывается о горе Зеленый холм: «На южном ее склоне много нефрита, на северном – много цинху (азурита?). [Там] водится животное, похожее на лису, || но с девятью хвостами; звук его голоса напоминает плач ребенка. [Оно] может сожрать человека. Тому, кто съест его, не [опасен] яд змеи» [3, с. 39]. (Ср.: «其陽多玉, 其陰多青腹。有獸焉, 其狀如狐而九尾, 其音如嬰兒, 能食人; 食者不蠱» [4].) Как правило, иероглиф 蠱 гу понимается как 'яд змеи', но он имеет и значение 'колдовство'; 'обольстительная сила (особенно женщины)'; 'околдовывать', 'завлекать' [5, т. 2, с. 301], поэтому, на наш взгляд, конец фрагмента можно перевести следующим образом: «Тот, кто съест его, не будет околдован». Вызывает вопрос, почему девятихвостая лиса, которая воспринималась как благовещное животное, может есть людей? В этой связи хочется обратить внимание, что знак 食 ши / сы означает не только 'есть', 'поедать', 'пожирать', но и 'кормить грудью'; 'давать пищу', 'кормить собою' [5, т. 3, с. 914]. Возможный в таком случае перевод «Может кормить собою человека. Накормленный [им], не будет околдован» не вполне корректен с точки зрения грамматики, но согласуется с комментарием Го Пу, опущенным в русскоязычном тексте: «噉其肉令人不逢妖邪之氣或曰蠱蠱毒» [6] – «Поедание его мяса дает возможность человеку не встретиться с нечистой силой или, другими словами, отравиться». А если и сочетание 青腹 цинху трактовать как 'молодая или густая киноварь', а не 'азурит' [5, т. 3, с. 198, 1001], то становится понятно, почему именно на этих склонах водится девятихвостая лисица, так как киноварь является одним из главных ингредиентов снадобья бессмертия. Необычайный и, скорее, положительный облик лисы подчеркивается и в первом словаре иероглифов «Шовэнь цзецзы» (說文解字, «Происхождение китайских иероглифов»): «狐: 獸也。鬼所乘之。有三德: 其色中和, 小前大後, 死則丘首» [7]. – «Лиса – удивительный зверь. Преследуемый бесами-гуи. Имеет три отличительных свойства: ее окраска умеренного цвета; малый перед, большой зад; умирает [повернувшись] головой к кургану» (перевод наш. – М. И.).

ность в оценке этих существ на протяжении всего времени. Постоянно взаимодействуя, представления о чарах оборотней и благодати небесных лис со временем нивелируются, сливаются.

Основная часть. Лисы стали главными героями «Рассказов Ляо Чжая о необычном» (《聊齋誌異》) Пу Сунлина, о чем свидетельствует и первоначальное название книги – «Повествования о бесах и лисицах» (《鬼狐傳》).

Лисы Пу Сунлина наследуют разнообразные черты, которыми их наделила предшествующая традиция. Есть и отличия, главное – они сильно очеловечиваются. Здесь уже нет девятихвостой лисы из легенды о Юе – великом укротителе потопа и основателе династии Ся. Средневековые образы «зловредных» лис отошли на второй план. Лисы, насылающие наваждения, причиняющие вред, у Пу Сунлина чаще выступают как безымянные персонажи, с которыми справляются даосские или буддийские монахи с помощью талисманов и заклятий («Что видел пьяный Ван Цзы-ань»¹, «Мужик» и др.).

На наш взгляд, описания пусунлиновских лис (и шире – китайская оборотническая традиция) прекрасно демонстрируют, что представления о них имеют те же истоки, что и даосское учение о бессмертии, исходящее из понимания единой психофизической целостности живого существа и необходимости одновременного совершенствования сознания и тела.

Одной из доктринальных основ даосизма стало учение о бессмертии (仙学сяньсюэ), в котором имели место две главные концепции. С одной стороны, бессмертие рассматривалось как безграничное долголетие (守秀), которое можно достичь с помощью лекарственных средств. С другой – телесное бессмертие понималось лишь как сопутствующий результат достижения совершенно нового состояния сознания. В русле основных концепций формировались «внешняя» лабораторная и «внутренняя» алхимия соответственно (外丹вайдань и 内丹нэйдань) [9]. Их развитие происходило параллельно, беря начало в глубокой древности.

Сама идея бессмертия логично связана с моделью мира, присущей китайцам. В архаичных представлениях Вселенная рождается из тела первосущества Паньгу. У даосов таким источником является вечное Дао,

а его материальным носителем – разнозаряженная энергия ци. Символическое выражение космической гармонии представлено Великим Пределом (太極 Тайцзи). Поскольку все многообразие мира имеет единый источник, следовательно, все изоморфно всему, а так как тело человека мыслится аналогом Вселенной, его также можно сделать гармоничным и вечным.

Цель даосизма – достижение Дао через единение с ним путем алхимических практик (炼丹术 лянъданьшу), суть которых сводилась к созданию пилюли бессмертия. Во внешней алхимии производились манипуляции с киноварью или «трансмутационным» золотом. «Внутренние алхимики» верят, что взрастить бессмертный зародыш (仙胎 сяньтай) можно внутри себя из собственных энергий (气 ци, 神 шэнь и 精 цзин), используя тонкое тело, состоящее из сети каналов цзин (經) и резервуаров-даньтяней (丹田). Сложный процесс медитации и визуализации направлен на возвращение энергий к их исконному (прежде небесному) состоянию.

В лисьих образах теория бессмертия нашла отражение далеко не всегда в том виде, в каком понимали сами адепты. Скорее, мы видим представления, характерные для народного сознания.

В народе особой популярностью пользовались истории о сверхъестественных возможностях даосских магов. Общение с богами – среди них. Им не уступают и пусунлиновские лисы. Например, лисице из Фэньчжоу помогает бог реки [8, с. 108, 109]. Первостепенное место в даосском пантеоне занимает богиня Сиванму (西王母, 'Матушка / Бабка Запада'). Интересно, что именно в ее свите встречаются самые ранние изображения лисы с девятью хвостами. На ханьских рельефах Сиванму окружают дракон, тигр, заяц, толкущий порошок бессмертия, лунная жаба, солнечный ворон и девятихвостая лиса – существа, связанные с космологией и идеей бессмертия. Пребывание фей-лис в обители Сиванму – частый мотив у Пу Сунлина. Одни героини присутствуют на ее пирах у Яшмового озера («Царица Чжэнь») [8, с. 432], другие отправляются к ней в услужение (девушки-лисицы из рассказа «Лисий сон» «назначены вестницами цветов и птиц» у Сиванму [8, с. 72]), третьи обучаются ее божественным навыкам. Героиня рассказа «А-сю и ее двойник» рассказывает: «А-сю – моя младшая сестра, которая в предыдущей своей жизни, к несча-

¹ Названия рассказов Пу Сунлина на русском языке приводятся в переводе В. М. Алексеева [8].

стью, рано умерла. Когда она еще была жива, то вместе со мной и с матерью ходила в Небесные Чертоги, где и представлялась Сиванму. Богиня внушила нам к себе любовь и обожание, так что, вернувшись домой, мы сейчас же стали усерднейшим образом подражать ей. Сестренка – способнее меня, и в один месяц у нее стало выходить божественно похоже. А я достигла этого, только промучившись три года, да и то в конце-то концов ее не нагнала. Прошел целый век. Я думала уже, что ее превзошла, – ан нет: оказывается, все как было прежде» [8, с. 721].

Особенно интересны сюжеты, демонстрирующие параллели в путях совершенствования даосов и хулицзин.

Лисьи намерения обратиться к даосским практикам могут быть разные: у одних – это стремление к получению сверхспособностей, у других – духовное совершенствование.

Среди лис, «ставших на путь самосовершенствования», есть такие, чей «путь к Вечному Дао еще слишком нетверд» («Лисневидимка Ху Четвертый») [8, с. 97], у других – «Великое Дао» уже готово завершиться («Фея лотоса») [8, с. 113]. Герой рассказа «Чжэнь и его чудесный камень» – «лис, обладающий сверхземным Дао-Путем» [8, с. 400]. Укротитель Ма Цзефу – персонаж одноименной новеллы – признается своим знакомым: «Я <...> не человек, а, уж если говорить правду, лис-бессмертный. Мои друзья по дао-истине давно меня ждут» [8, с. 741]. В рассказе «Четвертая Ху» показаны этапы становления героини. В начале рассказа она вступает в отношения со студентом Шаном, предупреждает, что ее сестра «уже погубила троих, так что всякий, кто ею соблазнится, непременно погибнет» [8, с. 41]. К этому времени Ху «овладела настоящими действиями бессмертных людей» [8, с. 41] и способна создавать талисманы для защиты от нечистой силы, но сама становится заложницей магических действий человека, мстящего лисам за гибель своего брата. Студент помогает возлюбленной выбраться из вазы, куда она оказалась втянута действиями мага. Она выходит в виде белого пара. Через десять лет Ху приходит поприветствовать Шана, когда ее пилюля бессмертия (大丹, 'Великая Дань') уже готова: «Я не та, что была раньше: нельзя и сравнивать. Мне уже не полагается марать себя земной страстью» [8, с. 43]. Спустя более двадцати лет, когда ее имя «в книге бессмертных» и ей «не следовало бы вновь ступать по грешно-

му миру» [8, с. 44], она появляется, чтобы предупредить человека, которому благодарна за его чувства и верность, о его скорой кончине и пообещать, что в загробном мире она сделает его добрым духом [8, с. 39–44].

Для хулицзин лянъданьшу – важный путь самосовершенствования, имеющий свою специфику. К. М. Тертицкий приводит любопытное описание из работы Ли Вэйцзу, который в 40-х гг. XX в. проводил исследования среди крестьян Северного Китая: «Многие местные жители заявляли, что были свидетелями этой процедуры. Иногда светлым вечером, около девяти или десяти часов маленький огненный шар, окруженный светлоголубыми вспышками, движется в воздухе вверх и вниз. Такие движения покрывают расстояние приблизительно в двадцать или тридцать футов. Это субстанция души, которую дух-лисица в ходе процесса сю-лянь¹ выпускает наружу и заглатывает снова бесчисленное количество раз. Это юань-ци², духовная субстанция лисицы, способная покидать тело и принимать форму шара. Все обретенные [лисицей] подвижнические заслуги будут сведены на нет, если ее духовная субстанция будет унесена кем-то [в тот момент], когда лисица не осознает этого. Древняя могила является особенно хорошим местом для подвижнических упражнений лисицы; высокие горы дают ей возможность приобрести большие заслуги, чем другие места» [1, с. 282]. На несколько веков раньше данный мотив встречается у Пу Сунлина в рассказе «Оживший Ван Лань»: герой видит, как лисица, у которой «золотая красная ярь бессмертия уже готова», «сидит под луной, подняв голову кверху и смотря в пространство. Выдохнет – и какой-то шарик³ выходит изо рта, и взвивается вверх, и там влетает в середину луны. Выдохнет – и он падает обратно. Поймает его ротом и опять выдохнет... И так до бесконечности» [8, с. 125]. Бес крадет шарик и отдает ее молодому человеку, чтобы загладить свою вину по поводу преждевременной смерти героя и сделать его святым среди бесов. В «Червертой Ху» эта пилюля названа «Великая Красная» (大丹) [8, с. 43], а в «Дун погиб» – «золотой пилюлей» (金丹) [8, с. 680].

¹ Сю-лянь 修炼 – даос. готовить пилюлю бессмертия, совершенствовать и закалять себя [5, т. 3, с. 382].

² Юань-ци 元气 – первоначальный дух [5, т. 4, с. 413], даос. изначальная ци.

³ Вань 丸 – шарик, пилюля, таблетка [5, т. 4, с. 580].

Популярный мотив у Пу Сунлина – лечение лисами людей с помощью такой пилюли. Например, героиня рассказа «Целительница Цяоно» два раза спасает студента Куна. «Она крикнула, чтобы принесли воды, обмыла ему место разреза. Наконец выплюнула изо рта красный шарик величиной с ядро самострела и приложила его к мясу, надавливая и катая его во все стороны. Прокатился шарик первый раз – и Кун почувствовал, как в нем ярко вздымается горячий огонь. При втором прокате его стало легонько щекотать. После третьего оборота по всему телу разлилась чистая прохлада, которая так и текла в костные мозги. Девочка подобрала шарик, вложила его в рот – и проглотила. – Выздоровел! – сказала она и быстро выбежала» [8, с. 463]. С помощью этой же пилюли девушка оживляет студента, когда он умер, спасая ее припадении духа грома: «Цзяоно велела Сун поддержать ему голову и прежде всего головной шпилькой разнять ему зубы, а сама ухватила за щеки и языком пропустила внутрь красный шарик. Затем она прильнула к его губам своими и стала дуть. Красный шарик вошел в горло вслед ее вдуванию и там заклокотал. Через некоторое время Кун очнулся и ожил» [8, с. 468]. В новелле «Военный кандидат» рассказывается, как с помощью пилюли-вань женщина-лиса спасает некоего Ши, у которого «душа уже гуляет у могилы». Выздоровев и получив должность, Ши стал избегать своей спасительницы. В ответ на неблагодарность она заставляет выплюнуть лекарство. Пилюля вышла в прежнем виде, а Ши умер от вернувшейся болезни [8, с. 117–121].

Примеры демонстрируют народную интерпретацию использования магических свойств. Шар, выпускаемый лисицей, несомненно, преобразованный сгусток ци, основа или же готовый зародыш бессмертия. Его совершенствование проходит при свете луны – постоянно обновляющегося светила, символизирующего вечную жизнь. В этом особенность лисьей практики. В теле пилюля находится в животе, в нижнем даньтяне. Герои, которых лечат с помощью такого шара, тоже чувствуют изменения в своем состоянии сначала в животе, например, в рассказе «Чародейка Ляньсян» «студент почувствовал, что в том месте, где пилюля, жжет, как огнем, и что жизненная сила пламенно вздымается» [8, с. 58], а место обозначено как даньтянь 丹田 ('киноварное поле' или 'поле эликсира').

Как и в даосской внутренней алхимии на пути изготовления пилюли бессмертия, в лисьих «практиках» есть несколько путей «питания жизни». Один из них – «искусство внутренних покоев» (房中術 фанчжуншу) – сексуальные практики, занимающие в даосизме особое место. В их основе лежат представления о модели мира. Как космическая гармония обеспечивается единением двух противоположных начал юаньци – инь и ян, представляющими Тайцзи, так и адепт, ищущий единения с Дао, должен мужское начало ян «подпитывать» женской энергией инь и, наоборот, инь «подпитывать» мужским ян. Таково «идеальное» понимание цели сексуальной практики – осуществление даосского пути по образцу взаимодействия Неба и Земли. Человек, не имеющий необходимых знаний, рискует растратить жизненные силы с потерей семени (китайцы верили, что это касается не только мужчин, но и женщин). Чтобы этого не случилось, даосы разработали тактику совершения полового акта путем «возвращения семени для питания мозга». Даосы были уверены, что именно мозг ответствен за выработку спермы, которая изначально имеет вид тонкой энергетической эссенции, но, спускаясь по позвоночнику, получает вид физической жидкости. Даосская сексуальная йога дает возможность вернуть семя к его корню, где оно вновь приобретет свою тонкую одухотворенную природу. Е. А. Торчинов обращает внимание, что в основе практики лежат воззрения даосской философии [9, с. 55–62]. В «Даодэцзине» говорится, что «из множества вещей каждая восходит к своему корню» [10, с. 163]. Аналогичные представления существовали и в индийской йоге, где прана (аналог китайской ци) ассоциируется с семенем, потеря которого ведет к смерти. Например, в хатха-йоге, как пишет М. Элиаде, «адепт старается сделать “неподвижными” дыхание и семя; более того, он занимается “возвращением семени”, то есть совершенным действием, которое совершенно невозможно в рамках “нормального” физиологического контекста, присущего “нормальному” миру; иначе говоря, “возврат семени” на физическом уровне состоит в трансценденции мира явлений, достижении свободы» [11, с. 251].

Даосские рекомендации по сексуальной практике получили достаточно широкое распространение среди разных слоев населения уже с эпохи Хань, а в позднем Средневековье издавались даже пособия для женщин, вступающих в брак [12, с. 247].

Представление о даосской сексуальной практике помогает понять, почему лисы-оборотни стараются добиться интимной связи с людьми. Лисы нуждаются в энергии, которую забирают у мужчины, вступив с ним в сексуальные отношения. Партнер, постепенно теряя жизненные силы, начинает болеть или даже умирает, а хулицзин становится более совершенной, увеличивает годы своей жизни, подчас обретает бессмертие и даже получает статус святой сяньху (仙狐).

Очевидно, именно с представлениями о концентрации энергии внизу позвоночника связано наличие у лисицы девяти хвостов, упоминание о которых содержится уже в древнейших памятниках. Для сравнения можно вспомнить и индийскую теорию чакр – резервуаров жизненной энергии праны. В нижней из них – Муладхара-чакре – покоится космическая энергия кундалини в виде свернувшейся спящей змеи. Развитие чакры способствует пробуждению кундалини и обеспечивает живое существо сильным здоровьем и необычайными способностями, что схоже с даосской работой над преобразованием цзин. Поскольку энергия содержится у основания позвоночника, где и берут начало лисьи хвосты, можно утверждать, что магическая сила лисы непосредственно связана с этой чакрой.

В литературе предшествующих эпох подобные образы достаточно агрессивны. У Пу Сунлина этот мотив встречается достаточно часто, но подвергся изменениям: есть персонажи, связь с которыми у героя отбирает силы, но женщины-лисы сами помогают своему партнеру, они становятся хорошими женами или верными любовницами, а спустя определенное время (часто называется восемь лет) исчезают, достигнув необходимого уровня. Например, дева Лотос так искупает свои грехи в облике жены, матери, а потом уходит [8, с. 111–117]. В этом отношении героини Пу Сунлина напоминают лис-фей китайских сказок.

Как и в даосской внутренней алхимии, в лисьих «практиках» также есть другой путь «питания жизни»: гимнастические и дыхательные упражнения, медитация и созерцание.

Старик-лис из рассказа «Священный правитель» занимается искусством вдыханий и выдыханий вместе с даосом из храма «Обращенного к небу» [8, с. 726, 727]. Героиня рассказа «Вещая сваха Фэн Третья» имеет секрет, «при посредстве которого, то выды-

хая, то выдыхая, можно долго жить», поэтому она не хочет выходить замуж: «Если заповедное воздержание от похоти не нарушено, то, когда совершенная истина в нем уже созрела, человеку полагается вознестись на первое небо» [8, с. 531]. Фэн считает: «То, что распространено среди людей, в общем, не настоящие средства. Только идущая от самого Хуа То “Картина Пяти Зверей” ничего себе, отнюдь не является вздором. Надо сказать, что вообще всякий без исключения человек, культивирующий и выплавляющий в себе высшую природу, непременно желает, чтобы его кровь и дыхание текли просторно и свободно. Если приключилась опасность или неожиданная болезнь, надо сделать “тигра” – сейчас же проходит» [8, с. 531]. Для работы с ци Фэн использует дыхательную гимнастику и упражнения, разработанные известным врачом древности Хуа То (141–208), назвавшем их «Игрой пяти животных». Слова героини удивительным образом согласуются с рассуждениями самого врача-ученого. «В “Книге поздней [династии] Хань” (“Хоу хань шу”) среди биографий мастеров “искусства направлений” рассказывается про Хуа То, который говорил, посвящая своего племянника У Пу в этот комплекс, следующее: “Человеческое тело нуждается в движении, и если ты не будешь ему в этом способствовать, оно прекратит свое существование. Когда совершаешь колебательные движения, ци пищи легче усваивается, кровеносные сосуды становятся проходимыми, болезни не возникают. Так, дверные петли никогда не ржавеют. В древности святые ради ведения и привлечения медведем повисали и ушастой совой взирали, энергично растягивали поясницу и все тело, разрабатывали суставы, добиваясь замедления процессов старения. Я владею техникой под названием “игры пяти животных”: тигр, олень, медведь, обезьяна, птица, – она тоже изгоняет заболевания, к тому же полезна для ног и стоп, служит для ведения и привлечения. В теле присутствует безрадостность, но, когда начинаешь выполнять игру любого животного, возникает радость, выступает пот (поэтому наносят пудру), тело и плоть становятся легкими, удобными и хочется есть”. Известно, что У Пу впоследствии занимался “более девяноста лет, слух и зрение стали у него ясными и острыми, а зубы все прочные» [13, с. 264]. Сам Хуа То в возрасте ста лет «был совершенно здоров. Современники называли его

небожителем» [14]. Несомненно, у Хуа То были предшественники. Так, говоря о практиках бессмертных-сяней (仙), Чжуанцзы (IV в. до н. э.) упоминает йогоические позы и дыхательные упражнения: «По-особенному вдыхать и выдыхать, удалять из себя старое и привлекать в себя новое, ходить по-медвежьи и вытягиваться по-птичьи, мечтая только о продлении своих лет, таковы нравы знатоков телесных упражнений, совершенствующих свое тело; эти любят только секреты долголетия Пэн-цзы» [15, с. 241]. В. Мэйр указывает, что среди текстов II в. до н. э., найденных в Мавандуе, есть нарисованные на шелке гимнастические упражнения, среди которых одно называется «медвежьи шаги» [16]. Принимая во внимание пассаж из «Чжуанцзы» и замечания В. Мэйра, можно предположить, что Хуа То обобщил сведения, известные с глубокой древности.

Персонаж новеллы «Чары и феи Бай Юй-юя», судя по его описанию, – также достигший бессмертия лис «с белым-белым благородным лицом и маленькими усиками. У него была тонкая талия и длинные ногти» [8, с. 275]. Ему уже были неважны «слава и почести». Бай Юй-юй читал необыкновенные книги, познакомил своего друга студента У Юня с искусством «выдыхания и вдыхания», а также с содержанием трактата «Желтого Двора», сказав, что «это лестница и спасительный корабль святителей» [8, с. 276]. После путешествия в небесный дворец к своему другу У Юнь становится даосом, оставляет дом и спустя время передает для жены, воспитавшей его необычного сына, зачатого на небесах, волшебный шарик, продлевающий жизнь [8, с. 274–285].

Изучение даосских канонов – важная часть лисьих практик. Например, упомянутый «Канон Желтого Двора» (《黃庭經》, «Хуантин цзин») – основополагающий текст по внутренней алхимии даосской школы Шанцин. Студент Чжан, подругой которого становится лиса-святая, находит на столе у ее семейства книгу Чжуанцзы – «Канон Наньхуасца с комментариями» (《南華經》, «Наньхуацзин») («Неудачи честного Чжан Хун-цзяня») [8, с. 663].

Герой рассказа «Целительница Цзяо-но» у знакомых лис обнаружил «Мелкие статьи из Ланхуаня». В комментарии говорится, что «Ланхуань – Блаженная Страна Яшмовых Звонов – место в гроте бессмертных, куда забрел в своих странствованиях знаменитый

писатель и сочинитель странных историй Чжан Хуа (232–300)» [8, с. 458].

Независимо от избранного пути достижения необходимого уровня самосовершенствования пусунлиновских лис возможно, как и у даосов, при соблюдении нравственных правил. В облике человека они наделяются добродетелями дочери, невестки, жены, матери. Юноша-лис, как правило, верный товарищ. Особой мудростью и благородством отличаются лисы-старика. Лисы-оборотни помнят добро, оказывают помощь добродетельным людям, наказывают за неблагоприятные поступки, неблагодарность, блуд. Новелла «Лиса-урод» повествует, как лисица в облике некрасивой женщины вступила в связь с бедным студентом. Студенту Му женщина была противна, но она платила ему серебром. По мере того как семья студента богатели, лисица платила все меньше. Тогда Му позвал знахаря, который начертил на дверях талисманы-обереги. Сила лисы оказалась значительнее, она разодрала талисманы, вошла в дом и в гневе обещала отомстить. Поскольку Му так и не осознал своей вины, лисица ввергла его опять в бедность [8, с. 65–67].

И наоборот, фея-лиса спасает бедного и больного Чжао из Чаншаня, который стал перерождением Чу Суйляна – танского ученого и каллиграфа, который в свое время «оказал великую услугу» лисьей семье. Долгие годы женщина надеялась его отблагодарить. Она стала добродетельной женой для Чжао, привела в порядок его дом и дела, гостеприимно принимала родственников и друзей. Ее красота и необычные способности привлекали не только порядочных людей. Может поэтому через год, в главный летний праздник, знаменующий середину года, женщина исчезла. В комнате появился белый лунный заяц, толкущий в ступе порошок бессмертия. Женщина поняла, что это знак для нее. По лестнице, приставленной к дереву, она стала подниматься вверх, зовя за собой всех присутствующих, но последовали за ней только муж и мальчик-слуга. Когда они скрылись в облаках, осталась только прежняя дряхлая комната («Чу Суйлян в новой жизни») [8, с. 640–643].

В рассказе «Фея лотоса» лисица, чье «Великое Дао уже готово было завершиться», могла погибнуть, но молодой человек спасает ее, и за его милосердие она лечит героя, помогает ему [8, с. 111–117]. В произведении «Дождь монет» описывается, как к студенту

приходит «старик, весь белый, очень почтенной наружности», который признается, что он лис-волшебник и хочет проводить с юношей время, «восхищенный высотой и тонкостью» его ума. Имя старика – Ян-чжэнь, Питающий Истинное, – красноречиво говорит о его занятиях. Их дружба продолжается, пока студент не обращается с просьбой о деньгах. Старик соглашается помочь: он «начал ходить магическим шагом и творить заклятия», и монеты посыпались «прямо с потолка, словно проливной дождь». Студент был счастлив, но когда деньги исчезли, стал ругать старика. Разочарованный в своем молодом друге, старик «отряхнулся и ушел» [8, с. 132, 133].

Поистине даодэциновские мотивы безыскусного младенца прослеживаются в образе Иннин, героине одноименного рассказа [8, с. 25–39]. Она родилась от связи лисы и мужчины Циня, который умер вследствие лисьего наваждения. Лиса родила девочку и приходила ее проведывать, но после того как расклеили талисманы Небесного Учителя¹, забрала дочку и ушла. Перед смертью мать-лиса отдала ее на воспитание матери-бесу (судя по всему, умершей первой жене Циня). Мать-бес говорит об Иннин: «Уже шестнадцать лет, а глупенькая, словно младенец!» [8, с. 30]. Тем не менее девушка демонстрирует большое искусство во всем: «Ее рукоделия были совершенно исключительны по работе, удивительно ловки и тонки» [8, с. 35]. Ее любят за добрый и непосредственный характер. Она легко расстается с дорогими вещами в обмен на красивые цветы, не переживает, когда узнает, что ее дом исчез, хоронит, согласно традициям, свою мать, но жестоко наказывает соседа, который хочет ее соблазнить. Ее сын еще грудным ребенком «уже не боялся незнакомых людей, увидит кого – сейчас смеется: много, видно, было в нем материнского» [8, с. 38]. В послесловии автор рассуждает: «Мы видели, как девушка заливалась глупым смехом, и, казалось, не правда ли, что в ней нет ни сердца, ни души. Однако устроить у стены такую злую штуку, кто мог бы умнее ее? Опять же, так любить и жалеть свою мать!.. Быть бесовской породы, и вдруг перестать смеяться, даже наоборот – заплакать... Да, наша Иннин – уж не отшельник ли, скрывшийся в смехе?» [8, с. 38]. Близка идея и пусунлиновского рассказа «Студент Лэн» [8, с. 135, 136]. Лисица берется помочь не

очень умному студенту, и с ним происходит «глубокая перемена. Бывало, сядет писать сочинение, возьмет тему, запрется и сидит, как высушенный, а немного погодя разразится раскатистым смехом... Бегут смотреть – а у него уже рука безостановочно бежит по черновику, и сочинение совершенно готово. Когда затем он оторвется, глядят опять – и что же? Все – и стиль, и мысли превосходны, изумительны» [8, с. 136]. Писатель делает вывод: «Запереться и хохотать – чем это отличается, по существу, от буддийского прозрения? Смеяться во всю и в то же время сочинить цельную вещь – это ведь одно из живых и радостных явлений» [8, с. 136]. В данном случае поведение героя автор сравнивает с буддийским просветлением. Примеры подчеркивают близость взглядов и практик двух учений – даосского и буддийского, имевших разные истоки и раннее историческое развитие, но гармонично дополнивших друг друга в Китае. Описание героя «сидит, как высушенный» заставляет вспомнить характеристики совершенного мудреца у Чжуанцзы: «Тело – как высохшее дерево, сердце – как остывший пепел» [15, с. 15].

Немецкий ученый Э. Руссель, рассуждая о духовном совершенствовании в даосизме, пишет: «Не имеет ничего общего с пустым смехом низкого человека искренний смех мудрого, который, будучи отстраненным от мира и в то же время оставаясь в нем, имеет внутреннее понимание жизни и мира и принимает их. Над ним не властны никакие идеи, ему неведомы какие бы то ни было влечения духа, а также страхи смертной глины, ищущей избавления от мучительных напряжений в себе в смехе и иронии. Нет – здесь нам даны ясность и свобода духа, ответственность и доброта, которые побуждают глубокий ум заняться исполнением своих повседневных обязанностей» [17, с. 353]. Как элемент духовной практики смех известен в буддизме, суфизме, целительный эффект смеха подтверждается научно.

Заключение. В целом, даосский взгляд на мир близок массовому китайскому сознанию. Э. Руссель отмечает: «Даосизм поощрял властное устремление человеческого духа опуститься в глубины собственного бытия и космоса, а затем, почерпнув новую силу в сознании своего бессмертия, вернуться к задачам повседневной жизни. Таков путь, посредством которого человек сливается с Дао. Проповедуя его, даосизм утолял ду-

¹ Небесный Учитель – Чжан Даолин, основатель первой даосской школы Тяньшидао (天師道, Путь Небесных наставников).

ховную жажду китайцев и в том числе многих конфуцианцев» [17, с. 352].

Разнообразные явления традиционной китайской культуры имеют те же истоки, что и даосизм, они развивались и изменялись параллельно с даосским учением, в том числе и представления о лисах. Примером, подтверждающим это утверждение, могут быть образы девятихвостых лис – небесных созданий, благовещих животных. Происхождение их хвостов хорошо укладывается в теорию о пребывании жизненной энергии в районе копчика. Эти представления возникли до оформления даосского учения, поэтому можно утверждать, что их развитие происходило параллельно и имеет единый древний источник. Народные и даосские воззрения оказывали взаимное влияние. Так, распространение даосских практик «внутренних покоев» привело к появлению образов лис-соблазнительниц, отбирающих мужскую энергию.

Пусунлиновские лисы, с одной стороны, сохранили достаточно ранние представле-

ния в отношении их практик. Например, манипуляции со светящимся шаром, на наш взгляд, занимают позицию переходную между внешней и внутренней алхимией, имеют общие черты и с шаманскими практиками. Мотив питания инь за счет мужского ян также согласуется с начальным пониманием об «искусстве внутренних покоев», имевшим место до времени, когда был разработан способ «возвращения семени вспять». Большое значение пусунлиновские персонажи придают дыхательным и гимнастическим упражнениям, а не созерцанию и медитации. С другой стороны, лисы Пу Сунлина сильно изменились, очеловечились. Первостепенную роль в их практиках играет нравственное совершенствование.

В любом случае Пу Сунлин отразил представления, характерные для народного сознания, но в этом и есть ценность «Рассказов Ляо Чжая» в качестве данных традиционных верований, определивших мировоззрение китайского народа.

ЛИТЕРАТУРА

1. Религиозный мир Китая / под ред. И. С. Смирнова. – М. : РГГУ, 2006. – 327 с.
2. 王振兴; 陈杰 有我七十二变—古典文学中的『狐狸精』 // 论文联盟 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.lwlm.com>. – Дата доступа: 07.04.2020.
3. Каталог гор и морей (Шань хай цзин) / Предисловие, перевод и комментарий Э.М. Яншиной. – М. : Наталис: Рипол Класик, 2004. – 349 с.
4. 山海經 // Chinese Text Project [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ctext.org/shan-hai-jing>. – Дата доступа: 10.10.2020.
5. Большой китайско-русский словарь : в 4 т. / под ред. И. М. Ошанина. – М. : Наука, 1983–1984. – Т. 3. –1984. – 1104 с.
6. 南山經 (晋郭璞注山海經) // 造字法[Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://zaozifa.com/articles/2960506.html>. – Дата доступа: 10.01.2021.
7. 說文解字 // 中國哲學書電子化計劃 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ctext.org/shuo-wen-jie-zi/quan-bu/zh>. – Дата доступа: 13.10.2020.
8. Пу, Сунлин. Странные истории Ляо Чжая / Пу Сунлин ; пер. с кит., предисл., ст., коммент. акад. В. М. Алексеева. – М. : ИВЛ, 2018. – 845 с.
9. Торчинов, Е. А. Путь золота и киновари. Даосские практики в исследованиях и переводах / Е. А. Торчинов. – СПб. : Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2007. – 480 с.
10. Маслов, А. А. Тайный смысл и разгадка кодов Лао-цзы / А. А. Маслов. – Ростов н/Д: Феникс, 2005. – 288 с.
11. Элиаде, М. Йога, бессмертие и свобода / М. Элиаде; пер. с англ., вступ. ст., науч. ред. и примеч. С. В. Пахомова. – М. : Академический Проект, 2012. – 427 с.

REFERENCES

1. Religioznyj mir Kitaya / pod red. I. S. Smirnova. – M. : RGGU, 2006. – 327 s.
2. 王振兴; 陈杰 有我七十二变—古典文学中的『狐狸精』 // 论文联盟 [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <http://www.lwlm.com>. – Data dostupa: 07.04.2020.
3. Katalog gor i morej (Shan' haj czin) / Predislovie, perevod i kommentarij E.M. Yanshinoj. – M. : Natalis: Ripol Klasik, 2004. – 349 s.
4. 山海經 // Chinese Text Project [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <https://ctext.org/shan-hai-jing>. – Data dostupa: 10.10.2020.
5. Bol'shoj kitajsko-russkij slovar' : v 4 t. / pod red. I. M. Oshanina. – M. : Nauka, 1983–1984. – T. 3. –1984. – 1104 s.
6. 南山經 (晋郭璞注山海經) // 造字法[Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <http://zaozifa.com/articles/2960506.html>. – Data dostupa: 10.01.2021.
7. 說文解字 // 中國哲學書電子化計劃 [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <https://ctext.org/shuo-wen-jie-zi/quan-bu/zh>. – Data dostupa: 13.10.2020.
8. Pu, Sunlin. Strannye istorii Lyao Chzhaya / Pu Sunlin ; per. s kit., predisl., st., komment. akad. V. M. Alekseeva. – M. : IVL, 2018. – 845 s.
9. Torchinov, E. A. Put' zolota i kinovari. Daoskie praktiki v issledovaniyah i perevodah / E. A. Torchinov. – SPb. : Azbuka-klassika; Peterburgskoe vostokovedenie, 2007. – 480 s.
10. Maslov, A. A. Tajnyj smysl i razgadka kodov Lao-czy / A. A. Maslov. – Rostov n/D: Feniks, 2005. – 288 s.
11. Eliade, M. Joga, bessmertie i svoboda / M. Eliade; per. s angl., vstup. st., nauch. red. i primech. S. V. Pahomova. – M. : Akademicheskij Proekt, 2012. – 427 s.

-
12. *Васильев, Л. С.* Культы, религии, традиции в Китае / Л. С. Васильев. – М. : Издат. фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 488 с.
 13. Ма Цзижень. Цигун: история, теория, практика / Ма Цзижень, М. М. Богачихин – М. : ИД «София», 2003. – 479 с.
 14. *Линь, Хоушен.* Секреты китайской медицины. 300 вопросов о цигун. / Линь Хоушен, Ло Пэйюй. – Новосибирск : Наука, 1995. – 89 с.
 15. *Чжуан-цзы* / пер. на совр. кит. яз. Цинь Сюйцина и Сунь Юнчана ; пер. на русск. яз. В. В. Малявина. – Пекин : Изд-во литературы на иностранных языках, 2009. – Т. 1. – 277 с.
 16. *Mair, Victor H.* Wandering on the Way: Early Taoist Tales and Parables of Chuang Tzu / Victor H. Mair. – Bantam Books, 1994. – 464 p.
 17. *Руссель, Э.* Духовное совершенствование в современном даосизме // Восхождение к Дао; сост., пер. с кит. и нем., вступ. ст. и комм. В. В. Малявина. – М. : «Издательство Астрель», «Издательство АСТ», 2003. – С. 352–410.
 12. *Vasil'ev, L. S.* Kul'ty, religii, tradicii v Kitae / L. S. Vasil'ev. – M. : Izdat. firma «Vostochnaya literatura» RAN, 2001. – 488 s.
 13. Ma Czizhen'. Cigun: istoriya, teoriya, praktika / Ma Czizhen', M. M. Bogachihin – M. : ID «Sofiya», 2003. – 479 s.
 14. *Lin', Houshen.* Sekrety kitajskoj mediciny. 300 voprosov o cigun. / Lin' Houshen, Lo Pejyuj. – Novosibirsk : Nauka, 1995. – 89 s.
 15. *Chzhuan-czy* / per. na sovr. kit. yaz. Cin' Syujcina i Sun' Yunchana ; per. na russk. yaz. V. V. Malyavina. – Pekin : Izd-vo literatury na inostrannyh yazykah, 2009. – T. 1. – 277 s.
 16. *Mair, Victor H.* Wandering on the Way: Early Taoist Tales and Parables of Chuang Tzu / Victor H. Mair. – Bantam Books, 1994. – 464 p.
 17. *Russel', E.* Duhovnoe sovershenstvovanie v sovremennom daosizme // Voskhozhdenie k Dao; sost., per. s kit. i nem., vstup. st. i komm. V. V. Malyavina. – M. : «Izdatel'stvo Astrel'», «Izdatel'stvo AST», 2003. – S. 352–410.