

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
Федеральное государственное автономное образовательное учреждение  
высшего образования  
«Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы»

**На правах рукописи**

**Гарридо  
Валерия Владимировна**

**Историко-философское осмысление символа дракона в  
духовной культуре Китая**

**Специальность 5.7.2. История философии**

**Диссертация на соискание ученой степени  
кандидата философских наук**

**Научный руководитель:  
Сергей Анатольевич Нижников  
Доктор философских наук,  
профессор**

Москва – 2023

## СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ .....	4
ГЛАВА 1. ГЕНЕЗИС СИМВОЛА ДРАКОНА В ПРЕДФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ .....	30
1.1. Архетипическое толкование символа дракона.....	30
1.2. Проявление архетипа целостности в мифологеме дракона .....	51
1.3. Символ дракона в магии и шаманизме .....	59
ГЛАВА 2. СИМВОЛ ДРАКОНА В ГЕНЕЗИСЕ КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ .....	74
2.1. Символ дракона в переходный период от рода к государству .....	74
2.2. Символ дракона в философских космогонических схемах Древнего Китая .....	95
2.3. Архетипический символ Дао-дракона у Лао-цзы.....	116
2.4. Мифологическая десакрализация символа дракона в конфуцианстве ...	123
ГЛАВА 3. ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ СИМВОЛА ДРАКОНА В ИМПЕРСКОМ КИТАЕ .....	129
3.1. Предпосылки формирования имперского символа дракона: дракон как знамение и Небесное откровение.....	129
3.2. Философское осмысление иконографии и семантики символа дракона в качестве имперского орнамента .....	145
3.3. Культ Лун-вана (царя драконов) в буддизме, даосизме и народных верованиях.....	164
3.4. Представления о китайском драконе на Западе: от идеализации до «демонизации».....	175

ГЛАВА 4. СИМВОЛ ДРАКОНА КАК ВОЗРОЖДЁННАЯ ТРАДИЦИЯ И УНИВЕРСАЛИЯ КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ .....	188
4.1. Тотем дракона.....	189
4.2. Возрождение традиций и формирование национального символа дракона .....	199
4.3. Основные концепции происхождения символа дракона (по материалам китайских специалистов).....	205
4.4. Споры о значении символа китайского дракона в условиях современной реальности.....	211
4.5. Дракон как метафизический символ.....	215
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	224
ПРИЛОЖЕНИЯ .....	230
Приложение 1. Представления о китайском драконе на Западе: иллюстрации и карикатуры .....	230
Приложение 2. Перевод главы «Пустые суждения о драконах» трактата Ван Чуна «Лунь хэн» («Взвешивание суждений») .....	235
Приложение 3. Перевод текста «Эр сань цзы вэнь» («Ученики спрашивали...») .....	244
БИБЛИОГРАФИЯ.....	251

## ВВЕДЕНИЕ

### **Актуальность темы исследования.**

Символ дракона находится в истоках духовной культуры Китая, является важной составляющей и связующей структурой китайского мироздания, связан непосредственно с культурно-исторической идентичностью и памятью китайского народа. За последние четыре десятилетия китайскими исследователями было издано большое количество работ, посвящённых символу дракона. Выявление истоков данного символа означает для них определение происхождения и специфики китайского этноса, осознание его единства. При этом китайскими учёными было выдвинуто множество версий относительно генезиса и эволюции символа дракона, и в защиту каждой версии были приведены разные археологические и текстовые документы. В связи с этим актуальной представляется идея рассмотреть основные концепции китайских исследователей о происхождении данного символа.

В настоящее время значения, объединённые в символе дракона, зачастую противоречивы и трудно понимаемы в отрыве от исторического и социально-политического контекста. Именно поэтому столь важным становится изучение символа дракона с позиций его исторического развития, а также исследование механизма «забвения – возрождения» и функциональности данного символа в XX–XXI вв. Это позволяет продемонстрировать динамику культурно-исторической памяти Китая, для которой характерны как упрочнение, так и распад связующих структур. Анализ подобной динамики, понимание механизмов восприятия своего прошлого и возрождения древности культурной элитой Китая важно для построения диалога российской и китайской цивилизаций, для мирного сосуществования и симфонического согласования разных культур, для

понимания проблем, связанных с культурогенезом китайского народа, самоидентификацией и поиском национальной идеи Китая.

При этом анализ символа дракона только в историко-культурологическом аспекте (то есть в качестве символа коллективной идентичности или элемента возрождённой традиции) является недостаточным, поскольку в некоторой степени игнорирует глубинную философичность данного символа. На утрату символизма в современном мире указывали ещё М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорский. Они писали: «В наше время символы воспринимаются, как правило, в порядке понятийного (логического или псевдологического) знания. Мы их воспринимаем критически как знаки и считаем, что они для того и существуют, чтобы расширить наше знание о нас самих, то есть о культуре, о собственной психике, о собственном поведении, о собственных тенденциях... То есть внутри наших знаковых систем они десимволизируются... и превращаются в знаки, строго говоря, уже “неизвестно чего”»<sup>1</sup>.

Актуальность данной диссертации заключается в том, что символ дракона рассматривается, прежде всего, как универсальный и общезначимый. Очень важным представляется выявление надындивидуального и вневременного характера данного символа, его глубинного метафизического значения. Ф. Шлегель понимал символ как «знак бесконечного в конечном»<sup>2</sup>; Р. Генон – как «указатель, могущий заставить нас осознать сверхъестественные или метафизические истины – метафизические в действительном, подлинном смысле слова»<sup>3</sup>; М. Элиаде – как «вместилище сакрального, которое соотносится не с видимой стороной предмета, а с

---

<sup>1</sup> Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом языке. – М., 1997. – С. 101.

<sup>2</sup> Цит. по: Маргарита Альбедиль. Знак бесконечного в конечном // Вестник культурологии. 2012, 4. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/margarita-albedil-znak-beskonechnogo-v-konechnom> (дата обращения: 16.03.2020).

<sup>3</sup> Генон Р. Символы священной науки. Пер. с франц. – М.: Беловодье, 2002. – С. 8.

воплощаемым им божественным началом»<sup>4</sup>, А. Ф. Лосев – как «образную конструкцию, которая может указывать на любые области инобытия, и в том числе также на безграничные области»<sup>5</sup>. Для того, чтобы раскрыть глубинный смысл символа дракона, следует выйти в область метафизики, исследовать исток данного символа не только в памятниках материальной культуры, но и в самом устройстве мироздания и непосредственно в человеческом сознании. Отчасти поэтому символ дракона в данной диссертации рассматривается как проявление архетипа целостности, независящего от сознательной деятельности индивидуума, но её определяющего.

Исследование символа дракона как архетипического позволяет выявить его исток – зарождение в сознании человека; при этом необходимым представляется также рассмотрение данного символа в историко-философском контексте. Безусловно, попытка философского решения вопроса, касающегося происхождения символических форм, не является строго доказуемой и бесспорной, однако её важно предпринять, потому что именно философия создаёт тот абстрактно-теоретический фон, на котором в дальнейшем разворачивается конкретика специальных наук. Более того, только историко-философское исследование позволяет выявить основные мировоззренческие характеристики символа дракона на разных этапах его эволюционного развития, а также показывает, что архетипическое значение символа дракона не утрачивается, а, напротив, сохраняется в генезисе китайской философии. Символ дракона оказывается встроенным во многие классификационные схемы – модели мироздания, становится одним из ключей реставрации гармонии природно-родового единства, постепенно закрепляется в письменном тексте и традиции.

---

<sup>4</sup> Элиаде М. Аспекты мифа / М. Элиаде. – М.: Академический проект; Парадигма, 2005. – С. 6.

<sup>5</sup> Лосев А. Ф. Знак. Символ. Миф. – М.: Изд-во МГУ, 1982. – С. 443.

### Степень разработанности темы исследования.

В начале XX в. символ дракона становится одним из элементов национальной идеи, а в конце 1970–90-х гг. используется как ключевой для выражения общности китайской нации. Безусловно, этому способствовали многочисленные публикации и дискуссии китайских специалистов и учёных. Первоначально вопрос о генезисе и становлении данного символа был поставлен в 1930-е гг. в рамках теории тотемизма. В частности, тему происхождения символа дракона развивали такие китайские исследователи и учёные, как Вэй Цзюйсянь (卫聚贤)<sup>6</sup>, Сунь Цзоюнь (孙作云)<sup>7</sup>, Ли Янь (李埏)<sup>8</sup>, Лю Чэнхуай (刘城淮)<sup>9</sup>, Ван Чанчжэн (王昌正)<sup>10</sup> и др. Отдельно стоит выделить работы Вэнь Идо (闻一多)<sup>11</sup>, которые оказали большое влияние на китайскую общественность.

Тема генезиса символа дракона становится особенно актуальной в Китае в 1980–90-е гг. К основным работам данного периода можно отнести публикации Хэ Синя (何新)<sup>12</sup>, Чэнь Шоусяна (陈绶祥)<sup>13</sup>, Цай Ианя (蔡易安)<sup>14</sup>,

<sup>6</sup> Вэй Цзюйсянь 卫聚贤. Гу ши яньцзю 古史研究 [Изучение древней истории]. – Шанхай: Шанхай Вэньи чубаньшэ, 1990. – 386 с.

<sup>7</sup> Сунь Цзоюнь 孙作云. Дуньхуан хуа чжун дэ шэньгуай хуа 敦煌画中的神怪话 [Дуньхуанские росписи: картины о сверхъестественном] // Каогу 考古, 1960, 6.

<sup>8</sup> Ли Янь 李埏. Лун чунбай дэ циюань 龙崇拜的起源 [Происхождение культа дракона] // Сюэшу яньцзю 学术研究, 1963, 9.

<sup>9</sup> Лю Чэнхуай 刘城淮. Люэтань лун дэ шицзочжэ хэ мотэр 略谈龙的始作者和模特儿 [Краткое обсуждение создателя и образца дракона] // Сюэшу яньцзю 学术研究, 1964, 3.

<sup>10</sup> Ван Чанчжэн 王昌正. Лун дэ яньцзю 龙的研究 [Исследование дракона] // Миньцзянь вэньсюэ луньтань 民间文学论坛, 1964, 3.

<sup>11</sup> Вэнь Идо 闻一多. Лун фэн 龙凤 [Дракон и феникс] // Шэньхуа юй ши 神话与诗 [Мифология и поэзия] / Вэнь Идо. – Шанхай: Шанхай жэньминь чубаньшэ, 2005. – С. 58-62; Вэнь Идо 闻一多. Фуси као 伏羲考 [Исследование образа Фуси]. – Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2006. – 207 с.

<sup>12</sup> Хэ Синь 何新. Шэньлун чжи ми: дунси фан сысян вэньхуа яньцзю юй бицзю 神龙之谜: 东西方思想文化研究与比较 [Тайна дракона: исследование и сравнение восточной и западной идеологии и культуры]. – Яньцзи: Яньбянь дасюэ чубаньшэ, 1988. – 466 с.; Хэ Синь 何新. Лун: шэньхуа юй чжэньсян 龙: 神话与真相 [Дракон: мифы и факты]. – Пекин: Ши ши чубаньшэ, 2002. – 436 с.

<sup>13</sup> Чэнь Шоусян 陈绶祥. Чжунго дэ лун 中国的龙 [Китайский дракон]. – Лицзян чубаньшэ, 1988.

Хэ Синляна (何星亮)<sup>15</sup>, Инь Жунфана (尹荣方)<sup>16</sup>, Ван Кэлиня (王克林)<sup>17</sup>, Ван Лицюаня (王笠荃)<sup>18</sup>, Ван Минда (王明达)<sup>19</sup>, Сяо Хуна (肖红)<sup>20</sup>, Цю Пу (秋浦)<sup>21</sup>, Лю Чжисюна и Ян Цзинжуна (刘志雄、杨静荣)<sup>22</sup>, Ма Сяосина (马晓星)<sup>23</sup> и др.

Практически во всех работах данного периода прослеживаются материалистические взгляды китайских исследователей, желающих отыскать прообраз дракона в природном мире и подчеркнуть древнее происхождение и непрерывное становление символа дракона вплоть до настоящего времени. Для подтверждения своих доводов некоторые китайские исследователи привлекали археологические материалы. В качестве примеров можно привести статьи Ши Синбана (石兴邦)<sup>24</sup>, Го Сяохуэя (郭晓晖)<sup>25</sup>, Цзи Чэнмина

<sup>14</sup> Цай Иань 蔡易安. Чжунго лунфэн ишу яньцзю 中国龙凤艺术研究 [Исследование искусства китайского дракона и феникса]. – Хэнань мэйшу чубаньшэ, 1987. – 318 с.

<sup>15</sup> Хэ Синлян 何星亮. Чжунго тутэн вэньхуа 中国图腾文化 [Культура китайских тотемов]. – Пекин: Чжунго шэхуэй кэсюэ чубаньшэ 中国社会科学出版社, 1992. – 406 с.

<sup>16</sup> Инь Жунфан 尹荣方. Лун вэй шу шэнь шо 龙为树神说 [Рассуждение о драконе как дриадном божестве] // Сюэшу юэкань 学术月刊, 1989, 7. – С. 39-45.

<sup>17</sup> Ван Кэлинь 王克林. Лун тутэн юй ся цзу дэ циюань 龙图腾与夏族的起源 [Тотем дракона и происхождения рода Ся] // Вэнью 文物, 1986, 6. – С. 55-56.

<sup>18</sup> Ван Лицюань 王笠荃. Лун шэнь чжи ми 龙神之谜 [Тайна Священного дракона] // Чжунго вэньхуа, 中国文化, 1991, 2.

<sup>19</sup> Ван Минда 王明达. Е тань во го шэньхуа чжун лун синсян дэ чаншэн 也谈我国神话中龙形象的产生 [Вступая в беседу о происхождении мифологического образа дракона] // Сысян чжансянь 思想战, 1981, 3.

<sup>20</sup> Сяо Хун 肖红. Лун юй юаньгу тутэн 龙与远古图腾 [Дракон и древний тотем] // Хэнань дасюэ сюэбао 河南大学学报, 1984, 1.

<sup>21</sup> Цю Пу 秋浦. Шо лун 说龙 [Рассуждая о драконе], Миньцзянь вэньсюэ луньтань 民间文学论坛, 1988, 1.

<sup>22</sup> Лю Чжисюн, Ян Цзинжун 刘志雄、杨静荣. Лун юй чжунго вэньхуа 龙与中国文化 [Дракон и культура Китая]. – Пекин: Жэньминь чубаньшэ, 1992. – 519 с.

<sup>23</sup> Ма Сяосин 马晓星. Лун: и чжун вэй мин дэ шэнью 龙: 一种未知的生物 [Дракон: неизвестное животное]. – Пекин: Хуася чубаньшэ 华夏出版社, 1994. – 285 с.

<sup>24</sup> Ши Синбан 石兴邦. Чжунхуа лун дэ мути хэ юаньсин ши «юй» – сун каогу цзыляо таньсо «чжунхуа лун» дэ циюань хэ фачжан 中华龙的母体和原型是“鱼”——从考古资料探索“中华龙”的起源和发展 [«Рыба» как исходный элемент и первообраз китайского дракона – Исследование истоков и эволюции китайского дракона на основе археологических материалов] // Пуян чжие цзишу сюэюань сюэбао 濮阳职业技术学院学报, 2011, 3.



(吉成名)<sup>26</sup>, Шао Готяня (邵国田)<sup>27</sup>, Цзя Хуньэня (贾鸿恩)<sup>28</sup>, Сунь Шоудао (孙守道)<sup>29</sup> и др.

Стоит отметить, что для большинства китайских исследователей этого периода дракон представлялся, прежде всего, своеобразным символом идентичности и общности китайской нации, образом прошлого, который необходимо было возродить по запросу государства и общества. В частности, поэтому в ходе написания диссертации были использованы работы Б. Андерсона<sup>30</sup>, Я. Ассмана<sup>31</sup>, М. Хальбвакса<sup>32</sup>, Э. Хобсбаума<sup>33</sup>, которые в той или иной степени исследуют динамику и механизмы культурно-исторической памяти в разных обществах.

На рубеже 2000-х гг. в Китае было издано большое количество книг и обзорных статей, посвящённых символу дракона. Это было связано с необходимостью систематизации и классификации прежних исследований, а

<sup>25</sup> Го Сяохуэй 郭晓晖. Хуншань вэньхуа юйлун као 红山文化玉龙考 [Исследование нефритового дракона культуры Хуншань] // Бэйфан вэньу 北方文物, 1988, 1.

<sup>26</sup> Цзи Чэнмин 吉成名. Чахай лунвэнь таоти хэ лунсин дуйсу яньцзю 查海龙纹陶体和龙形堆塑研究 [Исследование по обнаруженным в поселении Чахай керамическим плитам с орнаментом дракона и каменной кладке, выполненной в форме дракона] // Ляонин шифань дасюэ сюэбао 辽宁师范大学学报, 1998, 3.

<sup>27</sup> Шао Готянь 邵国田. Аоханьци Наньтайди Чжаобаогуоу вэньхуа ичжи дяоча 敖汉旗南台地赵宝沟文化遗址调查 [Исследование местонахождения Наньтайди культуры Чжаобаогуоу в хошуне Аохань] // Нэй Мэнгу вэньу каогу 内蒙古文物考古, 1991.

<sup>28</sup> Цзя Хуньэнь 贾鸿恩. Нэй Мэнгу Вэннютэ ци Саньсинтала цунь фасянь юйлун 内蒙古翁牛特旗三星他拉村发现玉龙 [Нефритовый дракон был обнаружен в поселении Саньсинтала хошуна Вэннютэ Внутренней Монголии] // Вэньу 文物, 1984, 6.

<sup>29</sup> Сунь Шоудао 孙守道. 三星他拉红山文化玉龙考 [Исследование нефритового дракона культуры Хуншань, найденного в поселении Саньсинтала] // Вэньу 文物, 1984, 6.

<sup>30</sup> Андерсон, Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. – М.: Кучково поле, 2016. – 416 с.

<sup>31</sup> Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 368 с.

<sup>32</sup> Halbwachs, M. The collective memory. New York, Harper & Row Colophon Books, 1980, 182 p.

<sup>33</sup> Хобсбаум Э. Изобретение традиций // Вестник Евразии. 2000. №1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/izobretenie-traditsiy> (дата обращения: 16.03.2020); Eric Hobsbawm, Terence Ranger: The Invention of Tradition. Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

также с целью разграничения образов восточного и западного драконов. В это время появляется целое направление – «культура китайского дракона» (лун вэньхуа 龙文化), которое вбирает в себя различные версии происхождения данного символа, рассматривает разные точки зрения на становление художественного образа, исследует памятники материальной и духовной культуры, связанные с символом дракона. Здесь следует отметить словарь по китайской культуре дракона («Чжунхуа лун вэньхуа цыдянь», 中华龙文化词典<sup>34</sup>), книги Ван Лицюаня (王笠荃)<sup>35</sup>, Пан Цзиня (庞进)<sup>36</sup>, Ван Дуна (王东)<sup>37</sup> и др. Отдельно хотелось бы упомянуть книгу Ши Айдуна (施爱东)<sup>38</sup>, в которой символ дракона рассматривается сквозь призму исторических событий XVI–XX вв. в Китае и во всём мире.

При написании диссертации были задействованы публикации зарубежных исследователей. В целом, о драконе написано немало статей и книг как в зарубежной, так и в отечественной синологии. Следует отметить, в частности, работу Л. Ньютона Хейса «Китайский дракон»<sup>39</sup>, в которой приводятся оригинальные концепции происхождения данного символа. Заслуживает внимания книга М. В. де Фиссера «Драконы в мифологии Китая

<sup>34</sup> Чжунхуа лун вэньхуа цыдянь 中华龙文化词典 [Словарь по китайской культуре дракона] / отв. ред. Оу Цинъюй 欧清煜. – Пекин : Чжунго вэньши чубаньшэ, 2002. – 629 с.

<sup>35</sup> Ван Лицюань 王笠荃. Чжунхуа лун вэньхуа дэ циюань юй яньбянь 中华龙文化的起源与演变 [Происхождение и эволюция культуры китайского дракона]. – Пекин: Цисян чубаньшэ, 2010. – 207 с.

<sup>36</sup> Пан Цзинь 庞进. Чжунго сяньжуй: Лун 中国祥瑞: 龙 [Хорошие приметы Китая: Дракон]. – Сиань: Шэньси жэньмин чубаньшэ 陕西人民出版社, 2012. – 220 с.

<sup>37</sup> Ван Дун 王东. Лун ши шэньмэ: Чжунго фухао синь цземи 龙是什么: 中国符号新解密 [Что такое дракон: заново расшифровывая китайскую символику]. – Пекин: Чжунъян бяньи чубаньшэ, 2012. – 412 с.

<sup>38</sup> Ши Айдун 施爱东. Чжунго лун дэ фамин: ши лю – эр ши шицзи дэ лун чжэнчжи юй чжунго синсян 中国龙的发明: 16–20 世纪的龙政治与中国形象 [Изобретение дракона: императорская политика (политика Дракона) и имидж Китая в XVI–XX вв.]. – Пекин: Саньянь шудянь (Sanlian shudian), 2014. – 296 с.

<sup>39</sup> Hayes, L. Newton. The Chinese Dragon. Commercial Press Limited, Shanghai, China, 1923. P. 65-66. URL: <http://library.umac.mo/ebooks/b31040160.pdf> (дата обращения 14.08.2020).

и Японии»<sup>40</sup>, в которой детально разбирается символ дракона как повелителя водной стихии (дождей, ураганов, наводнений), как небесного предзнаменования, приводятся фрагменты мифов и классических текстов, упоминающие о драконе. Также следует упомянуть книгу Р. Бэйтса «Всё о китайских драконах»<sup>41</sup>, в которой рассматриваются концепции китайских исследователей о происхождении символа дракона, показано художественно-эстетическое значение образа дракона на имперских одеждах, приведены некоторые мифы и легенды о драконе. Следует отметить и статью Р. Бласта «Происхождение драконов»<sup>42</sup>, в которой автор рассматривает концепцию происхождения китайского дракона от радуги. Особого внимания заслуживает книга профессора Карлтонского университета Чжао Цигуана «Драконы, Восток и Запад»<sup>43</sup>, в которой тщательно анализируются мифы и легенды о драконах на Востоке и Западе и устанавливается их сущностное единство, выявляется родство человеческих культур. Сам символ дракона рассматривается как биологический факт, архетип и идеологический символ. На примере символа дракона автору удалось также показать основные вехи развития и мировоззренческие особенности китайской цивилизации в контексте мировой истории и культуры. При написании работы были использованы книги В. М. Гарретт «Китайское платье императора с вышивкой дракона»<sup>44</sup> и М. Карра «Наименования китайского дракона»<sup>45</sup>. В последней, в частности, представлена классификация драконов по категориям «летающий дракон», «водный дракон», «змеевидный дракон», «дракон – крокодил» и «смешанный тип дракона».

---

<sup>40</sup> Фиссер, М. В. Дракон в Китае и Японии [Сайт]. URL: <http://abhidharma.ru/A/Samsara/Content/Dragon.pdf> (дата обращения 09.11.2019).

<sup>41</sup> Bates, Roy. All about Chinese Dragons. – China History Press, 2007. – 138 p.

<sup>42</sup> Blust, Robert. The Origin of Dragons. – Anthropos 95(2), 2000. – P. 519–536.

<sup>43</sup> Zhao, Qiguang. Dragons, East and West. – Beijing: Dolphin Books, 2013. – 250 p.

<sup>44</sup> Garrett, Valery M. Chinese Dragon Robes. – Oxford University Press, 1998. – 72 p.

<sup>45</sup> Carr, Michael. Chinese Dragon Names // Linguistics of the Tibeto-Burman Area, 13 (2), 1990. P. 87–189. URL: <http://sealang.net/sala/archives/pdf8/carr1990chinese.pdf> (дата обращения 14.08.2020).

В отечественной синологии символ дракона рассматривается чаще всего в рамках исследований по древнекитайской мифологии, религии и искусству, реже в китайской философской или политической культуре. Среди работ по древнекитайской мифологии и религии следует отметить книги и статьи по мифологии Б. Л. Рифтина<sup>46</sup>; книгу Э. М. Яншиной «Формирование и развитие древнекитайской мифологии»<sup>47</sup>, её перевод и комментарии к «Шань хай цзин»<sup>48</sup>, книгу Л. С. Васильева «История религий Востока»<sup>49</sup>, энциклопедические книги В. В. Ежова и К. М. Королёва, исследования А. П. Терентьева-Катанского<sup>50</sup>, А. Е. Лукьянова<sup>51</sup>, в которых вскрывается логика родового мифа, показывается становление китайской философии из мифа. В книге Л. С. Васильева «Культы, религии, традиции в Китае»<sup>52</sup> приводится реконструкция архаической мифологической традиции, показана эвгемеризация мифологических образов в конфуцианстве и разработка народных верований и мифов в даосизме. Следует также отметить статьи А. И. Кобзева и Б. Л. Рифтина «Лун» («Дракон»), опубликованные во втором

---

<sup>46</sup> Рифтин Б. Л. Китайская мифология // Мифы народов мира / Под редакцией С. Я. Токарева. В 2 тт. – М., Советская энциклопедия, 1982; Сказки Китая / Пер. с кит, сост., предисл. Б. Л. Рифтина. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 400 с.; Рифтин Б. Л. От мифа к роману: Эволюция изображения персонажа в китайской литературе. – М.: Наука, 1979. – 358 с.

<sup>47</sup> Яншина Э. М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. – М., Наука, 1984. – 248 с.

<sup>48</sup> Каталог гор и морей (Шань хай цзин) / Пред., пер. и комм. Э. М. Яншиной. – М.: Наука, 1977. – 236 с.

<sup>49</sup> Васильев Л. С. История религий Востока. Учебное пособие для вузов. – 8-е изд. – М.: КДУ, 2006. – 704 с.

<sup>50</sup> Терентьев-Катанский А.П. Иллюстрации к китайскому бестиарию. – СПб.: Формат, 2004. – 224 с.; Терентьев-Катанский, А.П. Китайская легенда о драконе // Страны и народы Востока. – Вып. 11. – М., 1971.

<sup>51</sup> Лукьянов А. Е. Древнекитайская философия. Курс лекций. Часть I. Становление китайской философии. Лекция 1. Миф и мифология. – М.: ИДВ РАН, 2012. – 116 с.; Лукьянов А. Е. Древнекитайская философия. Курс лекций. Часть I. Становление китайской философии. Лекция 2. Древнекитайский космос. – М.: ИДВ РАН, 2012. – 128 с.; Лукьянов А. Е. Древнекитайская философия. Курс лекций. Часть I. Становление китайской философии. Лекция 3. Архетипы культуры Дао. – М.: ИДВ РАН, 2012. – 120 с.

<sup>52</sup> Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. – М.: Восточная литература, 2001. – 488 с.

томе «Мифология. Религия» энциклопедии «Духовная культура Китая»<sup>53</sup>; в них кратко приведены основные значения символа дракона, рассмотрены варианты происхождения данного символа (по материалам археологических находок, этимологии, реконструкции мифов), показана значимость символа дракона в космогонических представлениях и нумерологических схемах Древнего Китая.

Отдельного упоминания заслуживает книга А. А. Маслова «Китай: укрощение драконов. Духовные поиски и сакральный экстаз»<sup>54</sup>, в которой дракон рассматривается в магических ритуалах Древнего Китая либо как один из видов духа, либо как шаман-медиум, который соприкасался с этим духом, перевоплощаясь в него. В ходе написания работы были использованы работы Е. А. Торчинова<sup>55</sup>, в которых автор рассматривает шаманизм как особую психологическую реальность, как глубинный (трансперсональный) опыт, описывает особенности психотехники в даосизме, раскрывает его архетипические и трансперсональные смыслы<sup>56</sup>.

---

<sup>53</sup> Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост. лит., 2006. Т. 2. Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко, Б. Л. Рифтин, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов, Д. Г. Главева, С. М. Аникеева. 2007. – С. 506-511.

<sup>54</sup> Маслов А. А. Китай: укрощение драконов. Духовные поиски и сакральный экстаз. – М.: Алетейа: Культурный центр «Новый Акрополь», 2006. – 480 с.

<sup>55</sup> Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 1998. – 384 с.; Торчинов Е. А. Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания. – СПб.: Андреев и сыновья, 1993. – 310 с.; Торчинов Е. А. Даосизм. «Дао-Дэ цзин». – 2-е изд. / Пер. Е. А. Торчинова. – СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2004. – 256 с.

<sup>56</sup> Интересно, что Е. А. Торчинов занимался не только научной деятельностью, но и писал художественные произведения. Он написал трансперсональный роман «Таинственная самка», алхимический роман «Апостолы дракона» и роман странствий и инициаций «Китайская рапсодия». Эти романы, возможно, являются попыткой осмысления и выражения в художественной форме того уроборического архетипа целостности, который довлел над автором (Таинственная самка Дао – это тот же уроборический Первопредок); интересен в этом плане и комментарий А. И. Кобзева, который предполагает, что дракон – это глубинная психическая структура Е. А. Торчинова, его Самость, которую автор романа пытался осознать (Более подробно см.: Архив российской китаистики. Т. II / сост. А. И. Кобзев. С. 492–517; URL: [https://www.synologia.ru/a/B\\_поисках\\_Таинственной\\_Самки](https://www.synologia.ru/a/B_поисках_Таинственной_Самки) (дата обращения: 03.07.2021).

В диссертационной работе символ дракона раскрывается в генезисе китайской философии, в частности, в «И цзин», даосизме и конфуцианстве, поэтому в ходе написания работы использовались исследования Б. Б. Виноградского<sup>57</sup>, В. Е. Еремеева<sup>58</sup>, А. И. Кобзева<sup>59</sup>, В. В. Малявина<sup>60</sup>, а также статьи первого тома «Философия» энциклопедии «Духовная культура Китая». Большое внимание символу дракона в своих работах уделял А. Е. Лукьянов, более того, он рассматривал его не только как мифологический образ, но и как архетип китайской культуры, как образ Пращура, тождественного философской категории Дао, раскрывал его глубинное архетипическое значение в раннем даосизме, конфуцианстве и «И цзин», сумел выявить и продемонстрировать пятичастную модель сознания китайского человека<sup>61</sup>.

При написании диссертационной работы были также использованы книги М. Е. Кравцовой<sup>62</sup> и авторов В. Л. Сычёва и Л. П. Сычёва<sup>63</sup>, в которых символ дракона рассмотрен с искусствоведческой точки зрения. Стоит, тем не менее, заметить, что авторы показывают не только эволюцию иконографии образа дракона, но и раскрывают глубинное философское значение того или

---

<sup>57</sup> Виноградский Б. Б. Искусство управления переменами. Т. 1. Знаки Книги Перемен 1–30 / Б. Виноградский; сост. Ли Гуанди. – М.: Эксмо, 2017. – 864 с.; И-цзин – Чжоу И. Система Перемен – Циклические Перемены / Пер. с кит. Б. Б. Виноградского / Сост. В. Б. Курносова – М.: Северный ковш, 1999. – 528 с.

<sup>58</sup> Еремеев В.Е. Символы и числа «Книги перемен». – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Ладомир, 2005. – 600 с.

<sup>59</sup> Кобзев А. И. Китайская книга книг // Щуцкий, Ю. К. Китайская классическая «Книга перемен» – М.: Восточная лит-ра, 2003. – 606 с.

<sup>60</sup> Малявин В. В. Сумерки Дао: культура Китая на пороге Нового времени. – М.: Издательство АСТ, 2019. – 560 с.; Малявин В. В. Чжуан-цзы. – М.: Наука, 1985. – 310 с.

<sup>61</sup> Лукьянов А. Е. Дао «Книги Перемен». – М.: ИНСАН, РФК, 1993. – 240 с.; Лукьянов А. Е. Древнекитайская философия. Курс лекций. Часть II. Философия даосизма. – М.: ИДВ РАН, 2015. – 546 с.; Лукьянов А. Е. Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия). – Издание 2-е, исправл. и дополн. – М.: ИНСАН, РФК, 1992. – 208 с.; И цзин (Канон перемен) / Пер. и примеч. А. Е. Лукьянова. – М.: ИПЦ Маска; Чэнду: Сычуань жэньминь чубаньшэ, 2018. – 392 с.

<sup>62</sup> Кравцова М. Е. Мировая художественная культура. История искусства Китая: Учебное пособие. – СПб.: Лань, ТРИАДА, 2004. – 960 с.

<sup>63</sup> Сычёв Л. П., Сычёв В. Л. Китайский костюм. Символика. История. Трактровка в литературе и искусстве. – М.: ИВ АН СССР, 1975. – 172 с.

иною орнамента. Также следует отметить статью К. М. Писцова<sup>64</sup>, в которой были систематизированы различные изображения символа дракона на имперских одеждах.

Исследования о драконе в политической культуре Китая содержатся в статьях А. М. Решетова<sup>65</sup>, А. Б. Старостиной<sup>66</sup>, А. Э. Терехова<sup>67</sup>. Следует, тем не менее, заметить, что, несмотря на большое количество работ, посвящённых символу дракона, вопрос о его происхождении, становлении и процессе ремифологизации в современном Китае мало изучен отечественными и западными востоковедами.

В диссертации символ дракона рассматривается как мифологема, которая как таковая относится к миру архетипов. В связи с этим были подробно изучены труды К. Г. Юнга<sup>68</sup>, С. Н. Шпильрейн<sup>69</sup>, Д. Кемпбелла<sup>70</sup>, и психоаналитический подход был применён к исследованию данного символа. Следует сразу заметить, что глубинное содержание символа дракона намного шире психоаналитического метода, применяемого в настоящее время в западной науке. Символ дракона – это не только субъективный феномен коллективного бессознательного, проявляющийся в духовной культуре, но и метафизический символ, универсалия, имеющая надысторический и

---

<sup>64</sup> Писцов К. М. «Неведома зверушка» с роскошного халата // Вост. Коллекция, 2006. № 4. – С. 27–36.

<sup>65</sup> Решетов А. М. Дракон в китайской политической традиции // Символы и атрибуты власти: генезис, семантика, функции. – СПб., 1996. – С. 142-163; Решетов А. М. Дракон в культурной традиции китайцев // Сборник МАЭ. Л., 1981, Т. XXXVII. – С. 81–92.

<sup>66</sup> Старостина А. Б. Споры о драконах – 2006 // Человек и культура Востока: Исследования и переводы. 2010. – М.: ИДВ РАН, 2010. – С. 95-111.

<sup>67</sup> Терехов А. Э. Три аспекта ханьских представлений о драконах (лун) // Общество и государство в Китае: XLI научная конференция. – М.: Вост. лит., 2011. – С. 334–352.

<sup>68</sup> Юнг К. Г. Архетип и символ [Сайт: Центр гуманитарных технологий]. URL: <https://gtmarket.ru/laboratory/basis/4229/4231> (дата обращения 14.08.2020); Юнг, К. Г. Аналитическая психология. Тавистокские лекции [Сайт] URL: <http://www.iakovlev.org/zip/jung2.pdf> (дата обращения 14.08.2020).

<sup>69</sup> Шпильрейн С. Деструкция как причина становления. – М.: Логос, 1994. No 5. – С. 207-239.

<sup>70</sup> Кемпбелл Д. Маски Бога. Изначальная мифология. Том 1 (часть 1). – М.: Касталия, 2019. – 236 с.; Кемпбелл Д. Маски Бога. Изначальная мифология. Том 1 (часть 2). – М.: Касталия, 2019. – 272 с.

вневременной характер. Как справедливо замечает М. Г. Иванова в своей диссертации, «за архетипами находятся те высшие духовные идеалы человечества, которые часто воспринимаются трансцендентно по отношению к бытию человека, либо как нечто, относящееся к области сверхрационального знания и откровения»<sup>71</sup>.

Если архетип присутствует в сознании человека как часть коллективного бессознательного и в некоторой степени довлеет над человеком, захватывая его сознание императивным образом, то символ (осмысление архетипа) направляет человека к достижению сверхсознания, позволяет человеку обнаружить подлинный смысл своей жизни, раскрыть свой глубинный потенциал. Именно поэтому при исследовании символа дракона следует рассматривать его не только как архетипический образ, но и как метафизический символ, идеал, ведущий и направляющий человека и в целом человеческое общество к самосовершенствованию и духовной эволюции.

Целостное понимание архетипа и глубинное исследование символа как такового прослеживается в работах Э. Ноймана<sup>72</sup>, М. Элиаде<sup>73</sup>, Р. Генона<sup>74</sup>, А. Ф. Лосева<sup>75</sup>, П. А. Флоренского<sup>76</sup>, М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорского<sup>77</sup>, А. Е. Лукьянова<sup>78</sup>, А. В. Сёмушкина<sup>79</sup>, С. А. Нижникова<sup>80</sup> и

---

<sup>71</sup> Иванова М. Г. Культурные архетипы как объект историко-философского анализа: дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.03; [Место защиты: ФГАОУ ВО «Российский университет дружбы народов»]. – М., 2017. – 197 с.

<sup>72</sup> Нойманн, Э. Происхождение и развитие сознания: пер. с англ. / Э. Нойманн; пер. А. П. Хомик. – М.: Рефл-бук; Киев: Ваклер, 1998. – 462 с.

<sup>73</sup> Элиаде М. Аспекты мифа. – М.: Академический проект; Парадигма, 2005. – 224 с.; Элиаде М. Священное и мирское. – М.: МГУ, 1994. – 144 с.

<sup>74</sup> Генон Р. Символика креста. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 704 с.; Генон Р. Символы священной науки. Пер. с франц. – М.: Беловодье, 2002. – 496 с.

<sup>75</sup> Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. 2-е изд., испр. – М.: Искусство, 1995. – 320 с.; Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф. – М.: Изд-во МГУ, 1982. – 479 с.

<sup>76</sup> Флоренский П. А. Детям моим. Воспоминания прошлых лет. – Харьков: Фолио, 2000. – 381 с. URL: <https://lib.pravmir.ru/library/readbook/2434> (дата обращения 14.08.2020).

<sup>77</sup> Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом языке. – М., 1997. – 224 с.



др<sup>81</sup>. Результаты их исследований также использовались в данной диссертации.

**Объект, предмет, цель и задачи диссертационного исследования.**

**Объект исследования** – ключевые символы духовной культуры Китая.

**Предмет исследования** – генезис, эволюция и важнейшие мировоззренческие характеристики символа китайского дракона.

**Целью диссертации** является выявление наиболее существенных закономерностей генезиса и эволюции символа дракона, его важнейших мировоззренческих характеристик в духовной культуре Китая и их историко-философская оценка.

Для достижения указанной цели в диссертации поставлены следующие **исследовательские задачи**:

1) выявить генезис символа дракона, рассмотреть его как архетип целостности (уроборический архетип по Э. Нойманну);

2) определить механизм образования символа дракона в предфилософской мысли и описать его важнейшие сущностные характеристики;

3) прояснить феномен социальной десакрализации мифа и магического символа дракона в переходный период от рода к государству;

4) показать трансформацию мифологического и магического символа дракона в предфилософскую категорию в генезисе китайской философии;

---

<sup>78</sup> Лукьянов А. Е. Дао «Книги Перемен». – М.: ИНСАН, РФК, 1993. – 240 с.; Лукьянов А. Е. Древнекитайская философия. Курс лекций. Часть I. Становление китайской философии. Лекция 1. Миф и мифология. – М., ИДВ РАН, 2012. – 120 с.; Лукьянов А. Е. Древнекитайская философия. Курс лекция. Часть II. Философия даосизма. – М.: ИДВ РАН, 2015. – 546 с.; И цзин (Канон перемен) / Пер. и примеч. А. Е. Лукьянова. – М.: ИПЦ Маска; Чэнду: Сычуань жэньминь чубаньшэ, 2018. – 392 с.

<sup>79</sup> Семушкин А. В. Духовное познание и архетипы философских культур Востока и Запада: монография / Семушкин А. В., Нижников С. А.; рецензенты А. Е. Лукьянов, В. В. Сербиеенко. – М.: ИНФРА-М, 2014. – 231 с.

<sup>80</sup> Нижников С. А. Духовное познание в философии Востока и Запада: Монография. – М.: РУДН, 2009. – 427 с.; Нижников С. А., Семушкин А. В. Архетипы философских культур Востока и Запад: Учебное пособие. – М.: РУДН, 2008. – 267 с.

<sup>81</sup> Козлов В. В. Интегративная психология. – М.: Психотерапия, 2007. – 528 с.

5) определить важнейшие мировоззренческие характеристики символа дракона в имперском Китае и дать их историко-философскую оценку;

6) проанализировать и выявить предпосылки, причины и механизм «ремифологизации» символа дракона в Китае в XX – XXI вв., определить значимость символа дракона для китайской духовной культуры.

### **Научная новизна исследования.**

В диссертации комплексно рассмотрены вопросы генезиса и становления символа китайского дракона. Научная новизна данной работы состоит в следующем:

1) Символ дракона впервые рассмотрен как одно из проявлений архетипа целостности, как уроборический архетип (по Э. Нойманну). В ходе диссертационного исследования установлено, что этот архетип присутствует в сознании каждого человека; более того, он маркирует прохождение различных стадий эволюции сознания как в общечеловеческом плане, так и в индивидуальном, отражает глубинную структуру психики и модель развития сознания. Выявление архетипической сути символа дракона ведёт к лучшему пониманию мифологического сознания древнего человека и истоков зарождения философской мысли.

2) В диссертации проанализирована трансформация мифологически-магического символа дракона в философский, рассмотрены причины социальной десакрализации данного символа, показано закрепление архетипических смыслов символа дракона в генезисе китайской философии (в частности, в «И цзин», конфуцианстве, даосизме);

3) В результате историко-философского осмысления символа дракона в имперском Китае (в частности, в политической, художественной, религиозной сферах) установлены предпосылки становления центрального для китайской культуры символа дракона, который отражает уникальность общества и выражает своеобразный «дух народа».

4) В диссертации выявлена и показана философичность символа дракона, которая заключается в том, что на всём протяжении эволюции

китайской культуры дракон был и остаётся важнейшим реставрационным символом целостности бытия-сознания и гармонии природно-социального организма. На всех этапах исторического развития китайского общества символ дракона воспроизводится с регулярной периодичностью, выводя на поверхность своё архетипическое значение: единство мировых процессов в их цикличности и переменах, целостность природно-социального организма, бытия-сознания.

5) Впервые в отечественной синологии проведено исследование символа дракона как ключевого для культурно-исторической идентичности и памяти китайского народа; на примере центрального для китайского общества символа дракона показана динамика культурно-исторической памяти Китая, для которой характерны как упрочнение, так и распад связующих структур.

6) В ходе исследовательской работы были выполнены перевод главы «Пустые суждения о драконах» трактата Ван Чуна «Лунь хэн» («Взвешивание суждений») <sup>82</sup> и перевод текста «Эр сань цзы вэнь» («Ученики спрашивали») <sup>83</sup>. Следует отметить, что большинство работ китайских и западных исследователей не переводились до этого на русский язык: введение их в научный оборот также обуславливает новизну данной работы.

### **Теоретическая и практическая значимость исследования.**

Материалы диссертации систематизируют, дополняют и развивают предшествующие работы, посвящённые генезису символа дракона в китайской культуре, формируют стимул к продолжению поиска в данной области.

---

<sup>82</sup> Перевод выполнен по изданию: Хуан Хуэйчжуань 黄晖撰. Лунь хэн цзяоши (ди и цэ) 论衡校释 (第一册) [Замечания и пояснения к тексту «Лунь хэн» (Первый том)]. – Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2018. – 604 с.

<sup>83</sup> Перевод выполнен по изданию: Юй Хаолян 于豪亮. Мавандуй бошу “Чжоу и” шивэнь цзяочжу 马王堆帛书“周易”释文校注 [Комментарии к отдельным знакам и исследование текста «Чжоу и» - рукописи на шелку, обнаруженной при археологических раскопках в Мавандуе]. – Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2013. – 212 с.

Предпринятый в работе анализ символа дракона на основе синтеза различных подходов и методов (в частности, генетического, архетипического, сравнительно-исторического, герменевтического, общефилософского) может помочь в выработке единого целостного подхода в изучении конкретных символов и культурных универсалий.

Результаты данного исследования могут быть использованы при подготовке научных работ, создания учебных пособий и курсов лекций со схожей тематикой.

### **Методология и методы исследования.**

Большинство специалистов обращаются к символу дракона в рамках определённого специализированного исследования и изучают его отдельно на различных стадиях эволюции (в первобытном мифе, мифологии, философии, религии) и в разных сферах человеческой деятельности. Различными и крайне противоречивыми представляются трактовки происхождения символа дракона: символ дракона возводится и в закономерность, и полагается на случайность, приписывается и коллективному, и индивидуальному сознанию. В результате он множится на сотни различных образов и теряет свою целостность. Именно поэтому столь важным оказывается обращение к историко-генетическому и архетипическому<sup>84</sup> методам. Эти методы позволяют увидеть за всеми различными формами и значениями символа дракона единый каркас и общее семантическое поле.

---

<sup>84</sup> См.: Щепановская Е. М. Архетипический подход как метод гуманитарных наук // Известия СПбГЭТУ «ЛЭТИ». Философские проблемы социальных и гуманитарных наук. Т.1. – СПб., 2008. – С. 70–74; Щепановская Е. М. Генезис и классификация мифологических архетипов: культурфилософский подход: дисс... канд. филос. наук: 09.00.13. – СПб., 2011. – 274 с.; Бойко О. А. Архетипический анализ как метод культурологического исследования // Сетевое издание Abyss (Вопросы философии, политологии и социальной антропологии). URL: [http://abyss.su/media/abyss\\_issue/9/5bojko\\_arxetipicheskij\\_analiz.pdf](http://abyss.su/media/abyss_issue/9/5bojko_arxetipicheskij_analiz.pdf) (дата обращения 20.03.2022); Иванова М. Г. Культурные архетипы как объект историко-философского анализа: дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.03; [Место защиты: ФГАОУ ВО «Российский университет дружбы народов»]. – М., 2017. – 197 с.

При изучении эволюции символа дракона и его функционального спектра данная диссертация использует общеполитический (метафизический), сравнительно-исторический (компаративный), структурно-функциональный и герменевтический методы. Общеполитический метод позволяет рассмотреть символ дракона как метафизический. Сравнительно-исторический и структурно-функциональный методы использованы для выделения сущностных характеристик символа китайского дракона при сопоставлении его с символом змеи и дракона в мифологии других народов, а также с другими ключевыми символами духовной культуры Китая, для отображения функционирования и распространения культа дракона в имперском Китае. Герменевтический метод использован в ходе анализа древнекитайских текстов, упоминающих символ дракона.

**Источники исследования.** Основную группу источников исследования составляют письменные тексты на китайском языке. Это, прежде всего, материалы китайских мифов, в которых присутствует символ дракона. Древнекитайская мифология реконструируется по фрагментам древних канонических текстов «Ши цзин» («Канон песен», XI–III вв. до н.э.)<sup>85</sup>, «И цзин» («Канон Перемен», древнейшие части VIII в. до н.э.)<sup>86</sup>, философских трактатов «Дао дэ цзин» (VI–V вв. до н.э. или IV в. до н.э.)<sup>87</sup>, «Лунь юй» (VI–

---

<sup>85</sup> Ши цзин 诗经: [сайт] Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese. URL: <https://ctext.org/book-of-poetry> (дата обращения 14.08.2020); Ши цзин: Книга песен и гимнов / Пер. с кит. и коммент. А. Штукина; Подгот. Текста и вступ. ст. Н. Федоренко. – М.: Худож. лит., 1987. – 351 с.

<sup>86</sup> Чжоу и 周易: [сайт] Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese. URL: <https://ctext.org/book-of-changes> (дата обращения 14.08.2020); И-цзин. Канон Перемен: Великая мудрость Древнего Китая. – М.: Эксмо, 2011. – 432 с.; И цзин (Канон перемен) / Пер. и примеч. А. Е. Лукьянова. – М.: ИПЦ Маска; Чэнду: Сычуань жэньминь чубаньшэ, 2018. – 392 с.; И-цзин – Чжоу И. Система Перемен – Циклические Перемены / Пер. с кит. Б. Б. Виноградского / Сост. В. Б. Курносова – М.: Северный ковш, 1999. – 528 с.

<sup>87</sup> Дао дэ цзин 道德经: [Сайт: Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese]. URL: <https://ctext.org/dao-de-jing> (дата обращения 14.08.2020); Дао дэ цзин: учебное пособие для старшеклассников, учащихся колледжей, студентов / А. Е. Лукьянов,

V вв. до н.э.)<sup>88</sup>, «Чжуан-цзы» (IV–III вв. до н.э.)<sup>89</sup>, «Ле-цзы» (IV век до н. э. – IV век н. э.)<sup>90</sup>, «Люйши чуньцю» («Вёсны и осени господина Люя», сер. III в. до н.э.)<sup>91</sup>, апокрифического текста «Шань хай цзин» («Канон гор и морей», кон. III – нач. II в. до н.э.)<sup>92</sup>, исторического свода «Ши цзи» («Исторические записки», II–I вв. до н.э.)<sup>93</sup>, философски-энциклопедических сводов «Хуайнань-цзы» (II век до н. э.)<sup>94</sup>, «Лунь хэн» Ван Чуна (I век до н. э.)<sup>95</sup>.

Во всех этих текстах присутствует символ дракона, при этом в более ранних текстах символ дракона не разъясняется, упоминания о нём

В. П. Абраменко, Хуан Лилян. Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Ин-т Дальнего Востока РАН – М.: ИДВ РАН, 2016. – 346 с.

<sup>88</sup> Лунь юй 论语: [Сайт: Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese]. URL: <https://ctext.org/analects> (дата обращения 14.08.2020); Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). / Пер. с кит. и коммент. А. И. Кобзева, А. Е. Лукьянова, Л. С. Переломова, П. С. Попова при участии В. М. Майорова; Вступ. ст. Л. С. Переломова. – М.: Вост. лит., 2004. – 431 с.

<sup>89</sup> Чжуан-цзы 庄子: [сайт] Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese. URL: <https://ctext.org/zhuangzi> (дата обращения 14.08.2020); Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В. В. Малявина. – М.: Мысль, 1995. – С. 164.

<sup>90</sup> Ле-цзы 列子: [Сайт: Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese]. URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=37405> (дата обращения 14.08.2020); Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В. В. Малявина. – М.: Мысль, 1995. – С. 164.

<sup>91</sup> Люйши Чуньцю 吕氏春秋: [Сайт: Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese]. URL: <https://ctext.org/lv-shi-chun-qiu> (дата обращения 14.08.2020); Люйши Чуньцю (Вёсны и осени господина Люя) / Пер. Г. А. Ткаченко. Сост. И. В. Ушакова. – М.: Мысль, 2010. – 525 с.

<sup>92</sup> Шань хай цзин 山海经: [сайт] Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese. URL: <https://ctext.org/shan-hai-jing> (дата обращения 14.08.2020); Каталог гор и морей (Шань хай цзин) / Пред., пер. и комм. Э. М. Яншиной. – М.: Наука, 1977. – 236 с.

<sup>93</sup> Ши цзи 史记: [сайт] Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese. URL: <https://ctext.org/shiji> (дата обращения 14.08.2020); Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т. I. / Пер. с кит. и ком. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина. – М.: Восточная литература РАН, 2001. – 415 с.; Сыма Цянь. Исторические записки: («Ши цзи»). Т. II / Пер. с кит. и коммент. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина. – М.: Вост. лит., 2003 (1975). – 567 с.; Сыма Цянь. Исторические записки: («Ши цзи»). Т. IV / Пер. с кит., вступит. ст. и прил. Р. В. Вяткина. – М.: Вост. лит., 1986. – 454 с.; Сыма Цянь. Исторические записки: («Ши цзи»). Т. VII / Пер. с кит., предисл. Р. В. Вяткина, коммент. Р. В. Вяткина, А. Р. Вяткина. – М.: Вост. лит., 1996. – 464 с.

<sup>94</sup> Хуайнань-цзы 淮南子: [сайт] Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese. URL: <https://ctext.org/huainanzi> (дата обращения 14.08.2020); Философы из Хуайнани / Хуайнань-цзы. Пер. Л. Е. Померанцевой. Сост. И. В. Ушаков. – М.: Мысль, 2004. – 430 с.

<sup>95</sup> Ван Чун 王充. Лунь хэн 论衡: [сайт] Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese. URL: <https://ctext.org/lunheng> (дата обращения 14.08.2020).

фрагментарны; в поздних, напротив, закреплены многочисленные, зачастую противоречивые, значения символа дракона. А. И. Кобзев указывает, что историческая глубина мифов не обязательно связана со временем их записи, поскольку «более архаические мифы могли записываться и позже, а противоречия в их образах могут объясняться происхождением из разных регионов и позднейшей унификацией конфуцианцами и даосами»<sup>96</sup>.

В качестве источников исследования использовались каталоги музейных коллекций, этнографические описания и археологические материалы – предметы в виде дракона или с изображением дракона<sup>97</sup>, а также обнаруженные во время археологических раскопок новые тексты (в частности, текст «64 гексаграммы» (лю ши сы гуа 六十四卦), отождествленный с «Каноном Перемен», и свод комментариев к нему<sup>98</sup>). Были задействованы и лингвистические источники, в частности – надписи на бронзовых изделиях и черепаших панцирях *цзягувэнь* 甲骨文<sup>99</sup>, а также древнекитайские словари «Шовэнь цзецзы» («Толкование письмен и объяснение иероглифов»), 121 г. до н.э.)<sup>100</sup> и «Фан янь» («方言», «Местные

<sup>96</sup> Кобзев А. И. Китайские религия и мифология древние / Большая российская энциклопедия. Т. 14. – М., с. 172–173.

URL: [https://www.synologia.ru/a/Религия\\_и\\_мифология\\_в\\_Китае](https://www.synologia.ru/a/Религия_и_мифология_в_Китае) (дата обращения 14.08.2020).

<sup>97</sup> Более подробно см.: Ступникова В. В. К вопросу о происхождении образа китайского дракона // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2015. №8. – С. 21–26.

<sup>98</sup> Юй Хаолян 于豪亮. Мавандуй бошу “Чжоу и” шивэнь цзяочжу 马王堆帛书“周易”释文校注 [Комментарии к отдельным знакам и исследование текста «Чжоу и» - рукописи на шелку, обнаруженной при археологических раскопках в Мавандуе]. – Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2013. – 212 с.; см. также: Ступникова В. В. «Канон Перемен» из глубины времен // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия : Философия. 2015. №4. – С. 77–87.

<sup>99</sup> Более подробно см.: Ступникова В. В. Философско-лингвистическое прочтение образа дракона (на основе материалов гадательных надписей *цзягувэнь*) // Вестник БГУ. Философия. 2016. №3. – С. 127–134.

<sup>100</sup> Шовэнь цзецзы 说文解字: [сайт]. URL: <http://shuowen.chaziwang.com/shuowen-4715.html> (дата обращения 14.08.2020).

слова», I век до н. э.)<sup>101</sup>», помогающие прояснить этимологию и значения символа дракона.

### **Соответствие диссертации паспорту научной специальности.**

Данная диссертация соответствует паспорту специальности 5.7.2 – «История философии».

1) Содержательный аспект. Распознавание и описание первичных предпосылок, инициирующих философский дискурс от древнейших умозрительных построений до современных моделей философствования; выявление и квалификация исторически конкретных форм философской рефлексии и их отражений в соответствующих формах культуры, в традициях гуманитарного знания, в опыте становления и совершенствования теоретических представлений о мире и месте в нём человека.

2. Методологический аспект. Философская рефлексия в режиме историко-философского исследования; символическая компонента предметов историко-философского познания; лингвистические, герменевтические и феноменологические приемы историко-философского исследования.

3. Предметный аспект. Феномен философского знания в истории культуры и цивилизации; истоки его зарождения и генезиса; мифогенная концепция происхождения философии; восточная философская мысль: её ментальное своеобразие, специфика эволюции и преемственности; религиозно-магический и мифопоэтический комплексы в традиции восточного мышления.

### **Положения, выносимые на защиту.**

В ходе диссертационного исследования автор приходит к следующим выводам, выносимым на защиту:

1) В ходе анализа и сопоставления идей К. Г. Юнга и С. Н. Шпильрейн установлен важный аспект дифференциации архетипа, архетипического образа и символа. Основное различие состоит в том, что архетип проистекает

---

<sup>101</sup> Фан янь 方言: [сайт]. URL: <https://ctext.org/fang-yan> (дата обращения 14.08.2020).



из самой природы сознания человека и природы вообще – из самой естественности *цзы жань* 自然. Архетип в своём самосущем пустотен; он не охватывается рамками формальной логики и не может быть выражен в словах обыденной речи. Для его понимания нужна «совершенно особая логика, основанная на текучих понятиях и текучих сущностях»<sup>102</sup>. Архетип проявляется в сознании индивидуального человека в образах, представлениях, откровениях; он захватывает сознание императивно, он предзадан человеку как часть коллективного бессознательного. Символ, напротив, сотворится в естестве и единении сознательного и бессознательного, индивидуального и коллективного, общего (вневременного, характерного для всех и каждого) и частного (преходящего, личного). Символ – это одновременно осмысление архетипического образа и попытка уловить и выразить сам архетип – принцип конструирования возникшего в сознании образа; архетип поэтому может быть выражен не в словах обыденной речи, а в символах, метафизических универсалиях.

2) Различие архетипа и символа важно для понимания символа дракона. В символе дракона проявляется архетип целостности, независящий от сознательной деятельности человека, но её определяющий. Архетип, свернувшийся в символе дракона, универсален: он стягивает на себя различные «маски Бога»<sup>103</sup>. Это попытка сознания осмыслить свой исток и генезис всего мироздания, ухватить и выразить динамическую силу Великого Единого, постичь цикличность перемен. Символ дракона заключает в себе жизненную энергию и апеллирует не столько к разуму, сколько к чувствам, всегда вызывает сильные эмоции, воздействует на психику человека,

---

<sup>102</sup> Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. 2-е изд., испр. – М.: Искусство, 1995. – С. 15.

<sup>103</sup> «Маски Бога» – это название произведения Д. Кемпбелла, в котором предпринимается попытка описания основных мифологических сюжетов и образов, лежащих в основе большинства культур. Несмотря на разные формы символического выражения, мифологические образы открывают фундаментальное единство духовной истории человечества и в целом всего мироздания.

заставляя его действовать по закодированному в нём поведенческому образцу.

3) Мифологический образ змеи можно считать одной из первичных форм постижения архетипа целостности, в котором универсальные и личностные смыслы объединяются в гармоничное единство. Змея или дракон-уроборос в мифологическом сознании родового человека – это не конкретная рептилия, а мыслительная категория, на которую человек опирается в познании себя и реальности, способ постижения природных циклов, в частности, цикла смерти и перерождения, жизни в бесконечном становлении и постоянном развитии. Это наглядное выражение идеи вечности и единства всего мироздания, визуальное воплощение круговой архитектоники родового космоса, целостности бытия и мышления. По мере развития индивидуального сознания этот мифологический образ всё больше осмысливается и переносится в самое начало, становится тотемом – Великим Первопредком в зооморфном облики, символом истока мироздания. В магическом сознании символ Великого Первопредка становится проводником в мир вечности, медиатором, объединяющим Небо, Землю и Человека, сливается в сознании рода с фигурой шамана и постепенно превращается в тео-зоо-антропоморфный символ единства природно-родового космоса (часто выражаемый в образах птицы, змеи и человека).

4) Рациональная интерпретация символа дракона происходит на новом витке эволюции общества, когда человек окончательно выделяет себя из природно-родового единства и отбрасывает магические практики как пережитки архаического времени (символически это выражается в победе Героя над Драконом). Магия десакрализуется, то есть перестаёт воспроизводиться родовым коллективом, утрачивает свою сакральную значимость. Символ дракона демонизируется, замещается другими символами, подвергается забвению.

5) Китайская философская мысль зарождается как попытка реставрации утраченной гармонии природно-родового единства.

Первоначально это реализуется в деятельности совершенномудрых, которые постигают высшие универсальные принципы и закономерности явлений: копируют небесные узоры 天文 *тянь вэнь* и вместо них вычерчивают письмена-иероглифы 文 *вэнь*, а хтонические объёмные мысле-образы родового времени замещают принципами-образцами (нормами) 理 *ли* и метафизическими универсалиями (символически это выражается в построении нового, упорядоченного мира на месте прежнего, драконьего, хаотически-родового). Символ дракона возрождается: он используется для описания истоков, цикличности и целостности мира, сворачивается в космогонический миф. Таким образом совершенномудрые сознательно приспособливают природно-родовые смыслы к новой общественной жизни.

6) В генезисе китайской философии символ дракона не исчезает, а осмысливается и видоизменяется в соответствии с новыми историческими условиями: он оказывается встроенным во многие классификационные схемы – модели мироздания, становится философским символом – одним из ключей реставрации гармонии природы и человека. В раннем даосизме символ дракона используется при описании категорий Дао, *инь* и *ян*, круговых перемен (*чжоу* и 周易); в конфуцианстве он подвергается процессам эвгемеризации и антропоморфизации, что способствует закреплению данного символа в историографической традиции.

7) Символ дракона занимает важное место в политической сфере Древнего Китая – становится предзнаменованием, указывающим на волю Неба. Он также используется при описании внешности правителя, его чудесного зачатия или рождения, утверждается в девизе царствования, изображается на одеяниях и предметах быта правящего дома и к концу Ханьской династии закрепляется в качестве основного символа императора. При этом император мыслится не как простой человек, а как полубожество – воплощение дракона на Земле («небесный сын дракона»), медиатор

Небесного мира и человеческого (Поднебесной), столп всего мироздания, хранитель вселенской гармонии.

8) В диссертации установлено, что первичное отождествление символа дракона и Китая как страны происходит в Европе в результате взаимодействия и противоречия культур западных держав и китайской империи, а также подробно анализируется механизм «забвения – возрождения» и функциональности данного символа в XX в. и в современном Китае. При этом в диссертации также показано, что рассмотрение символа дракона только в рамках историко-культурологического анализа не является полным. Процесс «возрождения» символа дракона во второй половине XX в., с одной стороны, действительно, является сознательной попыткой культурной элиты выработать смысловые и временные горизонты китайской нации, показать общность нации на основе духовных ценностей, но с другой стороны, он также являет собой естественно-спонтанный процесс актуализации (самовоспроизведения) уроборического архетипа в сознании китайского человека. Именно поэтому символ дракона следует рассматривать не только как образ прошлого и возрождённую традицию, но и как базовый архетип китайской культуры. При всех видимых трансформациях символ дракона не теряет своей архетипической сути – единства природно-социального естества, циклической связи времён и природных явлений.

#### **Степень достоверности и апробация результатов.**

По материалам диссертационного исследования опубликованы 13 статей, из них 3 статьи – в журналах, включённых в международную БД Scopus, 1 статья – в журнале, входящем в Перечень рецензируемых изданий РУДН, а также статьи, представленные автором в докладах на следующих международных и всероссийских конференциях: III Международной конференции молодых востоковедов в ИДВ РАН «Россия и Восточная Азия через 70 лет после окончания Второй мировой войны», г. Москва, 11–12 ноября 2015 г. (Доклад «Трансформация семантики образа китайского дракона во второй половине XX в.»); научной конференции «Девятые

аркаимские чтения», г. Челябинск, 22–25 мая 2018 г. (Доклад «Китайский дракон как воплощение водной стихии»); I международной конференции «Россия и Китай: диалог культур», Чэнду – Москва, 2018 г. («Образ китайского дракона в зеркале взаимоотношений западной и китайской культур»).

## ГЛАВА 1. ГЕНЕЗИС СИМВОЛА ДРАКОНА В ПРЕДФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

### 1.1. Архетипическое толкование символа дракона

Понятие архетипа вошло в современную науку благодаря теории психоанализа К. Г. Юнга. Архетипы можно считать врождёнными психическими структурами человека – потенциальными к упорядочиванию определённым образом сознания человека в соответствии с реальностью. Юнг называл архетип тенденцией к образованию универсальных мотивов, инстинктивным вектором, определяющим возникновение в сознании образов и поведенческих установок<sup>104</sup>. Сразу следует оговорить, что в трактовке архетипа Юнгом встречается некоторая раздвоенность: архетипом он называет и такой потенциальный принцип структурирования психических процессов человека, своего рода матрицу сознания, и актуализированное в сознании проявление этой матрицы в виде доступного для восприятия образного потока. Поэтому, говоря о генезисе символа дракона, неизменно приходится рассматривать его с двух позиций: как архетипический образ (проявленный архетип, воспринимаемый сознанием) и как принцип, порождающий архетипические представления в сознании человека, как мыслительный и поведенческий образец (архетип, независящий от сознательной деятельности человека, но её определяющий).

---

<sup>104</sup> Юнг К. Г. Архетип и символ. Об архетипах коллективного бессознательного [Сайт: Центр гуманитарных технологий]. URL: <https://gtmarket.ru/library/basis/4229/4232> (дата обращения 14.08.2020).

К сожалению, большинство исследователей символа китайского дракона сводит его исток лишь к видимым проявлениям архетипа в человеческом сознании. За пределами рассмотрения оказывается собственно сам архетип: вне- и досубъектный, вне- и дообъектный, независимый от человека и не всегда даже воспринимаемый им (потому Юнг и относил его к сфере бессознательного). Тем не менее, рассмотрение последнего представляет наибольшую философскую ценность, так как соприкосновение с глубинной сутью архетипа возвращает человека к его собственным истокам, даёт ощущение целостности, приоткрывает завесы изначальных смыслов бытия и небытия.

Юнг отмечал, что архетипы передаются не только в традиции различных культур, но и наследуются физиологически. Они никогда не исчезают, спонтанно актуализируются в сознании и находят своё выражение в различных культурных формах. Архетип задаёт структуры внутреннего пространства человеческих мыслей и эмоций, проистекает из всей толщи древнего мира и составляет глубины коллективного бессознательного.

Коллективное бессознательное понимается Юнгом как «безмерно древняя психическая материя, которая образует основу нашего разума подобно тому, как структура нашего организма повторяет общие анатомические черты млекопитающих»<sup>105</sup>, как «всеобщее основание душевной жизни каждого»<sup>106</sup>, которое идентично у всех людей. Архетип является «частью наследственной структуры этого психического бытия и может поэтому проявлять себя спонтанно везде и в любое время»<sup>107</sup>.

---

<sup>105</sup> Юнг К. Г. Человек и его символы [Сайт: Центр гуманитарных технологий]. URL: <https://gtmarket.ru/library/basis/4121/4123> (дата обращения 14.08.2020).

<sup>106</sup> Юнг К. Г. Архетип и символ. Об архетипах коллективного бессознательного [Сайт: Центр гуманитарных технологий]. URL: <https://gtmarket.ru/library/basis/4229/4232> (дата обращения 14.08.2020).

<sup>107</sup> Юнг, К. Г. Аналитическая психология. Тавистокские лекции [Сайт] URL: <http://www.iakovlev.org/zip/jung2.pdf> (дата обращения 14.08.2020).

В работе «Архетип и символ» Юнг пишет: архетипическое представление «изменяется, становясь осознанным и воспринятым; оно претерпевает изменения под влиянием того индивидуального сознания, на поверхности которого оно возникает»<sup>108</sup>. Однако сам по себе «архетип пуст и чисто формален»<sup>109</sup>: Юнг сравнивает его с осевой системой кристалла, которая непредставима и невидима, но которая оказывается предсуществующей формой, тем, что формирует кристаллическую структуру<sup>110</sup>. Именно поэтому архетип не меняется (он пуст в своём самосущем), изменчива лишь его актуализация в индивидуальном сознании человека. Разворачивание архетипа в мире двойственности невозможно без его материализации в индивидуальном сознании, поэтому архетип как бы стягивает на себя психические энергии человека. Архетип нуминозен: проявляясь в образах и ощущениях, он тем самым актуализируется в индивидуальном сознании, захватывает ум человека и вызывает сильные эмоции, поэтому человек возвращается к воспринятому образу и ощущению снова и снова и начинает творить ему оболочку по закодированному в архетипе образцу.

Следует отметить, что в психике человека существуют не только архетипические потенции, структурирующие сознание, но и деструктивные потенции, ведущие к разрушению архетипических образов, мыслительных паттернов, поведенческих установок и даже самого индивидуального сознания. Человек наделён потенциями необусловленности, которые коренным образом меняют психические структуры, освобождают от пределов и позволяют в каждый следующий момент чувствовать и действовать свободно, вне зависимости от причинно-следственных связей. При этом, активизация этих потенций в психике человека может привести как к

---

<sup>108</sup> Юнг К. Г. Архетип и символ. Об архетипах коллективного бессознательного [Сайт: Центр гуманитарных технологий]. URL: <https://gtmarket.ru/library/basis/4229/4232> (дата обращения 14.08.2020).

<sup>109</sup> Юнг К. Г. Архетипы и коллективное бессознательное. – М.: Изд-во АСТ, 2019. – С. 101.

<sup>110</sup> Там же.



разрушению всех оснований индивидуальной жизни, так и, наоборот, к большей осознанности, пониманию своего предназначения, достижению целостного мышления.

Описание этих деструктивных потенций в теории психоанализа приводится впервые в работе ученицы К. Г. Юнга, советского психоаналитика С. Н. Шпильрейн «Деструкция как причина становления». Шпильрейн выделяла в психике человека две основные тенденции: 1) душевное Я (Я-душу, дифференцирующую и структурирующую); 2) «родовую душу»<sup>111</sup> (Мы-сознание, стирающее любые структуры, растворяющее индивидуальное в общезначимом). Шпильрейн заметила, что «Я-душой, а также и бессознательным, руководят побуждения, ... совсем не заботящиеся о нашей чувственной реакции на поставленные ими требования»<sup>112</sup>. Эти побуждения – проявления «родовой души» – могут быть деструктивными для Я-сознания, но при правильном их восприятии они работают ему во благо. Более того, они оказываются важнейшими факторами эволюции человеческого сознания: устаревшие привычки, модели поведения, границы сознания должны быть уничтожены ради творческой эволюции, возникновения нового состояния, духовной трансформации человека. Шпильрейн писала: «Душа рода, отрицающая настоящее Я, вместе с тем сотворяет его этим отрицанием заново, так как затонувшая частица Я опять выныривает в новые представления, одетая богаче, чем раньше»<sup>113</sup>. Деструкция в этом понимании тождественна не полному разрушению, а, скорее, перестройке, глубинной трансформации, соразмерной самой

---

<sup>111</sup> Шпильрейн выдвигает идею «родовой души», по сути, предвосхищая концепцию К. Г. Юнга о коллективном бессознательном. В своей работе она пишет: «Глубина нашей Души не знает никакого Я, но лишь его суммирование в “Мы” или настоящее “Я”, рассмотренное как объект, подчиняемое другим подобным объектам» (Шпильрейн. Психоаналитические труды. – С. 118).

<sup>112</sup> Шпильрейн С. Психоаналитические труды. – Ижевск: ERGO, 2008. – С. 117.

<sup>113</sup> Там же. – С. 121.

эволюции жизни, которую можно понять только в надличностном масштабе, в достижении более широкого Мы-сознания.

Идеи К. Г. Юнга и С. Н. Шпильрейн, несмотря на имеющиеся различия, являются не антагонистичными, а взаимодополняющими. Архетип как потенциальный принцип структурирования сознания человека в соответствии с реальностью – это залог выживания и достижения определённой стабильности и устойчивости психики, важный элемент адаптации человека к миру; деструктивные потенции – это то, что сокрушает возведённые человеком границы познания и позволяет ему расширить свои представления о самом себе и бытии. Юнг считал, что главной задачей человека является индивидуация, в результате которой человек постигает смысл своей жизни и достигает самости. При этом индивидуация оказывается успешной в том случае, если человеку удаётся выйти за рамки самого себя: обрести целостное мышление возможно только в личном опыте посредством ассимиляции коллективного бессознательного<sup>114</sup>. Шпильрейн показывает, что выход за рамки самого себя возможен только в растворении Я-сознания в более глубинной «родовой душе». Только так человек понимает, что его специфические Я-представления оказываются не уникальными, а, скорее, типичными в сфере коллективного бессознательного. Тем не менее, Шпильрейн подчёркивает, что личный опыт человека может стать общезначимым: для этого архетипическое (способное к структурированию) Я-сознание должно пройти через этап деструкции и раствориться в «родовой душе», тем самым достичь единения с универсальным, а затем «возродиться» и сделать свой опыт доступным для других людей, представив его

---

<sup>114</sup> Юнг К. Г. Архетип и символ. Об архетипах коллективного бессознательного [Сайт: Центр гуманитарных технологий]. URL: <https://gtmarket.ru/library/basis/4229/4232> (дата обращения 14.08.2020); Юнг, К. Г. Аналитическая психология. Тавистокские лекции [Сайт] URL: <http://www.iakovlev.org/zip/jung2.pdf> (дата обращения 14.08.2020).

символически, достигнув в акте творчества максимальной осознанности (сверхсознания)<sup>115</sup>.

Из этого можно сделать вывод о коренном различии архетипа и символа. Архетип обладает вневременной надличностной природой, проистекает из устройства сознания и мироздания, из самой естественности (*цзы жань* 自然). Именно поэтому его проявления не охватываются рамками формальной логики и не могут быть выражены в словах обыденной речи: эволюционно они предшествуют речи. Тем не менее, они могут быть выражены в тех же словах, но перерождённых в символы (универсалии). При этом сам архетип, проявляясь в символе, остаётся неизменным – он составляет пустотное ядро<sup>116</sup> архетипического представления; а материально-образное, всякий раз подвергается новому осмыслению и, тем самым, обновлению. Архетип захватывает сознание императивно (он актуализируется самопроизвольно и предстаёт в качестве конкретно-чувственного представления: образа, сна, видения, откровения, ощущения), он предзадан человеку как часть коллективного бессознательного. Символ, напротив, сотворится в естестве сознательного и бессознательного, индивидуального и коллективного, в единении общего (вневременного, характерного для всех и каждого) и частного (преходящего, личного). По сути, проникновение в бессознательные структуры психики оборачивается осознанной работой<sup>117</sup>.

---

<sup>115</sup> Шпильрейн С. Психоаналитические труды. – Ижевск: ERGO, 2008. – С. 123.

<sup>116</sup> Пустотное в смысле нематериальное: архетип остаётся лишь потенцией или принципом, порождающим в сознании структуры реальности.

<sup>117</sup> М. Г. Иванова в своей диссертации подчёркивает, что «через творческое осмысление надличностных феноменов архетипы проявляют личность к реализации одного из главных мотивов человеческого осознания – возможность обнаружения осознания своего бытия, заключающегося в самосовершенствовании и развитии сознания, а также в конечном итоге за обуславливанием эволюционного опыта (автоматизмов, негативных культурных установок). и пр.» (Иванова М. Г. Культурные архетипы как объект историко-философского анализа. С. 15).

Это различие важно для понимания глубинного смысла символа дракона. Символ дракона – это осмысление человеком архетипа целостности, который не зависит от сознательной деятельности человека, но её определяет <sup>118</sup>. В максимально упрощённом виде символ дракона представляет собой изогнутую линию (круг, спираль) и несёт в себе и на себе скрученность и дальнейшее разворачивание изначального пространства и времени, путь становления и эволюции человеческого сознания. Архетип, свернувшийся в символе дракона, является универсальным, стягивающим на себя различные «маски Бога» <sup>119</sup>. Это попытка сознания определить свой исток и генезис всего мироздания, ухватить и структурировать динамическую силу Великого Единого, целостность бытия-мышления. Этот архетип можно назвать потенцией к объединению всех вещей мироздания в сознании человека.

Первоначально архетип целостности не проявлен в образе <sup>120</sup>, он полностью довлеет над человеком; более того, он маркирует прохождение различных стадий эволюции сознания как в общечеловеческом плане, так и в индивидуальном. Об этом, в частности, писал Э. Нойманн, известный психолог и ученик Юнга: «Истинность и реальность уробороса как символа имеют коллективную основу. Он соответствует эволюционной стадии,

---

<sup>118</sup> Такой архетип сложно поддается осознанию: прежде всего, потому, что это требует от человека больших психических затрат. Исторически древний человек даже не подозревает о наличии глубинных факторов, которые определяют его поступки, а современный рациональный человек активно сопротивляется одной мысли о том, что его поведением может руководить нечто, от него не зависящее.

<sup>119</sup> «Маски Бога» – это название произведения Д. Кемпбелла, в котором предпринимается попытка описания основных мифологических сюжетов, лежащих в основе большинства культур. Несмотря на разные формы символического выражения, мифологические образы открывают фундаментальное единство духовной истории человечества и в целом всего мироздания.

<sup>120</sup> В таком значении понимается архетип и в китайской философии: как говорится в «Дао дэ цзин»: «Великий образ не имеет формы» - *да сян у син* 大象无形 (Дао дэ цзин 道德经: [Сайт: Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese]. URL: <https://ctext.org/dao-de-jing#n11632> (дата обращения 14.08.2020)).

которая может быть “повторена” в психической структуре каждого человеческого существа»<sup>121</sup>.

Нойманн называл стадию, предшествующую выделению Я-сознания, уроборически целостной. Он пишет: «Уроборос функционирует как трансперсональный фактор, который соответствует психической стадии, предшествующей формированию Эго. Более того, его реальность вновь познаётся каждым в раннем детстве, и личное переживание ребенком этой, предшествующей Эго, стадии восстанавливает старый путь, пройденный человечеством»<sup>122</sup>. Это стадия недвойственности, целостности сознания и мироздания, «совершенство того, что покоится в самом себе... и того, что обращается внутри себя»<sup>123</sup>; «свернувшаяся в кольцо змея, живущая в собственном жизненном цикле, первобытный дракон начала»<sup>124</sup>, который «рождает самого себя, женится на самом себе, убивает самого себя»<sup>125</sup>; это «мужчина и женщина, порождающее и зачинающее, пожирающее и дающее рождение, активное и пассивное, над и под, всё вместе»<sup>126</sup>. «Это круг и существование в круге, существование в уроборосе»<sup>127</sup>, это архетип Великого Единого, это «Альфа и Омега»<sup>128</sup>.

На индивидуальном уровне это зародышевое состояние, плавание в материнских водах – «мировом океане», который питает, кормит и согревает. Исторически этой стадии соответствует практически полностью инстинктивная деятельность животного – «человека становящегося», состояние охваченности коллективным бессознательным. И поскольку индивидуальное сознание ещё не выделено, то описание этого состояния

<sup>121</sup> Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания: пер. с англ. / Э. Нойманн; пер. А.П. Хомик. – М.: Рефл-бук ; Киев: Ваклер, 1998. – С. 28.

<sup>122</sup> Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания: пер. с англ. / Э. Нойманн; пер. А.П. Хомик. – М.: Рефл-бук ; Киев: Ваклер, 1998. – С. 28.

<sup>123</sup> Там же. – С. 27.

<sup>124</sup> Там же.

<sup>125</sup> Там же.

<sup>126</sup> Там же.

<sup>127</sup> Там же.

<sup>128</sup> Там же.

произойдёт значительно позднее, когда человек достигнет лучшего понимания себя и своего места в мире. Тогда он опишет это время символически – как водное, нерасчленённое начало начал, космическое яйцо всего сущего, как великого дракона-уробороса и место его обитания.

Уроборически совершенная стадия завершается «кризисом рождения» или первичным выделением индивидуального сознания из коллективного. В индивидуальном сознании зарождается архетипический образ целостности: «бесформенная форма» (у чжуан чжи чжуан 无状之状)<sup>129</sup>, «беспредметный образ» (у у чжи сянь 无物之象)<sup>130</sup>, который вмещает нематериальное, невещественное – исток сознания (до- и бессознательное) и мироздания (пустотно-наполненную недвойственность). Сознание человека как бы раскалывается надвое, сворачивается в образы тьмы и света или в мотив прохождения по тёмному туннелю, оканчивающегося светом. Так же как ребёнок появляется на свет из водного сумрака материнской утробы, так и индивидуальное сознание выходит из бессознательного и отождествляет себя со светом<sup>131</sup>.

На индивидуальном уровне кризис рождения завершается стадией новорождённости. Исторически – с момента выделения индивидуального сознания – человечество вступает в первичную стадию своего развития, которую можно условно назвать первобытным (доисторическим) временем. Следует заметить, что на данном этапе индивидуальное сознание человека ещё слабо развито, практически полностью подчинено инстинктам и зависимо от коллективного. И хотя первобытный человек обладает зачатками самопознания, тем не менее, он не выделяет себя из окружающего мира;

---

<sup>129</sup> Дао дэ цзин 道德经: [Сайт: Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese]. URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=11605> (дата обращения 14.08.2020).

<sup>130</sup> Там же.

<sup>131</sup> Э. Нойманн пишет, что «появление сознания проявляет себя как свет в противоположность тьме бессознательного» (Нойманн. Происхождение и развитие сознания. С. 24); «свет и сознание – едины, так же, как едины тьма и бессознательное» (Там же. С. 38).

природа и род воспринимается им органически, то есть как единый живой организм. Сознание человека при этом оказывается замкнутым на природные циклы, и восприятие времени является следствием циклических моментов физической реальности. Другими словами, время не дробится на прошлое, настоящее и будущее, а длится постоянно, в циклах повторяя себя, накатываясь по кругу дня и ночи.

Изначально ведущими на данной стадии являются материальные связи и отношения: в них и посредством их человек осознаёт себя. В первобытном обществе производительные силы находятся на уровне собирательства и охоты. А. Е. Лукьянов пишет: «Примитивные орудия при коллективных формах труда лишь позволяют извлекать и присваивать готовый продукт природы. При этом предмет деятельности, сама деятельность и субъект деятельности строго не дифференцируются – производит средства к жизни для человека природа, а человек в практике присвоения готового продукта вторит ритмам природы и следует её естеству»<sup>132</sup>. Человек начинает определять себя через добывание пищи, и своим сознанием он сливается с тем, что потребляет.

Нойманн назвал стадию сознания, ещё не отделившегося от своей питательной среды, также уроборической – символически представленной в образе змеи, саму себя заглатывающей. В сознании первобытного человека архетип целостности сворачивается в образ пищи: «Поистине из пищи возникают существа / Те, которые пребывают на земле; / Затем пищей они и живут, / И в неё же они входят под конец, / Ибо пища – старейшее из существ»<sup>133</sup>. Такой пищеварительный дракон-уроборос тождественен всему мирозданию, является силой вселенского масштаба. Пища обожествляется:

---

<sup>132</sup> Лукьянов А. Е. Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия). Изд. 2-е, испр. – М.: ИНСАН, РМФК, 1992. – С. 10.

<sup>133</sup> Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания: пер. с англ. / Э. Нойманн; пер. А.П. Хомик. – М.: Рефл-бук ; Киев: Ваклер, 1998. – С. 43.

кажется, что она никогда не истощается, вновь и вновь по запросу человека даруется ему.

На более поздней стадии развития человеческого мышления этот пищеварительный уроборос проявляется в наглядном образе пищи богов, амброзии. В китайской мифологии он, в частности, выражается в образе Шижоу (视肉) – «Дарующего мяса». Это живое существо, представляющее собой кусок мяса, который никогда нельзя съесть до конца, потому что на месте съеденного отрастает тут же новая часть<sup>134</sup>; вечная пища великих предков. Одновременно это символ всего мироздания, никогда не убывающего, никогда не прекращающегося, дарованного человеку. Целостное мышление, сливающееся со всем природным окружением, происходит через принятие пищи, удовлетворение своих базовых нужд: пища – это космическая суть, с помощью которой человек познаёт устройство мира.

Следует заметить, что процесс отождествления сознания с пищей проистекает в далёком прошлом, но он также повторяется в развитии и становлении каждого отдельного человека, когда новорождённый прикладывается к материнской груди, и всё, что ему требуется, это сделать усилие, сосредоточившись на принятии пищи. Фрейд обозначил этот период как оральную стадию, когда материнская грудь воспринимается ребёнком как продолжение собственного тела, и в близости с матерью ребёнок ощущает себя в безопасности.

На данной стадии возможность бытия и развития человека определяется сугубо внешней средой. Если среда благоприятная, то есть такая, которая питает и согревает, то человек получает всё необходимое для собственного развития. В сознании первобытного человека такая

---

<sup>134</sup> Юань Кэ. Мифы древнего Китая / Пер. с кит. и послесловие Б. Л. Рифтина. – М.: Наука, 1987 (1965). – С. 83.



благоприятная среда закрепляется в образе Великой Земли-Матери<sup>135</sup>. Главное свойство земли – это плодородие, способность производить из самой себя растения и деревья и давать достаточное количество пропитания для людей. Именно поэтому Земля соотносится с Первопредком.

Важно заметить, что в отличие от большинства животных, удовлетворение инстинктов у человека порождает желание познавать, а не отдыхать, растворяясь в блаженстве своей уроборической природы. У человека есть «желание стать сознательным, подлинный инстинкт, толкающий человека в этом направлении. В желании оставаться бессознательным необходимости нет; человек изначально бессознателен и самое большее, что он может – побороть начальное состояние, в котором он дремлет в мире»<sup>136</sup>. Если среда благоприятна, то человек плавно переходит к новой стадии развития сознания – к исследованию себя и мира вокруг.

Однако если среда не подходит для выживания, и усилия человека, направленные на поиск пропитания, не удовлетворяют чувства голода, то человек просто растворяется в уроборической вечности, в небытии. В дальнейшем это найдёт отражение в различных мифах о возвращении порождённого в лоно Великой Матери или о пожирании собственных детей Великим Первопредком. Так, например, в греческой мифологии Уран ненавидит своих многочисленных, ужасных видом, детей, и прячет их обратно в утробу своей супруги Геи (Земли), причиняя ей невероятные страдания. В китайской мифологии Гуй-му (鬼母) – мать бесов – творит Небо и Землю. Утром она рождает десяток бесов, а вечером проглатывает их как лакомство<sup>137</sup>. Гуй-му представляет собой хаотические, деструктивные силы мироздания, но сквозь её облик прослеживается также архетип целостности,

<sup>135</sup> См.: Кемпбелл Д. Маски Бога. Изначальная мифология. Том 1 (часть 1) – М: Касталия, 2019. – С. 66.

<sup>136</sup> Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания: пер. с англ. / Э. Нойманн; пер. А.П. Хомик. – М.: Рефл-бук ; Киев: Ваклер, 1998. – С. 32.

<sup>137</sup> Юань Кэ. Мифы древнего Китая / Пер. с кит. и послесловие Б. Л. Рифтина. – М.: Наука, 1987 (1965). – С. 31.

исток сознания и всего мироздания. Гуй-му – это Великий Первопредок – Создатель всех вещей мироздания, Уроборос, сам себя творящий и кормящий. Вероятно, поэтому вид Гуй-му напоминает дракона: «у неё голова тигра, ноги дракона, брови как у четырёхпалого дракона, глаза как у водяного дракона»<sup>138</sup>.

Стоит заметить, что вне зависимости от того, какая среда достаётся человеческому обществу – благоприятная для выживания или нет, эволюционное развитие человека всё равно проходит через деструкцию – вынужденный период кризиса. Первобытному обществу, равно как и годовалому ребёнку, надлежит выйти из целостной стадии своей жизни, полной зависимости от внешней уроборической среды. Критическое состояние оборачивается разделением с Великим Первопредком и воспринимается человеком болезненно, ощущается физически как холод и голод. Человек начинает осознавать двойственность внешнего мира и своего собственного сознания: с одной стороны, получая вдоволь пропитания, человек интуитивно подозревает о своей сопричастности к божественной уроборически-целостной природе; с другой, он начинает понимать, что внешний мир жесток, опасен и разрушителен для него.

В психике человека активизируются деструктивные потенции, выталкивающие его сознание за рамки всевозможных ограничений. Уроборос постепенно осознаётся не как вечное и беспечное плавание в «мировом океане», не как Великий Первопредок – кормящая Земля-Мать, а как кровожадное существо, порождающее и заглатывающее собственный хвост. Нойманн пишет: «На этом уровне, который предшествует разделению полов, так как секс ещё не задействован, а полярная напряжённость полов все ещё не проявлена, есть только сильнейший, который поедает, и более слабый, которого поедают. В этом животном мире первое место занимает

---

<sup>138</sup> Юань Кэ. Мифы древнего Китая / Пер. с кит. и послесловие Б. Л. Рифтина. – М.: Наука, 1987 (1965). – С. 31.

висцеральная психология голода»<sup>139</sup>, голод является движущей силой человечества. Другими словами, ощущение голода и дискомфорта оказываются кризисными ситуациями, толкающими человека к совершенствованию самого себя и своей внешней деятельности<sup>140</sup>. И несмотря на то, что в сознании человека активизируются деструктивные потенции, тем не менее, связь с поддерживающей его средой, уроборическим Первопредком, не нарушается.

В очередной момент кризиса человек уже готов остаться наедине с собой, и эта готовность даёт ему силы и жизненную энергию для нового акта самопознания: человек, оставшись в одиночестве, буквально сливается со своими ощущениями в теле и впервые осознаёт себя как отдельный организм. Сам акт мышления – мгновение саморефлексии в дезотождествлении себя со всеохватывающим пищевым Уроборосом – ещё не осознаётся человеком, однако познавательная мысль уже зарождается и облекается в образы собственного тела. Постепенно индивидуальное сознание расширяется: человек начинает по-другому смотреть и на самого себя, и на мир вокруг. Главным становится принятие своей телесности, взаимодействие с миром и обществом через физическое восприятие.

Завершение стадии кризиса оборачивается возникновением Эго – той части человеческой личности, которая осознаётся как «Я» и находится в постоянном контакте с окружающим миром посредством восприятия и телесных ощущений. К. Г. Юнг говорил, что Эго – это «комплекс данных, конструированный прежде всего общей осведомленностью относительно своего тела, своего существования и затем данными памяти; у человека есть определённая идея о его прошлом бытии, определённые наборы (серии)

---

<sup>139</sup> Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания: пер. с англ. / Э. Нойманн; пер. А.П. Хомик. – М.: Рефл-бук ; Киев: Ваклер, 1998. – С. 42.

<sup>140</sup> Нойманн пишет: «Отделение от уробороса, вступление в мир и встреча с универсальным принципом противоположностей являются существенными задачами человеческого и индивидуального развития» (Нойманн. Происхождение и развитие сознания. С. 57).

памяти. Эти две составляющие и есть главные конституэнты Эго»<sup>141</sup>. Постепенно человек осознаёт, что благодаря своему телу он может не только адаптироваться к катастрофическим, как ему казалось, изменениям, но и самому влиять на них<sup>142</sup>. Усилием воли человек развивает своё тело и испытывает радость телесно-ориентированного познания.

Сознание становится эгоцентрическим – сфокусированном на собственном теле, восприятии и потребностях. Человек, постигая мир через тело, начинает удовлетворять не только физические (биологические) желания, но и эмоционально-территориальные: Эго заявляет о себе как о доминирующем или подчиняющемся, определяет границы своего влияния, испытывает удовольствие или неудовольствие, чувство защищённости или опасности. Оно растворяется в уроборической природе своих инстинктов и возрождается вновь в процессе познания тела и эмоций.

В желании стать сознательным человек проявляет всё большую активность, любознательность, пробует свои силы и проверяет возможности. Человек воспринимает себя как активное действующее начало: он уже не просто адаптируется к внешней среде, уроборическому Первопредку, он становится – в акте действия – ему тождественным. Человек осознаёт своё телесно-эмоциональное Эго как божественное начало и ставит себя в центр мироздания (как пуп является центром тела, так и человек воспринимает себя буквально «пупом Земли»).

---

<sup>141</sup> Юнг, К. Г. Аналитическая психология. Тавистокские лекции [Сайт] URL: <http://www.iakovlev.org/zip/jung2.pdf> (дата обращения 14.08.2020).

<sup>142</sup> Э. Нойманн пишет: «Вначале человек находился в таком же положении, как и младенец или маленький ребёнок: его тело и его “внутренний мир” были частью чужого мира. Обретение способности к произвольному мышечному движению, когда Эго открывает в самом себе то, что его сознательная воля может контролировать тело, вполне может быть основным ощущением, лежащим в корне всей магии. Эго... обнаруживает, что “верховная власть мысли” является реальным и подлинным фактом: рука пред моим лицом и нога внизу делают то, что я хочу...» (Нойманн. Происхождение и развитие сознания. С. 137–138).

Это приводит к тому, что человек начинает осознанно ориентироваться в пространстве<sup>143</sup>, выделяет центр (самого себя, очаг, пещеру в горе или первобытное поселение и пр.) и делит мир на две половины – западную и восточную полушеры, что связано с особенностями ежедневного движения солнца (появление солнца из-за горизонта на востоке и его заход на западе). При этом солнце не обожествляется. Для эгоцентричного сознания первобытного человека солнце не представляет высшей ценности: оно восходит и заходит не само по себе, а ради человека, для удовлетворения его базовых потребностей. Во временном аспекте также происходит деление относительно центра, и человек осознанно начинает воспринимать циклы дня и ночи, лета и зимы, познаёт постоянство перемен. На индивидуальном и коллективном уровнях происходит сознательное установление оппозиции «Я – Не-Я».

Появление такой оппозиции является важным фактором развития человека<sup>144</sup>. Мир делится на «центральный» и «окраинный», «детский» и «взрослый», «мужской» и «женский», «природный» и «социальный», и это разграничение ведёт к становлению культуры табу (запретов). Появляются пищевые табу, определяющие еду как полезную или вредную. Регулируются социальные отношения: появляются старшие – доминирующие, и младшие – подчиняющиеся; делятся сферы влияния мужчин и женщин. Устанавливаются также возрастные табу, регулирующие половые связи в

---

<sup>143</sup> Следует заметить, что человек мог ориентироваться в пространстве и до этого. Все системы ориентации уже заложены в человека, предзаданы ему самой природой, есть в коллективной памяти. Однако осознание пространства происходит постепенно: сначала в сознании разварачивается архетип бинарности, двойственности мира относительно центра, и лишь значительно позднее человек осмысляет пространство в четырёхчастном членении, произведённом из центра (Более подробно см.: Подосинов. *Ex oriente lux!* С. 466–472).

<sup>144</sup> Э. Нойманн пишет: «Ощущение “я не такой” – первостепенный фактор нарождающегося Эго-сознания – появляется на заре установления различий, разделяет мир на субъект и объект; на смену неопределённому существованию человека в туманной дымке предыстории приходит ориентация в пространстве и времени и образует его раннюю историю» (Нойманн. *Происхождение и развитие сознания*. С. 137).

коллективе, однако, эти табу касаются, скорее, определение возраста инициации, нежели являются запретом на саму сексуальность. Тело обожествляется, и вместе с ним обожествляется сексуальный акт: он воспринимается как удовлетворение собственных потребностей, дарует чувство эйфории, растворяет индивидуальное сознание в целостности инстинктивного начала. Осознание себя как центра всего мироздания ведёт также к другой оппозиции: «Я (племя) – Чужой (враг)», что приводит к выделению себя из животного мира. Человек ещё не осознаёт себя в антропоморфных образах, однако уже понимает свою отличность от мира природы. Более того, он начинает выделять себя как члена племени, отличного от других племён, что приводит к многочисленным конфликтам.

Во многом в результате такой оппозиции стадия отождествления своего сознания с собственным телом оборачивается хаосом. Человека захватывают катастрофические перемены, которые разворачиваются как во внешнем мире (природные катаклизмы, племенные войны, разрушение семьи или рода), так и во внутреннем. В ситуации кризиса человек сталкивается со смертью другого, близкого ему человека, и впервые проживает смерть до предела. Он не просто видит мёртвое тело, он наблюдает, как это тело развоплощается, и этот процесс трансформации тела завораживает его и глубоко тревожит. Созерцание этого процесса приводит к отождествлению себя не просто со своим телом, а с мёртвым телом другого человека, в результате чего появляется мысль, пугающая своей правдивостью: «Я смертен». Этот опасный момент переживания собственной смертности – словно ящик Пандоры – открывает всю оборотную сторону отождествления себя со своей телесной природой: человек проживает болезнь, старость, приближение смерти, ощущает полный спектр негативных эмоций<sup>145</sup>, и не всегда он

---

<sup>145</sup> Э. Нойманн пишет: «...Эго выходит из магического круга уробороса и оказывается в состоянии одиночества и разлада. С появлением полностью оформившегося Эго райское положение вещей прекращается; младенческое состояние, при котором жизнью управляло что-то более обширное и охватывающее, прекращается, а с ним – и естественная

выдерживает осознания этих процессов. У него под ногами словно разверзается земля, и он оборачивается в ничто, падает в небытие, проваливается в пустоту.

В психике человека почти одновременно активируются деструктивные потенции, которые растворяют Я-сознание в коллективной «родовой душе», и архетипические, которые структурируют сознание заново. Когда деструктивные процессы захватывают психику человека, то проявляются самые негативные аспекты телесности: страх, агрессия, жестокое доминирование или робкое подчинение, чрезмерное сопротивление или полное равнодушие. Эго-сознание, обожествлённое, поставленное в центр мироздания, в катастрофической ситуации, разворачивающейся во внешнем мире, оборачивается против своей телесной природы. Это проявляется в самоуничижении, болезнях, причинении вреда самому себе или окружающим, в самокастрации, смерти. Однако в то же время погружение в глубины коллективного бессознательного может обернуться дезотождествлением себя со своей телесной природой<sup>146</sup>.

Чем дальше человек погружается внутрь себя, тем меньше «себя» он обнаруживает. Его индивидуальное Эго-сознание оборачивается Мы-сознанием – «родовой душой», «душой животной», уроборически-целостной, в которой индивидуальность растворяется полностью и из которой рождается

---

зависимость от этих щедрых объятий. Мы можем посмотреть на это райское состояние с точки зрения религии и сказать, что всё контролировал Бог; или же мы можем представить его этически и сказать, что всё ещё было добром и что зло ещё не пришло в мир... Эго-сознание не только влечёт за собой чувство одиночества; оно также приносит в жизнь человека страдание, тяжёлый труд, тревогу, зло, болезнь и смерть, как только Эго начинает различать их» (Нойманн. Происхождение и развитие сознания. С. 141–142). Эго утрачивает уроборическую целостность (жизнь в раю) и это «переживается не только как пассивное страдание и утрата, но также как активно деструктивное деяние. Символически оно тождественно убийству, жертвоприношению, расчленению и кастрации» (Там же. С. 147).

<sup>146</sup> Э. Нойманн пишет: «Наряду с высвобождением себя из слияния с природой и группой, Эго, противопоставив себя не-Эго в качестве иного исходного уровня восприятия, начинает одновременно выстраивать свою независимость от природы как независимость от тела» (Нойманн. Происхождение и развитие сознания. С. 137).

вновь. Так происходит децентрация Эго – человек осознаёт, что ни он, ни его род не занимают исключительного положения, и что их жизнями владеют факторы, от них не зависящие. Мир начинает восприниматься не только как мир телесный, но и как мир природных сил, превосходящих человека. Этот мир не видим, но ощущаем абсолютно, это мир иного вечно существующего бытия, с которым человек соприкасается в личном опыте. Благодаря этому индивидуальное сознание начинает воспринимать себя не только как телесно-эмоциональное Эго (личностное начало), но и как сознание живое (животное, хтоническое), уроборически-целостное, расширяющееся до границ всей видимой и ощущаемой природы.

Познавательная мысль при этом облекается в образы ближайшего природного окружения. В образах рептилий и животных, рыб и птиц человек постигает и мир вокруг, и самого себя, и в процессе познания испытывает различные эмоции. Теперь это не столько отражение в сознании видимых вещей мироздания, сколько базовые мыслительные категории и аффективные (психические, эмоционально заряженные, чувственно-конкретные) структуры реальности. Более того, воспринимаемые в природном мире и воспроизводимые человеком звуки, ритмы и движения (например, постукивания и пение птиц, рычание диких животных, шипение змей, раскаты грома) также становятся средствами мыслительного процесса, приводят к определённым эмоциям и оказывают влияние на поведение человека. Постепенно все объекты природного мира, его звуки, ритмы и движения начинают восприниматься как конкретно-чувственные мысле-образы (узоры, видения, откровения), мысле-звучания (ритм, музыка), мысле-движения (танец, борьба)... Так зарождаются не только отдельные символы, но и целая сфера символического, в которой связываются воедино жизненно важные (универсальные) смыслы и личный опыт и налаживается



жизнедеятельность нового природно-родового организма<sup>147</sup>. Человек входит в новую стадию развития своего сознания, которую можно условно назвать мифологической.

В целом, до мифологической стадии уроборический архетип или архетип целостности практически полностью определяет деятельность человека. Этот архетип можно охарактеризовать как попытку сознания структурировать неструктурируемое и выразить невыразимое – как стремление сознания отыскать свой исток, подобрать образ Великому Единому, постичь и выразить целостность бытия-мышления. Однако, как было замечено С. Н. Шпильрейн, такое постижение возможно лишь через деструкцию архетипических представлений о самом себе: Я-сознание должно раствориться в универсальном (обезличенном), чтобы возродиться в новом состоянии.

Первоначально архетип целостности не проявлен в образной форме, он полностью довлеет над человеком<sup>148</sup>; более того, он определяет эволюционное развитие сознания как в общечеловеческом плане, так и в индивидуальном. Стадию, предшествующую выделению Я-сознания, можно, вслед за Э. Нойманном, назвать уроборически целостной: в ней индивидуальное сознание полностью растворено в коллективном, природном: оно воспринимает естественные ритмы и циклы как данность и не разделяет бытие и небытие. Эту стадию символически можно охарактеризовать как вечное плавание в бесконечных водах мирового океана. Следующую стадию развития человеческого сознания Нойманн называет «пищеварительным уроборосом»; это стадия выживания. Индивидуальное

---

<sup>147</sup> Безусловно, процесс создания сферы символического не был одномоментным, он растягивался на сотни тысяч лет, но начавшись в доисторической древности, он повторялся снова и снова, и повторяется до сих пор.

<sup>148</sup> На начальных стадиях развития индивидуального сознания попытка сознания постичь предшествующую ей целостность происходит легко и быстро: сознание, возвращаясь к своим истокам, растворяется в единстве бытия-мышления, достигает обезличенного Мы-сознания, возвращает себе «родовую душу».

сознание направлено на поиск и добычу пищи, и удовлетворение этой базовой потребности позволяет перейти к новому этапу собственного развития – стадии телесно-ориентированного познания, чувственного восприятия, формирования Эго. Дальнейшая стадия – мифологическая – достигается через этап дезотождествления сознания с телесными ощущениями. Именно на этой стадии архетип целостности проявляется в наглядном образе змеи, сворачивается в миф.

## 1.2. Проявление архетипа целостности в мифологеме дракона

Мифологические образы часто представлены хтоническими существами, но стоит сразу отметить, что это не просто отражение в сознании конкретных животных, а способ постижения внутренних глубинных и внешних природных сил, превосходящих человека. Познание происходит в личном опыте дезотождествления сознания со своей телесной природой, растворения индивидуальности в коллективном бессознательном, снисхождения (или, наоборот, в эволюционном смысле – восхождения) до уровня «животной души» (*anima*), обращения в уроборическую целостность сознания и природы<sup>149</sup>. Возвращая себе индивидуальное сознание, человек по-прежнему ощущает целостность, сопричастность всему живому природно-родовому организму. Об этом, в частности, писал Леви-Брюль: он ввёл концепцию «мистической сопричастности и причинности, на которой покоится первобытный менталитет»<sup>150</sup>, мистического соучастия (*participation mystique*) как особой психологической связи между людьми и животными, а также другими объектами внешнего мира, возникающей в результате сильной бессознательной соотнесённости. По сути, мистическое соучастие случается тогда, когда человек начинает воспринимать себя не только как существо телесное, но и душевное. Это душа самой природы, которой человек тоже обладает, и со смертью она не исчезает, а лишь трансформируется,

---

<sup>149</sup> Б. Малиновский считал, что миф – это «не просто пересказываемая история, а переживаемая реальность» (Малиновский. Магия, наука, религия. С. 98), это не вымышленные или подлинные истории, а утверждение «первозданной, более величественной и значимой реальности, которая определяет современную жизнь, судьбы и деятельность человечества» (Малиновский. Магия, наука, религия. С. 105).

<sup>150</sup> Леви-Брюль Л. Первобытный менталитет / Перевод с французского Е. Кальщикова. – СПб.: «Европейский Дом», 2002. – С. 353.

возрождаясь вновь в теле человека, животного, растения или любого иного объекта видимой природы.

Можно предположить, что подобный опыт дезотождествления сознания со своей телесной природой постепенно стал использоваться в практических целях, в частности, для охоты. Охота была не просто способом выживания, но и настоящим мистическим действием, к которому необходимо было заранее подготовиться. Человек учился входить в состояние боевого транса, растворяя своё индивидуальное сознание в узорах на теле, танце-пении, ритмичных движениях, эмоциях коллективной группы, теряя ощущение границ своего тела<sup>151</sup>.

Утрачивая индивидуальное Эго-сознание, первобытные люди приобретали силу совместного действия. Во время охоты они забывали о личной безопасности, переставали испытывать напряжённость и чувство страха, в результате чего их синхронные действия и крики пугали хищников, загоняли в ловушки. Ещё раз следует подчеркнуть, что охота не воспринималась и не велась как дикая бойня, напротив, к животному относились с почтением, принятием, самоотождествлением, и его смерть переживалась всем родом также, как смерть человека: животное должно было погибнуть, чтобы жизнь рода могла продолжиться<sup>152</sup>, и род должен был в мистическом соучастии с убиенным животным провести определенные обряды, чтобы животное могло вновь возродиться<sup>153</sup>. Подобные обряды – это,

---

<sup>151</sup> Подробнее о боевом трансе см.: Jordania, J. Why Do People Sing? Music in Human Evolution. – 98–102 pp.

<sup>152</sup> Д. Кэмпбелл полагал, что основной охотничий миф – это своего рода соглашение между миром животных и миром людей, в котором животное охотно отдаёт свою жизнь, поскольку считалось, что оно является «всего лишь временным проявлением, посланным человеку для того, чтобы его прокормить» (Кемпбелл Д. Маски Бога. Т. 1. – С. 66).

<sup>153</sup> Д. Кэмпбелл в своей книге отмечает ритуальное празднество у народности айнов в Японии. Название этого празднества – *иёмантэ*, что значит «отправлять обратно». Пойманного и выращенного в племени медвежонка в определённый день должны принести в жертву и съесть, и перед началом церемонии к нему обращаются со следующими словами: «О Божественный, ты был ниспослан в этот мир, как добыча для нас. Драгоценное возлюбленное создание, мы молим тебя, услышь нашу молитву. Мы вырастили и вскормили тебя, хоть это и доставило нам неприятностей – все потому, что

по сути, признание взаимозависимости животного и человека, поддержание единства природно-родового организма, отражение полученной в личном опыте идеи продолжения жизни за пределами видимого и ощущаемого.

В составе родового коллектива человеку не остаётся ничего другого, как встроиться в колесо жизни-смерти-возрождения. Человек, убивая животное, действует не по собственному желанию, а выполняет священную обязанность, возложенную на него самой природой – Великим Первопредком; умирая, люди и животные не исчезают, а лишь претерпевают необходимое изменение и рождаются в новом облики. Таким образом, человек не только познаёт, но и принимает целостность этого уроборического мира: опыт растворения своего телесного Эго в коллективном бытии, выход за рамки личного сознания дарует человеку понимание своей телесной, смертной природы и одновременное ощущение сопричастности природе вечной. И это приоткрывает человеку завесы тайн бытия и небытия: смерть тела является не полным разрушением и тотальным исчезновением, а лишь очередной трансформацией, столь необходимой для продолжения жизни и её развития.

Жизнь и смерть – словно вдох и выдох – оказываются единым органичным процессом. Мир всё время меняется, и в этом человек обнаруживает постоянство небытия. Однако мир в своих переменах проявляет себя снова и снова, самоорганизуется без устали, и в этом заключается постоянство бытия. Бытие и небытие, жизнь и смерть – как две грани динамической силы мироздания – открываются человеку в своей неразделимости. С этого момента человек начинает постигать себя в целостности жизни-смерти, бытия-небытия и определять всю свою деятельность через эту целостность.

---

мы так сильно любим тебя. И теперь, когда ты уже вырос, мы отправим тебя назад, к твоим родителям. Когда придешь к ним, пожалуйста, помяни нас добрым словом и расскажи, как добры мы были к тебе. Возвращайся к нам снова, и мы рады будем оказать тебе честь, совершив жертвоприношение» (Кемпбелл Д. Маски Бога. Т. 1. – С. 118–122).

Собственно, истоки наглядного образа дракона можно отнести к третьему этапу развития человеческого сознания – стадии достижения мифологического мышления. Индивидуальное сознание, выйдя из уроборического бессознательного возвращается обратно в его лоно уже осознанно через переживание опыта деструкции Эго-сознания, дезотождествление себя с телесностью и соприкосновение с миром потустороннего. Человек впервые осознаёт существование вечного и целостного бытия, но ещё не имеет слов для выражения своего глубинного опыта. Тем не менее, познавательная мысль – словно молния – уже пронзает и освещает мир инобытия и затем облекается в наглядные образы.

Одним из таких наглядных образов становится для первобытного человека образ змеи. Жалящая ядовитая змея олицетворяет опыт погружения в коллективное бессознательное, как бы парализующее индивидуальное сознание. Змеиные глаза без век, казалось, никогда не закрывающиеся, вечно смотрящие и гипнотизирующие человека, – это образ магнетического очарования целостностью, с которой сталкивается человек в своём опыте, захваченность сознания миром «иным». Змея, сбрасывающая свою кожу, – образ, воплощающий идею постоянного круговорота жизни и преодоления смерти. Гибкость змеи, её волнообразное движение и способность сворачиваться в спираль словно олицетворяет путь эволюции – всегда извилистый, нелинейный путь трансформаций и перемен, пронизывающих всё мироздание. Идеи, которые находят своё отражение в образе змеи, не разграничиваются в сознании, скорее, само сознание – в резонансном единстве с миром – становится живым отражением реальности, живой силой, порождающей мифологическую реальность в творческом порыве высвободившейся энергии<sup>154</sup>. При этом образ змеи для родового человека –

---

<sup>154</sup> А. Ф. Лосев писал, что миф – это не выдумка и не фантазия, но «диалектически необходимая категория сознания и бытия вообще» (Лосев. Миф, число, сущность. С. 10), «жизненно ощущаемая..., реально, вещественно и чувственно творимая действительность» (Лосев. Миф, число, сущность. – С. 35–36).

это не столько образ конкретной рептилии, сколько мыслительная категория, на которую человек опирается в своём познании реальности, первичная форма архетипа целостности, которая в дальнейшем свернётся в символ истоков мироздания и самого человеческого сознания.

Образ змеи не является единственным наглядным образом, выражающим целостность природно-родового организма. Архетип целостности неизбежно преломляется в сознании родового общества: каждый член рода в личном опыте погружения в бессознательное ощущает исток своего сознания (коллективное бессознательное, родовую душу, душу животно-инстинктивную), но выражает это по-своему. Архетип целостности проявляется во множестве наглядных образов<sup>155</sup>, каждый из которых в своём глубинном содержании заключает всё мироздание<sup>156</sup>. Именно поэтому мифологические образы представляются объёмными, динамичными, живыми и многомерными. Они, по сути, являются проявлениями или отпечатками природного мира в индивидуальном сознании человека и открывают тем самым доступ к смыслам мироздания. Собственно, и сами мифологические образы родового общества переменяются также, как сменяют друг друга различные природные явления. Они различны, и в то же время бесконечно соотносятся друг с другом, поскольку происходят из единого истока –

---

<sup>155</sup> Так, например, идея цикличности жизни-смерти, продолжения жизни после смерти и всеобъемлющих трансформаций также наглядно выражается в образах бабочек, цикад и жуков-скарабеев, претерпевающих изменения; в образах животных, уходящих в анабиоз или спячку и просыпающихся вновь после зимнего периода (крокодилов, медведей); в образах птичьего яйца, раскалывающегося, когда созревает плод; в образе зерна, упавшего в землю и исчезнувшего, чтобы обернуться ростком и пр.

<sup>156</sup> Такие образные выражения архетипа целостности метафорически можно сравнить с жемчужинами на ожерелье ведического бога Индры: «В небесах Индры есть, говорят, нить жемчуга, подобранная так, что если глянешь на одну жемчужину, то увидишь все остальные отражёнными в ней. И точно так же каждая вещь в мире не есть просто она сама, а заключает в себе все другие вещи и на самом деле есть всё остальное» (Цит. по: Гроф С. За пределами мозга. С. 93). Архетипическое постижение любого мифологического образа может привести к глубинам, в которых растворяется всякое различие и раскрывается всё мироздание.

естества мироздания и сознания, и несут в себе и на себе общие природно-родовые смыслы.

В мифологических образах родовой человек мыслит и самого себя, и весь природно-родовой организм, ведь весь мир постоянно меняется (умирает и рождается), и человеку в составе рода необходимо приспособиться к этим переменам, понять их и принять. В наглядном образе змеи, в частности, ощущается пульсация жизни природно-родового космоса: змея то сжимается, то распрямляется, постоянно меняется и движется. Человек природно-родового общества также то сворачивает свою деятельность, то зачинает её снова. Он буквально видит <sup>157</sup> великую вездесущую змею и следует её метаморфозам: в узорах её тела человек улавливает природные вибрации и ритмы, на себе ощущая гармонию «ветров и вод» (風水, *фэн-шуй*). Тем самым, он встраивается в циклическую структуру естественных процессов прорастания и увядания, жизни и смерти, и становится причастен ритмам родового космоса и вечности.

Более того, само мышление человека также заикликивается на природные ритмы. Уроборос или змея, кусающая свой хвост, оказывается сродни кругу Сансары, колесу обусловленного существования. Человек вынужден следовать циклам природы, и образ змеи становится для человека способом их осмысления, визуальным воплощением круговой архитектоники родового космоса. Интересно заметить, что земной год до сих пор предстаёт в сознании как замкнутый круг, имеющий, однако, своё начало и конец. Змея, кусающая свой хвост, или китайский дракон, свернувшийся в кольцо, – все это проявления в сознании универсального архетипа циклического времени и вечности.

---

<sup>157</sup> В природно-родовой целостности личное эго человека как бы растворяется, при этом индивидуальное сознание обогащается новым опытом и обретает иное видение вещей и явлений; ему даруется целостный взгляд на мир, открывается взаимосвязь и взаимозависимость всех вещей мироздания, а потоки постоянно протекающих трансформаций улавливаются целостным сознанием в вибрациях (движениях), звучаниях, запахах, мысле-образах.



А. Е. Лукьянов замечает, что «замкнутость сознания на циклы природы определяют его мировоззренческую форму..., она представляет собой круг, который в исторической динамике общества и всё большего выделения его из природы развёртывается в спираль»<sup>158</sup>. Эта форма находит своё зримое воплощение в образе змеи-уробороса, а затем взлетающего дракона. В этом смысле змея и дракон предстают не как выдумка или фантазия древнего человека, а как мыслительная матрица: родовой человек мыслит образами змей и драконов, именно поэтому вся дальнейшая мифология оказывается ими испещрена.

В частности, в китайской мифологии дракон оказывается повсюду: он поднимается в небеса, ползает по земле и по горам, погружается в пучины вод; движением глаз контролирует смену дня и ночи, наступление лета и зимы; он проливается на землю дождём, закручивается вихрем урагана и тайфуна, изгибается радугой, раздаётся громом и спускается с небес в виде молнии – однако в столь различных его формах и состояниях проглядывается единый архетип, «паттерн коллективной мысли человеческого разума»<sup>159</sup>. Образ змеи или дракона – это способ постижения целостности природы в естестве её циклических изменений, рождающийся в резонансном соприкосновении с динамической силой перемен, пронизывающей всё мироздание. Собственно, образ дракона является наглядным проявлением и осмыслением этого потока перемен, который не только всё трансформирует, но и всё объемлет, приносит рождение и смерть всему существу, включая человека.

Вероятно поэтому в коллективном родовом сознании великий вездесущий змее-дракон отождествляется с Великим Первопредком и сворачивается в тотем. Говоря о тотеме, следует заметить, что человек не

---

<sup>158</sup> Лукьянов А. Е. Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия). – Издание 2-е, исправл. и дополн. – М.: ИНСАН, РМФК, 1992. – С. 32–33.

<sup>159</sup> Юнг К. Г. Архетип и символ [Сайт: Центр гуманитарных технологий]. URL: <https://gtmarket.ru/library/basis/4229/4231> (дата обращения 14.08.2020).

воспринимал его в качестве просто священного животного. Змее-дракон – это не конкретная змея или иная рептилия, это, прежде всего, специфический узор природы в сознании человека, проявление архетипа целостности, наглядный образ истока всего мироздания и его динамической, всепорождающей и всепоглощающей силы. Тотемным его можно назвать, поскольку он идентифицировал род как группу и часть природного мира, определял его генетический исток. Как мать и отец для семьи, так и змее-дракон для родовой группы был одновременно её порождающим началом и связующим звеном. Члены рода с тотемом змеи считали себя объединёнными узами мистического опыта, дарующего каждому члену рода чувство сопричастности со всем мирозданием.

В целом, тотем змее-дракона – это целостный образ, в котором проявляется тождество внешнего (природного) и внутреннего (психического) миров. Этот образ объёмен, как сама природа, и потому заключает в себе все бинарные оппозиции (тёмное-светлое, доброе-плохое, *инь-ян*). Змее-дракон постоянно движется, переменяя свой облик, превращаясь во что пожелает: он несёт с собой перемены и трансформации, и одновременно дарует спасение в вечности, ведь человек воспринимается не просто как брэнное тело, а как узор на теле Великого Дракона, и со смертью он не исчезает, а перетекает в новый узор. Змее-дракон становится наглядным воплощением идеи вечности и единства всего мироздания, цикла смерти и перерождения, жизни в бесконечном становлении и постоянном развитии. По мере развития индивидуального (рационального) сознания этот архетипический образ всё больше осмысливается и переносится в самое начало, становится не просто тотемом – Великим Первопредком в зооморфном облики, а символом истока мироздания и самого сознания, сворачивается в космогонический миф.

### 1.3. Символ дракона в магии и шаманизме

Первоначально глубинное понимание жизни и смерти достигается только в личном опыте, когда родовой человек буквально сталкивается со смертью другого человека, дезотождествляет себя со своей телесной природой, погружается в уроборическую целостность живой природы и в надличностном масштабе приобщается к миру вечного инобытия. Человек улавливает существование невидимого мира, соприкасается с ним и ощущает абсолютно. Это, безусловно, даёт понимание основ своего существования, но одновременно и усложняет человеческую жизнь, поскольку возникает необходимость передать своё откровение остальным членам группы, сделать личный опыт общим и закрепить его в практике. Так, «наряду с откровением, но и относительно автономно от него, развивается ритуал. Он как раз и служит “переводчиком” священного на общедоступный язык цветов и запахов, объёмов и движений, звуков и вещей»<sup>160</sup>. Постепенно «ритуал втягивает в себя все стороны человеческой деятельности, все “просто предметы”, “просто свойства”, преобразуя их в символы»<sup>161</sup>. Всё обретает подлинную ценность только приобщаясь через ритуал к миру инобытия, к сакральному, и делаясь при этом соприкосновением символическим<sup>162</sup>.

В ритуале происходит закрепление уже выработанного опыта и передача его новому поколению, устанавливается чёткое разграничение и одновременно выстраивается связь между человеческим миром и природным, индивидуальным и коллективным сознанием. Первоначально ритуал повторяет опыт дезотождествления своего сознания с телесно-

---

<sup>160</sup> Новикова М. Символы // Новый мир, №2, 1995. [Сайт]. URL: [https://magazines.gorky.media/novyi\\_mi/1995/2/simvoly.html](https://magazines.gorky.media/novyi_mi/1995/2/simvoly.html) (дата обращения 08.11.2020).

<sup>161</sup> Там же.

<sup>162</sup> Там же.

эмоциональным Эго и буквально воспроизводит идею умирания и нового воскрешения<sup>163</sup>: он подводит членов родовой группы к откровению, к соприкосновению с высшими силами в личном опыте, и возвращает их, преображённых, обратно – из мира вечного в мир вещный. Следует ещё раз отметить, что первичный опыт не был простым действием – это был болезненный опыт самодеструкции, проживания смерти, дезотождествления себя со своим телесно-эмоциональным Эго, обрушением в пустоту и бездну. Именно поэтому в составе коллектива этот опыт закреплялся в качестве ритуала, сопровождаемого жертвоприношением. В этом акте каждый член родовой группы приобщался к единству природно-родового космоса, сливался со всем мирозданием, встречался со своим великим уроборическим Первопредком.

Дракон или змея-уроборос – это конкретно-чувственное воплощение в наглядном образе идеи цикличности природы, её перемен; это первобытное чрево Земли с глубинными водами; это змея, сама себя творящая, трансформирующая и кормящая, пожирающая собственный хвост. Смысл жертвоприношения заключался в возвращении в лоно природы (в чрево великой змеи, опоясывающей мир), в воспроизведении священного, самой сути мира. Жертва символизировала собой смерть. Поедание жертвы приравнивалось к преодолению смерти и давало толчок для нового витка развития жизни. Необходимо было умереть для того, чтобы жизнь могла продолжаться. И это в символической форме транслировало высшее откровение природы как таковой – жизни, кормящейся жизнью ради жизни, превосходящей смерть в этом циклическом движении.

В качестве примера такого жертвоприношения можно привести ритуал Новой Гвинеи, описанный Д. Кемпбеллом в книге «Маски Бога». Этот ритуал

---

<sup>163</sup> М. Новикова пишет: «Такое преображение, умирание-возрождение, станет в истории человечества ядром не только всякого творчества как поиска высшей истины и высшей ценности – оно будет неукоснительным условием для царя и мудреца, новобрачного и новообращённого: всех, кто входит в круг святынь» (Новикова. Символы. URL: [https://magazines.gorky.media/novyi\\_mi/1995/2/simvoly.html](https://magazines.gorky.media/novyi_mi/1995/2/simvoly.html)).

сопровождается песнями, звуками барабанов и визжанием гуделок. «Церемонии продолжаются на протяжении многих ночей, многих дней, объединяя всех жителей деревни в единое существо, не биологическое, но, по сути своей, воплощённый дух – со множеством голов, глаз, голосов, который вырвавшись из рамок брэнности, возносится в пространство, где нет ни места, ни времени..., где есть только “здесь” и “сейчас”»<sup>164</sup>. В заключительную ночь прекрасную молодую девушку, украшенную узорами по всему телу как богиню, «приводят на площадку для танцев и укладывают под платформой, на которой находятся тяжелые бревна. На виду у всего собрания, иницилируемые совокупаются с ней один за другим, а когда приходит черед последнего юноши, подпорки, поддерживающие бревна вырываются, и платформа обрушивается на них, под оглушительный грохот барабанов. Поднимается ужасающий вой, погибших юношу и девушку вытаскивают из-под бревен, расчленяют, зажаривают и съедают»<sup>165</sup>.

Этот ритуал буквально воспроизводит идею жизни, кормящейся жизнью, идею неизбежности смерти для продолжения жизни. Он возвращает родового человека к истокам мира – предродовому времени слияния с Уроборосом – Великим Первопредком, высшей природой, превосходящей человека. В акте коллективного единства находит отражение первичная стадия эволюции сознания – стадия биовыживания, период превалирования коллективного над индивидуальным.

Сексуальные практики, чаще всего предшествующие жертвоприношению, – это, по сути, отражение второй стадии развития сознания, проявляющейся в возникновении Эго. В сексуальном акте достигается полное отождествление индивидуального сознания с телом. От этого ещё страшнее воспринимается последующий акт убийства –

---

<sup>164</sup> Кемпбелл Д. Маски Бога. Изначальная мифология. Том 1 (часть 1) – М: Касталия, 2019. – С. 165.

<sup>165</sup> Там же. – С. 166.

принесения человека в жертву, когда эйфория от секса сменяется страхом смерти.

Жертва умирает, в смерти достигая единства с Великим Уроборосом. Члены рода в момент убийства соотносят себя с жертвой, вместе с ней своим сознанием выходя за рамки своей телесности, переживают и проживают смерть криками, воем, плачем, вновь растворяясь в коллективном сознании. Преодоление собственного страха происходит в дезотождествлении себя и собственной телесности, в приобщении к высшим природно-родовым смыслам, в возвращении к изначальному состоянию недвойственности, в которой жизнь и смерть оказываются единым процессом, и цикл повторяется заново. Жертву расчлениают и употребляют в пищу, тем самым давая начало новой жизни, повторяя буквально первичную стадию развития сознания.

Однако в этом ритуале прослеживается ещё одна стадия развития сознания – магическая, когда человек становится посвящённым взрослым, который помогает в проведении ритуала, или магом – шаманом, уже не простым участником разворачивающихся событий, а медиатором между миром живых и мёртвых, занимающим центральное положение и из него влияющим на мир. В подобных ритуальных практиках проявляется новый этап развития человеческого сознания: целостное мифологическое сознание сменяется магическим.

Человек магический по-прежнему воспринимает себя тождественным всему мирозданию, однако он не ограничивается постижением природно-родового космоса; его мысль устремляется в невидимые дали. Так, отдельный человек не просто сталкивается в личном опыте с миром инобытия, но оказывается им зачарован и стремится остаться в нём как можно дольше. Он становится в некоторой степени одержим своими откровениями и ищет всё новые способы и практики по возвращению себе этой манящей уроборической целостности. Человек изолирует себя от общества, остаётся в одиночестве, отказывается от пищи, физически дезотождествляет себя со своим телом (иногда нанося себя увечья и раны или

принимая ядовитые грибы или отвары) и пытается воспроизвести свой первичный опыт. Он сливается мыслью с мифологическим образом целостности – Великим Первопредком, проводником в мир вечности, следует за ним в своих видениях и в какой-то момент погружается в пограничное состояние между жизнью и смертью, не утрачивая при этом собственной самости, своего Я-сознания; он как будто проживает сон наяву. Выходя из транса, человек осознаёт себя не как телесное Эго, и не как сознание, мистически сопричастное всему природно-родовому космосу, но как высшее Я (Сверх-Я, Великий Дух), пронизывающее все явления и вещи, связующее мир видимый и невидимый в безусловном единстве, в центре, из которого саморазворачивается всё мироздание.

Этот новый мистический опыт преобразует человека, наделяет его знаниями об устройстве вселенной, пониманием вечности своего существования, силой, необходимой для поддержания гармонии природно-родового организма. Собственно, последнее и становится главной функцией ритуальных практик. В целом, если на мифологической стадии развития сознания человек постигает уроборическое единство проявленного двойственного мира – смерти и перерождения, небытия и бытия, и встраивается в поток постоянных перемен, то на магической стадии человек познаёт единство троичности – жизни, смерти (перерождения) и изначально вечной жизни (бессмертия).

Постепенно эта триада начинает определять все явления духовной и культурной жизни. Самого себя человек начинает мыслить в целостности тела (*corpus*), души (*anima*) и духа (*spiritus*). В китайском мировоззрении эта триада в дальнейшем именуется *цзин* (精), *ци* (气), *шэнь* (神), что означает некоторую плотную, материально-телесную энергию, менее плотные эфемерные потоки (дыхание, жизненную силу) и невидимое, полностью нематериальное начало. Природный космос начинает осмысляться в трёх измерениях: в нём выделяются три начала – Человек (а более полно, мир всех

вещей), Земля (хтонический элемент), Небо (высший духовный мир). Устройство общества тоже становится трёхчастным: выделяется сам род (все люди, *жэнь* 人), все ответственные взрослые члены рода (*ши* 士), глава и старейшина рода (*ван* 王) – шаман, устанавливающий контакт с миром инобытия.

В результате этого возникает необходимость объединения или установления связей между тремя началами, и вновь архетип целостности проявляется в образе Великого Первопредка, Великого змее-дракона<sup>166</sup>. Этот образ оказывается медиатором, объединяющим и вбирающим в себя Небо, Землю и Человека. Более того, он связывает жизнь и смерть и становится проводником в загробный мир. В родовой группе таким медиатором предстаёт шаман (медиум), который в ритуальной практике не просто соприкасается с миром инобытия, а входит в него, и в изменённом состоянии сознания передаёт откровения родовой группе.

Для членов родовой группы происходит настоящее перевоплощение шамана в Великого Первопредка: шаман как бы меняет своё тело (*化身 хуа шэнь*): его голова становится Небом<sup>167</sup>, глаза – Солнцем и Луной, голос –

---

<sup>166</sup> В образе Великого Первопредка может выступать не только змее-дракон, но и другие объекты природного мира – все те мифологические образы, которые являются символическим выражением внешнего мира природы и внутреннего мира сознания человека, образы, воплощающие в себе архетип целостности. Часто это образы черепахи, рыбы, коня, барана, лягушки, птицы. Так, например, у индийцев зооморфная символизация природно-родового космоса передана в образе черепахи («Верхний выпуклый её панцирь – это Небо, нижний же плоский – Земля») (цит. по: Лукьянов. Становление философии на Востоке) или в образе коня («Небо – хребет коня. Воздушное пространство – живот. Земля – копыта» (Там же)). В первичном опыте столкновения с миром инобытия эти образы сами всплывают в сознании: так архетип целостности получает первичную оболочку и становится доступным для восприятия. На магической стадии развития сознания человек сознательно использует эти образы для установления связи между миром видимых вещей мироздания и миром невидимым, но ощущаемым беспредельно.

<sup>167</sup> Интересно, что изначально иероглиф «Небо» означает не сферу со звёздами и планетами, а «голову». А. А. Маслов пишет: «Под Небом в древности подразумевались не какие-то абстрактные высшие силы, но сам человек-посредник между миром духов предков и ныне живущими людьми, и именно этот человек изображался в виде иероглифа “тянь” (сегодня – “небо”))» (Маслов. Китай: укрощение драконов. С. 93).



раскатами грома... В танцах, ритмичных движениях, песнопениях его сознание не растворяется, а расширяется – соединяется с целостностью всего мироздания (Великим Первопредком), в результате чего шаман становится проводником для членов родовой группы в мир инобытия. Такое шаманское действие – установление связи с миром инобытия – повторяется регулярно, и постепенно для родовой группы образ Великого Первопредка сливается с образом самого шамана. Хтонический образ Вселенской Змеи видоизменяется, приобретает антропоморфные черты, сворачивается в тео-зоо-антропоморфный символ единства природно-родового космоса, становится химерой (человеко-драконом).

Значительно позже функции шамана (старейшины рода) перенимает правитель или император: он воспринимается людьми не как простой человек, а как совершенномудрый – воплощение Великого Первопредка на Земле. Люди считали, что после смерти он не растворяется в уроборическом мире двойственности (колесе Сансары), а по мировой опоре, оседлав дракона, устремляется на Небо и продолжает править, достигая бессмертия. В целом, в коллективном сознании шаман, а позднее правитель обожествляются, наделяются необычными способностями и чертами внешности. Их важной задачей является не столько управление людьми, сколько выполнение магических ритуалов, поддерживающих гармонию триединства: Земли – Человека – Неба, мира телесного (проявленного, хтонического), мира социального и мира инобытия (нематериального). Они устанавливают и осуществляют связь между этими мирами, которая символически выражается в виде мировых опор, соединяющих Небо и Землю.

Чаще всего в мифологии мировые опоры выражаются в образах гор или великих деревьев, по которым первопредки (шаманы и правители, воплощающие в себе Великого Первопредка) свободно перемещаются. В «Шань хай цзин» упоминаются, в частности, горы Чжао и Лин: «К Востоку от горы Цветущей и реки Зелёной находится гора под названием Чжао

(Начальная, 肇山). Человек по имени Богао (柏高) поднимается на эту гору и спускается с неё, достигает Неба»<sup>168</sup>. «В Великой пустыне находится гора под названием Нефритовые Ворота Фэнцзюй (*фэнцзюй юймэнь* 丰沮玉门). Сюда заходят Солнце и Луна. Там расположена гора Лин (гора духов, *лин шань* 灵山). Десять шаманов – Сянь<sup>169</sup>, Цзи, Фэнь, Пэн<sup>170</sup>, Гу, Чжэнь, Ли, Ди, Се, Ло – поднимаются с неё [на Небо] и спускаются [с неё на Землю]»<sup>171</sup>.

Мировой опорой в китайской мифологии является дерево *цзянь-му* (建木): «Цзянь-му в Дугуане. Все первопредки по нему поднимаются вверх и спускаются вниз. Когда солнце в зените, нет тени; крикнешь – не услышишь ни звука. Ведь это центр Неба и Земли»<sup>172</sup>. На восток от него располагается дерево *фу-му* (扶木) – Солнечное дерево, по ветвям которого солнца забираются на небосвод<sup>173</sup>; на запад от *цзянь-му* растёт дерево *жо-му* (若木), за которое заходят солнца. Эти деревья – мировые опоры – кроной своей поддерживают Небо, корнями упираются в Землю. Солнце – это уроборический Первопредок (символ Солнца – тот же круг), вечный странник, который поднимается по мировому дереву, достигает центра, спускается вниз, входит в подземелье, возрождается вновь и повторяет свой путь сначала.

<sup>168</sup> Шань хай цзин 山海经: [сайт] Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese. URL: <https://ctext.org/shan-hai-jing/hai-nei-jing#n84305> (дата обращения 14.08.2020).

<sup>169</sup> Шаман Сянь (巫咸) – легендарный шаман, живший во времена правления Хуан-ди.

<sup>170</sup> Шаман Пэн или У Пэн (巫彭) считается легендарным основоположником китайской медицины.

<sup>171</sup> Шань хай цзин 山海经: [сайт] Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese. URL: <https://ctext.org/shan-hai-jing/da-huang-xi-jing#n84229> (дата обращения 14.08.2020).

<sup>172</sup> Хуайнань-цзы 淮南子: [сайт] Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese. URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=3085> (дата обращения 14.08.2020).

<sup>173</sup> Шань хай цзин 山海经: [сайт] Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese. URL: <https://ctext.org/shan-hai-jing/da-huang-dong-jing#n84173> (дата обращения 14.08.2020).

Шаман, воплощающий в себе Великого Первопредка, постигает уроборическую суть всего мироздания, цикл жизни и смерти: он, словно Солнце, поднимается из темноты в начале жизни, достигает зенита и возвращается в темноту в конце, чтобы возродиться вновь. Интересно, что китайский иероглиф «тёмный, скрытый, теряющийся в дали» 杳 состоит из двух компонентов: сверху «дерево», снизу «Солнце» и, собственно, означает Солнце, зашедшее за дерево, буквально под дерево. Обратный иероглиф 杲 отображает Солнце над кроной дерева и означает «яркий, ясный, высокий». Так сознание накатывается по кругу дня и ночи, следует естественности мировых процессов: на этом пути шаман постигает тёмную (хтоническую) сторону своего сознания (коллективное бессознательное, которое уместнее здесь было бы назвать «подсознанием»), светлую сторону (сверх-сознание), а также их единство. Этот процесс постижения мироздания и самого себя иногда выражается в образе змеи, обвивающей мировую ось. Р. Генон замечал, что «прохождение различных состояний отображается в некоторых традициях как блуждания существа в теле символической змеи. Поскольку такое прохождение можно рассматривать в двух противоположных направлениях – либо восходящем к высшим состояниям, либо нисходящем к низшим, этим и объясняются оба противоположных аспекта символики змеи – благотворный и пагубный»<sup>174</sup>.

Восхождение к высшим состояниям сознания, духовный путь и внутренний рост может выражаться не только в образе змеи, поднимающейся вверх, но и в образе любого крылатого существа (чаще всего в образе птицы или существа, сочетающего элементы змеи и птицы<sup>175</sup>). Это, вероятно, связано с тем мистическим опытом, которое переживает шаман, состоянием транса, сном наяву, в котором Я-сознание не растворяется в уроборической

<sup>174</sup> Генон Р. Символика креста. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 129.

<sup>175</sup> Примером последнего может быть образ Кетцалькоатля – «Пернатого Змея» или образ китайского крылатого дракона Ин-луна (应龙).

целостности, а трансформируется в Высшее Я (Великий Дух), поднимается наверх и сливается с Первопредком, становится подобным ему, наделяется знаниями об устройстве мироздания<sup>176</sup>. Д. Кемпбелл пишет, что «в палеолитической пещере Ласко, на юге Франции, есть изображение шамана в одеянии птицы, распростёртого в трансе, а рядом с ним лежит посох, на котором сидит птица. Сибирские шаманы и по сей день носят одеяния птиц»<sup>177</sup>. Описывая видения шамана, Кемпбелл приводит речь тунгусского шамана: «Далеко в небесах находится дерево, где воспитываются души шаманов, пока они не обретут свою силу... Дерево зовётся “Тууру” ... когда шаман шаманит, то его душа по этому дереву поднимается к Богу. Ибо во время его служения дерево это растёт и (невидимо) доходит до вершины неба»<sup>178</sup>. Кемпбелл замечает, что «во многих странах душа представлялась в образе птицы, и птицы, повсеместно, выполняют роль духовных вестников... Но птица шамана выполняет специфическую роль – она даёт ему силу и наделяет способностью в трансе переступать границы жизни и, тем не менее, возвращаться»<sup>179</sup>. Как отмечал М. Элиаде, «сила шамана заключается в его способности входить в транс по желанию. Он не жертва транса, он управляет им, подобно тому, как птица контролирует свой полёт»<sup>180</sup>. Вхождение в транс происходит чаще всего за счёт повторяющихся движений, ритмизированной речи или дыхания, всех тех вибраций, которые, как считается, резонируют с земными (хтоническими) вибрациями и создают связь с глубинными уровнями подсознания. В определённый момент шаман на крыльях транса как будто взмывает вверх, в небеса, к Солнцу, словно перевоплощаясь из

---

<sup>176</sup> М. Элиаде пишет: «В большинстве древних религий “полет” означает достижение сверхчеловеческого благого бытия (Бог, маг, “дух”), т.е. свободу перемещаться по своей воле. Иначе говоря, полёт – это приобщение к состоянию “духа”» (М. Элиаде. Священное и мирское. С. 110).

<sup>177</sup> Кемпбелл Д. Маски Бога. Изначальная мифология. Том 1 (часть 2). – М: Касталия, 2019. – С. 38.

<sup>178</sup> Там же. – С. 36–37.

<sup>179</sup> Там же. – С. 38.

<sup>180</sup> Там же. – С. 37.

человеко-дракона в солярную птицу<sup>181</sup>. Выход из транса возвращает шамана в уроборический мир двойственности, мир смерти и возрождения, и может восприниматься болезненно.

Логично, что противоборство высших и низших состояний сознания на пути становления личности может символически изображаться как борьба птицы и змеи. В качестве примера таких мифологических мотивов можно привести постоянную вражду змее-дракона Нидхёгга и великого орла дерева Иггдрасиль, в индуистской традиции – битву между птицей Гарудой и змеей Нагом. Существует и шумерский миф, где «змея (как символ нижнего мира) побеждает орла (образ верхнего мира)»<sup>182</sup>.

Шаман, безусловно, остро чувствует контраст между высшими и низшими состояниями сознания, и в нём самом разворачивается эта битва. Однако постижение целостности мироздания возможно только целостным сознанием. Шаман должен принять как светлую сторону своего мистического опыта, так и тёмную. Он должен реализовать «совершенное равновесие своей индивидуальности, включая полную нейтрализацию всех действующих в ней противоположных тенденций»<sup>183</sup>, вернуться к изначальному состоянию, в котором противоположности сосуществуют в единстве, ещё не отделившись друг от друга.

Стоит заметить, что шаману не всегда удаётся достичь такого идеального состояния. Более того, именно у шамана велик риск быть захваченным своими видениями, которые могут быть проявлениями не

---

<sup>181</sup> В китайской мифологии к солярным птицам можно отнести Чжуняо 朱鸟 – киноварную птицу, Чжуцюэ 朱雀 – киноварного павлина, Цзиньяо 金鸟 – золотую птицу, Хуаньяо 黄(皇)鸟 – жёлтую птицу, Хуанфэн 黄凤 – жёлтого феникса, Луаньяо (鸾鸟). В «Шань хай цзин» много упоминаний о связи образа птиц и танцепений. В частности, в ней сообщается, что на горе «живут птицы, которые любят петь и танцевать, птица Луань поёт, птица Фэн танцует» (Шань хай цзин. URL: <https://ctext.org/all-texts?filter=453679>).

<sup>182</sup> Щепановская Е. М. Битва громовержца со змеем: истоки образа Георгия Победоносца в индоевропейской мифологии // Образ Святого Георгия Победоносца в культуре России. – СПб., 2009. – С. 212–219.

<sup>183</sup> Генон Р. Символика креста. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 445.

только высших состояний сознания, но и низших, в результате чего шаман может совершать ужасающие поступки и проводить магические обряды, вселяющие страх в сердца людей. Д. Кемпбелл пишет, что «шаман стоит особняком от группы..., и сфера интересов и тревог общества чужда ему. Однако он, в некотором смысле, добрался до центра вселенной, осознал его, а общество, со всеми его заботами – всего лишь одно из её проявлений, поэтому шаман обладает необходимым могуществом и знанием, чтобы помочь или, наоборот, навредить своему окружению различными способами, которые вызывают их несказанное удивление»<sup>184</sup>. И именно поэтому члены группы, с одной стороны, почитают и уважают шамана, а с другой, боятся или относятся враждебно. Сила отдельного (отделённого) шамана-медиума может быть опасна и непредсказуема, поэтому по мере развития общества она всё более сдерживается родовыми авторитетами (предводителями-воинами, родовыми героями), а сам шаманизм либо вовлекается в упорядоченную общественную систему, либо сменяется более стабильной и социально организованной группой жрецов.

В целом, общественной задачей шамана становится сохранение и развитие ритуальных практик, в ходе которых происходит приобщение нового поколения к сакральному знанию, поддержание гармонии природно-родового единства; личной задачей, тем не менее, остаётся достижение внутреннего равновесия, изначального состояния слияния с Великим Первопредком. Обе эти задачи оказываются взаимосвязанными: гармония природно-родового организма достигается в личной практике единения со своим высшем Я, и это единство символически предстаёт в образе мировой опоры и оси, центра Неба и Земли.

Следует ещё раз подчеркнуть, что мировые опоры – это не конкретные вещи, а именно символы высшего союза: 1) соединения в равновесном

---

<sup>184</sup> Кемпбелл Д. Маски Бога. Изначальная мифология. Том 1 (часть 2). – М: Касталия, 2019. – С. 34.

состоянии различных состояний человеческого сознания; 2) единства природно-родового мира (Неба – Человека – Земли); 3) связи времён. Для магического сознания образ мировой горы или дерева – это образ коллективной памяти, который становится внутренней опорой шамана, помогает ему установить ощутимую связь с Великим Первопредком и вообще со всем мирозданием. Передача сакрального знания также осуществляется через указание пути, символически представленного в образе Земли, мировой оси и Неба: посвящаемый должен прожить смерть и возрождение (быть иницируемым в таинство традиции), чтобы укрепиться в вере, встать на собственный духовный путь развития и достичь просветления. При этом даже в рамках одной традиции просветление может достигаться разными способами, как существует разное количество инициаций для посвящённого в таинства, и эти инициации также символически изображаются в различных мифологических образах. Со временем все этапы познания, все инициации и вообще всё мироздание выстраивается вокруг мировой оси в единое целое. У китайцев это закрепляется, в частности, в образах горы Кунь-лунь, у японцев – в образе Фудзи, у греков – в образе горы Олимп, у индийцев – горы Меру.

В «Шань хай цзин» сообщается, что Кунь-лунь – это место пребывания всех божеств (*байшэнь дэ соузай* 百神之所在) и нижняя столица предков-ди (*ди чжи ся ду* 帝之下都). Интересно заметить, что на вершине горы Кунь-лунь (昆仑), в самом центре живёт зверь Каймин (开明, Открывающий Свет). Иероглиф *мин* 明 (свет) состоит из двух компонентов – Солнца (*жи* 日) и Луны (*юэ* 月). Таким образом, Открывающий Свет – равно как и драконы-Первопредки Чжулун и Чжуинь – ведаёт чередованием двух светил на небосклоне: от него зависят свет и тьма, наступление дня и ночи. Выглядит он несколько иначе: Каймин описывается как животное, похожее на огромного тигра; у него девять голов с человеческими лицами. Тем не менее, не стоит воспринимать его внешность буквально. Скорее, её следует

рассматривать как своеобразный код, выявляющий внутреннее глубинное содержание мифологического образа. Так, схожесть Открывающего Свет с тигром указывает на его изначально животную (земную) природу. Его девять голов с человеческими лицами представляют собой девять сторон света (четыре основных, четыре промежуточных и центр). Далее говорится, что он охраняет девять ворот. Девять ворот (*цзю мэнь* 九门) – это врата девяти Небес, символ Неба, передающий его вертикальную и горизонтальную модель: в вертикальной модели Небо состоит из девяти небесных сфер, расположенных друг над другом; в горизонтальной – Небо делится на девять частей согласно девяти направлениям по сторонам света. Открывающий Свет, таким образом, связан как с Земным миром, так и с Небесным. Сам он находится в центре мироздания: к западу от него живёт феникс (фэн-хуан) и птица Луань (луань-няо), увешанные змеями; к северу – Дающий мясо (Ши-жоу) и различные священные деревья, в частности, дерево бессмертия (*бу сы шу* 不死树), благовещая птица Ли Чжу; к югу – обитают различные животные, змеи, гадюки, драконы *цзяо*, птица о шести головах, птица Сун и орёл; к востоку – растёт древо Мудрости. Там живут шаманы Пэн, Ди, Ян, Люй, Фань и Сян, которые владеют эликсиром бессмертия (*бу сы чжи яо* 不死之药)<sup>185</sup>.

В целом, гора Кунь-лунь – это целостный и довольно зрелый символ природно-родового космоса, вбирающий в себя всё бесчисленное множество мифологических образов, предков и духов, существ и сущностей. В качестве мировой оси и центра мироздания гора Кунь-лунь является символом единства магического сознания и связанности Неба – Человека – Земли, мира непроявленного, мира социального и мира уроборической двойственности. Одновременно это образ коллективной памяти: с помощью него закрепляется

<sup>185</sup> Шань хай цзин 山海经: [сайт] Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese. URL: <https://ctext.org/shan-hai-jing/hai-nei-xi-jing#n84094> (дата обращения 14.08.2020).



и передаётся история коллективного опыта об истоках мироздания, которая указывает человеку его место в мире, задаёт основные паттерны и модели поведения и в символической форме передаёт представления о сакральном. Это также сжатая мнемоническая программа образов и сюжетов, инициаций и ритуалов, живой и подвижный образ магического сознания.

Стоит заметить, что закрепление этих образов и сюжетов сначала в магическом сознании, а затем в письменном тексте и периодическое обращение к ним влечёт за собой становление «ядра культуры» – того набора символов, которые формируют уникальность определенного общества и отражают своеобразный «дух народа». В этой связи, интересной кажется цитата Э. Кассирера: «Не история определяет для народа его мифологию, а, напротив, – мифология историю – или, вернее, она не определяет, а сама есть судьба народа, выпавший ему с самого начала жребий»<sup>186</sup>.

---

<sup>186</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление. – М.; СПб.: Университетская книга, 2002. – С. 18.

## ГЛАВА 2. СИМВОЛ ДРАКОНА В ГЕНЕЗИСЕ КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

### 2.1. Символ дракона в переходный период от рода к государству

В переходный период от рода к государству человек начинает дистанцироваться от природы, меняя тем самым и самого себя, и организацию своей жизнедеятельности, в связи с чем единство природно-родового организма распадается. Новый кризис проходит болезненно для человека: он ощущается как внутренний раскол и образно предстаёт как сотрясение Земли и обрушение Неба, как водяной хаос. По времени эти процессы развития сознания, вероятно, совпадают с природными катаклизмами (землетрясениями и наводнениями), «борьбой всех против всех» (клановыми войнами в результате смещения родовых групп с прежних мест) и противостоянием член общин и родовых авторитетов. Всё это в совокупности приводит к разрушению природно-родового организма, и человек полностью теряет ориентацию в пространстве и времени.

Вышесказанное находит отражение в китайской мифологии. В одном из мифов сообщается, что во времена Фу-си<sup>187</sup> мир стал рушиться. Тогда Нюй-ва залатала небесный свод, подперла ногами гигантской черепахи четыре полюса и привела Поднебесную в порядок, убив Чёрного Дракона,

---

<sup>187</sup> Фу-си – образ культурного Героя, совершенного правителя древности, Первопредка, представленного часто вместе с Нюй-ва, которые изображались до пояса в виде людей в головных уборах и в халатах, а ниже пояса в виде змей (драконов) с крепко переплетенными хвостами.

олицетворявшего собой водяной хаос<sup>188</sup>. В другой мифе сообщается следующее: «[Когда] воды потопа вздымались до небес, а змеи и драконы чинили вред, Яо с помощью Юя [решил] привести в порядок воды и выгнать змей и драконов. Воды были утихомирены и потекли на восток, змеи и драконы попрятались в глубинах»<sup>189</sup>.

В этих мифах отчётливо прослеживается мотив борьбы Героя (Нюй-ва, Юй) и Дракона (потопа, хаоса). К. Г. Юнг считал этот мотив архетипическим, характерным для той стадии развития человечества, когда начинает формироваться индивидуальное сознание. Как пишет Юнг, это время, когда сознание не окрепло, оно ещё «неуверенное в себе», детское, только лишь «всплывающее из первоначальных вод», а потому «волна бессознательного может легко его захлестнуть»<sup>190</sup>. Однако более вероятным представляется, что этот мотив борьбы Героя и Дракона характеризует утрату внутриродового единства и целостности с природным окружением.

Магия родового общества более не в силах справиться с разбушевавшимися стихиями, и никакие ритуалы не помогают восстановить утраченную гармонию. Но самое главное, сам человек начинает сомневаться в действенности многочисленных практик и эффективности методов шаманизма. На смену магическому сознанию приходит сознание рационально-логическое, столь необходимое для выживания группы в условиях природных катаклизмов. Человек нового типа сознания выделяет и противопоставляет себя всему природно-родовому миру (Дракону-шаману): символически это выражается в образе Героя, который пытается утихомирить хаос стихий и отбросить предрассудки архаических практик. Так, мотив

<sup>188</sup> Философы из Хуайнани / Хуайнань-цзы. Пер. Л. Е. Померанцевой. Сост. И. В. Ушаков. – М.: Мысль, 2004. – С. 113.

<sup>189</sup> Ван Чун описывает это так: 洪水滔天， 虵龙为害， 尧使禹治水， 驱虵龙， 水治东流， 虵龙潜处 (Ван Чун 王充. Лунь хэн лунь: [сайт] Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese. URL: <https://ctext.org/lunheng/ji-yan> (дата обращения 14.08.2020)).

<sup>190</sup> Юнг К. Г. Архетип и символ [Сайт: Центр гуманитарных технологий]. URL: <https://gtmarket.ru/laboratory/basis/4229/4232> (дата обращения 14.08.2020).

борьбы Героя и Дракона отражает отделение не столько индивидуального сознания от бессознательного, сколько рационального (логического) сознания от магического; указывает на утрату целостности природно-родового организма, выделение человека из сущего, «противопоставление себя всему наличному»<sup>191</sup>, самой природе.

Следует отметить, что подобный мотив встречается не только в китайской культуре – он встречается практически во всех раннеклассовых мифологиях древних цивилизаций<sup>192</sup>. Древнейшими письменными памятниками, упоминающими мотив борьбы Дракона и Героя, являются клинописные тексты Ближнего Востока (III–I тыс. до н. э.)<sup>193</sup>. В шумеро-вавилонском гимне богам «Нинурта и Асаг» Герой Нинурта борется с горным существом по имени Асаг, которое способно менять свой облик, сравнивается то со змеёй, то с хищной птицей; в гимне «Возвращение Нинурты в Ниппур» Нинурта побеждает горных чудовищ, в том числе семиглавого змея<sup>194</sup>. В вавилонском эпосе «Энума элиш» бог Эа усыпляет и побеждает Абзу – океан подземных пресных вод, окружающий землю. Абзу – это, по сути, дракон-уроборос, неоформленный хаос. Там же описывается, как сын Эа антропоморфный герой Мардук борется и побеждает Тиамат – морского дракона<sup>195</sup>. В хеттской мифологии бог грозы Тархунас побеждает змея Иллуянка<sup>196</sup>. В хурритской мифологии подобный сюжет: бог грозы Тешуб побеждает змееподобное водное чудовище Хедамму<sup>197</sup>. В угаритском мифе бог грома и молний Баал сражается со змееподобным богом морей и

---

<sup>191</sup> Нижников С. А., Семушкин А. В. Архетипы философских культур Востока и Запада / Учебное пособие. – М.: РУДН, 2008. – С. 28.

<sup>192</sup> Мелетинский Е. М. Мифы древнего мира в сравнительном освещении // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. – М.: Наука, 1971. – С. 68–133. URL: [https://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Literat/melet10/06.php](https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/melet10/06.php) (дата обращения: 05.07.2022).

<sup>193</sup> Емельянов В. В. Змееборческий миф по клинописным источникам. URL: [https://www.academia.edu/4595395/Змееборческий\\_миф\\_по\\_клинописным\\_источникам](https://www.academia.edu/4595395/Змееборческий_миф_по_клинописным_источникам) (дата обращения: 12.07.2022).

<sup>194</sup> Там же.

<sup>195</sup> Там же.

<sup>196</sup> Там же.

<sup>197</sup> Там же.

рек Ямом (Йамму)<sup>198</sup>. В египетской мифологии антропоморфный бог Солнца Атум-Ра побеждает змее-дракона Апопа<sup>199</sup>. В индуизме Индра поражает змеевидного демона хаоса Вритру<sup>200</sup>. В скандинавских мифах Тор побеждает мирового змея Ёрмунганда и погибает в битве с ним. В иранской мифологии герой Дарий побеждает трёхголового дракона.

В целом, мифологический мотив борьбы Дракона и Героя можно рассматривать как отражение внутреннего раскола в сознании человека, противопоставление человека природному (хтоническому) миру, повлекшего за собой утрату родовой общности. Как известно из мифов, Герою удаётся одержать победу, землетрясение прекращается, воды потопа затихают. Однако природно-родовому единству приходит конец, целостность разрушается, человек выбивается из триединства Неба – Человек – Земля и остро начинает чувствовать свою выделенность из природы. Постепенно осознавая свою самость (отличность от животных), человек начинает проецировать её на природу. Тем самым многие мифологические образы подвергаются антропоморфизации.

Этот процесс можно проследить в китайской духовной культуре на примере образа дракона Куй 夔. В словаре «Шовэнь цзецзы» Куй описан существом, похожим на одноногого дракона<sup>201</sup>. В «Чжуан-цзы» (庄子) упоминается Куй, который скакал на одной ноге и завидовал сороконожке<sup>202</sup>. Его природно-родовая сущность запечатлена в «Шань хай цзин» (山海经 «Канон гор и морей»), где он представлен божеством грома. Однако в «Шу

<sup>198</sup> Емельянов В. В. Змееборческий миф по клинописным источникам. URL: [https://www.academia.edu/4595395/Змееборческий\\_миф\\_по\\_клинописным\\_источникам](https://www.academia.edu/4595395/Змееборческий_миф_по_клинописным_источникам) (дата обращения: 12.07.2022).

<sup>199</sup> Мелетинский Е. М. Мифы древнего мира в сравнительном освещении // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. – М.: Наука, 1971. – С. 68–133. URL: [https://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Literat/melet10/06.php](https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/melet10/06.php) (дата обращения: 05.07.2022).

<sup>200</sup> Там же.

<sup>201</sup> 说文解字: [Сайт]. URL: <http://shuowen.chaziwang.com/shuowen-4715.html> (дата обращения 14.08.2020).

<sup>202</sup> Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В. В. Малявина. – М.: Мысль, 1995. – С. 164.

цзин» (书经 «Канон истории» или «Книга документов») и в «Ши цзи» (史记 «Исторические записки») Куй представлен уже как один из сановников идеального правителя древности Шуня, отвечающего за музыку. В «Люйши чуньцю» (吕氏春秋 «Вёсны и осени господина Люя») повествуется о великих деяниях Куя, который исправил шесть тональностей, привел в гармонию тоны и звуки и своей музыкой умиротворил Поднебесную<sup>203</sup>. В этом произведении образ «одноногого дракона-Куй» еще больше размывается и отрывается от зооморфного мифологического. Фраза *и цзу* 一足 «одна нога» подменяется новым значением: устами Конфуция говорится о том, что Куй вовсе не был одноногим, но что «такого, как Куй, достаточно и одного»<sup>204</sup>. Интересно, что дракон Лун также трансформируется в сановника, ведающего государевыми речами, получает должность докладчика, оглашавшего указы правителя Шуня<sup>205</sup>. Так, образы драконов Лун и Куй наделяются человеческими чертами и закрепляются уже как исторические, реально существовавшие персонажи.

Стоит отметить, что в процессе антропоморфизации и историзации многие образы, отражающие природно-родовую целостность, как бы исчезают. Они не вписываются в рамки рационального сознания, ускользают от понимания и интеллектуального осмысления и в новых исторических условиях просто отбрасываются как ненужные, подвергаются забвению. В «Чжуан-цзы», например, приводится история о Владыке Центра – Хаосе Хунь-дунь. Он не имел ни лица, ни органов чувств (семи отверстий: глаз, ушей, ноздрей и рта). Поэтому человекоподобные Владыки Северного и Южного морей, жившие на окраине, решили помочь Хунь-дуню и с помощью топора и сверла проделали ему семь отверстий, после чего Хаос скончался.

<sup>203</sup> Люйши Чуньцю (Вёсны и осени господина Люя) / Пер. Г. А. Ткаченко. Сост. И. В. Ушакова. – М.: Мысль, 2010. – С. 378.

<sup>204</sup> Там же. – С. 378.

<sup>205</sup> Шан шу 尚书: [Сайт: Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese]. URL: <https://ctext.org/shang-shu/canon-of-shun#n21058> (дата обращения 14.08.2020)).

Этот миф часто рассматривается как космогонический, объясняющий происхождение Вселенной из смерти Хунь-дуня – воплощения изначального хаоса. И это одна из возможных трактовок: образ хаоса, в котором свёрнут архетип целостности, архетип динамической силы Единого, закрепляется в культуре как символ вселенского масштаба. Однако миф убийства Хаоса можно рассматривать аналогично мифу битвы Героя и Дракона – как отражение стадии разрушения природно-родового общества, когда начинается переосмысление мира, и кажущаяся хаотичной центрированность магического сознания сменяется упорядоченностью рациональности.

Человек рациональный приобретает силу индивидуальности и уникальности, становится «мерой всех вещей», но одновременно он утрачивает жизненно-важные смысловые ориентиры, целостность своего сознания. Всё становится плоскостным и линейным, меняется даже восприятие времени. Первобытный человек воспринимает время как необходимость определённого действия (время есть, время спать); мифологический человек воспринимает его как цикл времени, он встроен в круговую повторяемость вечности; магический человек воспринимает время как постоянное разыгрывание космогонического мифа, как бесконечно длящееся прошлое, в которое необходимо вернуться, чтобы обрести вечность, как время Великого Первопредка, с которым необходимо соединиться; рациональный человек, утративший природно-родовую целостность, воспринимает время линейно, как безвозвратно ушедшее прошлое, ускользающее настоящее и неизвестное будущее<sup>206</sup>.

---

<sup>206</sup> Описывая человека рационального, утратившего целостность природно-родовой гармонии, А. Е. Лукьянов пишет: «С вступлением в цивилизацию принципиально изменилось место и самочувствие человека в космосе. Былое единство человека, природы и первопредка-бога разрушилось. Человек выпал из центра космологической триады Неба-Человека-Земли. Космос хронологически, пространственно, биологически и социально расслоился. Небесные роды первопредков, людей и вещей, символизируемые звёздами и созвездиями, ушли в недостижимое будущее, земные — в прошлое, настоящее же зияло устрашающей пустотой, готовой породить всё что угодно» (Лукьянов. Древнекитайская философия. Курс лекций. Часть III. Философия конфуцианства. С. 37).

Человек остро чувствует отрыв от объёмно-целостного природного начала. Осознав произошедшие изменения, он пытается восстановить утраченную гармонию. Герой возвращается к магическим практикам и воспроизводит сакральный опыт шамана-медиума. Именно поэтому в мифах Герой связан с Драконом не только борьбой. Часто сам Герой оказывается Драконом. Действительно, Нюй-ва, победившая Чёрного Дракона, представлялась как полуженщина-полузмея (полудракон). Юй, умиротворяющий змей и драконов, по некоторым преданиям сам был драконом. «Нинурта назван змеем-мириа: он – потоп, неустанный змей, покоряющий враждебную страну...; он – владыка, небесный змей, омывающий топор и булаву... Кроме того, Нинурта назван драконом (*ушум*), обвинившим самого себя во враждебных горах»<sup>207</sup>. Мардук, победивший Тиамат, также ассоциировался с драконом: одним из его характерных символов был дракон Сирруш.

Такой Герой в личном опыте встраивается в природно-космические ритмы: смотрит вверх, считывает Небесные узоры *жи-юэ* 日月 (Солнца и Луны), следует естественности мировых процессов и, подобно родовому шаману, достигает просветления *мин* 明. Однако, в отличие от шамана, он не сливается в транс с Великим уроборическим Первопредком<sup>208</sup>: глядя на Луну и Солнце он видит уже не глаза великого змее-дракона, а небесные тела,

<sup>207</sup> Емельянов В. В. Змееборческий миф по клинописным источникам. URL: [https://www.academia.edu/4595395/Змееборческий\\_миф\\_по\\_клинописным\\_источникам](https://www.academia.edu/4595395/Змееборческий_миф_по_клинописным_источникам) (дата обращения: 12.07.2022).

<sup>208</sup> В. В. Емельянов замечает, что «змееборческий миф в записях III-II тыс. до н. э. не имеет отношения к обряду инициации, не связан с получением магической силы, шаманским испытанием, а в ритуальном смысле – с пребыванием героя внутри водного чудовища, а также с выхаркиванием героя чудовищем» (Емельянов В. В. Змееборческий миф по клинописным источникам). Вероятно, мотив битвы Героя и Дракона указывает не на инициацию, ритуал посвящения в шаманы, а на желание укротить хаос природных стихий, «победить» шамана, установить свою власть, построить новый, более упорядоченный, доступный рациональному пониманию, социальный мир. И именно поэтому сам дракон «одними свойствами напоминает змею, другими – хищную птицу» (Емельянов В. В. Змееборческий миф по клинописным источникам): дракон здесь не Великий Первопредок, а олицетворение фигуры шамана, характерными символами которого являлись змее-дракон и птица.



которые появляются и исчезают с определённой периодичностью, словно подчиняясь неведомому для человека закону. Так, постижение этого Небесного закона или Высшего Принципа становится определяющей целью человека, стремящегося к озарению мудрости. В комментарии к «И цзин» (易经 «Канон Перемен») сказано: «Поднебесная как мыслит, как думает? Солнце уходит, Луна приходит, Луна уходит, Солнце приходит. Солнце и Луна друг с другом чередуются, и просветлённость рождается»<sup>209</sup>. Другими словами, озарение рождается в постижении космических узоров, чередований ритмов природы, следовании круговоротам бытия, осознании постоянства перемен. Именно на этом этапе развития сознания, человек замечает «нечто неизменное за текучестью природных процессов... Этот этап представляет собой качественный скачок в духовном освоении мира человеком и, одновременно, в осознании им собственного духа, Я как личности»<sup>210</sup>.

Достигнув просветления, сознание Героя трансформируется: это уже не просто человек рациональный, борющийся с предрассудками архаического шаманизма, а совершенномудрый, который восстанавливает утраченную гармонию, указывает новый путь к достижению целостности сознания. Он копирует небесные узоры 天文 *тянь вэнь* и вместо них вычерчивает письменна-иероглифы 文 *вэнь*, а объёмные родовые мысле-образы замещает принципами-образцами (нормами) 理 *ли*, метафизическими универсалиями, категориями предфилософской мысли<sup>211</sup>. Таким образом архетипические

<sup>209</sup> Комментарий к «И-цзин» (易经) «Си цы» (系辞): 子曰：天下何思何慮？日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。(Чжоу и 周易: [Сайт: Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese]. URL: <https://ctext.org/book-of-changes/xi-ci-xia> (дата обращения 14.08.2020)).

<sup>210</sup> Нижников С. А., Семушкин А. В. Архетипы философских культур Востока и Запада / Учебное пособие. – М.: РУДН, 2008. – С. 20.

<sup>211</sup> Категории предфилософской мысли можно, вслед за В. В. Емельяновым, считать категориями мироощущения, где под мироощущением понимается «совокупность целостных ощущений от явления, их перекодировка в речи и передача в метафорической форме через комплексные образы» (Емельянов В. В. Предфилософия Древнего Востока как источник нового философского дискурса). Совершенномудрые соприкасаются с

идеи не исчезают, а закладываются внутрь слов: совершенномудрый сознательно приспособливает природно-родовые смыслы к новой общественной жизни – облекая их в новую символическую оболочку и трансформируя, расширяя до вселенских масштабов<sup>212</sup>.

Совершенномудрый достигает просветления – уроборической целостности своего сознания, подобной мифологической, только уже полностью осознаваемой, принимаемой без тени сомнения. В «Си цы чжуань» сказано: «Перемены с Небом и Землёй совпадают, поэтому могут в точности соткать Дао Неба и Земли. Смотрю вверх – созерцаю в Небе узоры-*вэнь*, смотрю вниз – рассматриваю на Земле узоры-*ли*, по ним познаю основы тьмы и света. Начало обращается концом, по ним познаю смысл смерти и жизни»<sup>213</sup>. По сути, совершенномудрый возвращается к истокам своего сознания, постигает архетип целостности и выражает его в новой форме, делая его доступным для восприятия рациональным сознанием.

В китайской культуре таким совершенномудрым предстаёт, в частности, Фу-си, которому приписывалось создание восьми триграмм «И цзин». В «Ши цзи» сообщается, что «Фу-си достиг благородства и создал 8 триграмм»<sup>214</sup>. Происхождение триграмм описано в «Си цы чжуань» следующим образом: «В древности Бао-си [Фу-си] царствовал в Поднебесной. Смотрел вверх – созерцал образы на Небе. Смотрел вниз – созерцал образцы на Земле. Созерцал узоры птиц, зверей и всего того, что растёт на земле. Близкое (сходное) брал с себя, далёкое (отличное) брал с

---

бытием-в-себе, с реальностью как таковой, постигая в личном мистическом опыте высшие универсальные принципы и выражая их в новой символической форме. Это пока ещё не отвлечённая (теоретическая) философия, а, скорее, философский миф, философское творчество, которое, как указывает П. Г. Мартысюк, «есть процесс выработки исходных, наиболее общих принципов и универсальных форм понимания мира как целого, выступающих мировоззренческими ориентирами в творческой деятельности человека» (Мартысюк П. Г. Генезис философских оснований творчества: от мифа к логосу С. 17).

<sup>212</sup> Более подробно см.: И цзин (Канон перемен) / Пер. и примеч. А.Е. Лукьянова. – М.: Маска; Чэнду: Сычуань жэньминь чубаньшэ, 2018. – С. 18–22.

<sup>213</sup> Там же. – С. 308.

<sup>214</sup> Ши цзи 史记: [сайт] Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese. URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=9288> (дата обращения 14.08.2020).

вещей. С этого начал создавать восемь триграмм, чтобы проникнуть в просветлённое духом Дэ, чтобы классифицировать свойства мириад вещей»<sup>215</sup>.

В «Си цы чжуань» также сообщается: «Из Хэ вышел чертёж, из Ло вышли письма, совершенномудрые люди взяли их за образец»<sup>216</sup>. Считается, что Фу-си, прогуливаясь однажды по берегу реки Хуанхэ (Жёлтой реки), увидел выходящего из воды Дракона-Коня (*лун-ма* 龙马), на спине которого были начертаны необычные знаки. В другой раз ему явилась Священная Черепаха (*шэнь-гуй* 神龟), которая вышла из реки Ло. На её огромном панцире Фу-си увидел странные письма. Сопоставив их со всеми видимыми узорами и образами Неба и Земли, он сотворил восемь триграмм. Важно отметить, что знаки на спине Дракона-Коня и панцире Черепахи не изобретаются человеком, а даруются ему из глубин вод (выходят из естества природы). Это проявление архетипа целостности в индивидуальном сознании, видение или откровение, которое человеку предстоит расшифровать и разгадать, а затем облачить в символическую форму.

Ещё одним совершенномудрым в китайской мифологии предстаёт усмиритель потопа, победитель змей и драконов Юй: с помощью саморастущей земли он засыпает воды потопа, так образуется гора Мин-шань (Имя-гора). Он срывает до основания гору Кунь-лунь – земную столицу Первопредков, место зарождения человечества и обитель духов (образ магического сознания). На месте её – в самом центре Земли – он возводит город в девять кругов<sup>217</sup>. По сути он копирует девять кругов небесного

<sup>215</sup> И цзин (Канон перемен) / Пер. и примеч. А. Е. Лукьянова. – М.: ИПЦ Маска; Чэнду: Сычуань жэньминь чубаньшэ, 2018. – С. 334–335.

<sup>216</sup> Там же. – С. 329.

<sup>217</sup> В «Хуайнань-цзы» этот миф передан следующим образом: 禹乃以息土填洪水以為名山，掘昆侖虛以下地，中有增城九重，其高萬一千里百一十四步二尺六寸 (Хуайнань-цзы 淮南子: [сайт] Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese. URL: <https://ctext.org/huainanzi/di-xing-xun> (дата обращения 14.08.2020)).

свода<sup>218</sup> (первый из которых считался вершиной горы Кунь-лунь), то есть он постигает Небесный высший принцип и применяет его к сфере социального. Таким образом, Герой (Юй) не только побеждает Дракона, но и занимает его место, творит новый расширенный мир на месте старого.

В шумерской мифологии тот же сюжет: легендарный герой Энки побеждает в схватке мировой океан, дракон-уроборос по имени Абзу и строит над ним жилище «Абзу». Тем самым он сам становится новым божеством водной пучины и всего подземного мира. В германо-скандинавской мифологии в кровавой битве погибают и Герой Тор, и Дракон Ёрмунганд. Однако его сын Магни, также как Юй после смерти отца, продолжает работу Тора и творит новый мир. В вавилонской мифологии Мардук разрубает тело Тиамат. Из одной половины он создаёт Небо, которое выступает как небесный аналог Абзу – Эшарру, из другой части тела Тиамат он творит Землю. Голова Тиамат превратилась в великую гору; из глаз чудовища вытекли реки Тигр и Евфрат, грудь стала цепью холмов, а хвост – преградой для вод Абзу, чтобы те не затопили землю<sup>219</sup>. В ведийской религии и индуизме Индра, победив демона хаоса Вритру, разъединяет Небо и Землю, которые до этого пребывали в единстве, и создает новый мир с Солнцем и Луной, горами и реками. Интересно, что миф о разделении Неба и Земли и смерти Великого Первопредка, с одной стороны, воспроизводит сюжет битвы Героя и Дракона, а с другой, сворачивается в космогонический миф, начинает использоваться для объяснения устройства мира.

В китайской культуре также существует подобный космогонический миф. В энциклопедии «Высочайше одобренное обозрение [эпохи] Тайпин» (*Тайпин юйлань* 太平御覽) цитируется утерянное сочинение автора III в. н. э.

<sup>218</sup> В «Хуайнань-цзы» сообщается о том, что Небо имеет девять кругов: 天有九重 (Хуайнань-цзы 淮南子: [сайт] Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese. URL: <https://ctext.org/huainanzi/tian-wen-xun#n3075> (дата обращения 14.08.2020)).

<sup>219</sup> Мирзаев Э. М. Сопоставление научных и мифологических взглядов на проблему происхождения мира // Юный ученый. 2016. № 6 (9). – С. 18–22. URL: <https://moluch.ru/young/archive/9/595> (дата обращения: 25.03.2022).

Сюй Чжэна «Сань у ли цзи» (三五历纪, «Исторические записи о трёх правителях и пяти императорах»). В ней приводится миф о создании Вселенной: «Небо и Земля пребывали в хаосе, подобном содержимому куриного яйца, тогда-то и родился Паньгу. Спустя восемнадцать тысяч лет начала создаваться вселенная, чистое начало *ян* образовало небо, мутное начало *инь* образовало землю. Паньгу же находился в середине и менял свой облик по девять раз в день. На небе стал он духом [*шэнь* 神], на земле – святым [совершенномудрым *шэн* 圣]. Небо каждый раз поднималось на один чжан и земля становилась толще на один чжан, и Паньгу тоже вырастал на чжан в день. Так продолжалось восемнадцать тысяч лет, пока небо не поднялось очень высоко, земля же опустилась очень низко, а Паньгу не вытянулся до огромных размеров. Потому-то земля отстоит от неба на девяносто тысяч ли»<sup>220</sup>.

В другом трактате Сюй Чжэна «У юнь линиянь цзи» (五运历年记 «Записи о круговороте пяти стихий за прошедшие годы») сообщается, что Паньгу имеет голову дракона и тело змеи. Он вдыхает – поднимается ветер и льёт дождь, дует – гремит гром и сверкает молния. Паньгу открывает глаза – наступает день, закрывает – опускается ночь<sup>221</sup>. Пань-гу, таким образом, можно считать уроборическим Первопредком, сродни мифологическому Дракону-Светильнику. В одном фрагменте Дракон-Светильник назван Чжунун (烛龙), в другом – Чжуинь (烛阴, Освещающий тьму *инь*). Чжуинь – это животное с человеческим лицом, туловищем змеи красного цвета длиной в тысячу ли. Он не ест, не пьёт, не отдыхает. Он закрывает глаза, и наступает ночь, открывает – наступает день; выдыхает, и настаёт зима, вдыхает – начинается лето<sup>222</sup>. Чжунун описан подобным образом – как существо с

<sup>220</sup> Юань Кэ. Мифы древнего Китая / Пер. с кит. и послесловие Б. Л. Рифтина. – М.: Наука, 1987 (1965). – С. 262.

<sup>221</sup> Там же. – С. 260.

<sup>222</sup> Каталог гор и морей (Шань хай цзин) / Пред., пер. и комм. Э. М. Яншной. – 2-е изд., испр. – М.: Наталис: Рипол Класик, 2004. – С. 99.

человеческим лицом, туловищем змеи и красными глазами. Когда он закрывает глаза, наступает мрак, открывает – появляется свет. Он дарует ветер и дождь и освещает Великую Тьму<sup>223</sup>. В «Хуайнань-цзы» сообщается, что Чжунлун скрывается за горой – там, где не видно солнца<sup>224</sup>. Удивительно, что в Ветхом Завете морской змей Левиафан описывается подобным же образом: «...от его чихания показывается свет; глаза у него как ресницы зари; из пасти его выходят пламенники, выскакивают огненные искры»<sup>225</sup>. В целом, эти образы являются схожими образами Вселенского Змее-Дракона, Великого Первопредка, сначала создающего, а затем раскручивающего мир, ведающего природными явлениями или чередованием двух светил на небосклоне. Солнце и Луна (небесные узоры на теле дракона) запускают циклическую структуру естественных процессов дня и ночи, прорастания и увядания, жизни и смерти. В них встраивался человек родового общества и вообще весь живой мир.

В «У юнь линиянь цзи» приводится также образ антропоморфного Пань-гу. Пань-гу удаётся не только отделить Небо и Землю, но и воспрепятствовать их возможному соединению. Пань-гу ногами упирается в Землю, а головой – в Небо, и так он стоит между ними, охраняя Небесные и Земные границы<sup>226</sup>. Вполне вероятно, что Пань-гу – это также образ шамана, который в своём ритуальном действии занимает центральное положение между Небом и Землёй, удерживая их разделёнными, не позволяя Небу обрушиться, а Земле содрогнуться, осуществляя перемены, необходимые для поддержания равновесия в природном мире. В трактате сообщается, что перед смертью Пань-гу перевоплотился: его дыхание стало ветром и

<sup>223</sup> Каталог гор и морей (Шань хай цзин) / Пред., пер. и комм. Э. М. Яншной. – 2-е изд., испр. – М.: Наталис: Рипол Класик, 2004. – С. 126.

<sup>224</sup> Философы из Хуайнани / Хуайнаньцзы. Пер. Л. Е. Померанцевой. Сост. И. В. Ушаков. – М.: Мысль, 2004. – С. 64.

<sup>225</sup> Ветхий Завет, Книга Иова, 41:10-41:12: [сайт] URL: <http://www.patriarchia.ru/bible/iov/41/>

<sup>226</sup> Юань Кэ. Мифы древнего Китая / Пер. с кит. и послесловие Б. Л. Рифтина. – М.: Наука, 1987 (1965). – С. 34.

облаками, голос – раскатами грома, его левый глаз стал Солнцем, правый глаз стал Луной, его тело, руки и ноги стали четырьмя сторонами света и пятью великими горами, кровь превратилась в реки, жилы и вены – в почву, мышцы – в поля, волосы и усы – в созвездия, кожа и волосы на теле – в травы и деревья, зубы – в камни, его мозг – в жемчуга и яшму, пот его превратился в дожди и росу<sup>227</sup>. С одной стороны, этот миф можно рассматривать как космогонический; с другой, в нём может быть отражён процесс перевоплощения шамана, его слияние с Великим Первопредком. Более того, этот процесс показан в мифе как завершающийся, последний; так символически выражен переход от природно-родовой целостности к рациональной упорядоченности вещей в сознании человека.

Эти абсолютно различные образы Пань-гу (хтонический и антропоморфный, живой и мёртвый) приведены в одной энциклопедии, потому что в культурной памяти закрепляется и сохраняется вся толщина прошлого: в ней прошедшее сохраняется как пребывающее<sup>228</sup>. Интересно, что само имя Пань-гу 盤古 дословно переводится как «свёрнутая в кольцо древность» или «извивающаяся древность»: в этом образе в сжатом виде представлена китайская космогония, идея о происхождении и развитии мира.

Таким образом, с развитием философского сознания архетип целостности вновь возрождается, правда, предстаёт теперь в несколько видоизменённом и осмысленном варианте – как космогонический миф. Герой (ставший совершенномудрым) возвращается к истокам своего сознания и вообще мироздания, в личном опыте постигает небесные и земные знаки и

---

<sup>227</sup> Юань Кэ. Мифы древнего Китая / Пер. с кит. и послесловие Б. Л. Рифтина. – М.: Наука, 1987 (1965). – С. 262.

<sup>228</sup> Культурная память динамична, в ней происходит постоянная циркуляция – круговращение – символов, и с каждым новым циклом символ обрастает новыми культурными смыслами. По этому поводу Лотман замечал, что «смыслы в памяти культуры не “хранятся”, а растут» (Лотман. Память в культурологическом освещении. С. 202).

приспосабливает их к своей индивидуальной и социальной жизни<sup>229</sup>. Он реконструирует порядок природно-родового общества и использует мифологические и магические символы, в том числе символ дракона, выработанные в прошлом, для познания себя и мира. Совершенномудрый закругляет линейно-плоскостное время на мифологическую древность, одновременно олицетворяющую исток всего мироздания: битва Героя с Драконом избирается в качестве символического события, которое начинает ежегодно (а иногда и ежедневно) разыгрываться, воспроизводя цикличность мироздания<sup>230</sup>; эта битва повторяется постоянно, т. к. мир должен умирать и создаваться заново<sup>231</sup>.

В целом, на разных этапах развития сознания встреча-столкновение или борьба с драконом может быть:

– проживанием родового мифа, который раскрывает человеку принцип порождения (разворачивания) всего сущего из единого уроборического начала и неизбежного в него возвращения; наглядно демонстрирует пульсар жизни-смерти-возрождения;

– воспроизведением личного магического опыта, своего рода посвятительским испытанием: дракон – это Великий Первопредок, пасть и чрево Земли-Матери, и одновременно это целостность сознания человека.

---

<sup>229</sup> Именно поэтому миф о Пань-гу закрепляется в китайской традиции довольно поздно, лишь в III – IV вв. н. э., более того, он с самого начала имеет утилитарный характер. Л. С. Васильев показывает, что этот миф являет собой пример использования и трансформации даосами народных верований. «Разработка и популяризация мифа о Пань-гу способствовала ознакомлению широких масс с основами одной из центральных идей философского даосизма – с весьма абстрактной и недоступной для понимания идеей о *дао*, мироздании и космогонии... Миф о Пань-гу стал со временем широко известным и очень популярным в Китае, а сам Пань-гу стал одним из главных персонажей даосского, а затем и всекитайского пантеона» (Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. С. 238–239).

<sup>230</sup> Так, например, в египетской мифологии солярное божество каждую ночь борется со змееобразным драконом подземелья Апопом. Существует и версия, по которой солярная змея Мехен, обвивающая и защищающая бога Солнца Ра-Атума, сражается с Апопом. В этом случае змея напрямую противостоит змее, что неслучайно: этим подчеркивается изначальное состояние целостности бытия, указывается на постоянство и цикличность мировых трансформаций.

<sup>231</sup> Элиаде М. Священное и мирское. – М.: МГУ, 1994. – С. 38.



Достичь слияния с Первопредком (=достичь целостности сознания) означает столкнуться со смертью, с деструктивными силами, с хаосом бессознательного, где таятся все вытесненные страхи и комплексы (часто связанные также с негативным образом реальной матери<sup>232</sup>); это встреча со своей тенью и с самой смертью, её символическое проживание и принятие. Последнее дарует человеку понимание цикличности жизни, постоянства её перемен, раскрывает тайны бытия и небытия, однако лишь немногим удаётся достичь такого знания. Чаще всего человек магического сознания устремляется к высшим состояниям духа (сверх-сознанию), противопоставляя его всем низменным аспектам своего подсознания, или, наоборот, оказывается просто не в силах справиться с деструктивными моментами своей жизни, оказывается в «плёну у дракона».

– воспроизведением победы логического знания над магией архаического общества, что ведёт к выделению человека из природно-родового единства, способствует рациональному осмыслению окружающего мира и становлению человека «как меры всех вещей». Наряду с магией, забвению и вытеснению подвергается и сам родовой миф: человек рационально-логического типа мышления оказывается просто «не в состоянии вместить себя мифологическое существо. Оно превышает всякую человеческую меру, подлинно безмерно и потому совпадает с хаотическими безднами космогонических мифов»<sup>233</sup>. Человек предпочитает не смотреть в эти бездны: он очерчивает сферу своего познания от того, что невозможно познать интеллектуальным умом, определяет границы своего индивидуального сознания, удерживает его в известных пределах.

– достижением целостного сознания (совершенномудрия) в личном мистическом опыте. На этом этапе происходит возрождение мифологического дракона и его переосмысление: дракон олицетворяет

<sup>232</sup> Zhao, Qiguang. *Dragons, East and West*. – Beijing: Dolphin Books, 2013. – P. 189.

<sup>233</sup> Цит. по: Мартысюк П. Г. Генезис философских оснований творчества: от мифа к логосу // Человек. Культура. Образование. – 2015. – № 3 (17). – С. 10.

целостность бытия-мышления, саму суть и единство природного и социального миров; сокровище, которое охраняет дракон, – это «образ священного, абсолютной реальности»<sup>234</sup>. Совершенномудрый не столько борется с тьмой (смертью, злом), сколько принимает её как неотъемлемую часть света (жизни, добра). В отличие от многих шаманов родового общества, совершенномудрый выдерживает напряжение различных полюсов, приобретая сознание, способное соединять противоположности (он не становится «драконом-птицей» как родовой шаман и не «убивает дракона» как человек рациональный; он, «оседлав дракона», устремляется ввысь).

– космогоническим мифом: посредством него человек возвращается к истокам своего сознания и вообще мироздания, осмысляет и реконструирует целостность бытия-мышления, приводит свой внутренний мир в соответствии с внешним мирозданием. В космогоническом мифе отчасти воспроизводится родовой миф и переосмыслиется цикл «жизни – смерти – возрождения» в новом качестве «бытия-космоса – небытия-хаоса – порождения космоса». Образ змеи или дракона при этом проявляется на всех уровнях: он предстаёт одновременно как бесконечно-становящееся (мир бытия), бескрайне-пустотное (мир инобытия, небытия или хаоса) и постоянно-порождающее (творческая сила); как пребывающее в самом себе и постоянно проявляющее себя, то сворачиваясь, то распрямляясь.

Змее-дракон небытия-хаоса – это то, что предшествует любой двойственности и то, в чём двойственность растворяется полностью; это неоформленное состояние целостности, то, что предшествует жизни и следует после смерти; это мир непроявленного, абсолютный покой вечности и неизменности. Он символически выражается как пустой круг, водный дракон<sup>235</sup>, океан-хаос Нун египетской мифологии, водный хаос Хунь-лунь 浑

<sup>234</sup> Элиаде М. Священное и мирское. – М.: МГУ, 1994. – С. 86.

<sup>235</sup> Так, например, в китайской мифологии присутствуют многочисленные упоминания о водных драконах. В китайском трактате «Чжоу ли» говорится, что на картинах и в вышивке «Вода выражается через драконов» (水以龙). Этот фрагмент комментируется так:

沦 китайской мифологии, бездна-пучина изначального состояния мира, когда все вещи между собой смешаны и не отделены друг от друга<sup>236</sup>, а в дальнейшем – как у *цзи* (无极, Беспредельное) китайской философии.

Постоянно порождающий Змее-Дракон – это творческая сила перемен, Великий Первопредок, Творец-демиург; это неоформленная проявленность и уравновешенное состояние, когда противоположные силы находятся в неразделённом союзе, равновесии, взаимозависимости и гармонии. Великий Первопредок возникает из бездны-пучины хаоса (мирового океана, первозданных вод), саморазворачивается из мира инобытия и несёт рождение, становление и обновление всему живому.

Так, в египетской мифологии огромный змей<sup>237</sup> Атум возникает из первичного океана хаоса (Нуна) и долгое время пребывает в бездействии. Он затем творит из самого себя, выплёвывая, близнецов Тефнут (влагу, женское

---

«Дракон – божественное существо в воде. Если представлять воду без драконов, то нечем будет показать божественность ее сути» (Фиссер, М. В. Дракон в Китае и Японии). В ведийской религии и индуизме фигурирует Шеша или Ананта-шеша – тысячеголовый водный змей, свернувшийся кольцами, включающий в себя всё мироздание. В германоскандинавской мифологии Ёрмунганд – змееподобный дракон опоясывает своим телом всю землю и до наступления Рагнарёка (гибели богов и всего мира) находится в мировом океане. Более подробно о драконе как водном символе см: Ступникова В. В. Дракон в зеркале чэньюев. Обзор чэньюев с образом дракона: таблица // Человек и культура Востока: Исследования и переводы – 2012 / Сост. и отв. ред. В. Б. Виноградская. – М.: ИДВ РАН, 2014. С. 321–329; 330–352; Ступникова В. В. Китайский дракон как воплощение водной стихии // Горизонты цивилизации, 2018. № 9. – С. 339–346.

<sup>236</sup> В «Ле-цзы» сообщается: «Когда все вещи смешаны и ещё не отделены друг от друга – это называется Хаос (Хунь-лунь)» (浑沦者, 言万物相浑沦而未相离也). См.: Ле-цзы 列子: [Сайт: Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese]. URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=37405> (дата обращения 14.08.2020).

<sup>237</sup> Стоит заметить, что Атум предстаёт в египетской мифологии, скорее, как антропоморфное божество Солнца, как демиург, возглавляющий гелиопольскую эннеаду, однако он также изображался и в образе змея. В гл. 175 «Книги Мёртвых» Атум говорит Осирису о конце света, когда всё исчезнет в хаосе-океане, и сам он превратится в змею (змей): «[Когда-нибудь] я уничтожу всё, что я создал. Эта Земля вновь станет хаосом и наводнением, как было вначале. [Только] я, я и Осирис [останемся в живых], и я приму облики змей, которых не знают люди и не видели боги» (Чегодаев. Древнеегипетская Книга Мертвых). Вполне вероятно, что изначальное Атум был зооморфным символом истока жизни (родовым мифом), лишь впоследствии, с выделением человека из окружающей его среды и с переходом от рода к государству, этот образ стал антропоморфным.

начало) и Шу (воздух, мужское начало), от которых позднее произошли Земля (Геб), Небо (Нут) и далее все божества<sup>238</sup>. Интересно, что образы Тефнут и Шу осмысляются позднее как категории «Жизнь» и «Маат» (последняя понимается как «истинный, правильный миропорядок..., один из факторов творения мира..., своеобразный гарант существования сотворённого универсума»<sup>239</sup>). В целом, в египетской мифологии Нун предстаёт как непроявленная, добытийная основа мира, в хаосе которой есть место творческой силе перемен. Это творческая сила предстаёт в виде Атума – уже проявленного, но ещё не начавшего своё творение, демиурга, показанного также в становлении: он один, но в нём в невыделенном пока виде уже сосуществуют две основные силы мироздания. Об этом, в частности, сказано в Тексте Саркофагов: «Когда я [Атум] пребывал один в Нуне, в (состоянии) “неспособности к действию”, – я не находил никакого места, чтобы встать на него, я не находил никакого места, чтобы сесть на него, Гелиополь ещё не был основан, чтобы я мог поселиться... первое поколение богов ещё не родилось, древнейшая Девятка богов ещё не возникла – они (“Жизнь” и “Маат”) уже тогда были со мной»<sup>240</sup>. Я. Ассман заключает, что «Жизнь» и «Маат» – это «два космогонических принципа, пронизывающих собою “Всё” (= Атума)»<sup>241</sup>.

В шумеро-аккадской мифологии фигурируют Абзу (Апсу) – океан подземных вод, окружающих землю, и пучина Тиамат. Соединение Абзу и Тиамат рождает первых богов и всё мироздание. В вавилонской мифологии

<sup>238</sup> См.: Мелетинский Е. М. Мифы древнего мира в сравнительном освещении // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. – М.: Наука, 1971. – С. 68–133. URL: [https://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Literat/melet10/06.php](https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/melet10/06.php) (дата обращения: 05.07.2022);

<sup>239</sup> Жданов В. В. Эволюция категории «Маат» в древнеегипетской мысли. – М.: Современные тетради, 2006. – С. 42. Более подробно о категориях «Жизнь» и «Маат», а также о египетском космогоническом мифе, отражающем стадии становления (развёртывания) мира, см.: Жданов В. В. Эволюция категории «Маат» в древнеегипетской мысли. – М.: Современные тетради, 2006. – С. 41–47, 72–75.

<sup>240</sup> Ассман Я. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. – М.: Присцельс, 1999. – С. 268.

<sup>241</sup> Там же. – С. 267.

пучина Тиамат прямо олицетворяется с великим водным драконом<sup>242</sup>. В ведийской религии и индуизме водный змей Шеша или Ананта-шеша несёт на своей голове спящего Вишну<sup>243</sup>. В африканской мифологии Айдо-Хведо – радужная змея – «была создана прежде, чем были созданы Земля и Небо»<sup>244</sup>, она сама сотворила всё мироздание или, по другой версии, «носила в пасти демиурга, когда тот создавал мир»<sup>245</sup>. Позднее она была включена в пантеон богов и «уступила свои первоначальные качества демиурга мужскому божеству Маву»<sup>246</sup>; также предполагается, что её образ был вытеснен образом андрогинного женско-мужского божества Маву-Лиза, которое порождает всех остальных божеств мифологического пантеона<sup>247</sup>. После создания жизни Айдо-Хведо сворачивается под землёй и начинает бесконечно вращаться, поддерживая тем самым всё мироздание<sup>248</sup>. Интересно отметить, что образ Маву-Лиза – не просто антропоморфное божество, а, скорее, выражение динамических сил мироздания. Считается, что Маву – женщина, а Лиза – мужчина, и их союз – это основа вселенского порядка. Маву и Лиза, равно как Инь и Ян, Земля и Небо, «Жизнь» и «Маат» – это две взаимодействующие силы, создающие и раскручивающие мир. Их баланс (союз) поддерживает космос, устанавливает гармонию в мире.

В проявленном мире двойственности, в полностью оформленном мире, символ дракона – это бесконечно становящееся бытие, непрерывное творение, наглядное выражение единой первоматерии и мировой субстанции, которая принимает различные формы, комбинируясь сама с собой, производя и поглощая бесконечное множество новых тел. Из первоматерии всё

<sup>242</sup> Zhao, Qiguang. *Dragons, East and West*. – Beijing: Dolphin Books, 2013. – Pp. 47–48.

<sup>243</sup> Мелетинский Е. М. Мифы древнего мира в сравнительном освещении // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. – М.: Наука, 1971. – С. 68–133. URL: [https://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Literat/melet10/06.php](https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/melet10/06.php) (дата обращения: 05.07.2022).

<sup>244</sup> Котляр Е. С. Миф и сказка Африки. – М.: Издательская фирма «Восточная литература», 1975. – С. 40.

<sup>245</sup> Там же. – С. 109.

<sup>246</sup> Там же. – С. 40–41.

<sup>247</sup> Там же. – С. 108–111, 227.

<sup>248</sup> Там же. – С. 40.

происходит, и в неё всё возвращается. Древнейший символ уробороса – змеи, кусающей свой хвост, – воплощает именно эту идею и присутствует в мифологии почти всех древних цивилизаций.

## 2.2. Символ дракона в философских космогонических схемах Древнего Китая

Послеродовой, начальный период государственного устройства характеризуется развитием индивидуального сознания, вследствие чего философское мышление начинает постепенно превалировать над мифом. Однако миф не исчезает – он осмысливается и входит в корпус категорий философской мысли. Посредством мифа человек постигал мир хтонический, природный, впитывал и осмыслял постоянство циклов прорастания-увядания-прорастания и жизни-смерти-возрождения. На новом витке развития сознания человек постигает и осмысляет космос<sup>249</sup> – мир упорядоченных вещей – и на первых этапах выражает космические ритмы и пульсации в мифологических образах и сюжетах или посредством них.

В частности, в генезисе китайской философии образ дракона не устраняется, напротив, он оказывается встроенным во многие классификационные схемы – модели мироздания<sup>250</sup>, становится одним из ключей реставрации гармонии природно-родового единства, символом космогонии (происхождения мироздания) и космологии (становления,

---

<sup>249</sup> А. Е. Лукьянов пишет: «Содержание древних философских канонов показывает, что все первые философские учения строятся по статико-динамической системе космогонии-космологии. Это не прихоть, не мода и не изобретение философов, а способ идейного бытия философии, воспроизводящего её пульс и жизнь» (Лукьянов. Древнекитайская философия. Курс лекций. Часть III. Философия конфуцианства. С. 27).

<sup>250</sup> Именно поэтому А. Е. Лукьянов отмечал, что «подлинной (не вымышленной кабинетной) философии никогда не избавиться от мифологии, какой бы «степенью» метафизичности, абстрактности или спекулятивности философия ни обладала... Захочет философ увидеть подлинный лик древней (младенческой) философии, бросит в философскую спираль палитру пяти красок – и проступит образ дракона, глотающего свой хвост. Бросит туда пентатонику и пятисловие – и запоёт дракон песней Дао... Близки мифологический символ и философская категория, и так близки, что смысловые очертания категорий ещё до рождения философии проступают на духовном храме космоса». (См.: Лукьянов. Древнекитайская философия. Курс лекций. Часть I. Становление китайской философии. Лекция 2. Древнекитайский космос. С. 50).

законов и структуры космоса), целостности бытия и мышления (индивидуальным символом, выводящим сознание конкретного человека к архетипу целостности<sup>251</sup>)<sup>252</sup>.

Символ дракона предстаёт как пустой круг – уроборический ноль, беспредельное *у цзи* (无极), бездна-пустота Хаоса (*хунь* 混), добытийная основа мира, о которой невозможно ни сказать, ни помыслить, и как наполненный круг – Великое Единое (*тай цзи* 太极), внутри которого в потенции находится весь мир, и из которого рождаются все мириады вещей. Осмысленный индивидуальным сознанием и прочувствованный в магических практиках символ мифологического дракона сворачивается постепенно в философскую категорию Дао. Дао-дракон «непрерывно вьётся, возвращается к непроявленному ничто»<sup>253</sup> (*шэнь шэнь бу кэ мин, фу гуй юй у* 绳绳不可名, 复归于无物), удаляется и вновь возвращается, «без устали вращается по кругу»<sup>254</sup> (*чжоу син эр бу дай* 周行而不殆). Дао-дракон «как “колесо, которое катится само по себе”, начальное вращательное движение в направленной вверх спирали эволюции»<sup>255</sup>; это начало всех начал, непроявленно-проявленное, «двуполо-бесполое, мёртво-живое существо... Лао-цзы называет его Пращуром (Отцом) всего множества сущего,

<sup>251</sup> Э. Нойманн пишет: «Тот же уроборический символизм, что стоит в начале, перед началом развития Эго, появляется и в конце, когда развитие Эго замещается развитием собственной личности или индивидуацией. Когда универсальный принцип противоположностей уже больше не доминирует, и пожирание мира или пожирание миром уже не имеют первостепенного значения, символ уробороса возникает снова в качестве мандалы в психологии взрослого» (Нойманн. Происхождение и развитие сознания. С. 58).

<sup>252</sup> О драконе в космологических классификационных схемах см. также: Гарридо В. В. Символ дракона в космогонических схемах Древнего Китая // Вопросы философии. 2023. №4. – С. 156–166.

<sup>253</sup> Дао дэ цзин 道德经: [Сайт: Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese]. URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=11605> (дата обращения 14.08.2020).

<sup>254</sup> Там же.

<sup>255</sup> Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания: пер. с англ. / Э. Нойманн; пер. А.П. Хомик. – М.: Рефл-бук ; Киев: Ваклер, 1998. – С. 34.



Сокровенной Самкой, Матерью Поднебесной, величает его именами “Дао” и “Великим”, “изначально-сокровенным тождеством”»<sup>256</sup>.

Надо заметить, что Дао в «Дао дэ цзин» – это пока ещё не отвлечённая философская идея, а реальность, сродни мифологически-магической, которая ощущается непосредственно, но о которой сложно сказать что-то, кроме самого факта её существования. А. Е. Лукьянов пишет: «Дао и его генетические потоки – это скорее какая-то биоспираль, живой эмбрион и живое существо... Это какая-то деантропоморфизированная мифология, что-то среднее между мифологией и философией, переход одной в другую»<sup>257</sup>. Именно поэтому на раннем этапе развития китайской философии категория Дао осмысливается в образах дракона и змеи-уробороса.

В «Хуайнань-цзы», например, о Дао говорится: «...то дракон, то змея, то увеличивается, то сокращается; то сворачивается, то распрямляется. Вместе с текущим временем переменяется»<sup>258</sup>. Здесь Дао наделяется драконье-змеиными характеристиками и передаётся пульсирующим, постоянно изменяющимся. Дракон также изменяется, не изменяясь. В словаре «Шовэнь цзецзы» даётся следующее определение дракона: «Дракон – чешуйчатое животное *чун*, может скрыться, может появиться, может уменьшаться или становиться огромным, может становиться короче или длиннее...»<sup>259</sup>. Ван Чун пишет: «Дракон – это существо, которое то появляется, то исчезает, может становиться то коротким, то длинным. Такова природа дракона: в мгновение ока он изменяется и тут же возвращает свой

<sup>256</sup> Дао дэ цзин: учебное пособие для старшеклассников, учащихся колледжей, студентов / А. Е. Лукьянов, В. П. Абраменко, Хуан Лилян. Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Ин-т Дальнего Востока РАН – М.: ИДВ РАН, 2016. – С. 44.

<sup>257</sup> Лукьянов А. Е. Лао-цзы. Философия раннего даосизма. – М.: Изд-во Университета дружбы народов, 1991. – С. 56.

<sup>258</sup> Там же.

<sup>259</sup> Разнопись иероглифа лун 龍 [дракон] // Цзяоюй бу итицзы цзядянь 教育部異體字字典 [Словарь вариативного написания (разнописи) иероглифов]. Проект Министерства Образования (Китайская Республика) : [сайт]. URL: <http://140.111.1.40/yitia/fra/fra04806.htm> (дата обращения: 19.03.2014)

прежний облик» (здесь и далее перевод автора, см. Приложение 2)<sup>260</sup>. В обнаруженном в ходе археологических раскопок тексте «Эр сань цзы вэнь» 二三子问 («Ученики спрашивали...») говорится: «Дракон может превратиться в облако, может превратиться в змею, может превратиться в рыбу, в летящую птицу, в мелкое насекомое. Во что захочет, в то и превратится, но при этом не теряет своего первоначального вида»<sup>261</sup> (здесь и далее перевод автора, см. Приложение 3). Таким образом показана способность дракона изменяться, оставаясь внутренне собой.

Свойство дракона переменяться позволило древнекитайским мыслителям соотнести его образ с важнейшими категориями китайской философии – *инь* и *ян* (阴阳), которые символизируют две противоположные динамические силы мироздания. Первоначально, понятия *инь* и *ян* были вполне физическими, наглядными: *инь* означало теневой склон горы, а *ян* – солнечный. Поскольку световая часть склона меняется в зависимости от положения солнца, постольку *инь* и *ян* оказываются плавно переходящими друг в друга: свет уходит, приходит тень. Таким образом, с самого начала эти понятия указывали на постоянное преобразование или циклическое изменение. В тексте «Эр сань цзы вэнь» («Ученики спрашивали...») о драконе сообщается следующее: «Облик дракона изменяется... Высоко поднимается и движется среди звёзд и созвездий, Солнца и Луны, и не вглядывается вдаль, может становиться *ян*; погружается в пучину пучин, но не тонет, может становиться *инь*. Наверху ветра и дожди поддерживают его, внизу Небо [ ] [ ] [ ]<sup>262</sup> [охраняет его]. [ ] [Плавающая] в потоках на глубине, спереди и сзади сопровождают его рыбы и *цзяо*, и среди тех, кто обитает в потоках вод,

<sup>260</sup> Ван Чун 王充. Лунь хэн 论衡: [сайт] Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese. URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=280286> (дата обращения 14.08.2020).

<sup>261</sup> Юй Хаолян 于豪亮. Мавандуй бошу “Чжоу и” шивэнь цзяочжу 马王堆帛书 “周易” 释文校注. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ 上海古籍出版社, 2013. С. 178.

<sup>262</sup> Квадрантными скобками здесь и далее указаны пропущенные слова на рукописи «Чжоу и», обнаруженной при археологических раскопках в Мавандуе.

нет ни одного, кто бы не следовал за ним. На возвышении, дух грома поддерживает его, ветра и дожди уклоняются от него и изменяют своё направление, птицы и звери не смеют помешать ему»<sup>263</sup>. Здесь уже дан не столько мифологический образ дракона, сколько символ, олицетворяющий само Дао. Как и Дао, дракон – в зависимости от своего положения в воде или на небе – может становиться то *инь*, то *ян*. За ним следуют, и ничто его не тревожит, никто ему не мешает. Дракон бесконечно переменяется, и в этих превращениях его образ обретает свою завершённость.

В «Сицы чжуань» говорится: «То *инь*, то *ян* – это и есть Дао»<sup>264</sup>. В «Хуайнань-цзы» *инь* и *ян* представлены через подвижные (изменчивые) образы дракона и змеи<sup>265</sup>. Перефразируя, можно сказать: то дракон, то змея – это и есть Дао. Л. Е. Померанцева дает интересный комментарий: «Эти два существа по природе своей одновременно и противоположны (дракон – божество дождя, змея – поглотитель воды), и едины (дракон – та же змея), и каждое из них может являться в обеих этих ипостасях. Таким образом, Дао... может соединять в себе противоположные качества, являясь то в одном, то в другом»<sup>266</sup>.

В целом, на раннем этапе становления китайской философии мифологический наглядный образ змее-дракона – в силу его переменчивости и абстрактности (как «образ без плоти») – получает философскую разработку, начинает использоваться для более ясного выражения космологических

<sup>263</sup> Юй Хаолян 于豪亮. Мавандуй бошу “Чжоу и” шивэнь цзяочжу 马王堆帛书 “周易” 释文校注. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ 上海古籍出版社, 2013. С. 178.

<sup>264</sup> И цзин (Канон перемен) / Пер. и примеч. А. Е. Лукьянова. – М.: ИПЦ Маска; Чэнду: Сычуань жэньминь чубаньшэ, 2018. – С. 309.

<sup>265</sup> Более подробно см.: Ступникова В. В. Дракон в зеркале чэньюев. Обзор чэньюев с образом дракона: таблица // Человек и культура Востока: Исследования и переводы – 2012 / Сост. и отв. ред. В. Б. Виноградская. – М. : ИДВ РАН, 2014. – С. 321-329; 330-352.

<sup>266</sup> Философы из Хуайнани / Хуайнаньцзы. Пер. Л.Е. Померанцевой. Сост. И.В. Ушаков. – М.: Мысль, 2004. – С. 264.

законов, принципов развёртывания Дао («Дао рождает Одно (Единое), Одно рождает Два, Два рождает Три, Три рождает все вещи мира»<sup>267</sup>).

Дао-дракон – это одновременно непроявленная (Хаос, у *цзи*) и проявленная реальность (Великое Единое, *тай цзи*) и их переход из одного состояния в другое. В проявленном мире Великое Единое распадается сначала на два начала (*ян* и *инь*), затем три (*ян-ци-инь*; Небо-Человек-Земля; *шэнь-ци-цзин*) и постепенно на всё сущее. Два начала (то дракон, то змея; то *ян*, то *инь*) демонстрируют динамику становления, движение двух сил мироздания в их противоположности, но не показывают их взаимодействия. Для этого должна появиться третья составляющая – энергия *ци*. Так возникают три космологических начала – *ян-ци-инь* или Небо-Человек-Земля, при этом дракон фигурирует и на этом уровне. Он одновременно есть янское начало (Небесный Дракон), иньское (Земной Дракон) и их медиатор (Первопредок-Дракон Пань-гу<sup>268</sup>, в человеческом мире – совершенномудрый император-*ван*).

В космогонической схеме трёх начал подчёркивается не столько противоположность двух космических сил мироздания (*инь* и *ян*), сколько их взаимодействие и сама динамика превращения. *Инь* и *ян* теперь представляются нераздельными силами, непрерывно вместе развивающимися и перетекающими друг в друга: на этом уровне *инь* и *ян* взаимно дополняют друг друга в витальной энергии-*ци*. И в этом дополняющем взаимодействии *инь* и *ян* образуется гармония – согласие с великим Путём Дао<sup>269</sup>. В «Дао дэ

<sup>267</sup> Дао дэ цзин 道德经: [Сайт: Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese]. URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=11633> (дата обращения 14.08.2020).

<sup>268</sup> См.: Васильев Л. С. Дао и Брахман: феномен изначальной верховной всеобщности / Дао и даосизм в Китае. – М.: Наука, 1982. – С. 155–156.

<sup>269</sup> Эта идея довольно чётко выражена в «Чжуан-цзы», правда, там она используется как жизненный совет человеку: «Только в вольном странствии, сообразуясь безотчётно с Великим Путём и его силой, мы можем стряхнуть с себя бремя мира. / Беги славы, беги позора. / Ты то дракон, то змея, / Превращайся вместе с временем. / Не желай никогда быть кем-нибудь. / Будь то вверху, то внизу, / Согласие – вот твоя мера» (Чжуан-цзы. Ле-цзы. 1995. – С. 181). Именно в вольном странствии (возвращении к естественности) происходит слияние с Дао, обретение гармонии через изменение в соответствии со

цзин» говорится, что «все вещи обладают *инь* и *ян*, приходят в гармонию с помощью чистой энергии-*ци*» (万物负阴而抱阳，冲气以为和)<sup>270</sup>.

Космогоническая схема Лао-цзы ограничивается тремя началами, от которых и происходит вся тьма вещей. Однако в китайской философии разные космогонические схемы осмысляют и упорядочивают мироздание также в 4 символах (или 4 образах, *сы сян* 四象), 5 элементах (также переводят 5 стихиях, 5 фазах, *у син* 五行), 6 гармониях-соответствиях (*лю хэ* 六合), 7 звёздах (*ци син* 七星), 8 триграммах (*ба гуа* 八卦), 64 гексаграммах (*лю ши сы гуа* 六十四卦). И практически в каждой схеме в сокрытом или проявленном виде присутствует символ дракона.

Под четырьмя символами (образами) чаще всего подразумеваются:

- различные аспекты взаимодействия сил *инь* и *ян*: 1) слабая (молодая) *инь* или *инь*, перетекающая в *ян* (少阴); 2) сильная *инь* (阴、太阴); 3) слабый (молодой) *ян* или *ян*, перетекающий в *инь* (少阳); 4) сильный *ян* (阳、太阳);
- четыре времени года: весна, лето, осень, зима;
- четыре элемента: Дерево (*му* 木), Огонь (*хо* 火), Металл (*цзинь* 金), Вода (*шуй* 水);
- четыре духа-*шэнь* (*сы шэнь* 四神), которые олицетворяет четыре направления, четыре стороны света и четыре небесных сектора. Цин-лун (青

---

временем и растворение всякой двойственности. Подобный фрагмент находим и в «Люйши чуньцю»: «... всё иначе, если парить и странствовать, пользуясь Дао и Дэ. Подобно то дракону, то змее, вне славы и хулы, вращаться вместе со временем, не соглашаясь предаться чему-либо одному. То вверху, то внизу, с мерой лишь в гармонии и странствовать у предка всей тьмы вещей, как вещь рядом с вещью, а не как вещь для вещи» (Люйши Чуньцю (Весны и осени господина Люя). 2010. – С. 215.).

<sup>270</sup> Дао дэ цзин 道德经: [Сайт: Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese]. URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=11633> (дата обращения 14.08.2020).

龙 Лазурный Дракон) представляет собой восток и охраняет семь зодиакальных созвездий восточного сектора; Бай-ху (白虎 Белый Тигр) символизирует запад и охраняет семь зодиакальных созвездий западного сектора; Чжу-цюэ (朱雀 Красная Птица) олицетворяет юг и охраняет семь зодиакальных созвездий южного сектора, Сюань-у (玄武 Чёрная Черепаха – черепаха, обвитая змеёй) символизирует север и охраняет семь зодиакальных созвездий северного сектора. При этом, по сообщению «Хуайнань-цзы» (淮南子 «[Трактат] Учителя из Хуайнани», или «Мудрецы из Хуайнани»), «из всех небесных духов самый важный – Цин-лун (Лазурный Дракон)»<sup>271</sup>.

Четыре символа позволяют, тем самым, описать большое количество феноменов и явлений человеческого мира. Однако такая космогоническая схема представляется слегка застывшей, а потому неполной: в ней не хватает центрального связующего элемента, который мог бы выявить взаимоотношения этих явлений. Вероятно, поэтому в китайской философии возникает система пяти элементов у *син* 五行.

У *син* в сжатом виде отражает различные состояния всего сущего и взаимодействие сил, функционирующих в природно-социальном космосе: пятеричные связи планет (астрономической модели), сторон света (земной и пространственной модели), времен года (временной модели), Первопредков (фитоморфного, тератоморфного, зооморфного), музыкальных тонов (музыки вообще, пентатоники <sup>272</sup> в частности). Пять элементов вбирает в себя предшествующую ей развёртку четырёх символов (*сы сян*) и словно по

<sup>271</sup> Философы из Хуайнани / Хуайнань-цзы. Пер. Л. Е. Померанцевой. Сост. И. В. Ушаков. – М.: Мысль, 2004. – С. 72.

<sup>272</sup> Более подробно о пентатонике см. Pushkarskaya N.V., Garrido V.V. Wu xing 五行 and Wu sheng 五声 in Chinese Music Culture // Astra Salvensis. 2020. Supplement №1. P.507–514. URL: <https://astrasalvensis.eu/blog/mdocs-posts/31-natalya-v-pushkarskaya-valeriia-v-garrido-wu-xing-%e4%ba%94%e8%a1%8c-and-wu-sheng-%e4%ba%94%e5%a3%b0-in-chinese-music-culture/> (дата обращения 14.08.2021).

путеводной нити Дао может провести назад к Великому Единому и Беспредельному.

В этой системе появляется центральный элемент – Земля (*ту* 土), который символизирует гармоничное единение *инь* и *ян*, ведущее к единому (Великому Пределу *тай цзи*). Четыре аспекта взаимодействия сил *инь* и *ян* соотносятся с временами года: 1) слабая (молодая) *инь* (少阴) – это весна; 2) сильная *инь* (阴) – лето; 3) слабый (молодой) *ян* (少阳) – осень; 4) сильный *ян* (阳) – зима; а гармоничное единение *инь-ян* – это объединяющие все сезоны светила Луны (*иньское* начало) и Солнца (*янское* начало).

Земля как центральный элемент системы у *син* как бы собирает вокруг себя себя четыре остальных элемента: Дерево, Огонь, Металл и Воду. В трактате «Го юй» (国语 «Речи царств») сообщается следующее: «Идеальные правители древности смешивали Землю с Металлом, Деревом, Водой и Огнём, и таким образом создавали все вещи»<sup>273</sup>. Идеальные правители древности (*сянь ван* 先王) – это по сути те же родовые Герои, совершенномудрые, которые, наблюдая связи в природном (внешнем) мире, согласовали их с мифологическими образами родовой древности и выразили в системе у *син*. Мифологическая целостность при этом пронизывает все первоэлементы, поэтому система у *син* – это не просто застывшая схема, а объёмная динамическая система, которая постоянно обновляется и меняется (само название у *син* 五行 дословно означает «пять движений»). Все заключённые в ней образы следует рассматривать как подвижные и переменяющиеся, но сохраняющие свою архетипическую суть, а саму систему у *син* как модель целостного мышления. Следует отметить, что в системе у *син* мифологический символ дракона появляется дважды – как

<sup>273</sup> Го юй (国语, «Речи царств»): 故先王以土与金木水火杂, 以成百物。 (Го юй 国语: [сайт] Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese. URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=24854> (дата обращения 14.08.2020)).

Цин-лун (青龙 Лазурный Дракон) – один из четырёх образов – и Хуан-лун (黄龙 Жёлтый Дракон) – центральный, связующий элемент.

В «Хуайнань-цзы с помощью символа дракона передаётся также система у сэ 五色 (пяти цветов): «Жёлтое золото через тысячу лет рождает Жёлтого Дракона... Сине-зелёный металл через восемьсот лет рождает Сине-зелёного Дракона... Красный металл через тысячу лет рождает Красного Дракона... Белый металл через тысячу лет рождает Белого Дракона... Тёмный металл через тысячу лет рождает Тёмного (Сокровенного) Дракона»<sup>274</sup>. Таким образом пять цветов (жёлтый, сине-зелёный, красный, белый и чёрный) встраиваются в систему у син 五行. Со временем в неё входит всё большее количество вещей и знаний о Поднебесной: система у син словно распухает, объемля собой мироздание и упорядочивая его. При этом символ дракона из неё никогда не исчезает – именно он находится в центре и согласовывает все элементы, связывая их в цикличности чередований.

Таким же связующим звеном образ дракона выступает в системе триграмм и гексаграмм «И цзин» (易经). Как известно, триграммы представляют собой различные комбинации двух черт – иньской прерванной и янской сплошной. Исток и процесс естественного развёртывания триграмм описывает «Си цы чжуань» (系辞传): «Перемены имеют Великий Предел. / Он порождает два образца-и. / Два образца-и порождают четыре образа-сян. / Четыре образа-сян порождают восемь триграмм»<sup>275</sup>. Китайско-американский синолог Чэнь Жунцзе (Чань Винкит) комментировал этот фрагмент следующим образом: «Слово *сян* подразумевает в целом символы, образцы-модели и идеи. Это значит, что из взаимодействия двух космических сил разворачиваются все модели, идеи, системы и сама культура. Триграммы получают тогда совершенно новую интерпретацию. Прерванные (иньские) и

<sup>274</sup> Философы из Хуайнани / Хуайнань-цзы. Пер. Л. Е. Померанцевой. Сост. И. В. Ушаков. – М.: Мысль, 2004. – С. 85–86.

<sup>275</sup> Лукьянов А. Е. Дао «Книги Перемен». – М.: ИНСАН, РФК. – С. 213.



сплошные (янские) черты, из которых они состоят, мыслятся не признаками счастья или несчастья, а космическими силами. Восемь триграмм, каждая из которых содержит по три черты, удваиваются и получается 64 гексаграммы; так выражаются все возможные виды изменений, ситуаций, возможностей и установленных практик. Таким образом, цивилизация понимается как сложный процесс систематического и поступательного развития, который, тем не менее, может быть сведён к его простейшим основам (началам)... Космос перестаёт пониматься как наделённый духами и божествами, чью волю и расположение нужно узнавать через гадание. Вместо этого появляется идея о естественном действии различных сил, которые могут быть определены в действительности и предугаданы... Слово “дух” не означает более духовное существо или божество, а скорее указывает на природные силы или естественный (природный) закон. Интересно, что вещам даже приписаны числа в попытке свести объективную реальность к простой формуле»<sup>276</sup>.

Действительно, в «Шогуа чжуань» говорится: «В древности совершенномудрые люди создавали Перемены... / (Обозначили) троицей Небо, двойцей Землю и повели счисление»<sup>277</sup>. Сами гексаграммы отображают троичность мироздания (Неба, Земли и Человека). В «Шогуа чжуань» сказано: «В древности совершенномудрые люди создавали Перемены... / Для этого (они) / Установили Дао Неба, назвали Инь и Ян, / Установили Дао Земли, назвали мягким и твердым, / Установили Дао Человека, назвали Жэнь (Взаимностью) и И (Справедливостью). / Взяли вместе эти три исходных (Дао) и удвоили их, / Поэтому в Переменах из шести черт составляются символы (гексаграммы)...»<sup>278</sup> Таким образом, «И цзин» являет собой попытку рационального и одновременно мистически-объёмного упорядочивания всех

<sup>276</sup> Chan Wing-tsit. A Source Book in Chinese Philosophy. – Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963. – P. 263.

<sup>277</sup> Лукьянов А. Е. Дао «Книги Перемен». – М.: ИНСАН, РФК, 1993. – С. 196.

<sup>278</sup> Там же. – С. 196-197.

мириад вещей в едином космическом времени (то есть одновременно в прошлом, настоящем и будущем). Классификационные схемы и числа при этом представляют собой некие базовые конструкции, на основе которых легче описывается устройство мира и человека. Однако через упорядочивание, слово и схему, передаются космические ритмы Неба и Земли, циклы истока-начала и окончания-трансформации (жизни-смерти), суть и круговорот Поднебесной со всем его миром предков и вещей, куда входит и человек.

Через установление и осмысление связи Неба – Человека – Земли совершенномудрые (создатели «И цзин») воспроизводят в миниатюрном виде структуру природно-родового космоса (едино-целостного, динамично-пульсирующего, переменяющегося, объёмного). Они создают восемь триграмм и намечают два пути их раскрытия-развёртывания: назад к истокам и основам мироздания (*сы сян* 四象, *инь* и *ян* 阴阳, Единому (Великому Пределу *тай цзи* 太极) и далее – к Беспредельному *у цзи* 无极) или вперёд к преумножению вещей (*ван у* 万物).

Стоит оговориться, что движение «вперёд – назад» весьма условно, поскольку рано или поздно две линии развития смыкаются: вещи не могут преумножаться бесконечно, и в определённый момент количество их достигает критической отметки, тогда они обрушиваются в пучину, смываются волной бездны Бесформенного. В китайской культуре это знание закрепляется в афоризме *у цзи би фань* 物极必反, что означает «дойдя до крайности, вещь неизбежно превращается в свою противоположность (обращается вспять)». Затем начинается новый цикл и всё повторяется сначала (*чжоу эр фу ши* 周而复始).

64 гексаграммы «И цзин», по сути, представляют собой такой постоянно повторяющийся цикл. Этот цикл перемен и есть архетипический дракон-уроборос. В китайской картине мира дракон находится в самых истоках мироздания и в то же время проявляется на каждой последующей

стадии развертывания мира: именно поэтому образ дракона выступает элементом, связующим пространства и времена. Неудивительно, что в «И цзин» он появляется с самого начала – с первой гексаграммы Цянь 乾. Ю. К. Щуцкий перевёл эту гексаграмму как «Творчество», и это неслучайно: Цянь 乾 – это «акциденция Неба как олицетворения творческой силы, которая лежит в начале всего существующего»<sup>279</sup> и которая позволяет инициировать любое действие; это символ динамизма и витальности. Именно поэтому здесь появляется образ дракона: это также символ Неба и мощной творческой силы, абсолютной янской энергии, присущей также и человеку. «Мировоззренческая важность этого образа заключается в том, что он начинает спиральную ленту образов и афоризмов китайских Перемен, это его комментарий. В природно-родовые циклы образ дракона вписан навечно и навечно он соединяет в себе идею жизни неуходящего родового прошлого, длящегося настоящего и повторяющегося будущего»<sup>280</sup>.

Образ дракона дан в первой гексаграмме в совершенно различных состояниях: нырнувший дракон, дракон на поле, летящий по небу дракон, возгордившийся (вздымающийся наперекор, противостоящий) дракон<sup>281</sup>. А. Е. Лукьянов полагает, что «образ китайского дракона является здесь носителем жизненных смыслов. По его положению в космосе строится поведение человека и даётся предполагаемый результат действия»<sup>282</sup>. Так, нырнувший дракон может пониматься как символ пока ещё непроявленной энергии, именно поэтому традиционный комментарий «И цзин» предлагает человеку не действовать<sup>283</sup>. При дальнейшем развитии ситуации, энергия

<sup>279</sup> И-цзин. Канон Перемен: Великая мудрость Древнего Китая. – М.: Эксмо, 2011. – С. 21.

<sup>280</sup> Лукьянов А. Е. Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия): монография. – М.: Изд-во УДН, 1989. – С. 65.

<sup>281</sup> И-цзин. Канон Перемен: Великая мудрость Древнего Китая. – М.: Эксмо, 2011. – С. 22-25.

<sup>282</sup> Лукьянов А. Е. Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия): монография. – М.: Изд-во УДН, 1989. – С. 65.

<sup>283</sup> И-цзин. Канон Перемен: Великая мудрость Древнего Китая. – М.: Эксмо, 2011. – С. 22.

становится доступной («появившийся дракон находится на поле»<sup>284</sup>), однако нужно знать, как управляться с этой энергией, для чего, возможно, потребуется помощь более мудрого наставника, совет императора; именно поэтому «И цзин» указывает, что будет «благоприятна встреча с великим человеком»<sup>285</sup>. «Летающий по небу дракон» – это максимально проявленная энергия ян, полная витальности и творческого потенциала. Интересно, что «И цзин» вновь намекает на благоприятность встречи с великим человеком.

Ю. К. Щуцкий замечает, что «в системе графических соотношений символов принято считать, что между чертами символов существует некий резонанс, соответствие, а именно, первая черта соответствует четвёртой, вторая – пятой, третья – шестой»<sup>286</sup>. В социальной символике первая черта означает простолюдина; вторая – полководца; третья – чиновника среднего уровня, зависящего от многих обстоятельств; четвёртая – префекта или министра, непосредственно встречающегося с императором и оглашающего его указы подчинённым; пятая – императора, обладающего мудростью принятия решений, авторитетом и силой доминирования; шестая – мудреца, человека, как бы вышедшего из социальной иерархии общества. В символике развития ситуации именно поэтому первая черта символизирует ещё не начавшуюся ситуацию; вторая даёт максимально практичный аспект ситуации (показывает, что делать); третья указывает на нестабильность, неясность и опасность ситуации; четвёртая показывает, что ситуация становится лучше, хотя всё ещё не идеальна; пятая сообщает о полном развитии ситуации, намекает, что это лучшее время для изменения или решения проблем; а шестая указывает на упущенную ситуацию или на то, что проблемы разрешились уже сами по себе, и волноваться больше не о чем.

---

<sup>284</sup> Там же. – С. 22.

<sup>285</sup> И-цзин. Канон Перемен: Великая мудрость Древнего Китая. – М.: Эксмо, 2011. – С. 22-23.

<sup>286</sup> Там же.

В первой гексаграмме образ дракона даётся практически во всех чертах. Так, в первой черте дан образ нырнувшего, сокрывшегося в воде, затаившегося дракона. Как было уже сказано, это образ ещё непроявленной энергии, не начавшейся ситуации, образ простолюдина, которому невозможно действовать, потому что он не знает, как обращаться со столь мощной творческой силой. В резонирующей с ней четвёртой черте дракон тоже сокрыт, он лишь предполагается прыгающим в бездну. Это образ мощной энергии, которую даже префекту невозможно полностью удержать и использовать. Ему остаётся только действовать согласно указаниям свыше и не сомневаться в данной ситуации. Лишь в таком случае, как сообщает «И цзин», «хулы не будет»<sup>287</sup>.

Во второй черте дан образ появившегося на поле дракона, что, как было сказано выше, символизирует уже проявленную энергию. Это характеризует начало творческой ситуации, из которой можно разворачивать действие. В пятой черте, созвучной со второй, образ дракона показан летящим в небе. Это черта наполненной силы, авторитета императора, максимального развития ситуации. В обеих чертах совет «И цзин» заключается в необходимости осознанного действия: энергия уже проявлена, сильна, и остаётся только мудро выбрать, куда её канализировать, на инициацию какого действия потратить эту высвободившуюся энергию.

В третьей черте не упоминается образ дракона. Этим подчёркивается опасность переходного положения (третья черта рассматривается как черта перехода от нижней триграммы к верхней), риск прерывания творческого акта. Комментарий «И цзин» подсказывает человеку, что необходимо пережить этот момент в бдительности и безостановочной деятельности, тогда «хулы не будет»<sup>288</sup>. В шестой черте ситуация творческого подъёма завершается. В ней даётся образ наперекор всему вздымающегося дракона,

---

<sup>287</sup> И-цзин. Канон Перемен: Великая мудрость Древнего Китая. – М.: Эксмо, 2011. – С. 24.

<sup>288</sup> Там же. – С. 23.

поднимающегося всё выше и выше, противостоящего тем самым ситуации завершения. «И цзин» показывает раскаяние от упущенной ситуации: у человека были все возможности для акта самореализации, но он не успел или не сумел воспользоваться ими. С другой стороны, образ дракона даётся здесь как указание на поведение великого мудреца. В комментарии «Вэнь янь чжуань» сообщается: «Наперекор всему достигать вышины» – это «знать приходящее, но не знать уходящее, знать жизнь, но не знать смерть, знать обретение, но не знать утрату. Только совершенномудрый человек есть тот, кто знает приходящее и уходящее, знает, что такое жизнь и смерть, и не теряет в себе прямоты. Только совершенномудрый человек!»<sup>289</sup>.

В «И цзин» образ дракона появляется также во второй гексаграмме Кунь 坤 (Исполнение). В ней говорится о битве драконов: «Драконы бьются на окраине (в поле). Их кровь – синя (черна) и желта»<sup>290</sup>. Ю. К. Щуцкий комментирует данную гексаграмму следующим образом: «Здесь, на крайней позиции, на окраине, борются Свет и Тьма, Небо и Земля, которым присущи соответственно синий и жёлтый цвета. Благою эта битва не может быть, так как она нарушает мировую закономерность, и вот льётся кровь драконов»<sup>291</sup>.

Следует заметить, что гексаграмма Кунь, состоящая из одних иньских черт, воплощает собой хаотично-женское, рождающе-проявляющее, Земное. В противовес ей первая гексаграмма Цянь, состоящая только из янских черт, символизирует упорядоченно-мужское, рационально-созидающее, Небесное. Эти две гексаграммы, объединяясь в *цянь-кунь* 乾坤, имеют значение «Небо и Земля», «мужское (*ян*) и женское (*инь*) начало», и в качестве таковых являют источник всех перемен. И янское, и иньское выражаются образами драконов, которые, будучи абсолютными началами, одновременно подобны («не

<sup>289</sup>И цзин (Канон перемен) / Пер. и примеч. А. Е. Лукьянова. – М.: ИПЦ Маска; Чэнду: Сычуань жэньминь чубаньшэ, 2018. – С. 43.

<sup>290</sup> И-цзин. Канон Перемен: Великая мудрость Древнего Китая. – М.: Эксмо, 2011. – С. 32.

<sup>291</sup> Там же. – С. 32.

выходят за пределы своего рода»<sup>292</sup>) и противоположны друг другу («“чёрное и жёлтое” – различия между Небом и Землей. Небо чёрное, земля жёлтая»<sup>293</sup>). Если между абсолютными началами *ян* и *инь* нет доверия и сообщения («если сила *инь* возмнит себя силой *ян*»<sup>294</sup>), то непременно будет битва. Если же нет «смещения Неба и Земли»<sup>295</sup>, если всё находится на своём месте, то в мире наступает гармония.

Именно поэтому для китайского человека образ дракона – это зримое воплощение гармонии мироздания, связующее звено между Небом и Землёй и своеобразный медиатор природного и социального миров: когда знамение дракона появляется в Поднебесной, страна пребывает в гармонии, когда исчезает – страна обрушивается в хаос. В образе дракона как бы транслируется Воля Неба, а сам дракон постепенно осмысливается как Небесное откровение. А. Е. Лукьянов пишет, что дракон – это живой генетический символ китайской культуры (культуры Дао), а «И цзин» – это попытка гармонизации Поднебесной, сотворенная природой, первопредком и человеком, через копирование Перемен, протекающих между Небом и Землёй, и ритмов *инь* и *ян*<sup>296</sup>. Сейчас «И цзин» нам непонятен, мы не находимся в центре объёмного космоса и не ощущаем гармонию Дао. Мы читаем «И цзин» и встречаем образ дракона. Это не просто вымышленный

---

<sup>292</sup> Чжоу и 周易: [сайт] Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese. URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=278968> (дата обращения 14.08.2020).

<sup>293</sup> И цзин (Канон перемен) / Пер. и примеч. А. Е. Лукьянова. – М.: ИПЦ Маска; Чэнду: Сычуань жэньминь чубаньшэ, 2018. – С. 52.

<sup>294</sup> Чжоу и 周易: [сайт] Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese. URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=278968> (дата обращения 14.08.2020).

<sup>295</sup> Там же.

<sup>296</sup> А. Е. Лукьянов пишет: «На одном из этапов роста родового организма происходит его деформация: во внутренний спонтанный процесс космического рождения вещей *шэн* у внедряется процесс земного технического творения предметов *цзо ци*... Гармония Дао нарушается, начинается переходный период её существования. Именно он и фиксируется в системе “И цзин”. По ней видно, как 64-частная спираль Дао поддерживает жизнь агонизирующего организма вещей, людей и первопредков и даёт им шанс объединиться и воссоздать гармонию Дао либо через возвращение к естественной гармонии Дао прошлого, либо через построение искусственной гармонии Дао в будущем» (Лукьянов А. Е. Дао Книги Перемен. С. 229).

образ, необходимый для символизации какого-либо явления или события, он есть самый настоящий архетип китайской культуры.

Следует заметить, что и К. Г. Юнг полагал, что гексаграммы фиксируют общечеловеческий набор архетипов <sup>297</sup>, и образ китайского дракона действительно можно рассматривать как архетип целостности, как зооморфный символ самих перемен. Основной текст «И цзин», равно как текст «64 гексаграммы» и текст, обнаруженный в дер. Шуангудуй, дают одинаковый образ дракона – дракона в разных состояниях, дракона изменяющегося. Дракон воплощает идею мирового круговорота и бесконечных превращений вселенских перемен, а также главные качества природы – непостоянство и циклические изменения. В. В. Малявин пишет: «По китайским понятиям, всё сущее есть не что иное, как превращение единого потока бытия, проекция Великой Пустоты и, в конечном счете – “превращённое единое”... Классический пример универсального “символа превращения” – образ дракона. Это фантастическое существо, соединявшее в себе черты рыбы, зверя и птицы и, как считалось, зимовавшее в водоемах, а весной взлетавшее в небеса, воплощало собой единство мира в его переменах и творческую силу метаморфоз»<sup>298</sup>.

При всех дальнейших трансформациях образ дракона не теряет своей архетипической сути, проистекающей из самой естественности *цзы жань* 自然 и выражающей естественный цикл перемен. Этот естественный цикл, как было сказано выше, и отображён в «И цзин». Развитие отдельного человека и в целом всего человечества достигается, по «И цзин», двумя способами: либо через ретроспекцию, возвращению к истокам и основам мироздания, достижению состояния не-двойственности Великого Предела *тай цзи* 太极 и Беспредельного *у цзи* 无极, либо движением вперёд к преумножению вещей

<sup>297</sup> Щуцкий Ю. К. Китайская классическая «Книга перемен» / Вступительное слово А. И. Кобзева. – М.: Восточная литература, 1997. – С. 12.

<sup>298</sup> Малявин В. В. Сумерки Дао: культура Китая на пороге Нового времени. – М.: Издательство АСТ, 2019. – С. 299–300.



(*ван у* 万物), попытке их рационального осмысления и спонтанным попаданием в бездну иррационального. Таким образом в китайской философской мысли намечаются две мировоззренческие ориентации: одна (даосская) направлена на природное естество и идеалы прошлого, вторая (конфуцианская) – на социальное естество и идеалы будущего. Архетипический образ дракона, воплощающий в себе целостность бытия и мышления, естественность мировых перемен, единство природно-социального организма, по-разному будет интерпретироваться в даосизме и конфуцианстве.

В целом, в генезисе китайской философии мифологический символ дракона не исчезает: он становится тождественен Дао, оказывается одним из образов реставрации гармонии природы и человека. Этот живой архетипический символ встраивается во многие классификационные схемы (модели мироздания). Сам он выступает как связующее звено (и в этом проявляется его медиативная роль) природно-космического и человеческого (социального) миров.

Классификационные (космогонически-космологические) схемы демонстрируют поэтапное разворачивание космоса из хаоса и являются определённым интеллектуально-мистическим постижением постоянно распрямляющейся и постоянно сворачивающейся реальности – мифологического Великого Дракона, «хаосо-космического пульсара»<sup>299</sup>. Эта хаосо-космическая реальность «закладывает архетип диалектического мышления и соответствующего философского языка: тождества и нетождества противоположностей в бессловесной звукоречи»<sup>300</sup>. Этот архетип в человеческом сознании сначала спонтанно-сознательно выражается в конкретно-чувственных мысле-образах, затем закрепляется в символах и осмысливается: он выходит на поверхность рационального сознания и

<sup>299</sup> Лукьянов А. Е. Древнекитайская философия. Курс лекция. Часть III. Философия конфуцианства – «Четверокнижие» («Сы шу»). – М.: ИДВ РАН, 2017. – С. 27.

<sup>300</sup> Там же.

втягивает его в глубину бессознательного. Рациональное сознание улавливает этот архетип, но выражает по-своему – в линейно последовательной хронологии от целостности к множественности.

А. Е. Лукьянов пишет, что это выражение того же архетипа целостности, только «положенное на основание исторического времени и пространства», в результате чего «хаос и космос разделяются, между ними помещается генезисный промежуток; определяется статус первородности хаоса: хаос первичен (первоначало), космос вторичен (производная от хаоса величина)...; устанавливается генетическая направленность – от хаоса к космосу; задаются методы перехода хаоса в космос: а) хаос перерождается в космос, б) хаос порождает космос...; бессловесная звукоречь метафизики озвучивается в философских категориях, словесные оболочки которых извлекаются из обычного языка»<sup>301</sup>.

Так, в ранней китайской философии появляются категории Дао и Дэ, Беспредельного и Великого Единого; двух космологических сил мироздания *инь* и *ян*; трёх начал (*инь-ци-ян*, Небо-Человек-Земля); четырёх образов, пяти первоэлементов, восьми гексаграмм и т. д. В целом, древнекитайские космогонически-космологические схемы можно рассматривать, с одной стороны, как осмысление китайским человеком окружающего его мироздания, его истоков, а с другой, как графически-нумерологические карты, позволяющие конкретному индивиду пройти путь назад, «к бессловесной звукоречи метафизики»<sup>302</sup>, к хаосу бессознательного (встретиться с драконом), и вновь вернуться в космос мириад вещей. Именно поэтому для постижения глубинного (онтологического) смысла ранней китайской философии необходимо, с одной стороны, интеллектуальное усилие – изучение символов и категорий, с другой – личный живой опыт, чаще всего достигаемый в практиках медитации или, говоря словами П. Адо,

<sup>301</sup> Лукьянов А. Е. Древнекитайская философия. Курс лекция. Часть III. Философия конфуцианства – «Четверокнижие» («Сы шу»). – М.: ИДВ РАН, 2017. – С. 30.

<sup>302</sup> Там же. – С. 27.

в «духовных упражнениях»<sup>303</sup>, которые позволяют человеку без слов ощутить себя вне времени и пространства, прикоснуться к метафизической реальности.

---

<sup>303</sup> Адо П. Духовные упражнения и античная философия / Пер. с франц. при участии В. А. Воробьева. М.; СПб. Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло». – 448 с.

### 2.3. Архетипический символ Дао-дракона у Лао-цзы

В попытке гармонизации Поднебесной совершенномудрые упорядочивают мироздание, классифицируя вещи и устанавливая связи между различными явлениями. Они воспроизводят миниатюрную копию природно-родового космоса и вживают её в тело Поднебесной. Одним из таких совершенномудрых является Лао-цзы, предполагаемый автор «Дао дэ цзин». О нём сохранилось мало сведений. По легенде он родился с уже седыми волосами в возрасте 81 года. Под конец жизни отправился из своей страны на Запад (запад как сторона света ассоциировалась в Китае со смертью). Однако перед этим он – в ответ на просьбу начальника заставы – создал текст «Дао дэ цзин». Предполагается также, что он был старшим современником Конфуция. По сообщениям «Ши цзи» в 517 г. до н.э. произошла даже встреча двух философов, после которой Конфуций сказал своим ученикам: «Я знаю, что птица умеет летать, что рыба умеет плавать, а дикий зверь умеет бегать. Бегающих можно поймать в капкан, плавающих выловить сетью, летающих сбить стрелой. Что же касается дракона, то я не могу понять, как он, оседлав ветер и пронзая облака, устремляется к небесам. Я сегодня виделся с Лао-цзы, который подобен дракону!»<sup>304</sup>.

Уподобление Лао-цзы дракону неслучайно: в философском даосизме (в частности, в «Дао дэ цзин») Лао-цзы не имеет человеческого облика: он будто плавает в пред-бытии, в первородных глубинах космической утробы, сливаясь в единении с драконом Хаоса. В «Дао дэ цзин» он описывает состояние недвойственности, изначальной целостности, своим примером показывая возможность возвращения к истокам всего мироздания и самого

<sup>304</sup> Цит. по: Дао дэ цзин: учебное пособие для старшеклассников, учащихся колледжей, студентов / А. Е. Лукьянов, В. П. Абраменко, Хуан Лилян. Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Ин-т Дальнего Востока РАН – М.: ИДВ РАН, 2016. – С. 10.

человеческого сознания, к началу всех начал. Вернуться к истокам означает в томи числе обретение целостного мышления: «при движении по нисходящим ступеням палингенезиса, ему (Лао-цзы) всё более и более открывается Великий Образ Дао»<sup>305</sup>. В единении с Дао, непроявленно-проявленным, хаотично-упорядоченным, он постигает суть мироздания, сам становится участником космогонического процесса творения мира.

В «Дао дэ цзин» он описывает свой опыт: «Достигая предела пустоты, сохраняю покой и состояние отсутствия желаний. / Все вещи мира, соединяясь, возникают, а я созерцаю их возвращение. / Бесконечное множество вещей, и каждая возвращается к своему истоку. / Возвращение к истоку называю покоем, / покой называю возвращением своей судьбы (постижением и исполнением воли неба). / Возвращение судьбы называю постоянством, / знание постоянства называю просветлённостью. / Не знание постоянства ведёт к безрассудным поступкам, приносящим лишь зло. / Знающий постоянство всеобъемлющ. Всеобъемлющий справедлив и бескорыстен. Справедливый и бескорыстный и есть правитель-ван. Правитель-ван и есть Небо. Небо и есть Дао. Дао и есть вечность. Вечный (бестелесный) не подвергнется опасности»<sup>306</sup>. В этом чжане Лао-цзы описывает способ достижения первородного истока: для этого необходимы покой и отсутствие желаний. Достижение этого состояния возможно лишь в личном опыте, в практике не-деяния, в дыхательных, умственных и физических упражнениях или медитациях, которые Лао-цзы были, по всей вероятности, знакомы<sup>307</sup>. Только дойдя до истока своего собственного сознания, слившись в круговороте вещей с Дао, можно понять своё

<sup>305</sup> Дао дэ цзин: учебное пособие для старшеклассников, учащихся колледжей, студентов / А. Е. Лукьянов, В. П. Абраменко, Хуан Лилян. Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Ин-т Дальнего Востока РАН – М.: ИДВ РАН, 2016. – С. 39.

<sup>306</sup> Дао дэ цзин 道德经: [Сайт: Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese]. URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=11607> (дата обращения 14.08.2020).

<sup>307</sup> См.: Торчинов Е. А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. – СПб: Андреев и сыновья, 1993. – С. 85–86.

предназначение; лишь выполняя своё предназначение, можно пребывать в постоянстве; такое постоянство ведёт к просветлению, достижению сверх-сознания, которое доступно и человеку-вану (王) – правителю своей жизни, и Небу, и Земле, и Дао.

В 25-м чжане Лао-цзы предлагает ещё один способ достижения единения с Дао. Он пишет: «В стране есть четыре великих, и правитель-ван один из них. Человек следует Земле, Земля следует Небу, Небо следует Дао, Дао следует естественности (самому себе как таковому)»<sup>308</sup>. К Дао можно приблизиться, таким образом, через познание сначала земных дел: других людей, природно-социального окружения, ландшафтного своеобразия (*фэн-шуй*), устройства человеческого тела и психики и пр. Познав земное, человек может устремить свой взор к миру небесному, к универсальным законам Вселенной, обратиться к мистическим учениям. Соединив в себе знания земные и небесные, человек сможет ощутить Дао, приблизиться к естественности *цзыжань*, постичь то, каким он должен быть изначально (из Начала). Такой путь долог, как долог путь даосского практика, – но лишь обретя «змеиную мудрость» можно начать путь возвращения к детской «голубиной простоте» и естественности.

Лао-цзы указывает на необходимость внутренней практики не-деяния и молчания: «Примолкни и следуй естественности»<sup>309</sup>. О самом Дао невозможно сказать, его невозможно увидеть, его невозможно ухватить. В 14-м чжане «Дао дэ цзин» говорится: «Смотрю на него – не вижу, называю невидимым; слушаю его – не слышу, называю неслышным; пытаюсь ухватить – не достигаю, называю бестелесно-неощутимым. Этими тремя качествами невозможно описать его, потому как они смешаны в первородном Хаосе и образуют Единое. Наверху оно не светлое, внизу – не тёмное. Бесперывное, его невозможно назвать; оно возвращается к

<sup>308</sup> Дао дэ цзин 道德经: [Сайт: Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese]. URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=11616> (дата обращения 14.08.2020).

<sup>309</sup> Там же.

беспредметности (нематериальному). Это называется бесформенная форма, беспредметный образ. Это и есть туманная смесь. Иду навстречу ему – не вижу его головы. Следую за ним – не вижу его спины. Неуклонно соблюдаю древнее Дао, руководствуюсь им и поныне, так могу познать древнее начало. Это и есть путеводная нить Дао»<sup>310</sup>.

Дао невозможно постичь нашими органами чувств, однако соблюдая исконные, из древности идущие, правила и практики, можно в личном опыте соприкоснуться с Дао – туманным, бесформенным, непроявленным, самому стать участником постоянно разворачивающегося космогонического процесса, акта творения мира. Следует заметить, что Дао в самосущем (первоначало) – это туманная смесь, хаос, непроявленное небытие (у 无); в нём нет времени и пространства, и ни хронологической, ни пространственной величины Дао тоже нет. Однако в этой туманной смеси «содержатся образы..., содержатся вещи..., содержится семя-энергия»<sup>311</sup> ... Образы в Дао – это архетипы бессознательного; вещи – это довоплощённые сгустки материального; семя-энергия – это вся потенция мира. Полное слияние с Дао развоплощает человека, делая его сознание подобно туманной смеси, его разум подобно «сердцу-разуму глупца»<sup>312</sup> (愚人之心). Оно возвращает человека во тьму космической утробы, в бездну, смывающую любую человечность. Потому Лао-цзы восклицает: «То, чего боятся люди, нельзя не бояться. О пустота неисчерпаемая, её не миновать!»<sup>313</sup>. Уместным здесь будет привести фразу известного даосского патриарха Люй Дун-биня: «Врата, через которые я в жизнь пришёл, являются вратами смерти также»<sup>314</sup>. За рождением и смертью, за границами бытия и небытия оказывается

<sup>310</sup> Дао дэ цзин 道德经: [Сайт: Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese]. URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=11605> (дата обращения 14.08.2020).

<sup>311</sup> Там же. URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=11612> (дата обращения 14.08.2020).

<sup>312</sup> Там же. URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=11611> (дата обращения 14.08.2020).

<sup>313</sup> Там же.

<sup>314</sup> Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998. – С. 164.

непроявленно-проявленное Дао, Мать-Первопредок – змея-уроборос, заглатывающая свой хвост.

Лао-цзы, буквально сливаясь с Матерью-Первопредком, наблюдает, как «мириады вещей Поднебесной рождаются в бытии, а бытие рождается в небытии»<sup>315</sup>. Он говорит о себе, что он «подобен младенцу, ещё не ставшему ребёнком»<sup>316</sup>, он «колыхается в воде, словно в море»<sup>317</sup>, «в безмятежности и сумраке»<sup>318</sup>, «забавляется словно дикарь»<sup>319</sup> и «ценит кормящую Мать»<sup>320</sup>. Своим сознанием он проходит ступени человеческой эволюции в обратном порядке: отказывается от знания рациональности («отбрасывает учение»<sup>321</sup> 绝学), возвращается к магическим практикам (практикам ухода от общества, молчания и не-деяния), постигает корень жизни и смерти, тождество бытия и небытия («бытие и небытие друг друга порождают»<sup>322</sup> 有无相生) отказывается от своей телесности («наглухо закупорить отверстия своих органов чувств, закрыть [энергетические] врата, сломать своё оружие ослабить путы, скоординировать свой свет, соединиться с пылью мирской – это называется великое слияние с Сокровенным»<sup>323</sup>). Так, развоплощаясь, Лао-цзы возвращается к Первоначалу-Дао – Матери-Первопредку и погружается в хаос космической утробы. Там он вращается вместе со всей мириадой вещей и познаёт, что человек по сути тождественен с Землёй, Небом, природой-естественностью, ведь он тоже часть огромного цикла, колеса судьбы, кругового движения Дао-дракона, мифологической змеи-уробороса, кусающей свой хвост. И постижение этого возможно лишь в

<sup>315</sup> Дао дэ цзин 道德经: [Сайт: Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese]. URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=11631> (дата обращения 14.08.2020).

<sup>316</sup> Там же. URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=11611> (дата обращения 14.08.2020).

<sup>317</sup> Там же.

<sup>318</sup> Там же.

<sup>319</sup> Там же.

<sup>320</sup> Там же.

<sup>321</sup> Там же.

<sup>322</sup> Там же. URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=11593> (дата обращения 14.08.2020).

<sup>323</sup> Там же. URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=11647> (дата обращения 14.08.2020).



возвращении к изначальному состоянию<sup>324</sup>, поскольку само «движение Дао – это возвращение»<sup>325</sup>. И эволюция общества заключается, по Лао-цзы, не в прогрессе (и не в регрессе), а в реверсии – в возврате к естественному состоянию вещей; а эволюция человека – не в растворении в ничто и в небытии, а в расширении своего сознания до уровня космического.

Стоит заметить, что соединение в мистическом опыте с Дао открывает путь к бессмертию, равно как и ранее – в магических практиках – единение с Великом Первопредком (в частности, с драконом-уроборосом) вело к постижению вечной жизни<sup>326</sup>. Е. А. Торчинов пишет: «Дао превыше и жизни и смерти. Оно убивает живущее, но не гибнет; рождает сущее, но само не рождается. Дао – свидетель становления вещей, оно вечно. Следовательно,

---

<sup>324</sup> Е. А. Торчинов отмечает, что тема возвращения к изначальному «внутриутробному состоянию» связана с даосской психотехникой: если в поздних даосских текстах в эмбриологических контекстах этапы созревания плода сравниваются со ступенями космогенеза, то уже в ранних текстах этапы психотехнического духовного делания рассматриваются как аналогия пущенного вспять космопорождения (инволюция), переживание исходного этапа которого (*хунь-дунь*) в значительной степени является целью этого делания. Отсюда постоянный рефрен “Дао-дэ цзина” – “возвращение к корню”, “обращение к истоку”, ставшие основополагающими для всей традиции. Это указывает и на онтологический статус психотехники в даосизме, поскольку сама психотехническая процедура воспринималась как реальное восхождение по ступеням развёртывания сущего в направлении, обратном этому развёртыванию» (Торчинов. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. – С. 98).

<sup>325</sup> Дао дэ цзин 道德经: [Сайт: Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese]. URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=11631> (дата обращения 14.08.2020).

<sup>326</sup> Именно к обретению такого бессмертия будут в дальнейшем стремиться даосские адепты. При этом символ дракона станет одним из важнейших алхимических символов. Интересно, что уже в «Хуайнань-цзы» сказано: «Когда раздаётся рык тигра, то приходят ветры из ущелий. Дракон поднимается вверх, и его встречают тёмные облака» (Философы из Хуайнани / Хуайнань-цзы. Пер. Л. Е. Померанцевой. – С. 52). Примерно идентичный фрагмент встречается в «Надписи в сто иероглифов» лаосского патриарха Люй; в ней описывается даосская практика, по которой, когда делается выдох – это значит, что поёт дракон и поднимаются облака; когда делается вдох – это рычит тигр и рождается ветер. Далее в тексте поясняется: «Когда делаешь выдох, соединяешься с корнем Неба, а на вдохе соприкасаешься с корнем Земли... И когда происходит одно раскрытие, одно закрытие, одна фаза движения, одна фаза покоя, то больше всего в этом следует ценить незыблемость помыслов сердца, а приход и уход в цикле подлинного дыхания должен осуществляться как движение тончайшей ниточки. Регулируя дыхание, следует приходить к дыханию без дыхания, сливаясь в одно целое со всем сущим, в результате чего достигается сосредоточение духа и становится возможным создание пилюли» (Антология даосской философии).

приобщение к Дао делает и адепта причастным вечности, отличной, однако, от простого бесконечного продления жизни, поскольку трансцендентно дихотомии жизнь-смерть»<sup>327</sup>. При этом Дао – это не абстрактная категория, а живая-неживая, переменчивая реальность, которую совершенномудрому Лао-цзы удаётся постичь в личном опыте и выразить в новой символической форме. Дао, вбирающее в себя противоположности *ян* и *инь*, небытия (у 无) и бытия (ю 有) – это тот же мифологический дракон или змея-уроборос, постоянный цикл жизни-смерти-возрождения, всеобъемлющий пульсар хаоса-космоса.

---

<sup>327</sup> Торчинов Е. А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. – СПб: Андреев и сыновья, 1993. – С. 147.

## 2.4. Мифологическая десакрализация символа дракона в конфуцианстве

Конфуций, как и Лао-цзы, понимает необходимость возвращения к естественному состоянию вещей в Поднебесной, он обращается к мифологически-магической древности, но не столько постигает её в личной практике, сколько осмысляет рационально и пытается сохранить в текстах. Сам о себе он говорит: «Передаю, но не создаю; верю в древность и люблю её – в этом я смею сравнить себя со старцем Пэн-цзу<sup>328</sup>»<sup>329</sup>. При этом он понимает, что путь по возвращению к естественности, предлагаемый даосами, в ближайшее время невозможен для большинства людей, и что в ретроспективе родовое (мифологическое) общество уже недостижимо, однако, раз его «нельзя вернуть, то можно идеализировать, создать мировоззренческую и идеологическую опору – идею золотого века»<sup>330</sup> – то, на что человечество будет вынуждено равняться. Он воссоздаёт мифологическую древность в современности, закрепляя архетипические символы в культурной памяти.

Так, под воздействием рационального мышления богатое, но разрозненное мифологическое наследие начинает систематизироваться сначала Конфуцием, а затем и другими учёными мужами нового времени (чаще всего в рамках *жу цзя* 儒家 – «школы образованных людей»). Главные мифологические персонажи переосмысляются, наделяются человеческими чертами и включаются в политическую генеалогию правителей Поднебесной.

<sup>328</sup>Старец-Пэн или Пэн-цзу – в древнекитайской мифологии даос-долгожитель, по другой версии, вознесшийся бессмертный. Иногда его образ соотносят с образом Лао-цзы.

<sup>329</sup>Лунь юй 论语: [Сайт: Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese]. URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=1252> (дата обращения 14.08.2020).

<sup>330</sup>Лукьянов А. Е. Древнекитайская философия. Курс лекция. Часть III. Философия конфуцианства – «Четверокнижие» («Сы шу»). – М.: ИДВ РАН, 2017. – С. 91.

В канонах и текстах начинают появляться упоминания о пяти императорах (у ди 五帝). В качестве таковых Сыма Цянь (司马迁, 145 / ок. 135 г. – ок. 86 г. до н. э.) называет Хуан-ди, Чжуань-сюя, Ди-ку, Яо и Шуня. В «Ли цзи» (礼记, «Записки о ритуалах») пять императоров – это Да-хао (Фу-си), Янь-ди (Шэнь-нун), Хуан-ди, Шао-хао и Чжуань-сюй. В «Сицы чжуань» (系辞传) фигурируют Бао-си (Фу-си), Шэнь-нун, Хуан-ди, Яо и Шунь, а в «Люйши чуньцю» (吕氏春秋 «Вёсны и осени господина Люя») к пяти императорам относятся Тай-хао, Янь-ди (Шэнь-нун), Хуан-ди, Шао-хао и Чжуань-сюй. Однако вне зависимости от того, кого подразумевали под пятью императорами, сам феномен закрепления их в исторических книгах говорит о выделении наиболее главных родовых героев и их включении в единую систему, согласованную с натурфилософскими представлениями и пятеричной классификационной схемой. «Цивилизация, таким образом, обрела архетипические корни. Её идеологически и политически вживляли в тело Космоса, пытались придать ей статус естественного происхождения. В полном соответствии с этим... создание государственности приписывалось мифическим Первопредкам...»<sup>331</sup>. Одновременно происходила обработка мифологического материала и выстраивание истории на её почве. Линейное время закруглялось, ценностным и смысловым ориентиром становилась древность – время Героев-Первопредков (более подробно об этом уже говорилось в параграфе 2.1).

В историческом времени родовые Герои занимают место хтонического (зооморфного) Первопредка: так архетип целостности обновляет свою символическую оболочку. При этом уроборический Первопредок (змее-дракон) не исчезает из культурной памяти и сохраняется традицией. Это проявляется, в частности, при описании чудесного зачатия, рождения, смерти или необычной внешности легендарных героев. Так, например, правитель

---

<sup>331</sup> Лукьянов А. Е. Древнекитайская философия. Курс лекций. Часть I. Становление китайской философии. Лекция 1. Миф и мифология. – М.: ИДВ РАН, 2012. – С. 44.

древности Яо, по версии «Бамбуковых анналов», был рождён от дракона<sup>332</sup>. Интересным для рассмотрения представляется и миф о рождении Фу-си. В «Ши цзи» (史记 «Исторические записки») сообщается: «Тай-хао, или Пао-си, носил фамилию Фэн. Сменив род Суй-жэня, он принял Поднебесную и стал управлять [ею]. Его мать звали Хуа-суй, она ступила в след великана у озера Лэйцзэ, после чего родила Пао-си в Чэнцзи. [Пао-си] имел тело змеи и голову человека. [Он] обладал совершенными добродетелями»<sup>333</sup>. С образом дракона связан и мифический император древности Хуан-ди. Сообщается, что под конец жизни он вознёсся на Небо верхом на драконе<sup>334</sup>.

В целом, для конфуцианства характерен постепенный отход от архаических (магических) пережитков и перенос мифологических образов из зооморфной в антропоморфную сферу. А. Е. Лукьянов пишет: «Человек доводит идейно-телесную сущность зооантропоморфного духа-первопредка до антропоморфной статуи. Словесно-идейная обработка сказывается во вpletении в биографии первопредка-духа новых слов и идей, антропоморфных по своей звуковой, графической и понятийной сущности... Зооморфизм становится в подчиненное отношение антропоморфизму, а зооморфная атрибутика считывается с тела первопредка и переносится в его одеяние или окружение. Например, если раньше первопредок представлялся в образе змеи, то теперь змеи были у него в ногах или в качестве украшения, в виде венка на голове и серёг в ушах. Или если первопредок был драконом, то теперь дракон как конь впряжен в божественную колесницу и т. д.»<sup>335</sup>

<sup>332</sup> На это, в частности, указывает Ван Чун со ссылкой на гадательные книги. Он пишет, что «мать Яо, Цин Ду, гуляла в окрестностях, зачала от красного дракона и родила Яо» (См. Приложение 2).

<sup>333</sup> Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т. I. / Пер. с кит. и ком. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина. – М.: Восточная литература РАН, 2001. – С. 345.

<sup>334</sup> Ван Чун 王充. Лунь хэн 论衡: [сайт] Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese. URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=280678> (дата обращения 14.08.2020).

<sup>335</sup> Лукьянов А. Е. Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия). Изд. 2-е, испр. – М.: ИНСАН, РМФК, 1992. С. 89.

Мифологические образы в рамках школы *жу цзя* 儒家 подвергаются процессам историзации, антропоморфизации и социальной десакрализации (то есть перестают воспроизводиться коллективом и теряют свою абсолютную (священную) значимость). В связи с этим интересным для рассмотрения представляется миф о борьбе богов Чию и Хуан-ди, отражённый в «Шань хай цзин». «Чию сделал оружие и пошёл войной на Хуан-ди. Хуан-ди приказал тогда Ин-лун (Откликающемуся дракону) напасть на него в Пустоши Цзичжоу. Ин-лун – водяное животное. Чию попросил Фэнбо (Старшего дядю Ветра) и Юйши (Повелителя Дождя) поднять сильный ветер и дождь. Тогда Хуан-ди спустил небесную деву по имени Ба (Демон-Засуха), и дождь прекратился»<sup>336</sup>.

В данном отрывке, наряду с водяным драконом Ин-лун, фигурируют сразу несколько мифологических персонажей, в частности Фэнбо – дядя Ветра. Иногда вместо иероглифа *фэн* 风 (ветер) пишут иероглиф *фэн* 凤 (птица Фэн, феникс), причем не только в связи с омонимичностью знаков, но и в связи с тем, что птица феникс ассоциировалась с ветром. Повелитель Дождя Юйши – неоднозначный образ. В более позднем даосском трактате «Баопу-цзы», написанном в IV в. н.э., образ Юйши отождествляется с драконом. Это интересно, потому что дядя Фэнбо и Повелитель Дождя Юйши могут быть проявлением антропоморфизма явлений природы, ранее представленных зооморфными образами феникса и дракона. В целом, сообщения о Фэнбо, Юйши и Демоне Ба отражают, вероятно, древний этиологический миф, объясняющий такие природные явления как ветер, дождь и засуху.

Отдельный интерес представляет образ мифического предка Хуан-ди. Длительное время Хуан-ди считался реальной исторической фигурой и

---

<sup>336</sup> Шань хай цзин 山海经: [сайт] Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese. URL: <https://ctext.org/shan-hai-jing/da-huang-bei-jing#n84285> (дата обращения 14.08.2020).

первым правителем древности; именно с правления Хуан-ди начинается свои «Историческое записи» Сыма Цянь. Реальное существование Хуан-ди было впервые поставлено под сомнение лишь в 1920 г. историком Гу Цзеган 顾颉刚 (1893–1980 гг.). Гу Цзеган выступал за критику классической историографии, был основателем школы *и гу* 疑古 (досл.: «сомневающиеся в древности»). Он утверждал, что древние правители (в частности, три властителя и пять императоров) на самом деле – мифологические персонажи, древние боги, которые подверглись историзации в период Чжаньго. Китайский историк и последователь Гу Цзегана Ян Куань 杨宽 (1914–2005 гг.) выдвинул предположение, что Хуан-ди всего лишь фонетическая трансформация верховного правителя эпохи Шан: Shangdi 上帝 => Huang Shangdi 皇上帝 => Huangdi 皇帝 => Huangdi 黄帝. Замена иероглифа 皇 на 黄 могла произойти по причине их фонетического сходства (黄 как один из вариантов графического начертания 皇) или по причине *бихуэй* 避讳 – существовавшего в Китае запрета на произнесение или написание имён императоров и предков.

Есть также версия, по которой Хуан-ди действительно существовал и был вождём первобытного племени. Согласно «Ди ван шицзи» 帝王世纪 («Записи об императорах и правителях») Хуанфу Ми 皇甫谧 (215–282 гг.), Хуан-ди родился на Холме Долголетия Шоу, жил возле реки Цзи и приручил шесть диких зверей: медведя, бурого медведя, Пи и Сю, которые позже объединились в зверя Рихиу, свирепого Чу и тигра. Есть предположение, что Хуан-ди приручил не диких зверей, а объединил под своим предводительством племена с тотемами этих свирепых животных. В подтверждение этой теории обычно ссылаются на «Ши цзи», где рассказывается о первой масштабной битве при Баньцюань (阪泉之战) и

битве Хуан-ди с Чию<sup>337</sup>. Однако вероятнее всего в основе истории о борьбе Хуан-ди и Чию лежит магический обряд по вызыванию дождя с помощью образа дракона, этиологический миф – повествование о возникновении дождя и засухи, которые затем, подвергнувшись историзации, были включены в канонический свод, закреплены в традиции и длительное время их истинность не подвергалась сомнению.

В целом, в конфуцианстве через включение мифа в историю осуществлялось построение нового социального космоса на фундаменте природно-родового и реставрация связи и гармонии трёх миров (Небесного, Человеческого и Земного). Эти процессы были, с одной стороны, естественно-спонтанными, и в этом случае их можно рассматривать как явления актуализации и самовоспроизведения архетипа в культуре. С другой стороны, они были сознательной попыткой совершенномудрых вернуть утраченную гармонию и упорядочить историю (миф). Таким образом стирался отрыв человека от природного начала, восстанавливалась связь времён и преемственность поколений, а цивилизация обретала свою архетипическую древность.

---

<sup>337</sup> Сыма Цянь писал о Хуан-ди (Сюань-юане): «Сюань-юань стал тогда совершенствовать свои добродетели и поднимать военное дело. Он упорядочил пять стихий, насадил пять видов злаков, успокоил народ, навел порядок в четырех частях страны, обучил [воинов, как] чёрных и бурых медведей, барсов, леопардов, ягуаров и тигров, и сразился с Янь-ди на поле у Баньцюань. После трёх сражений [Сюань-юань] осуществил свои устремления. Только Чи-ю поднял бунт и не подчинился повелениям императора. Тогда Хуан-ди призвал войска владетельных князей и сразился с Чи-ю на поле у Чжолу, захватил Чи-ю и убил его. После чего все владетельные князья провозгласили Сюань-юаня Сыном Неба, сменив [таким образом] род Шэнь-нуна. Так вот и стал Хуан-ди императором» (Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т. I. С. 133-134).



## ГЛАВА 3. ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ СИМВОЛА ДРАКОНА В ИМПЕРСКОМ КИТАЕ

### 3.1. Предпосылки формирования имперского символа дракона: дракон как знамение и Небесное откровение

Переходный период от природно-родового единства к государственному устройству характеризуется выделением и развитием рационального сознания, отрывом человека от природного начала, разрушением основ и утратой родовых смыслов. В попытках согласования и гармонизации природно-родового мира и зарождающейся цивилизации совершенномудрые выстраивают новое социокультурное пространство на базисе родового (мифологического) космоса и в соответствии с архетипическими образами Неба и Земли.

Об этом, в частности, говорится в комментарии к «И цзин» (易经, «Канон Перемен»): «Небо и Земля творят метаморфозы и изменения, / Совершенномудрые копируют их. / Небо свешивает образы, проявляет счастье и несчастье, / Совершенномудрые подражают им. / Из Хэ вышел чертеж, из Ло вышли письма, / Совершенномудрые берут их за эталон»<sup>338</sup>. На знамениях и Небесных откровениях<sup>339</sup> выстраивается новый каркас взаимодействия Неба, Земли и Человека, при этом человеку отводится не самая активная роль: предполагается, что ему не нужно ничего выдумывать,

<sup>338</sup> Лукьянов А. Е. Дао «Книги Перемен». – М.: ИНСАН, РФК, 1993. – С. 214.

<sup>339</sup> О драконе как знамении и Небесном откровении см. также: Гарридо В. В. Представления о китайском драконе как Небесном предзнаменовании // Религиоведение. 2023. №1. – С. 22–28.

нужно лишь регулировать свою деятельность в соответствии с откровениями Неба и Земли.

Со временем появлению знамений стало уделяться всё большее внимание: совершенномудрые начали фиксировать как благие, так и дурные предвестия. Не исключено, что запись различных предзнаменований велась уже при Шан (商 1554–1046 гг. до н. э.) – трещины на гадательных костях и черепаших панцирях *цзягу* 甲骨 можно рассматривать как фиксацию космических знамений, а надписи на них – как интерпретацию их человеком. Перед совершенномудрым вставала новая задача: не только гармонизировать человеческий мир через согласование его с небесным и земным (естественным, природным) миром, но и перевести небесные откровения в понятную для обычных людей форму. Для этого совершенномудрые использовали древние мифологические образы и мотивы, вмещающие универсальные смыслы.

Так, например, для описания гармонии природно-родового единства стали использовать мотив появления в Поднебесной дракона (наряду с другими подобными архетипическими образами). Это нашло отражение в целом ряде классических текстов. В частности, в «Ли цзи» (礼记, «Записки о ритуалах») сообщалось, что в древности совершенномудрые государи достигали гармонии: «...Тогда небо посылало обильные росы, а земля исторгала сладкие воды, горы являли [людям] Волшебную повозку, а река – знаки, [начертанные на спине] лошади-дракона; фениксы и [священные] единороги кормились близ городских стен, [священные] черепахи и драконы обитали в дворцовых водоемах»<sup>340</sup>. В «Хуайнань-цзы» (淮南子 «[Трактат] Учителя из Хуайнани», или «Мудрецы из Хуайнани») сказано, что во времена правления Хуан-ди все было в гармонии, «злаки вызревали, тигры и волки зря не кусались, хищные птицы зря не нападали. Фениксы спускались на

<sup>340</sup> Ли цзи / Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 2. / Пер. с кит. / Сост. Ян Хиншун; вступ. ст. В.Г. Бутова, М.Л. Титаренко. – М.: Мысль, 1973. – С. 110.

подворье, единороги бродили в предместьях, Синего дракона впрягали в упряжку...»<sup>341</sup>. Говорится также, что в правление Яо – одного из легендарных правителей древности – в пруду его дворца появился дракон<sup>342</sup>, а в правление Шуня драконов умело выращивали<sup>343</sup>. Постепенно дракон и феникс, якобы появляющиеся во времена правления легендарных правителей древности, стали считаться счастливыми предзнаменованиями. Другими словами, из родовых (архетипических) образов они трансформировались в небесные знамения: их появление стало символизировать благоденствие и высокий уровень морали в государстве, гармоничное развитие общества и человека.

Одновременно отсутствие феникса и дракона означало неверное развитие общества и неправильный путь правления. Об этом сообщается в «Лунь юй» (论语 «Суждения и беседы»): «Учитель сказал: Фэн-Хуан не прилетает, Хуанхэ не шлет своих знамений! Конец мне!»<sup>344</sup>. Здесь знамения Фэн-Хуан и Дракона-Коня из реки Хуанхэ выступают как аллегория морали в Поднебесной. Отсутствие этих благих знамений означало, что государством правит человек с низким уровнем добродетели. Поэтому Конфуций и говорит, что он потерял надежду осуществить свои замыслы.

По мере развития общества архетипические образы получили рациональную разработку и вошли в корпус философских категорий. В них и посредством них стал осмысляться также исторический и политический процесс. Интересно в связи с этим упомянуть древнекитайского философа Цзоу Яня (邹衍, 336–280 гг. до н. э.). К сожалению, его тексты не

<sup>341</sup> Философы из Хуайнани / Хуайнань-цзы. Пер. Л. Е. Померанцевой. Сост. И. В. Ушаков. – М.: Мысль, 2004. – С. 113.

<sup>342</sup> Фиссер М. В. Дракон в Китае и Японии [Сайт]. URL: <http://abhidharma.ru/A/Samsara/Content/Dragon.pdf> (дата обращения 09.11.2019).

<sup>343</sup> Ван Чун пишет в «Лунь хэн» («Критические рассуждения»): 故帝舜氏世有畜龙。(Lunheng: [сайт] Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese. URL: <https://ctext.org/lunheng/long-xu> (дата обращения 14.08.2020)).

<sup>344</sup> Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). / Пер. с кит. и коммент. А. И. Кобзева, А. Е. Лукьянова, Л. С. Переломова, П. С. Попова при участии В. М. Майорова; Вступ. ст. Л. С. Переломова. – М.: Вост. лит., 2004. – С. 189.

сохранились, однако из других источников известно о его основных идеях. В частности, Сыма Цянь (司马迁, 145 или ок. 135–86 гг. до н. э.) писал, что Цзоу Янь «связал века в чередовании их расцветов и падений, исходя из этого поместил в книге описание благовещих знамений и недобрых предвестий, принятые правила и установления»<sup>345</sup>. По сообщению Сыма Цяня, Цзоу Янь полагал, что со времени отделения Неба от Земли, пять стихий круговращаются без усталости, и каждое управление имеет свое соответствие, и все, таким образом, взаимосвязано<sup>346</sup>. Другими словами, Цзоу Янь заметил, что смена пяти стихий у *син* 五行 в их порождении и уничтожении по кругу находит свое отражение и в политических процессах. Он полагал, что каждой стихии соответствует один правящий дом, при этом смена стихии обуславливает смену одной династии другой и сопровождается появлением целого ряда различных знамений. Таким образом, циклическое движение стихий у *син* объясняло у Цзоу Яня последовательность смены правящих домов.

Его идеи имели большое политическое значение и оказали значительное влияние на некоторых правителей, поскольку давали возможность легитимировать притязания на главенство в Поднебесной. В частности, его идеи воспринял Цинь Шихуан (秦始皇, 259–210 гг. до н. э.), которому удалось объединить разрозненные царства и основать империю Цинь. Опираясь на концепцию Цзоу Яня, Цинь Шихуан объявил, что дому Цинь должна покровительствовать стихия Воды, которая сумела победить стихию Огня, присущей прежней династии Чжоу. А знаменем господства новой стихии Воды и, соответственно, новой империи Цинь он назвал поимку Чёрного дракона Вэнь-гуном.

---

<sup>345</sup> Сыма Цянь. Исторические записки: («Ши цзи»). Т. VII / Пер. с кит., предисл. Р. В. Вяткина, коммент. Р. В. Вяткина, А. Р. Вяткина. – М.: Вост. лит., 1996. – С. 169.

<sup>346</sup> Там же.

Возможно, однако, что решение о покровительстве стихии Воды Циньскому дому было принято не Цинь Шихуаном, а дворцовыми чиновниками Ханьской эпохи (汉朝, 206 до н. э. – 220 н. э.). Именно к тому времени идея о влиянии пяти стихий у *син* на политические процессы получила широкое распространение. Связано это было в том числе с деятельностью ханьского философа Дун Чжуншу (董仲舒, ок. 179–104 гг. до н. э.), которому удалось систематизировать древние представления о взаимосвязи всех вещей в Поднебесной и сформулировать теорию взаимного отклика Неба и Человека (*тянь жэнь гань ин* 天人感应). По этой теории деятельность правителя должна была выстраиваться сообразно Небу и регламентироваться природными силами. Небо сигнализировало с помощью различных предзнаменований, счастливых и неблагоприятных, о гармонии, царящей в Поднебесной, или об отсутствии порядков в ритуально-административной сфере. Правитель при этом рассматривался как посланник Неба на земле. Дун Чжуншу писал: «Если правитель ведет себя правильно, тогда изначальная *ци* пребывает в гармонии, ветры и дожди бывают своевременны, появляются счастливые звезды, Жёлтый Дракон спускается вниз. Если правитель ведет себя неправильно, Небо наверху меняется, появляются зловещие облака»<sup>347</sup>.

Жёлтый Дракон в тексте Дун Чжуншу оказывается благим знамением, указывающим на покровительство стихии Земли дому Хань. Это событие было описано в «Ши цзи» (史记, «Исторические записки») следующим образом: «Когда наступило время правления императора Сяо Вэнь-ди (孝文帝, 202–157 гг. до н. э.), Гунсунь Чэнь из Лу написал доклад трону, в котором, опираясь на закон непрерывной смены пяти стихий, заявлял: “Дом Хань

<sup>347</sup> Чуньцю Фаньлу (春秋繁露), глава Ван Дао (王道): «王正则元气和顺、风雨时、景星见、黄龙下。王不正则上变天，贼气并见»。(Чуньцю Фаньлу 春秋繁露: [сайт] Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese. URL: <https://ctext.org/chun-qi-fan-lu/wang-dao> (дата обращения 14.08.2020)).

обрел покровительство добродетельной силы Земли, поэтому следует сменить нашу первооснову, перенести начало года, изменить цвет официальных одежд. Нам должно явиться благовещее знамение, и будет оно в образе Жёлтого Дракона»<sup>348</sup>.

Подобным образом знамение Жёлтого Дракона появляется при императоре Сюань-ди (孝宣帝, 91–49 гг. до н. э.). Время правления Сюань-ди характеризуется расцветом и возросшим благосостоянием страны, расширением территории, стабильностью политического курса, поддержкой на государственном уровне конфуцианства. Логично в такой ситуации появление в политическом пространстве многочисленных счастливых предзнаменований. В частности об этом сообщается в «Хань шу» (汉书, «Книга о Хань», историческая хроника династии Хань с 260 г. до н. э. по 20 г. н. э.): «В последнее время спускались фениксы, и скапливалась сладкая роса, поднимался Жёлтый Дракон, струилась сладкая ключевая вода, расцветали увядшие [травы], повсеместно наблюдалось чудесное сияние»<sup>349</sup>. В целом, в мифологических образах, в том числе Жёлтого Дракона, передавалась идея гармоничного развития общества.

Тем не менее, знамение Жёлтого Дракона не всегда указывало на благоприятное положение дел в стране. Иногда оно сознательно использовалось императорами для легитимации власти, пусть даже и не в самые счастливые времена. В частности, дважды сообщалось о появлении Жёлтого Дракона в правление императора Сяо Чэн-ди (孝成帝, 51–7 гг. до н. э.), при котором династия Хань была раздираема внутренними противоречиями. Знамение дракона, однако, не помогло стабилизировать ситуацию. Все чаще стали высказываться мысли о том, что империя Хань

<sup>348</sup> Сыма Цянь. Исторические записки: («Ши цзи»). Т.IV / Пер. с кит., вступит. ст. и прил. Р. В. Вяткина. – М.: Вост. лит., 1986. – С. 110.

<sup>349</sup> «Хань шу» (汉书): «乃者凤皇甘露降集, 黄龙登兴, 醴泉滂流, 枯槁荣茂, 神光并见, 咸受祯祥». (Хань шу 汉书: [сайт] Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese. URL: <http://ctext.org/han-shu/xuan-di-ji> (дата обращения 14.08.2020)).

утратила Небесный мандат, и её правители не могут более претендовать на власть.

Этими идеями проникся Ван Ман (王莽, 45 г. до н. э. – 23 г. н. э.), которому в 9 г. удалось низложить императора Жуцзы Ина и заявить об основании империи Синь 新. Ван Ман, опираясь на комментарии своего наставника, каноноведа Лю Синя, утверждал, что Ханьская династия правила под покровительством стихии Огня, а со свержением династии произошла также и смена стихий. Он полагал, что его новой династии должна соответствовать стихия Земли, а цвет её должен быть Жёлтым. Своё же происхождение он вёл от самого Хуан-ди. Интересно, что правление Ван Мана также было отмечено знаменем Жёлтого Дракона. Только появился дракон весьма неожиданным образом: свалившись замертво посреди дворца Хуаншань<sup>350</sup>. А. Э. Терехов, комментируя этот фрагмент, предполагает, что «таким образом выражался протест сторонников ханьской династии, боровшихся против нового императора, отождествлявшего себя, как некогда и императоры Ранней Хань, с фазой Почвы [Земли]»<sup>351</sup>.

В целом, такое знамение, как появление дракона, могло трактоваться по-разному. Во-первых, оно могло выступать как благой знак при переходе от одной династии к другой, при этом часто упоминался цвет дракона (чёрный, жёлтый, белый, красный, лазурный) и покровительствующая ему стихия. Во-вторых, дракон мог быть зримым воплощением гармонии в Поднебесной, откликом Неба на старания императора. В-третьих, появление дракона могло быть истолковано как подтверждение легитимности династии или права на власть, особенно часто используемое в нелёгкие времена перемен. И, наконец, борьба или смерть драконов могли выражать протест против деятельности правителя, быть своего рода скрытой угрозой или предупреждением.

<sup>350</sup> Терехов А. Э. Три аспекта ханьских представлений о драконах (лун) // Общество и государство в Китае: XLI научная конференция. – М.: Вост. лит., 2011. – С. 346.

<sup>351</sup> Там же. – С. 346.

Знамение дракона, однако, не исчерпывается его появлением. Дракон упоминается также и при описании внешности правителя, его чудесного зачатия или рождения. Начало подобным описаниям положил, вероятно, основатель Ханьской империи Лю Бан (刘邦, 256 или 247–195 гг. до н. э.). В «Лунь хэн» (论衡, «Критические рассуждения») описана следующая история: «Лю Ва отдыхала на берегу большого озера, во сне она увидела духа (божество *шэнь*). В этот момент стало темно, ударил гром, сверкнула молния. Тайгун подошел ближе, чтобы посмотреть, и увидел дракона *цзяо* наверху. Так Лю Ва забеременела и родила Гао Цзу<sup>352</sup>». Сыма Цянь также приводит эту историю о чудесном зачатии и дополнительно сообщает, что сам Гао Цзу был «человеком с большим носом и драконообразным лицом, с длинными усами и бородой, на левом бедре у него было семьдесят два родимых пятна»<sup>353</sup>. Эта история пересекается с историями о необычной внешности и чудесном рождении легендарных правителей древности. Безусловно, Сыма Цянь таким образом отдает дань господствующей традиции и показывает, что возвышению Ханьского правителя покровительствовало само Небо. Кроме того, в случае с Лю Баном – выходцем из крестьянской семьи – миф о его божественном рождении давал ему право и основание на власть.

Сыма Цянь приводит еще немало свидетельств в пользу благосклонности Неба к будущему императору. Так, когда Лю Бан был еще чиновником волости Сышуй, то часто гулял и выпивал, а когда, напившись, валился спать, люди видели над ним дракона<sup>354</sup>. Кроме того, над ним часто видели «некие пары, присущие лишь Сыну Неба»<sup>355</sup>, что тоже было счастливым предзнаменованием и указывало на исключительность Гао Цзу.

---

<sup>352</sup> Здесь подразумевается Лю Бан. Гао Цзу 高祖 (предок или основатель династии) – его храмовое имя.

<sup>353</sup> Сыма Цянь. Исторические записки: («Ши цзи»). Т. II / Пер. с кит. и коммент. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина. – М.: Вост. лит., 2003 (1975). – С. 157.

<sup>354</sup> Там же.

<sup>355</sup> Там же.



Все эти волшебные истории, связанные с Лю Баном, были призваны обожествить его, обосновать законность его действий и права на власть.

Поскольку миф о чудесном рождении Лю Бана оказался прекрасным способом легитимации его власти и получил широкое распространение и популярность в народе, то впоследствии многие правители стали обращаться к этому сюжету и создавали на его основе новые предания уже о собственном чудесном рождении. Так, например, Сыма Цянь повествует о наложнице Бо: после встречи с Гао Цзу ей приснился сон, в котором Синий Дракон разместился у её тела. Результатом стало появление на свет мальчика Лю Хэна (刘恒), который сначала стал правителем княжества Дай, а затем Ханьским императором, известным под именем Сяовэнь-ди (孝文帝) или кратко Вэнь-ди (文帝, 202–157 гг. до н. э.)<sup>356</sup>.

Необычным было и рождение ханьского императора У-ди (汉武帝, личное имя Лю Чэ 刘彻, 156–87 гг. до н. э.). По сведениям «Хань У-ди нэй чжуань» (汉武帝内传, «Неофициальное жизнеописание ханьского У-ди»), перед тем как У-ди появился на свет, его отцу приснилось, будто с облаков снизошел Красный Дракон. «Государь пробудился, сел на ложе – и впрямь, у ступеней палат был Красный Дракон, и окружавшие его клубы облаков, словно туман, заслонили двери и окна дворца»<sup>357</sup>. Жёны императора также видели, что над палатами «будто занялась алая заря, а едва заревое сияние рассеялось, узрели Красного Дракона, что кружил среди балок»<sup>358</sup>. Это было интерпретировано как счастливое предзнаменование, которое сулило рождение великого мужа. И действительно, через некоторое время родился У-ди. Интересно, что подобным образом описывается рождение

<sup>356</sup> Сыма Цянь. Исторические записки: («Ши цзи»). Т. VI / Пер. с кит., вступит. ст. и комм. Р. В. Вяткина. – М.: Вост. лит., 1992. – С. 165.

<sup>357</sup> Неофициальное жизнеописание ханьского У-ди, государя Воинственного. Перевод К. И. Гольгиной // Бамбуковые страницы Антология древнекитайской литературы / Сост. и комм. И. С. Лисевича. – М.: Вост. лит. РАН, 1994. – С. 331.

<sup>358</sup> Там же.

ханьского императора Гуан У-ди (Гуаньбу-ди, 光武帝, 5 г. до н. э. – 57 г. н. э.): в момент его рождения красный свет озарил покои<sup>359</sup>.

В более поздние времена образ дракона использовался также при описании императора. Так, например, необычно описывается внешность императора Вэнь-ди (隋文帝, личное имя – Ян Цзянь 杨坚, 541–604 гг.) – основателя династии Суй. Он был похож на дракона, на голове были рога, все тело его было покрыто чешуей. В «Суй шу» (隋书, «Книга династии Суй») говорится, что в 588-м г. император Вэнь-ди назначил своего сына главнокомандующим и отправил по морю большую армию с карательным походом против династии Чэнь. Когда лодки с войсками устремились на восток, то тут же появилось несколько десятков священных драконов, которые, выскакивая из воды, указывали лодкам путь к столице династии Чэнь Цзянькан (Нанкин). Когда лодки вставали на якорь, то и драконы тоже останавливались; когда лодки возобновляли свой путь, то и драконы мчались рядом. И так продолжалось три дня, и все войска это видели<sup>360</sup>. Таким образом, историческое событие падения династии Чэнь и перехода власти к династии Суй сопровождалось необычным знамением – появлением драконов, и это безусловно указывало на волю Неба, наделяло императора Вэнь-ди правом на власть. Образ дракона при этом выступал в качестве средства легитимации имперской власти.

Интересно, что сюжет помощи драконов императорам встречается и позже, о чем свидетельствует М. В. де Фиссер. Он пишет, что, когда император Мин Хуан<sup>361</sup> оставил столицу и по реке сплавлялся на юг, то

<sup>359</sup> Хоу Ханьшу (后汉书): «皇考南顿君初为济阳令，以建平元年十二月甲子夜生光武于县舍，有赤光照室中»。(Хоу Ханьшу 后汉书: [сайт] Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese. URL: <http://ctext.org/hou-han-shu/guang-wu-di-ji-xia> (дата обращения 14.08.2020)).

<sup>360</sup> Ван Лицюань 王笠荃. Чжунхуа лун вэньхуа дэ циюань юй яньбянь 中华龙文化的起源与演变 [Происхождение и эволюция культуры китайского дракона]. – Пекин: Цисян чубаньшэ, 2010. – С. 154.

<sup>361</sup> Имеется ввиду император династии Тан Сюаньцзун 唐玄宗 (685–762 гг.).

дракон появился из воды и понес лодку императора на своей спине<sup>362</sup>. «Таким же образом лодка У Су, царя У и Юэ (т. е. Цзянь Лю 钱鏐, 851–932 гг.), которая в 909 г. наскочила на камни и не могла двигаться дальше, была вынесена двумя драконами среди плотного дождя, грома и блистания молний»<sup>363</sup>.

Появление знамений драконов, начиная с династии Хань, закреплялось также в девизе царствования (年号 *нянь хао*) – символическом выражении, обозначающем период правления императора. Изначально китайский император мог менять по своему усмотрению девиз своего правления. Чаще всего это было связано с появлением благих знамений (например, драконов и фениксов), подтверждающих гармоничное развитие общества, или, наоборот, во время социальных и природных катастроф с целью получения небесного отклика. Впоследствии (начиная с династии Мин) император мог выбрать лишь один девиз царствования, что должно было свидетельствовать о стабильности его правления и независимости от разного рода катаклизмов.

Интересно рассмотреть несколько случаев принятия или изменения девизов правления, связанных с образом дракона. Так император Западной Хань Сяо Сюань-ди (孝宣帝, личное имя – 劉病已 Лю Бинъи, 91–49 гг. до н. э.) в 49 г. до н. э. в связи с появлением знамени дракона принял девиз «Жёлтый Дракон»; в этом же году император скончался. Правитель царства У эпохи Троецарствия Сунь Цюань (孙权, 182–252 гг.) также принял девиз правления «Жёлтый Дракон» в связи с появлением этого благого предзнаменования. Цао Жуй (曹叡, 205–239 гг.), второй правитель царства Вэй эпохи Троецарствия сменил девиз на «Лазурный Дракон». Такой же девиз выбрал Ши Цзянь (石鉴, умер в 350 г.), правитель государства Поздняя

<sup>362</sup> Фиссер, М. В. Дракон в Китае и Японии [Сайт]. URL: <http://abhidharma.ru/A/Samsara/Content/Dragon.pdf> (дата обращения 09.11.2019).

<sup>363</sup> Там же.

Чжао, пришедший к власти после смерти своего отца Ши Ху (石虎, 295–349 гг.) в результате борьбы за престол между братьями.

Люй Гуан (呂光, 337–400 гг.), основатель государства Поздняя Лян, в начале своего правления принял девиз «Великое спокойствие». Затем, в связи с появлением в окрестностях Циляня (Единорога), изменил девиз на «Счастлирое предвестие Циляня», а через семь лет изменил девиз правления на «Полёт Дракона», а себя стал именовать Небесным Правителем. Небесным Правителем и Великим Ханом (*тяньван да чаньюй* 天王大单于<sup>364</sup>) называл себя Хэлянь Бобо (赫连勃勃, 381–425 гг.), правитель царства Ся. Девизом своего правления он выбрал словосочетание «Возвышение Дракона». Образ взлетающего дракона символически означал восшествие правителя на престол.

Император Гао-цзун (高宗, личное имя Ли Чжи 李治, 628–683 гг.) династии Тан менял девиз своего правления 14 раз; на третий он выбрал «Появление Дракона», потому что многие поданные заявляли о том, что видели дракона. Его супруга У Цзэтянь (武则天, 624–705 гг.), став правительницей, также много раз меняла девиз правления. В 705 г. она выбрала девиз «Священный Дракон», который оказался её последним; в этом же году императрица скончалась. После смерти У Цзэтянь, императором стал её сын Ли Сянь (李显, 656–710 гг.), который в 705–707 гг. правил под прежним девизом «Священный Дракон», а в 707–710 гг. – под девизом «Благовещий Дракон».

В 907 г. китайский генерал Чжу Вэнь (猪瘟疫, 852–912 гг.) сверг последнего императора династии Тан и основал новую династию Поздняя Лян, что ознаменовало начало эпохи Пяти Династий и Десяти Царств. Последний император этой династии Мо-ди (末帝, личное имя Чжу Чжэнь 朱

---

<sup>364</sup> Слово *Шаньюй* 单于 – название главы государства у хуннов, на русский часто переводится как «хан».

瑱, 913–923 гг.) в 921-923 гг. правил под девизом «Дэ (добродетель) Дракона. «Дракон и Феникс», два китайских символа, стали девизом Хань Линь-эра (韩林儿, 1355–1366 гг.), главы повстанческого государства Сун (Великой Сун 大宋), образовавшегося в результате антимонгольского восстания (1351–1363 гг.).

Уже из вышеуказанных примеров видно, что образ дракона использовался многими императорами при выборе и установлении девиза своего правления. При этом смысл и значение образа варьировались. Прежде всего, это могло быть интерпретировано как благое знамение, как знак воли и помощи Неба при восхождении императора на престол, как обожествление императора (в случае, например, с девизами Жёлтого, Священного или Благовещего Дракона) или восхваление его заслуг (как в случае с девизом «добродетель Дракона»).

В целом, начиная с Ханьской империи, образ дракона все более закреплялся как символ императора, в частности, использовался при описании необычного зачатия, рождения или внешности правителя. Этот приём применялся, безусловно, для легитимации власти и получения народной поддержки, для того, чтобы показать, что правители были не простыми смертными, а, скорее, полубожественными существами: они отличались от людей чудесным происхождением, внешностью и силами, которыми их наделяло само Небо <sup>365</sup>. Следует отметить, что такие представления об императорах базировались на верованиях и мифах о совершенномудрых правителях древности и являлись своего рода их ремифологизированными версиями.

Процесс обращения к древности, вероятно, был естественным для всех периодов древнекитайской истории, однако именно с Ханьского времени

---

<sup>365</sup> Подробнее об этом см.: Терехов А. Э. Представления о совершенных мудрецах (шэн) в китайских апокрифах (чэньвэй) эпохи Восточная Хань (25-220 гг. н.э.): диссертация: 07.00.09 / Терехов Антон Эдуардович; [Место защиты: Институт восточных рукописей Российской академии наук], 2016. – 334 с.

древние мифы активно систематизируются, изучаются и канонизируются, и начинают использоваться для понимания происходящего в настоящем, становятся отправной точкой для легитимации тех или иных политических процессов. Сами же мифы, как и чудесные предания, не выступали в качестве хроники событий прошлого, скорее, наоборот, они видоизменялись и подстраивались под реалии современности: их цель состояла в том, чтобы выявить важное событие в прошлом для повторения или подражания ему в настоящем. Так, через обращение к древности происходило осмысление современности, а из древних мифов вырастали новые мифы.

Таким образом, при разрушении родового строя миф не исчезает: он трансформируется в соответствии с исторической реальностью и начинает использоваться для описания важнейших понятий человеческой и общественной жизни. В образе дракона (и других мифологических образах) легче было выразить идею всеобщей соотнесенности вещей и гармонии природного-родового единства. Однако образ дракона использовался при описании не только событий далекого прошлого, но и современных тому времени процессов политической дестабилизации: с этой целью, в частности, мог использоваться мотив борьбы драконов, их смерти или их отсутствия в Поднебесной. Постепенно появление или отсутствие драконов закрепились в сознании людей как знамение, указывающее на волю Неба.

В Поднебесной представления о знаменьях, сигнализирующих о смене династий и передаче воли Неба, появились, вероятно, в период Чжаньго (475–221 г. до н. э.), когда в борьбе за господство возникла необходимость подтверждения притязаний правителя на трон, обожествления его личности и легитимации его власти. Интересно, что с объединением империи Цинь Шихуаном образ правителя (императора) и дракона отождествляется<sup>366</sup>.

---

<sup>366</sup> Следует заметить, что и до Цинь Шихуана образ дракона мог ассоциироваться с правителем. Так, например, драконом называли Вэнь-гуна (636–628 до н. э.), правителя царства Цзинь. В «Люйши чуньцю» приводится стихотворение, написанное одним из поданных Цзе Цзытуем: «Был Дракон в полете, парил над всем миром. Пять змеек ему

Ханьский философ Ван Чун писал: «Когда говорили: “Предок – Дракон умер” подразумевали Цинь Шихуана. Предок – корень людей; дракон – образ государя»<sup>367</sup>. В «Ши цзи» также сообщалось, что первый дракон – предок всех людей – это император Цинь Шихуан<sup>368</sup>. В дальнейшем образ дракона всё более начинает ассоциироваться с императором и, в конечном итоге, закрепляется в качестве основного имперского символа, при этом вера в предзнаменования не только не исчезает, но и становится одним из важнейших элементов государственной политики и идеологии.

На знамениях выстраивается каркас взаимодействия Небесного и человеческого миров. Дракон из целостного мифологического образа – образа Хаоса и истока жизни, цикличности мироздания (природных ритмов) и времени (вечности) – сворачивается в Небесное предзнаменование, при этом архетипические черты не стираются из культурной памяти. Напротив, внешнее изменение образа согласуется с новой исторической действительностью: образ дракона входит в политическую сферу жизнедеятельности человека.

На основе и посредством родового мифа (Небесный дракон) создаётся новый политический миф (дракон – император). Он проецируется на древность, а затем, через авторитет традиционного мифа, транслируется в настоящем и переносится в будущее (практика обращения к древности в моменты кризиса будет характерной чертой всей духовной культуры Китая). Связь времён налаживается, время закругляется. При этом выстраивается не только связь исторических времен, то есть горизонталь «прошлое – настоящее – будущее», но и метафизическая связь, то есть вневременная

---

служили и были верны ему...» (Люйши Чуныцю. С. 175.), в котором под драконом подразумевался правитель, а под змейками – его помощники. Однако, это скорее художественное, метафоричное использование образа дракона.

<sup>367</sup> В «Лунь хэн» (论衡) сказано: «「祖龙死」、谓始皇也。祖、人之本，龙、人君之象也»。(Лунь хэн 论衡: [сайт] Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese. URL: <https://ctext.org/lunheng/ji-yan> (дата обращения 14.08.2020)).

<sup>368</sup> Сыма Цянь. Исторические записки: («Ши цзи»). Т. II / Пер. с кит. и коммент. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина. – М.: Вост. лит., 2003 (1975). – С. 82.

вертикаль «человек – вечность» (человек согласует свою общественную и политическую деятельность сообразно Небесной воле и создаёт новый политический, цивилизационный космос).



### 3.2. Философское осмысление иконографии и семантики символа дракона в качестве имперского орнамента

Новый политический мир выстраивается сообразно воле Неба, которая выражается, как было сказано выше, в различных предзнаменованиях. Для достижения утраченной гармонии человек (совершенномудрый и/или правитель) считывает, копирует и переносит узоры Неба и Земли (то есть всего природного космоса) в сферу социально-политического. Так, образ дракона (наряду с другими архетипическими образами) появляется на имперских одеяниях, утвари, предметах быта.

Уже в древних трактатах упоминается орнамент дракона на личных вещах правителя и его высших советников. В частности, «Ши цзин» (诗经, «Канон поэзии») содержит много сообщений об орнаменте дракона, вышитом на знамёнах. В разных текстах говорится об узорах драконов на колесницах правителя, а также о драконах, запряжённых в эти повозки. В тексте «Люйши чуньцю» (吕氏春秋, «Вёсны и осени господина Люя») колесница с драконами принадлежит правителю – Сыну неба<sup>369</sup>. Вероятно, здесь дракон выступает своего рода метафорой и означает лучшего из коней, которого впрягли в колесницу правителя<sup>370</sup>.

«Сюнь-цзы» (荀子) сообщает о различии знатных и низких по рангам, при этом одеяние, знамя и колесница играют существенную роль: по узорам на них узнают самого императора. Сообщается следующее: «...Сын Неба восседает на мягких циновках в большой колеснице – это услаждает его

<sup>369</sup> Люйши Чуньцю (Вёсны и осени господина Люя) / Пер. Г. А. Ткаченко. Сост. И. В. Ушакова. – М.: Мысль, 2010. – С. 71, 79, 88.

<sup>370</sup> В «Люйши чуньцю» есть фрагмент, который указывает на это: «...для того, чтобы все это сюда доставить, нужны ещё лучшие из коней – масти “синий дракон”, запряжённые в колесницы “летающий ветер”» (Люйши Чуньцю. С. 200).

тело... его знамя с драконом колыхается девятью полотнищами – так [люди] узнают, [что перед ними Сын-Неба]]<sup>371</sup>. В «Ли цзи» (礼记, «Записки о ритуалах») также говорится о великой колеснице Сына Неба и о его знаменах с фигурами драконов<sup>372</sup>. То же самое упоминается и в «Ши цзи» (史记, «Исторические записки»): «То, что называется большой повозкой *да-лу*, – это колесница Сына Неба; вышитые драконы и девять каёмок флага – это стяги Сына Неба»<sup>373</sup>. Здесь неслучайно отмечается девять полотнищ или каёмок знамени императора. Число 9 имеет сакральное значение: оно выражает само Небо, его «девять ворот» (*цзю мэнь* 九门), передает вертикальную и горизонтальную модель всего мироздания. Дракон также выражает всё мироздание: он задаёт движение и олицетворяет все протекающие между Небом и Землёй перемены, связывает воедино циклические процессы и время (вечность).

Дракон есть воплощение истока мира, его развёртывания и его конца, жизни, смерти и возрождения. Возможно поэтому в некоторых мифах дракон становится проводником душ в мир усопших (или к небожителям). В первой главе уже упоминался миф о Хуан-ди и драконе, унёсшем его под конец жизни на Небо. Вероятно, из-за этого мифа образ человека верхом на драконе стал ассоциироваться с уходом из земной жизни и началом нового, неземного странствия. Поэтому и смерть великого человека, полководца или императора впоследствии метафорично описывалась через полёт на драконе.

В связи с этим следует отметить, что образ дракона был также необходимым декоративным элементом похоронных процессий правителей и высших сановников. В «Ли цзи» (礼记, «Записки о ритуалах») упоминается

<sup>371</sup> Феокистов В. Ф. Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы. – М.: Наука, 1976. – С. 220.

<sup>372</sup> Ли цзи 礼记: «所谓大辂者, 天子之车也。龙旗九旒, 天子之旌也»。(Ли цзи 礼记: [сайт] Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese. URL: <https://ctext.org/liji/yue-ji> (дата обращения 14.08.2020)).

<sup>373</sup> Сыма Цянь. Исторические записки: («Ши цзи»). Т.IV / Пер. с кит., вступит. ст. и прил. Р. В. Вяткина. – М.: Вост. лит., 1986. – С. 80.

тележка с фигурами дракона, изготовленная для похорон правителя. Исходя из данных археологических находок, можно утверждать, что уже с периода Чжаньго в надгробных плитах появляются орнаменты змееподобных драконов, нередко идентифицируемых в качестве безрогих драконов, однако, более широкое использование иконографии дракона в каменных рельефах усыпальниц, надгробий и саркофагов наблюдается в эпоху Хань. При этом изображение дракона не представляется изолированным, оно связано с другими архетипическими образами: птицей Фэн-Хуан (凤凰), Белым Тигром (*бай ху* 白虎) и Сюань-У (玄武, чёрная черепаха, обвитая змеёй).

Рассмотрим для примера саркофаг с каменным барельефом из склепа Ван Хуэя 王暉, который датируется эпохой Восточная Хань (25–220 гг.). На одной стороне саркофага выполнен каменный барельеф с образом дракона; напротив – с образом тигра. На передней части саркофага сверху – изображение медной скобы с кольцом в виде животного; снизу – половина тела бессмертного (бессмертный как бы выглядывает из-за двери) и инскрипции. На задней части саркофага – образ Сюань-У. В этих образах нашли отражения древнекитайские представления об устройстве и классификации мироздания по четырём сторонам света. Каждой стороне при этом покровительствовал и соответствовал свой дух, мифическое животное. Цан-лун (苍龙, Лазурный Дракон) соответствовал востоку, Белый Тигр – западу, Сюань-У – северу. Таким образом, изображение дракона на саркофагах, было четко регламентированным. Как пишет М. В. де Фиссер: «Лазурный Дракон, символ восточного направления в древнем Китае, располагался на левой стороне гробов аристократии династии Хань, тогда как на правой был Белый тигр, представляющий Запад»<sup>374</sup>. В целом же, погребальная практика воспроизводила в миниатюрном виде Небесно-Земной космос и отражала взаимосвязь всех вещей мироздания (*вань у* 万物).

<sup>374</sup> Фиссер, М. В. Дракон в Китае и Японии [Сайт]. – URL: <http://abhidharma.ru/A/Samsara/Content/Dragon.pdf> (дата обращения 09.11.2019).

Подобной моделью космоса было и одеяние правителя. Оно было также строго регламентировано. В «Чжоу ли» (周礼, «Чжоуские ритуалы») есть сведения даже о специальной должности смотрителя княжеского гардероба, который заведовал подбором правильной одежды для правителя. В «Ли цзи» (礼记, «Записки о ритуалах») сказано: «Ритуал устанавливает узор [на одеянии]: для Сына Неба – одеяние с драконами». Об одеянии правителя с узором дракона говорится и в древнем трактате «Ши цзин» (诗经, «Канон поэзии»): «Мы увидели князя – был выткан дракон / На одеждах, что были на нём»<sup>375</sup>. В «Шу цзин» (书经, «Канон истории» или «Книга документов») перечисляются символические фигуры, которые должны быть изображены на одеждах правителя. От лица Шуня сообщается: «Я хочу видеть эмблемы древних: солнце, луну, созвездия, горы, дракона, фазана, изображенных [на верхних одеждах]; жертвенные чаши в храме, водоросль, огонь, рисовые зерна, секиру и узор *фу*<sup>376</sup>, вышитых шёлком [на нижних одеждах]»<sup>377</sup>. В дальнейшем, эти символы были канонизированы и стали называться «12 эмблем» или «12 типов орнамента» (*ши эр чжан* 十二章).

Современный китайский исследователь Ван Лицюань (王笠荃) сообщает, что 12 эмблем, вышитых на парадном платье чжоуского правителя, подразделялись на шесть верхних (то есть вышитых на верхних одеждах, включая изображение опускающегося и поднимающегося драконов) и шесть нижних. При этом костюмы приближенных правителя и чиновников также регламентировались; количество эмблем, вышитых на их одеяниях, варьировалось в зависимости от их титула. «Старшие сановники (*шан гун* 上

<sup>375</sup> Ши цзин: Книга песен и гимнов / Пер. с кит. и коммент. А. Штукина; Подгот. Текста и вступ. ст. Н. Федоренко. – М.: Худож. лит., 1987. – С. 124.

<sup>376</sup> Узор на ритуальной одежде из чередующихся синих и черных линий в виде иероглифа 弓 и его обращения.

<sup>377</sup> «Шу цзин» (书经): «予欲观古人之象, 日、月、星辰、山、龙、华虫作会; 宗彝、藻、火、粉米、黼、黻, 絺绣»。 (Шан шу 尚书: [сайт] Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese. URL: <http://ctext.org/shang-shu/yi-and-ji> (дата обращения 14.08.2020)).

公) могли носить парадное платье с 9-ю эмблемами. На их верхних одеждах полагалось изобразить пять эмблем (включая эмблему лишь нисходящего дракона), на нижних – четыре. Для одеяний знатных особ высших рангов *хоу* (侯) и *бо* (伯) полагалось по семь эмблем, начиная с эмблемы фазана: три, изображенных на верхних одеждах, и четыре, вышитых на нижних. Для костюмов титулованных *цзы* (子) и *нань* (男) полагалось по пять эмблем, начиная с эмблемы жертвенных чашей. Три эмблемы изображались на верхних одеждах и две – на нижних. На одеяниях высшего чиновничества (*цин* 卿 и *дафу* 大夫) были вышиты три эмблемы (рисовые зерна, секира и узор *фу*); на верхних одеждах – одна эмблема, на нижних – две»<sup>378</sup>. Комментируя узор опускающегося и поднимающегося драконов на парадном одеянии, Ван Лицюань полагает, что он символизировал связь правителя с Небом и Землёй, указывал на его медиативную роль<sup>379</sup>.

В эпоху Чуньцю (722–481 гг. до н. э.) парадные одежды меняются. Известно, что Ци Хуань-гун (齐桓公, умер в 643 г. до н. э.), удельный князь княжества Ци (齐), любил носить пурпурный халат (*цзы пао* 紫袍), нарушая принцип «чёрный верх, лиловый низ» (*шан сюань ся сюнь* 上玄下纁). В период Чжаньго (战国时代, 475–221 до н. э.) Улин-ван (武灵王, 340–295 гг. до н. э.), правитель царства Чжао (赵), провёл военную реформу, использовав в боях конных лучников и оснастив своих воинов доспехами, а также повелел всем чиновникам носить *хуфу* (胡服) – короткую куртку с запахом налево, переняв такую одежду у северных и западных народностей.

При Цинь Шихуане (秦始皇, 259–210 гг. до н. э.), основавшем первую централизованную империю, одежда различных княжеств стала унифицированной. Император утвердил чёрный цвет одежды в качестве

<sup>378</sup> Ван Лицюань 王笠荃. Чжунхуа лун вэньхуа дэ циюань юй яньбянь 中华龙文化的起源与演变 [Происхождение и эволюция культуры китайского дракона]. – Пекин: Цисян чубаньшэ 气象出版社, 2010. – С. 158.

<sup>379</sup> Там же. – С. 160.

основного, таким же цветом были окрашены его знамена<sup>380</sup>. В Западной Хань (西汉, 206 г. до н. э. – 25 г. н. э.) основным мужским одеянием становится халат. При ханьском императоре У-ди (汉武帝, 156–87 гг. до н. э.) цвет имперской одежды становится жёлтым, что отображало конфуцианские представления о пяти стихиях у *син*<sup>381</sup>.

Лишь в Восточную Хань (东汉, 25–220 гг.) император Мин-ди (明帝, 28–75 гг.), вероятно, под влиянием идей Конфуция о правильном управлении государством<sup>382</sup>, решил восстановить форму одежды по образцу династии Чжоу<sup>383</sup>. В «Хоу хань шу» (后汉书, «История династии Поздняя Хань») сообщается, что в 59 г. он поручил своим чиновникам выработать порядок и форму одежды на основе текстов «Чжоу ли» (周礼, «Чжоуские ритуалы»), «Ли цзи» (礼记, «Записки о ритуалах»), «Шу цзин» (书经, «Канон истории» или «Книга документов»). В результате было установлено, что ритуальные имперские одежды должны быть украшены 12 эмблемами, начиная с орнаментов солнца, луны и созвездий; ритуальные одеяния высших сановников – трех *гунов* (*сань гун* 三公) и князей *чжухоу* (诸侯) требуется украсить 9-ю родами орнаментов, начиная с узоров гор и драконов; 9 высших придворных чинов *цзю цин* (九卿) должны на своем ритуальном платье иметь

<sup>380</sup> Черный цвет одежды при Цинь Шихуане был связан с представлениями о покровительстве дому Цинь стихии Воды, о чем свидетельствовало знамение Чёрного дракона при циньском Вэнь-гуне. В «Ши цзи» сообщается: «В прошлом циньский Вэнь-гун, выехав на охоту, поймал Чёрного дракона, и это было знамение [господства] стихии Воды. После этого [император] Цинь... выше всего поставил чёрный цвет» (Сыма Цянь. Исторические записки. Т.IV. С. 159).

<sup>381</sup> Как уже было указано, Хань покровительствовала стихия Земли, её цветом был жёлтый. В соответствии с этим и был выбран цвет церемониальной одежды. В «Ши цзи» говорится: «...согласно порядку кругооборота стихий при Хань должна [господствовать] стихия Земли, а в качестве знамени стихии Земли должен показаться Жёлтый дракон. Значит, необходимо изменить [месяц] начала года, сменить цвета [казенной] одежды и выше всего поставить жёлтый цвет» (Сыма Цянь. Исторические записки. Т.IV. С. 167).

<sup>382</sup> В «Лунь юй» на вопрос Янь Юаня о том, как следует управлять государством, Конфуций ответил: «Введи календарь [династии] Ся, ездь в повозках [династии] Инь, носи ритуальную шапку [династии] Чжоу» (Конфуцианское «Четверокнижие». С. 217).

<sup>383</sup> Там же. – С. 160.

7 эмблем, начиная с орнамента фазана, причем все орнаменты должны быть разноцветными<sup>384</sup>.

Современный историк Ван Лицюань (王笠荃) пишет, что это постановление отражало конфуцианское отношение к прошлому – предпочтение и любовь к древности, и не отличалось новаторским подходом. «Если бы не этот возврат к старому стилю, то регламент ношения форменной одежды в последующих веках был бы, вероятно, совсем другим. В дальнейшем, в период Троецарствия, обеих династий Цзинь и эпоху Южных и Северных династий в целом шло подражание регламенту Восточной Хань. Правда, из-за того, что различные политические структуры имели свои региональные характеристики, полностью унифицировать регламент ношения одежды было невозможно»<sup>385</sup>.

С династии Суй (隋, 581–618 гг.) одевания императора и его придворных стали повсеместно регламентироваться. За основу были взяты прежние 12 эмблем. В Танскую династию (唐朝, 618–907 гг.) различались ритуальные облачения, праздничные одежды для чиновников и придворных, формальная (рабочая) одежда чиновников и повседневные одежды чиновников. На ритуальных имперских одеждах династии Тан было по-прежнему вышито 12 эмблем. Дополнительно, края рукавов и воротник был украшен орнаментом восходящего дракона; передник *биси* (敝膝) расшит шёлковым узором дракона, гор и огня. На одеждах наследника престола и чиновников высшего ранга полагалось по 9 эмблем, начиная с орнаментов гор и дракона, однако на их передниках *биси* орнамента дракона уже не было. Всем нижестоящим

---

<sup>384</sup> Хоу Ханьшу (后汉书): «天子, 三公, 九卿... 衣裳玄上纁下。乘輿备文, 日月星辰十二章, 三公、诸侯用山龙九章, 九卿以下用华虫七章, 皆备五采, 大佩, 赤舄絢履, 以承大祭»。(Хоу Ханьшу 后汉书: [сайт] Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese. URL: <http://ctext.org/hou-han-shu/yu-fu-xia> (дата обращения 14.08.2020)).

<sup>385</sup> Ван Лицюань 王笠荃. Чжунхуа лун вэньхуа дэ циюань юй яньбянь 中华龙文化的起源与演变 [Происхождение и эволюция культуры китайского дракона]. – Пекин: Цисян чубаньшэ 气象出版社, 2010. – С. 160.

чиновникам и придворным не допускалось иметь на своих одеждах орнамент дракона. Более того, при императоре Гао-цзуне (личное имя – Ли Чжи 李治, 628–683 гг.) всем подданным было запрещено носить жёлтое платье. Считалось, что жёлтый и красно-жёлтый (*чи хуан* 赤黄) – это цвет солнца, и как не может быть двух солнц на небе, так не может быть и двух императоров в Поднебесной.

В династию Юань (元朝, 1271–1368 гг.) к власти в стране пришли монголы – чужеземные правители, которые по внешности, письменности, культуре и стилю одежды отличались от большинства населения ханьцев (китайцев). В соответствии с монгольским этикетом, правители носили белый халат и шапку из белого меха. Некоторое время этот этикет оставался неизменным. Впоследствии монгольские правители стали носить также и одежды с узорами драконов и фениксов. Более того, ими был издан указ, запрещающий подданным иметь одежды с таким орнаментом. Нарушителей строго наказывали, а подобные одеяния изымали. Тем не менее, несмотря на неоднократные запреты, ханьцы продолжали носить одежду с орнаментами дракона и феникса. Это вынудило Тэмура (元成宗, 1265–1307 гг.), второго императора династии Юань, издать в 1297 г. новый закон, по которому торговым кварталам города разрешалась продажа узора дракона с четырьмя когтями. Считалось, что он отличается от узора дракона с пятью когтями и двумя рогами, характерного только для императора<sup>386</sup>.

Некоторые современные исследователи китайского костюма полагают, что ещё в династию Сун распространённым был образ трёхпалого дракона, дракон с пятью когтями встречался довольно редко; и только с династии Юань использование дракона с пятью когтями закрепляется за имперской семьей. В действительности, новый закон был своего рода уступкой

---

<sup>386</sup> Ван Лицюань 王笠荃. Чжунхуа лун вэньхуа дэ циюань юй яньбянь 中华龙文化的起源与演变 [Происхождение и эволюция культуры китайского дракона]. – Пекин: Цисян чубаньшэ 气象出版社, 2010. – С. 162.



имперского дома, поскольку позволял подданным и даже выходцам из народа использовать прежний символ трехпалого дракона.

Популярность образа дракона в костюмах сохраняется и при династии Мин (大明帝国, 1368–1644 гг.). Тогда же орнамент дракона стал официально подразделяться на дракона *лун* (龙) с пятью когтями и дракона *ман* (蟒) с четырьмя. Дракон с пятью когтями предназначался строго для императора и императорской семьи. Дракон *ман* украшал парадные одежды высших чиновников. При этом всем остальным подданным использование одеяний с драконом *ман* было запрещено. Однако, чем больше дракон ассоциировался с правящим домом, императором и властью вообще, тем большее распространение он получал в народе. Нередко чиновники, которым полагался узор дракона *ман*, добавляли к нему рога и когти, так что сложно было отличить дракона *ман* от дракона *лун*. Даже чиновники второго разряда изменяли узоры на своих одеждах так, чтобы летучая рыба *фэй-юй* (飞鱼) или драконоподобный зверь *доу-ню* (斗牛) больше походили на дракона. Известно, что в 16-й год *цзя цзин* (1537 г.) во время очередного путешествия Минский император Ши-цзун (世宗, личное имя – Чжу Хоуцун 朱厚燾, 1507–1567 гг.) увидел, что министр военного ведомства Чжан Цзань одет в халат с орнаментом дракона *ман*. Сильно разгневавшись, император спросил у своего приближенного: «Министр военного ведомства – это чиновник второго ранга, как посмел он надеть халат с *маном*?» Приближенный тогда ответил: «Халат Цзаня – высочайше пожалованное одеяние с летучей рыбой *фэй-юй*, которая напоминает дракона *ман*». Тогда император снова спросил: «Почему тогда у летучей рыбы два рога? Это строго запрещено!»<sup>387</sup> Эта история показывала желание рядовых чиновников облачиться в более дорогой костюм, что, безусловно, говорило об их стремлении к власти и могуществу, а также отображало реальное положение дел в иконографии минского костюма,

<sup>387</sup> Писцов К. М. «Неведома зверушка» с роскошного халата // Вост. коллекция. 2006. № 4. – С. 34.

путаницу, нередко возникающую при попытке ранжирования чиновников, когда даже император не мог заметить разницы между летучей рыбой *фэй-юй* и драконом *ман*.

Следует отметить, что для правящего дома подобного рода разговоры не были праздным делом. Костюм указывал на ранг чиновника или министра. Количество когтей на лапах драконов *лун* и *ман* отражало и нумерологические воззрения китайцев. Число 4 символизировало пространственные и временные характеристики мироздания – четыре стороны света и четыре времени года. Число 5 охватывало все пространственно-временные зоны, включая четыре стороны света (север, юг, запад, восток), а также центр. Таким образом, дракон *лун* отличался от *мана* тем, что нумерологически содержал указание на центральную зону, которая олицетворяла императора, имеющего небесный мандат.

Следует ещё раз подчеркнуть, что дракон с пятью когтями был окончательно закреплен в качестве главного символа императора лишь в Минскую эпоху. Как отмечает М. Е. Кравцова, нормативный вариант Жёлтого, Бирюзового и Небесного драконов установился в иконографии эпохи Мин, хотя разработка этих художественных образов отмечалась и в предыдущие периоды<sup>388</sup>. В этом варианте дракон наделен характерными чертами различных животных, что отвечало представлениям о драконе как царе всех зверей. Он предстает с головой верблюда, рогами оленя, глазами зайца, коровьими ушами, змеиной шеей, с животом подобным морскому зверю *шэнь*, чешуёй словно у карпа, тигриными лапами с когтями, как у ястреба. Так дракон описывается и в «Бэньцао ганму» (本草纲目, «Компендиум лекарственных веществ»). В трактате также сообщается, что на спине у дракона 81 шип, а под подбородком светящаяся жемчужина. Жемчужина трактовалась как символ грома, солнца или луны, и нередко

---

<sup>388</sup> Кравцова М. Е. Мировая художественная культура. История искусства Китая: Учебное пособие. – СПб.: Лань, ТРИАДА, 2004. – С. 389.

изображалась на имперских одеждах. Образ 81 шипа отражал нумерологические воззрения (девятью девять) и символизировал *ян*. Кроме этого, янскими символами были языки пламени, изображённые на теле дракона, а иньскими – волны и облака, в которых дракон плавал и парил. Будучи главой животного царства, дракон, изображённый на имперских одеждах, символизировал самого императора. Символы *инь* и *ян*, солнца и луны, указывали на божественную функцию правителя, подчеркивали его медиативную роль между Небом и Землёй.

Особое положение дракон занимает в эпоху Цин (大清国, 1644–1912 гг.), когда появляется специальное наименование для имперского одеяния – платье с драконами *лунпао* (龙袍)<sup>389</sup>. Придя к власти, маньчжурские правители отказались от громоздких Минских платьев и установили новую форму имперской одежды. Тем не менее они заимствовали орнамент Минских одеяний, в том числе и изображения драконов *лун* и *ман*. Окончательно утвердились формы Цинской мужской и женской одежды в 1759–1766 гг., когда по приказу императора Цяньлуна (乾隆, 1711–1799 гг.) был создан и напечатан ксилографическим способом «Хуанчао лица туши» (皇朝礼器图式, «Свод иллюстраций ритуальной утвари и атрибутов царствующей династии»). Этот свод состоял из 18 глав, описывающих ритуальную утварь, астрономические приборы, музыкальные инструменты, военную форму. Большое внимание уделялось описанию императорских одеяний, одежд маньчжурских высших чиновников, а также китайских (ханьских) чиновников, их жён и детей<sup>390</sup>. Были впервые установлены 5 форм одежд: парадные одежды для приёмов во дворце *чао-фу* (朝服), праздничная и ритуальная одежда *цзи-фу* (吉服), повседневная (будничная) одежда *чан-фу*

<sup>389</sup> Впервые в названии одежды употреблен иероглиф дракон.

<sup>390</sup> В целом предполагалась идентичная одежда для маньчжурских и ханьских чиновников, однако ханьцам разрешалось надевать китайскую традиционную (минскую) одежду на неофициальные празднования. Тем не менее всем без исключения полагалось иметь маньчжурскую прическу – длинную косичку.

(常服), дорожные одежды *син-фу* (行服), которые мало чем отличались от будничных одеяний, и, наконец, непромокаемое платье от дождя *юй-и* (雨衣).

Парадные одежды *чао-фу* были наиболее значимыми в эпоху правления Цинской династии: их надевали в самые торжественные придворные церемонии и при исполнении дворцовых ритуалов и жертвоприношений. Цвет парадных одежд тщательно регламентировался. Так, ярко-жёлтый предназначался для платья императора, хотя император мог по желанию выбрать и другой цвет своих одеяний. Наследник трона носил платье абрикосового жёлтого цвета, другие сыновья императора и высшие чиновники, приближённые ко двору по милости императора, могли носить платье золотого цвета. Остальным дворцовым чиновникам полагалось платье синего или голубого цветов. Военные министры носили тёмно-синие одежды.

Платья *чао-фу* подразделялись в зависимости от времени года на зимние и летние. Женские платья *чао-фу* также строго регламентировались, отличаясь по цвету, количеству и орнаменту драконов. Так, например, только одежды императора, императрицы и будущего наследника престола украшались декоративными кругами *туань* (团) с изображениями драконов.

В Цинскую династию дракон становится главным символом не только парадной одежды *чао-фу*, но и ритуально-праздничных одеяний *цзи-фу*, которые стали называли *лун пао* (龙袍) или *ман пао* (蟒袍). *Лун пао*, то есть халаты с орнаментом дракона *лун* с пятью когтями, считались прерогативой императора, наследника престола и сыновей императора высших рангов, однако, в исключительных случаях они также разрешались и некоторым чиновникам. Остальным приближенным полагался халат *ман пао* с орнаментом дракона *ман* с четырьмя когтями.

Более того, только на халате императорской семьи могли быть вышиты 9 драконов. Два фронтальных изображения дракона располагались на плечах, один – на груди, один – на спине, и по два профильных изображения дракона – в нижней части халата спереди и сзади. Девятый дракон был спрятан во

внутреннем слое платья. Это имело символическое значение и указывало на древнюю практику взаимоотношений власти и народа – колодезную систему землепользования (*цзин тянь чжиду* 井田制度), по которой вся пахотная земля была разделена на 9 наделов в форме, напоминающим иероглиф *цзин* 井 (колодец). Крайние наделы обрабатывались отдельно восемью крестьянскими семьями для личных нужд, а центральный надел обрабатывался всеми сообща, и урожай с него шёл в казну. Так получалось, что 8 наделов окружали и защищали центральный надел<sup>391</sup>.

Высшим чиновникам и приближённым императора полагалось только 8 изображений драконов *лун* на халатах, однако к концу Цинской династии, когда многие законы стали условностями и часто нарушались, чиновники стали носить платья с 9-ю драконами. Точно так же в позднее время многие чиновники низких рангов перестали носить *ман пао*, который им полагался в соответствии с регламентом, и стали заказывать на своих халатах изображения дракона *лун* с пятью когтями.

Ранним вариантом праздничных одежд *цзи-фу* был плащ-нарамник (сюрко) с декоративными кругами, содержащими орнамент драконов. Вероятно, это было своего рода продолжение Минской традиции. Император, члены его семьи и высшие чиновники могли носить плащ с фронтальными изображениями дракона *лун*, в то время как плащи чиновников низших рангов украшались лишь профильными изображениями драконов *лун* или *ман*.

Следует заметить, что на парадных и праздничных одежах был вышит не только орнамент дракона. Как уже было указано выше, одежды императора украшали 12 эмблем-*чжан*. Также на одежах, чаще всего на нижней части платья, присутствовал орнамент вертикально изображённой воды (*ли шуй* 立水). Вода символизировала силу *инь*. Любопытную деталь, связанную с длиной орнамента вертикальных вод, отмечает В. М. Гарретт.

<sup>391</sup> Garrett, Valery M. Chinese Dragon Robes. – Oxford University Press, 1998. – P. 27.

Она пишет: «Длина *ли шуй* на платьях существенно увеличилась в годы правления Даогуана (1821–1850 гг.). Возможно, что вначале таким простым способом решили удлинить платье, чтобы оно было впору высокому императору, а затем такая длина стала нормой и вошла в повседневное использование. По другой версии, таким образом решили усилить элемент *инь* на платье. В ранние годы династии – во времена правления сильных императоров – роль императрицы (символ *инь*) была весьма скромной. Во второй половине XIX в., когда регентом над своим племянником стала вдовствующая императрица Цыси, линии воды на одеждах стали длиннее и увеличивались по мере усиления её власти»<sup>392</sup>.

На одеждах, рядом с *ли шуй*, присутствовал орнамент гор, который представлял собой янский элемент и символизировал устойчивость власти, её долговечность. Другим янским элементом было облако – небесный символ плодородия и изобилия. Изображения летучей мыши было своего рода шифром: иероглиф *фу* 蝠 (летучая мышь) был созвучен иероглифу *фу* 福 (счастье). Узор перевернутой (*дао* 倒) мыши было аналогично высказыванию *фу дао* 福到, что означало «счастье наступило». Пять летучих мышей, изображенных вместе, символизировали также пять благословений свыше: долгую жизнь, здоровье, богатство, добродетель и естественную смерть. Символом богатства были изображённые на одеждах монеты. На платьях могли быть вышиты также иероглифы, например, иероглиф *шоу* 寿 (долголетие) или *шуан си* 囍, представляющий собой удвоенный иероглиф *си* 喜 (счастье), и означающий соответственно двойное счастье, главным образом новобрачных, или радостное событие – свадьбу. Одежды иногда украшали даосскими или буддийскими символами для того, чтобы отпугнуть злых демонов и привлечь добрых духов. Стоит упомянуть буддийский символ жемчужины, которая означала просветление. Изображённая на одеждах

<sup>392</sup> Garrett, Valery M. Chinese Dragon Robes. – Oxford University Press, 1998. – P. 52–53.

императора вместе с драконом, она означала стремление правителя постичь божественную правду и обрести небесную мудрость для свершения благих дел в Поднебесной.

В целом, орнамент одежий был глубоко символичным и часто отражал космологические представления. Само платье было «схематической картой космоса... Диагональные линии и закругленные волны по нижнему краю представляют воду; на 4-х осевых линиях (по 4-м сторонам света) возвышаются многогранные камни, изображающие земные горы. Над ними – небесный свод, заполненный облаками, по которому извиваются драконы, символы имперской власти. Символизм достигается полностью, когда человек надевает платье. Человеческое тело становится тогда мировой осью; шейный вырез, как небесные врата или вершина вселенной, разделяет материальный мир, изображенный на платье, и сферу духовного, символически представленного головой человека»<sup>393</sup>.

Следует отметить, что дракон, будучи олицетворением верховной власти, в зависимости от положения и формы мог иметь различные символические коннотации. Можно выделить несколько стандартных вариантов изображения дракона:

1) Сидящий дракон (*цзо лун* 坐龙) или фронтальное изображение дракона. Прототип такого орнамента, вероятно, зарождается ещё в Танскую династию, однако каноничность изображения и популярность получает лишь в период двух династий Мин и Цин. На имперских одеждах этот орнамент олицетворяет божественный статус императора, а также означает, что Сыну Неба удастся править Поднебесной, не прилагая больших усилий. Кроме одежд императора такой орнамент использовался при украшении дворцов и храмов.

---

<sup>393</sup> Цит. по: Garrett, Valery M. Chinese Dragon Robes. – Oxford University Press, 1998. – P. 51.

2) Идущий дракон (*син лун* 行龙 или *цзоу лун* 走龙) или профильное изображение дракона. Часто дано изображение двух профильных драконов, повернутых лицом друг к другу, иногда с жемчужиной в центре, образуя тем самым орнаментальную композицию пары драконов (*шуан лун* 双龙) или пары драконов, играющих с жемчужиной (*шуан лун си чжу* 双龙戏珠). Такой орнамент символизировал динамическую, живую мощь бытия и стремительность мировых процессов. Такие композиции известны уже с Ханьского времени: они часто использовались как декоративный элемент в архитектуре и при изготовлении дорогой утвари. При этом расположение двух драконов в орнаменте могло быть вытянуто как по горизонтали, так и по вертикали. В последнем случае один дракон представлялся низвергающимся, а другой – возносящимся.

3) Возносящийся дракон (*шэн лун* 升龙). Такой дракон показан в движении вверх, как бы поднимающимся и летящим. В зависимости от изображения его головы различают влево возносящегося дракона (*цзо цэ шэн лун* 左侧升龙) или вправо возносящегося дракона (*ю цэ шэн лун* 右侧升龙). А также выделяют медленно поднимающегося дракона (*хуань шэн лун* 缓升龙) и стремительно возносящегося (*цзи шэнь лун* 急升龙).

4) Низвергающийся дракон (*цзян лун* 降龙). Такой дракон показан в движении вниз, как бы опускающимся. Различают влево низвергающего дракона (*цзо цэ цзян лун* 左侧降龙) или вправо низвергающего дракона (*ю цэ цзян лун* 右侧降龙). А также выделяют медленно опускающегося дракона (*хуань цзян лун* 缓降龙) и стремительно низвергающегося (*цзи цзян лун* 急降龙). Часто эти драконы изображались вместе, в рамках одной орнаментальной композиции. Возносящийся дракон олицетворяет усопшего монарха, а низвергающийся дракон воплощает приход к власти нового



государя; показанные вместе символизируют непрерывность верховной власти, её преемственность<sup>394</sup>.

5) Свернувшийся в кольцо дракон (*туань лун* 团龙) означал безупречность императора, совершенство его правления, знаменовал гармонию мира. Орнамент появился в Танскую династию, однако широкое распространение получил в период двух династий Мин и Цин. Вначале на одеждах изображали чаще всего 4 или 8 декоративных круга с орнаментом дракона, однако впоследствии их число возросло до 10, 12, 16 и 24 кругов. В конечном счете орнамент свернувшегося в кольцо дракона стал использоваться и в обиходе, предметах быта (на посуде, в утвари), а также в архитектуре. Закругленный край орнамента часто украшался узорами волн, трав, жезлом исполнения желаний (*жу и* 如意) и другими изображениями.

6) Дракон в облаках (*юнь лун* 云龙) изображался чаще всего в полете. Его туловище перекрывали облака, создавая ощущения появления и исчезновения дракона. Иногда всё его туловище было стилизовано под облака, изображение становилось в таком случае весьма абстрактным.

7) Дракон в траве (*цао лун* 草龙) чаще всего имел вытянутую изогнутую форму. Туловище, хвост и лапы дракона представляли собой абстрактный растительный (травяной) узор.

Вышеперечисленные изображения драконов использовались не только на имперских одеяниях, но и при декорировании дворцов, храмов, ритуальной и бытовой утвари. Кроме того, орнамент резных драконов украшал трон императора, который назывался троном дракона (*лун цзо* 龙座) или престолом дракона (*лун и* 龙椅). В конце Цинской династии изображения сидящего дракона стали чеканить на монетах, а с 1889 г. орнамент идущего

---

<sup>394</sup> Кравцова М. Е. Мировая художественная культура. История искусства Китая: Учебное пособие. – СПб.: Лань, ТРИАДА, 2004. – С. 389-390.

дракона и красного солнца стал украшать официальный флаг Цинской империи.

Следует отметить, что император мыслился не как простой человек, а как божество – медиатор Небесного мира и человеческого мира (Поднебесной). Он – столп всего мироздания, хранитель вселенской гармонии. Императорский костюм и предметы быта подчеркивали его центральное положение. Так, головной убор императора назывался *мянъ гуань* 冕冠 (тиара) или *пин тянь гуань* 平天冠, что дословно можно перевести как «головной убор Небесного равновесия». Этот убор украшался 12-ю нитями жемчуга *лю* 旒, которые свисали с дощечки *янь бань* 紘板. Интересно, что *янь бань* – верхняя часть головного убора – спереди (над лицом) была закруглена (символ круглого Неба), а сзади (со стороны затылка) – имела прямые углы (символ Земли)<sup>395</sup>. Таким образом передавалась идея триединства Неба, Земли, человека и их хрупкого равновесия, покоящегося на голове императора. При этом нити жемчуга были пяти основных цветов (*у цай сао* 五采纛) – синего, жёлтого, красного, белого и чёрного, что соответствовало концепции пяти стихий *у син*. Количество подвесок – двенадцать – коррелировало с количеством нашивок на платье императора, 12 эмблемами *ши эр чжан* 十二章. 12 эмблем включали в себя 6 древних космогонических знаков (архетипических образов Солнца, Луны, созвездий, гор, дракона, фазана) и 6 орнаментов, символизирующих девизы гармоничного правления.

Любой узор на платье императора не случаен, каждая деталь имела своё космологическое значение: узоры Неба и Земли (то есть всего природного космоса) были тем самым скопированы и перенесены в социально-политическую сферу. Таким образом, одяние императора было не просто декоративным платьем, а схемой всего космоса. Облачаясь в платье и

<sup>395</sup> В представлении китайцев Небо круглое, Земля квадратная – *тянь юань ди фан* 天圓地方. Сейчас эта фраза имеет образное значение «так уж устроен мир».

надевая головной убор, император занимал центральное положение между Небом и Землей и своей фигурой поддерживал вселенский порядок.

### 3.3. Культ Лун-вана (царя драконов) в буддизме, даосизме и народных верованиях

Дракон в Древнем Китае был связан не только (и не столько) с имперским домом, сколько с культом плодородия, ведь дракон персонифицировал такие природные явления, как разливы рек, дождь, грозу, молнию, тучи. Драконов в народе называли «повелителями дождя»: многочисленны упоминания о различных ритуалах вызывания или прекращения дождя посредством образа дракона, о поклонении дракону или драконам с целью вымолить хорошую погоду или снискать богатый урожай.

Так, в «Люйши чуньцю» (吕氏春秋, «Вёсны и осени господина Люя») сообщается, что «с помощью дракона вызывают дождь»<sup>396</sup> или что «дождь является вослед дракону»<sup>397</sup>. В «Хуайнань-цзы» (淮南子 «[Трактат] Учителя из Хуайнани», или «Мудрецы из Хуайнани») говорится о земляном драконе, способном вызывать дождь, частично описывается и сам ритуал: «То, что называют ритуалом и чином, это следы одного времени – законов и обычаев Пяти предков и Трёх царей. Это подобно тому, когда при создании соломенной собаки и земляного дракона их расписывают зелёным и жёлтым узором, обвязывают узорчатой парчой, обкатывают красными шнурами»<sup>398</sup>. Ван Чун (王充) упоминал способ жертвоприношения с молением о дожде, когда с целью вызывания дождя устанавливали земляного, то есть вылепленного из глины, дракона. В «Шань хай цзин» (山海经, «Канон гор и морей») дан образ крылатого дракона Ин-лун (应龙), который ассоциировался

<sup>396</sup> Люйши Чуньцю (Вёсны и осени господина Люя) / Пер. Г. А. Ткаченко. Сост. И. В. Ушакова. – М.: Мысль, 2010. – С. 341.

<sup>397</sup> Там же. – С. 183.

<sup>398</sup> Философы из Хуайнани / Хуайнань-цзы. Пер. Л. Е. Померанцевой. Сост. И. В. Ушаков. – М.: Мысль, 2004. – С. 199.

с дождём. В этом же трактате приводится и магический обряд вызывания дождя: «Когда наступает засуха, принимают образ Ин-луна, чтобы вызвать сильный дождь»<sup>399</sup>. Подобные обряды вызывания дождя имитацией дракона или с использованием его изображения упоминаются в трактатах Ли Даюаня (VI в. н.э.) и более поздних средневековых памятниках<sup>400</sup>. В целом, люди верили, что дракон может вызвать или прекратить дождь и побуждали его к этому различными магическими средствами, в частности, «создавая глиняные изображения драконов и кладя их в воду, либо бросая отравленные растения, или кости тигра в пруды, либо раздражая его ужасным шумом, или используя утварь, украшенную изображениями драконов, когда молятся о дожде»<sup>401</sup>.

Позднее, во времена правления династий Суй (隋, 581–618 гг.) и Тан (唐朝, 618–907 гг.), в народе широко распространился культ Лун-вана (龙王) – царя драконов<sup>402</sup>. Люди по-прежнему исполняли магические обряды вызывания дождя, однако поклонялись уже не просто дракону как водному божеству (*шуй шэнь* 水神), а персонифицированному дракону – Лун-вану, царю драконов. Следует, однако, заметить, что влиятельный культ Лун-вана сложился не сразу и был связан с религиозными культурами и учениями буддизма и даосизма. Ряд исследователей, в частности французский ученый А. Масперо и нидерландский востоковед М. В. дэ Фиссер, полагали, что образ Лун-вана возник под влиянием буддизма, а сам термин «лун-ван» явился переводом слова «нага» (*naḡa*, царь змей) из буддийских текстов.

В образе нага воплотились космогонические воззрения древних индусов: нага лежал, свернувшись, вокруг горы Меру, а на нём воздыхал

<sup>399</sup> Каталог гор и морей (Шань хай цзин) / Пред., пер. и комм. Э. М. Яншной. – 2-е изд., испр. – М.: Наталис: Рипол Класик, 2004. – С. 145.

<sup>400</sup> Там же. – С. 278.

<sup>401</sup> Фиссер, М. В. Дракон в Китае и Японии [Сайт]. URL: <http://abhidharma.ru/A/Samsara/Content/Dragon.pdf> (дата обращения 09.11.2019).

<sup>402</sup> О культе Лун-вана в Древнем Китае см. также: Гарридо В. В. Образ дракона Лун-ван в религиозных верованиях Древнего Китая // Религиоведение, 2020. №1. – С. 67–72.

Вишну – создатель всего сущего на Земле. Нага символизировал весь космос и вечное время без начала и конца. Он был также тесно связан с водной стихией и являл собой символ обновления жизни. В свою очередь, в Древнем Китае образ дракона коррелировал с образами Великой Матери, дающей жизнь, Воды (водной стихии), из которой все происходит, Хаоса, символизирующего изначальное состояние мира, образа Беспредельного (*у цзи*) и Великого Единого (*тай цзи*). Эти мифологические образы в сознании древнего человека являли собой единый архетип целостности и саморазвития жизни.

Тем не менее, несмотря на сходство и архетипичность образов нага и дракона, все же буддийские представления о нага и древнекитайские верования в дракона были различны.

При всём внутреннем функциональном и внешнем эстетическом различии индийского нага и китайского дракона их сущностная архетипичность способствовала трансформации образа буддийского нага в образ китайского (даосского) дракона Лун-ван. Это демонстрирует и текстовый материал. С проникновением буддизма в Китай многие буддийские тексты довольно свободно переводились на китайский язык. Во всех переводах слово «нага» заменялось словом «лун» (дракон). В «Махапаринирвана-сутре» («Сутре о Великой Нирване») сказано: «Татхагата – это “да-сян-ван” [великий царь слонов], он также “да-лун-ван” [великий царь драконов]»<sup>403</sup>. В другой сутре говорится, что «Татхагата – это Царь драконов, который дарует дождь»<sup>404</sup>. В «Мяофа лянхуа цзин» (妙法莲华经, «Сутра лотоса сокровенного закона», также известна как «Саддхарма-пундарика-сутра» или просто «Лотосовая сутра») сообщается о восьми Лун-ванах: «царь-дракон Нанда, царь-дракон Упананда, царь-дракон Сагара, царь-дракон Васуки, царь-дракон Такшака, царь-дракон Анаватапта, царь-дракон

<sup>403</sup> Tcho, Hye-young. The Dragon in the Buddhist Korean Temples. – International Journal of Buddhist Thought & Culture. 2007, vol. 8. – P. 98.

<sup>404</sup> Там же.

Манасвин, царь-дракон Утпалака»<sup>405</sup>. Все они с почтением относятся к Будде и присутствуют вместе с другими богами, духами и людьми на великом собрании, где Будда читает проповедь и даёт наставления. В других буддийских сутрах есть упоминания о десяти или восьмидесяти одном Лунване.

Буддизм, проникший в Китай в Ханьскую эпоху (汉朝, 206 до н.э. – 220 н.э.) подстраивался под реалии китайского быта и менталитета. Образ нага был идентифицирован махаянистами с китайским водным драконом, ведь о нага никто не знал, а дракон был известен и почитаем в народе. Следует заметить, что первоначально в буддизме нага не обладал способностью вызывать дождь. Тем не менее позже он был переосмыслен: «...Способность нага сгущать облака и вызывать гром в состоянии гнева была очень умно трансформирована школой Махаяна в чрезвычайно благодетельную силу, посредством которой страждущей земле приносился дождь»<sup>406</sup>.

Буддисты, проповедовавшие в Китае, выделили также в отдельную группу божественных нага – Шэнь-лун (神龙) – благодетелей человечества, способствовавших сгущению облаков и выпадению дождей. В результате образ нага был легко идентифицирован с китайским драконом, а в народе стали набирать популярность буддийские ритуалы вызывания дождя и прекращения засухи. В частности, появился ритуал вознесения молитв Татхагатам. В ходе ритуала нужно было произнести все имена Татхагат, среди которых встречаются такие имена как «Татхагата, сохраняющий большие облака», «Татхагата, ведающий дождями и облаками», «Татхагата, разгоняющий ветер и облака» и др. Произношение этих имен, считали буддисты, успокаивает горести драконов и змей, в результате чего дожди

<sup>405</sup> Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы [Сайт]. URL:

[http://www.e-reading.club/bookreader.php/1021689/Sutra\\_o\\_cvetke\\_lotosa\\_chudesnoy\\_%20dharmy.html](http://www.e-reading.club/bookreader.php/1021689/Sutra_o_cvetke_lotosa_chudesnoy_%20dharmy.html) (дата обращения 09.11.2019).

<sup>406</sup> Фиссер, М. В. Дракон в Китае и Японии [Сайт]. URL: <http://abhidharma.ru/A/Samsara/Content/Dragon.pdf> (дата обращения 09.11.2019).

выпадают в соответствии с сезонами. Кроме того, предписано было читать сутры и мантры-заклинания во избежание всяческих бед и снискания благосклонности драконов (нага).

В собственно китайских, в частности даосских, культах дракон представлялся изначально как дух-шэнь 神 (высшая энергия), Небесный творческий первопринцип. В более простонародных верованиях он представлялся неким мифическим существом, способным подниматься в Небо или верховым существом небожителей-сянь (仙). Предполагалось, что тот, кто сумеет вознестись к облакам на драконе, попадёт в обитель божеств, и никакая нечистая сила, никакой злой дух не посмеет встать у него на пути. Ранними даосами не отрицалось значение дракона как водного божества, повелителя дождей и облаков. Тем не менее, этому не придавалось большого значения. Только с распространением буддизма на территории Китая адепты даосских культов стали усиленно оспаривать первенство «обладания» идеей водного царя Лун-вана и начали почитать дракона как отдельное божество.

После того, как буддийский образ Лун-вана нашел отклик в народе и стал широко распространяться в китайской культуре, даосы вынуждены были переосмыслить идею дракона. В результате ими было выдвинуто несколько классификационных схем:

1) представление о Лун-ванах четырёх морей: Ао-гуан (敖广) или, по другой версии, Гуан-дэ (广德) – царь драконов восточного моря; Ао Жунь (敖闰) или Гуан-жунь (广润) – царь драконов западного моря; Ао Цинь (敖钦) или Гуан-ли (广利) – царь драконов южного моря; Ао Шунь (敖顺) или Гуан-цзэ (广泽) – царь драконов Северного моря.

2) представление о пяти Лун-ванах (по сторонам света и пяти цветам): Цин-ди (青帝) или Зелёный император – дракон восточного направления; Чи-ди (赤帝) или Красный император, Владыка юга – дракон южного направления; Бай-ди (白帝) или Белый император – дракон западного



направления; Хэй-ди (黑帝) или Чёрный император – дракон северного направления; Хуанди (黄帝) или Жёлтый император – дракон центра.

3) представление о 54 Лун-ванах (в соответствии с древнекитайской космогонией): Лун-ван Солнца и Луны, Лун-ван созвездий, Лун-ван Небесного дворца, Лун-ван пяти священных пиков, Лун-ван гор и морей, Лун-ван колодцев и кухонного очага и др. Кроме вышеперечисленных имелись и другие даосские классификации Лун-ванов.

Несмотря на то, что и в древности существовали представления о божественной сути дракона, всё же никогда раньше дракону не отводилось столько внимания. Именно в даосизме у дракона появилась новая функция охранителя земель и небес. Дракон стал божеством и на Небе, и на Земле: в четырех морях, во всех водоёмах (реках и озерах), в пяти сторонах света и на 38 горах. В конечном итоге именно даосские классификации Лун-ванов получили большее распространение, чем буддийские, поскольку соответствовали древнекитайским представлениям и находили отзвук в чаяниях китайского народа.

При этом стоит отметить, что ни в буддийских монастырях, ни в даосских храмах изображение Лун-вана как отдельного божества не было представлено. В лучшем случае дракон изображался как верховое животное Будды или небожителей сяней, или же просто использовался для декорации здания. Однако широко распространившийся в народе культ Лун-вана привел к повсеместному строительству местных храмов царей-драконов и молелен богу морей (лун-ван мяо 龙王庙). Во время длительной засухи крестьяне шли в храм Лун-вана, поклонялись дракону, молили о дожде и приносили жертвы. Если Лун-ван не проявлял благости и не откликался на просьбы людей, то его изображение или статую выносили на улицу, как бы показывая дракону размах нанесенного им бедствия, и оставляли под палящими лучами солнца до тех пор, пока не шел дождь. И, наоборот, когда реки разливались, а дожди не прекращались, статую Лун-вана топили в водоеме. Кроме того, чтобы

снискать милость Лун-вана, отблагодарить его или вымолить у него богатый урожай, существовал обряд «танца дракона», который, между прочим, сохранился до наших дней.

Интересно, что образ Лун-вана в народных верованиях пересекался с образом императора: люди поклонялись дракону как водному или небесному божеству и такое же почтительное отношение проецировалось на императора. «Люди верили, что император был воплощением дракона. Они называли детей императора отпрысками дракона. Императорское одеяние называлось платьем дракона. Дворец, в котором жил император, назывался дворцом дракона»<sup>407</sup>. Император, таким образом, воспринимался не как смертный человек, а, скорее, как божество, наделенное волшебными силами, как Истинный Дракон и Сын Неба (*чжэнь лун тянь цзы* 真龙天子). Подобные народные верования были выгодны имперскому дому и зачастую использовались правящим домом для легитимации своей власти. Часто император лично совершал ритуалы и моления дракону для ниспослания дождя в засушливые сезоны, а также жаловал Лун-ванам различные титулы, повышая или понижая их в чине. Так, в 1108 г., император Хуэйцзун (宋徽宗, 1082–1135 гг.) династии Сун (宋朝, 960–1279 гг.) издал указ, по которому пяти священным драконам был пожалован княжеский титул. Подобные указы издавались и в период двух династий Мин (大明帝国, 1368–1644 гг.) и Цин (大清国, 1644–1912 гг.).

Говоря о народных верованиях, следует также упомянуть представления о девяти сыновьях дракона – фантастических созданиях, закреплённых и отражённых в китайском декоративно-прикладном искусстве, скульптуре и архитектуре и существующих до настоящих дней. Считается, что первым о девяти сыновьях дракона упомянул Ли Дунъян (李

---

<sup>407</sup> Shen Tian. Recognition of symbols in different cultures: Chinese culture vs. non-Chinese culture. Master Thesis, 2017. URL: <https://lib.dr.iastate.edu/etd/15420> (дата обращения 09.11.2019). – P. 23.

Дongyang, 1447–1516 гг.) в своем произведении «Хуайлу тан цзи» (怀麓堂集, «Собрание сочинений из зала Хуайлу»). В нём также кратко описаны особенности и пристрастия каждого сына дракона<sup>408</sup>. Так, Цюню (囚牛) любит музыку, поэтому его резное изображение можно часто встретить на музыкальных инструментах типа *эрху* и *цинъ*. Яцзы (睚眦) жаждет убийств, любит драться, поэтому его изображение с открытой пастью вырезают на соединении лезвия с рукоятью меча. Чаофэн (嘲风) любит опасность, поэтому его скульптуры можно увидеть по углам крыши. Считается, что он может предчувствовать опасность и способен даже отвести грозящее несчастье от хозяев дома. Пулао (蒲牢) любит громко кричать, поэтому его изображают на колоколах. Суаньни (狻猊) больше всего любит сидеть, поэтому обычно его помещают на ножках курильниц в буддийских храмах или у ног Будды или Бодхисатвы. Бася (霸下) похож на черепаху, больше всего любит носить тяжести на спине, потому его каменное изваяние размещают в основании стелы или пьедестала. Биань (狻猊) внешне похож на тигра. Он радуется за справедливость и любит наблюдать за ходом суда, поэтому часто его изображения помещают на тюремных воротах. Биси (赑屃) вырезают на каменных табличках из-за его любви к литературе и словесности. Чивэнь (螭吻) готов проглотить все, даже огонь, поэтому его располагают на коньках крыш. Считается, что он поглощает все дурное и оберегает дом от пожаров.

Иногда Биси (赑屃) отождествляют с Бася (霸下); в таком случае он внешне напоминает черепаху и располагается в основаниях каменных стел, а любителем словесности называют ещё одного «сына дракона» Фуси (负屃).

<sup>408</sup> «Хуайлу тан цзи» 怀麓堂集 [сайт] Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese. URL: <http://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=765117&remap=gb> (дата обращения 14.08.2020).

По другой версии, представленной в книге «Шэн Ань вай цзи» (升庵外集, «Сборник дополнений к собранию сочинений Шэн Аня<sup>409</sup>») поэта и писателя эпохи Мин Ян Шэня 杨慎 (1488–1559 гг.), сыновья дракона в порядке старшинства представлены следующим образом: Биси (夔夔), Чивэнь (螭吻), Пулао (蒲牢), Биань (狴犴), Таоте (饕餮), Гунфу (蚣蝮), Яцзы (睚眦), Суаньни (狻猊) и Цзяоту (椒图). Список здесь дополнен такими существами как Таоте, Гунфу и Цзяоту. Таоте (*tao te*) представляет собой некое загадочное древнее существо, которое, по поверьям, любит есть, и чья маска появляется на сосудах для жертвоприношений династий Шан и Чжоу. Его изображения часто можно увидеть на крышках и поверхностях различных пищевых сосудов и емкостей, так как считалось, что он способен уберечь от обжорства. Гунфу (иногда путают с Бася (霸下)) любит воду, поэтому его изваяния можно увидеть на мостах и водостоках, а также на различных конструкциях, которые находятся поблизости от воды. Цзяоту похож на морскую раковину; он нелюдим и захлопывается, когда его беспокоят. Его помещают на дверные ручки или пороги, чтобы он «закрывал двери» перед всякой нечистью и дурными силами.

Несложно заметить, что так или иначе все «сыновья дракона» выполняли особые функции, например, охранительную (*чаофэнь, чивэнь*), культовую (*таоте, гунфу*), утилитарно-практическую (*бася, цзяоту*), художественно-эстетическую (*цюню, яцзы, биси*). Вероятно, первоначально это были образы различных существ, которые только в эпоху Минской династии были объединены в общий список детей дракона. «Отцовство» дракона при этом весьма условно: только некоторые «дети» обладают похожими чертами или выполняют схожие функции, большинство, тем не менее, весьма отличны от дракона. Существовала легенда, по которой дракон породил девять сыновей (*лун шэн цзю цзы 龙生九子*), но все они были

---

<sup>409</sup> Шэн Ань – псевдоним поэта и писателя Ян Шэня.

непохожими на отца и друг на друга, и ни один из них не стал драконом. Эта легенда метафорически говорила о том, что иногда родственники, живущие в одном доме, могут быть абсолютно чужими друг другу по духу и склонностям. Это могло быть также отсылкой и к государственной жизни, где император подразумевался как дракон-отец своего народа, а простые люди как его сыновья, столь различные и столь далекие от трона.

Кроме того, как уже упоминалось выше, существовал жёсткий запрет на использование образа дракона простыми людьми, однако его образ трансформировался и реализовывался в тех «сферах китайского художественного творчества, в которых по-прежнему допускались некоторые отклонения от официально принятой иконографии: например, вариативность сочетаний “змеиных” и “звериных” черт с преобладанием тех или иных, введение каких-либо факультативных элементов – например, хвоста, заканчивающегося рыбьим плавником»<sup>410</sup>. Так, вероятно, и происходило формирование «сыновей дракона», на использование образов которых не существовало специального регламента.

Наряду с этим следует ещё раз отметить разнообразие видов драконов, вариативность их изображений и многофункциональность. Эти черты были представлены с самого начала в древней мифологии и в дальнейшем нашли отражение и развитие в самых разных сферах китайской деятельности: философии и религии, народных верованиях и фольклоре, имперской символике и иконографии, декоративно-прикладном и художественном искусстве, архитектуре и орнаменталистике.

Однако следует уточнить, что несмотря на чрезвычайную популярность и широкое распространение образа дракона в имперском Китае он не был ассоциирован как китайский государственный или национальный символ. Современный китайский исследователь и писатель Ши Айдун (施爱东)

---

<sup>410</sup> Кравцова М. Е. Мировая художественная культура. История искусства Китая: Учебное пособие. – СПб.: Лань, ТРИАДА, 2004. – С. 390.

замечает: «До XX в. китайский дракон, представленный как государственный народный символ или персонифицированный образ всего китайского народа, – невозможное для Китая явление. Подобное представление, нарушающее все регламенты и нормы, не могло естественным образом развиваться на почве китайской культуры. Идея дракона для обозначения всего Китая могла возникнуть только в контексте установления межгосударственных различий. Другими словами, представление о непосредственно “китайском драконе” могло появиться только в результате столкновения и взаимодействия культур Китая и иностранных государств»<sup>411</sup>. В связи с этим логичным является рассмотрение представлений о китайском драконе в европейских странах<sup>412</sup>, так как именно им было суждено повлиять на судьбу Цинской империи в XIX–XX вв.

---

<sup>411</sup> Ши Айдун 施爱东. Чжунго лун дэ фамин: ши лю – эр ши шицзи дэ лун чжэнчжи юй чжунго синсян 中国龙的发明: 16–20 世纪的龙政治与中国形象 [Изобретение дракона: императорская политика (политика Дракона) и имидж Китая в XVI–XX вв.]. – Пекин: Саньянь шудянь, 2014. – С. 8.

<sup>412</sup> Об образе китайского дракона в европейских странах см. также: Гарридо В. В. Образ китайского дракона в зеркале взаимоотношений западной и китайской культур // Россия и Китай: диалог культур (I и II Международные конференции (Чэнду – Москва, 2018)). М.: ИДВ РАН ; Сычуаньский университет, 2019. С. 68–88.

### 3.4. Представления о китайском драконе на Западе: от идеализации до «демонизации»

Первые упоминания о китайском драконе в западных странах встречаются уже в XIII–XIV вв., в частности, в работе Марко Поло (1254–1324 гг.) «Книга чудес света». Дракон упоминается при описании дворца Ханбалыка (столицы монгольской империи Юань, современного Пекина), а также в составе 12 зодиакальных знаков<sup>413</sup>. Кроме этого, описание дракона в качестве орнамента на большом кувшине, стоящем в центральной палате дворца Ханбалыка, встречается в истории странствий францисканского монаха Одорико Порденоне (1265–1331 гг.)<sup>414</sup>. Стоит отметить, что первоначально слово «лун» переводили не как «дракон», а как «змея» (*serpente*), поэтому образ китайского дракона долгое время оставался без внимания.

Впервые перевод «дракон» появляется у итальянского миссионера-иезуита Маттео Риччи (1552–1610 гг.). В словаре Маттео Риччи и Микеле Руджери (1543–1607 гг.)<sup>415</sup> иероглиф «лун» (龍) переведён как «драго» («*drago*»). Он охарактеризован, с одной стороны, как реально существующее земное существо, а с другой, как символ и эмблема императора.

Описание китайской империи и путешествия Маттео Риччи были систематизированы, переведены с итальянского на латынь и описаны в книге фламандского миссионера XVII века Никола Триго (1577–1628 гг.) «О

<sup>413</sup> Книга Марко Поло. / Пер. со старофранц. И. П. Минаева; вступ. ст. И. П. Магидовича. – М.: Государственное издательство географической литературы, 1955. – С. 108, 127.

<sup>414</sup> Odoric of Pordenone. The travels of Friar Odoric / Translated by Sir Henry Yule. (Grand Rapids) Mich.: W. B. Eerdmans Pub. Co., 2002. – P. 137.

<sup>415</sup> Этот португальско-китайский словарь был на долгое время утрачен и обнаружен лишь в 1934 г. иезуитским историком Паскуале д'Элиа (Pasquale d'Elia). Он считается первым европейско-китайским словарем, созданным Маттео Риччи и Микеле Руджери. Словарь был издан лишь в 2001 г.

христианской миссии Ордена иезуитов среди китайцев...» («De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu...»), издана в 1615 г.). В ней дракон (переведённый на латынь как «dragoni» или «dragone») упоминается в связи с императором, в частности сообщается, что никто, кроме императора в Китае, не имеет права использовать этот знак. Дракон используется как орнамент на одеждах императора, на ритуальной и бытовой утвари во дворце и как украшение имперских покоев. Кроме того, описаны представления о драконовых жилах в китайской геомантии (на основании того, где располагались голова, хвост и лапы подземного дракона судили о месте строительства дома, дворца, храма); а также народные верования о том, что на драконе можно вознестись на Небо. В 1616 г. книга Никола Триго была переведена на французский язык, а использованные Триго слова «dragoni» и «dragone» были переведены как «dragon»<sup>416</sup>.

Дракон также встречается в трудах и мемуарах других западных миссионеров и проповедников христианства XVII века. Португальский священник-иезуит Алвару Семеду (1585–1658 гг.) в «Истории китайской монархии» («Relação da grande monarquia da China») сообщает о драконе как элементе ритуального погребения императора и орнаменте имперских одежд, а также, в довольно вольной интерпретации, передает историю об улетевшем на драконе императоре древности Хуан-ди<sup>417</sup>. В работе португальского миссионера Габриэля де Магальяйнс (1610–1677 гг.) «Новая история Китая...» встречается упоминание о драконьих лодках («Lum Chuen» 龙船), однако чаще всего образ дракона представлен в связи с императором. Так, он

<sup>416</sup> Matthieu Ricci ; Nicolas Trigault. Histoire de l'expédition chrétienne du royaume de la Chine, 1582-1610. – Paris, Desclée de Brouwer, Bellarmin, 1978. – P. 61, 62, 69. URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1512331v/f9.item> (дата обращения 09.11.2019).

<sup>417</sup> Semedo, Alvaro. The History of That Great and Renowned Monarchy of China. Wherein All the Particular Provinces Are Accurately Described: As Also the Dispositions, Manners, Learning, Lawes, Militia, Government, and Religion of the People. Together with the Traffick and Commodities of That Countrey. London: Printed by E. Tyler For I. Crook, 1655. – P. 82, 119, 164. URL: <http://downloads.it.ox.ac.uk/ota-public/tcp/Texts-HTML/free/A59/A59154.html> (дата обращения 09.11.2019).



пишет: «Штамп и геральдический знак китайского императора состоят из изображений драконов с пятью когтями: и поэтому его облачение и все его личное имущество должны быть украшены драконами, нарисованными или вышитыми. И когда ты говоришь “Lum uen” то есть “Глаза Дракона”, или “Lum y”, то есть “Одеяние Дракона”, все китайцы понимают, что ты говоришь о глазах императора или о его одежде»<sup>418</sup>.

Большое влияние на интерес европейцев к Китаю оказал немецкий ученый-энциклопедист Афанасий Кирхер (1602–1680 гг.). Сам Кирхер никогда не был в Поднебесной, однако он объединил многочисленные сведения о Китае, карты и пояснения в «Иллюстрированной энциклопедии Китайской империи» («China monumentis... illustrata»), которая была издана в 1667 г. и получила впоследствии широкую известность. В энциклопедии был упомянут и дракон, кроме того, была опубликована картинка, изображающая схватку тигра и дракона<sup>419</sup>. Дракон был изображен типичным скорее для европейских государств, нежели для Китая: огнедышащим и с крыльями (Приложение 1, рис. 1). Тем не менее, в энциклопедии сообщалось также о драконе как о важном имперском символе и народном идоле, и в целом, несмотря на некоторые неточности (возникающие, вероятно, просто в силу недопонимания китайской культуры и языка), образ дракона не был преднамеренно искажён или «демонизирован».

Ещё одной иллюстрацией, повлиявшей на представления европейцев о китайском драконе, стал портрет императора Канси (康熙, 1654–1722 гг.), опубликованный в собрании писем французского монаха Луиса Даниэля Леконта (1655–1728 гг.) «Новые записки о нынешнем состоянии Китая»

<sup>418</sup> Magaillans, Gabriel. A new history of China containing a description of the most considerable particulars of that vast empire. London: Printed for Thomas Newborough ..., 1688. – P. 130.

URL: <http://tei.it.ox.ac.uk/tcp/Texts-HTML/free/A51/A51176.html> (дата обращения 09.11.2019).

<sup>419</sup> Kircher, Athanasius, China monumentis, qua sacris qua profanis, nec non variis natrae et artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata. J. Janssonium a Waesberge et E. Weyerstrael (Amstelodami), 1667. – P. 171.

URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k111090s/f199.image> (дата обращения 09.11.2019).

(«Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine», 1684–1692). Портрет Канси был сверху донизу украшен драконами, кроме того, сам император был облачен в халат *лун-пао* с изображением большого дракона на груди<sup>420</sup> (Приложение 1, рис. 2).

Отдельно следует отметить первую сводную монографию и энциклопедический труд французского монаха Жан-Батиста Дюальда (1674–1743 гг.) «Описание Китайской империи». В ней были собраны сведения о всех сторонах жизни китайской цивилизации, когда-либо написанных миссионерами и монахами Ордена иезуитов, а также опубликованы записи и доклады тех иезуитов, которые работали в то время в Китае. Энциклопедия довольно быстро была переведена на все европейские языки, включая русский, немецкий, английский, и получила большую известность по всей Европе. В работе много раз упоминался дракон, прежде всего, как имперский символ, как орнамент на имперских одеяниях и знаменах войсковых частей, как декорация имперского дворца, как важный элемент ритуальной и бытовой утвари, в частности фарфоровых изделий, а также как орнамент на одеяниях приближенных к трону сановников и министров (в последнем случае сообщалось о различии дракона *лун* с пятью когтями и дракона *ман* с четырьмя). Также приводились сведения о народных верованиях, связанных с драконом, в частности, упоминался «танец дракона», проводимый в праздник фонарей. Кроме того, в энциклопедии дракон впервые был назван символом китайского государства (досл. «the Symbol of the Chinese Nation»<sup>421</sup> – символом китайской нации), таким же, каким был символ Орла для Рима<sup>422</sup>.

---

<sup>420</sup> Le Comte, Louis. Nouveaux Memoires sur l'Etat Present de la Chine. Chez Jean Anisson, Paris, 1697. URL: <https://galileo.ou.edu/exhibits/memoirs-made-late-journey-through-empire-china> (дата обращения 09.11.2019).

<sup>421</sup> Du Halde, Jean Baptiste. General History of China. Vol 2. – London, 1736. – P. 291. URL: <https://archive.org/details/generalhistoryof02duha/page/n321> (дата обращения 09.11.2019).

<sup>422</sup> Там же.

В целом, публикации миссионеров и монахов Ордена Иезуитов о Китае способствовали пробуждению интереса европейцев к китайской империи и китайской культуре. Однако в большей степени этому содействовала торговая деятельность Ост-Индских компании, учрежденных в XVII в., в частности Британской (1600 г.), Голландской (1602 г.), Датской (1616 г.), Португальской (1628 г.), Французской (1664 г.) и др. Ежегодно они поставляли на европейский рынок азиатские экзотические товары. В конце XVII в., например, аристократическую Европу охватило увлечение китайским фарфором. Безусловно, на многих изделиях был изображен дракон – характерный орнамент империй Мин и Цин. Кроме того, на фарфоре были представлены типичные китайские пейзажи, городские ансамбли с неповторимой атмосферой азиатских рынков, улочек и построек, портреты китайцев и китайских красавиц, образы зооморфных чудовищ и священных животных. Постепенно, на фоне увлечения фарфором, возникает интерес европейцев к китайской изобразительной традиции, китайской символике и иконографии.

В XVIII в. в европейском искусстве появляется новое стилевое направление под названием «шинуазри» (от фр. *chinoiserie*, переводится как «китайский стиль»), которое получило свое развитие в изобразительном и декоративно-прикладном искусстве, в оформлении дворцово-парковых ансамблей, в costume и орнаменте тканей. Мода на китайский стиль явилась также следствием романтически-мистического отношения аристократической элиты к Китаю. Поднебесная империя была идеализирована и умозрительно противопоставлена европейским государствам, которые, как казалось, утратили древнюю мудрость и верный путь развития. Поэтому неудивительно, что символ дракона, будучи представленным как символ императора и китайской империи, обладал скорее притягательной силой и не был отождествлен с западными представлениями о драконе как библейском Змии-искусителе или как о монстре и чудовище, разоряющим деревни и пожирающим людей.

Однако такая идеализация длилась недолго. Уже к 1760 гг. стиль шинуазри вытесняется новым стилем классицизма – стилем Людовика XVI<sup>423</sup>. Произошли изменения и в деятельности миссионеров-иезуитов, во многом из-за споров о китайских обрядах в период с 1630 гг. до начала XVIII века. Предметом этих споров в католической церкви был вопрос о соблюдении традиционных китайских обычаев и обрядов поклонения императору китайцами-христианами. По представлению доминиканцев, эти традиции были неприемлемы для католицизма и объявлялись идолопоклонством. Папа Климент XI в 1715 г. издал указ об осуждении китайских обрядов. В свою очередь император Канси запретил в 1721 г. христианские миссии в Китае, тем самым активность католической миссионерской деятельности в Китае была заметно снижена.

Более того, осложнялись торговые отношения между Поднебесной и западными державами, в особенности Великобританией, поскольку Цинская империя не хотела сильного влияния иностранцев на рынок Китая и продолжала свою «изоляционную» политику. Таким образом возникал определенный дисбаланс в экономике западных держав, поскольку за китайские товары приходилось платить драгоценными металлами, не поставляя на китайский рынок ничего взамен. Также для европейцев был открыт лишь один порт и торговля была разрешена далеко не всем гильдиям торговцев. Переговоры по расширению рынков не давали никаких результатов. Так, например, в 1793 г. в Китай была отправлена дипломатическая миссия под руководством графа Джорджа Маккартни (1737–1806 гг.). Несмотря на то, что миссия была любезно принята императором Цяньлуном, тем не менее, ни одно из предложений английских властей не было принято, и миссия вернулась на родину ни с чем. Ещё

---

<sup>423</sup> Тем не менее, стиль шинуазри был популярен и после 1760 гг. в ряде других стран, например, в России. Так, в 1762–1768 гг. архитектором Антонио Ринальди был создан Китайский дворец в Ораниенбауме. Там же в восточном стиле был украшен садово-парковый ансамбль, в состав которого вошли пагода, круглые мосты и домики в китайском стиле, и был построен Китайский театр.

меньший результат с точки зрения установления дипломатических отношений между Великобританией и Китаем имела миссия под руководством графа Уильяма П. Амхерста (1773–1857 гг.). Из-за нежелания британских посланников соблюсти ритуал поклонения императору, китайские власти отказали им в переговорах и выдворили за пределы государства. Безусловно, это вызвало острое недовольство англичан и породило протестные настроения в обществе.

Некоторые аристократы видели неудачи английской дипломатии в чрезмерном увлечении принца-регента Георга IV китайскими товарами, в его восхищении и благоговении перед Цинским императором. Сам монарх был крайне непопулярен в народе и нередко становился объектом сатиры. Интересной для рассмотрения является карикатура Джорджа Крукшанка (1792–1878 гг.) «Королевский павильон в Брайтоне в китайском стиле» («The court at Brighton à la Chinese», 1816 г.)<sup>424</sup>. На ней принц-регент и некоторые из его придворных изображены как китайцы в восточных одеяниях, а над самим принцем парит дракон. Образ дракона с крыльями и тонким змеиным хвостом словно соединяет в себе черты китайского дракона и библейского змия-искусителя (Приложение 1, рис. 3). На другой карикатуре <sup>425</sup> иллюстратора Роберта Сеймура (1798–1836 гг.), также высмеивающей Георга IV, дракон изображен как парящая под потолком извивающаяся змея, уродливая и недовольная (Приложение 1, рис. 4). Несмотря на то, что на этих двух карикатурах сатира направлена скорее на английского правителя, тем не менее параллельно происходит высмеивание китайских элементов и символов, в частности, дракона.

---

<sup>424</sup> George Cruikshank. The Court at Brighton a la Chinese!!, hand-coloured engraving, London, Published by J. Sidebotham, 1816. URL: [https://www.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details.aspx?objectId=1506846&partId=1&images=true](https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=1506846&partId=1&images=true) (дата обращения 09.11.2019).

<sup>425</sup> Robert Seymour. The Great Joss and his Playthings. London, Published by G. Creed. 1829. URL: [https://www.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details.aspx?objectId=3051450&partId=1](https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=3051450&partId=1) (дата обращения 09.11.2019).

С середины XIX века в связи с напряжением отношений между западными державами и Китаем все чаще появляются иллюстрации и карикатуры, высмеивающие уже непосредственно сам китайский быт, в частности, маньчжурских чиновников. Особенно наглядной «демонизация» Китая становится во время Опиумных войн. В 1842 г. (по окончании Первой Опиумной войны) британский журнал юмора и сатиры «Панч» («Punch», издавался с 1841 по 1992 гг. и с 1996 по 2002 гг.) опубликовал карикатуру под названием «Представление китайского посла» («The Presentation of the Chinese Ambassador») <sup>426</sup>, на которой изображено слабое рукопожатие английского аристократа и китайского чиновника (Приложение 1, рис. 5). Китаец при этом изображен толстяком, облаченным в китайский халат, с широко раскрытым ртом, редкими жиденькими усами и длинной тонкой косой. Он показан явно растерянным и даже несколько глуповатым. Связана эта карикатура была с подписанием неравноправного для Китая «Нанкинского договора», по которому империя Цин обязывалась выплатить Великобритании крупную контрибуцию, передавала в пользование остров Гонконг и открывала новые порты для английской торговли. Вообще же, с 1841 по 1911 гг. в каждом номере журнала «Панч» публиковались карикатуры, так или иначе высмеивающие Китай и китайский уклад.

Объектом сатирических журналов неоднократно становился дракон, который все чаще отождествлялся с китайскими чиновниками или всем китайским народом. Так, например, в 1860 г. в журнале «Панч» была опубликована карикатура Джона Тенниела (1820–1914 гг.) под названием «Что нам следует делать в Китае» («What we ought to do in China») <sup>427</sup>. На ней изображен красивый и справедливый английский воин (Святой Георгий), замахивающийся и угрожающий жизни уродливого и дикого дракона. Дракон

<sup>426</sup> The Presentation of the Chinese Ambassador. Punch, Vol. 3. London, 1842. P. 253. URL: [https://crd.ndl.go.jp/reference/modules/d3ndlcrdentry/index.php?page=ref\\_view&id=1000055285](https://crd.ndl.go.jp/reference/modules/d3ndlcrdentry/index.php?page=ref_view&id=1000055285) (дата обращения 09.11.2019).

<sup>427</sup> Sir John Tenniel. What we ought to do in China. Punch, 39. London, 1860. – P. 245.

при этом явно символизирует китайского чиновника, поскольку изображен с традиционными для маньчжурской династии усами и тоненькой длинной косичкой, а также в китайской обуви (Приложение 1, рис. 6). Интересна для рассмотрения ещё одна карикатура под названием «Семейные узы» («Family ties»)<sup>428</sup>, которая была опубликована в «Панч» в 1891 г. На ней изображен разгневанный дикий дракон, явно олицетворяющий китайского чиновника, а на заднем фоне два человека: типичный англичанин (Джон Буль) в форме моряка и русский в меховой шапке, с длинной бородой. Английский моряк спрашивает русского «Ты не собираешься помочь?», имея в виду усмирение китайского дракона, на что русский отвечает: «Ну, я не знаю... Понимаешь, он мне как бы родня» (Приложение 1, рис. 7). Эта карикатура отражала реальное положение дел, когда Россия не была готова помогать западным державам в ущерб своим интересам и безопасности своих границ и препятствовала полному доминированию Великобритании в азиатском регионе и Тихом океане.

«Демонизация» дракона, символизовавшего китайский народ, отмечена и на страницах сатирических журналов Америки. Со второй половины XIX в. начались социальные обострения в США, вызванные интенсивным притоком контрактных рабочих из Китая, которые были готовы работать на любых работах за меньшую заработную плату, таким образом обостряя конкуренцию на рынке труда. Это привело к жестким ограничениям на выходцев из Китая, в частности, в 1882 г. был составлен «Акт об исключении китайцев» – особый закон Конгресса США, запрещающий любую китайскую иммиграцию и натурализацию тех китайцев, которые уже к этому моменту проживали на территории США, в течении 10 лет. Безусловно, это явление сопровождалось активной пропагандой и формированием общественного мнения. Одним из примеров является иллюстрация журнала «Оса» («The wasp», издавался с 1876 по 1941 гг.) под

---

<sup>428</sup> Family Ties. Punch. London, 1891.

названием «Иммиграция: западная и восточная» (1881 г. публикации)<sup>429</sup>. Слева на картинке изображена цивилизованная очередь людей, приехавших на кораблях в Америку, с товарами, благами, знаниями в области индустрии и сельского хозяйства, представляющих дружелюбных европейских иммигрантов. Справа же показан страшный полудракон-полузмея, изображенный с длинной маньчжурской косичкой, на туловище которого написано крупными буквами «Китайская иммиграция», а также фразы «оспа», «уничтожение труда белокожих» и др. (Приложение 1, рис. 8). В 1888 г. в этом же журнале была опубликована ещё одна карикатура, на которой Дядя Сэм (персонифицированный образ США) вышвыривает из Америки китайского дракона. При этом дракон изображен похожим на дракона с Цинских флагов, только вместо жемчужины (символа солнца) у рта он держит трубку для курения опиума (Приложение 1, рис. 9).

Интересно в европейских и японских журналах была отражена Японо-китайская война 1894-1895 гг.<sup>430</sup>. В самой Японии практически не встречается использование образа дракона, олицетворяющего Китай, и тем более образ дракона не подвергается «демонизации». Объектом сатиры, тем не менее, становятся китайцы, изображенные пошляками или свиньями. Однако для английской прессы война этих двух восточных государств, по сути, представлялась войной двух драконов: большого, олицетворяющего Маньчжурскую династию, и маленького, символизировавшего Японию. Примером такого представления является опубликованная в 1894 г. карикатура журнала «Панч» под названием «Триумф цивилизации»<sup>431</sup>, на которой изображена красивая девушка – Западная Цивилизация, с удивлением смотрящая на двух сражающихся драконов (Приложение 1, рис. 10).

<sup>429</sup> Immigration, East and West. Wasp, Aug. 26, 1881. – P. 136-137.

<sup>430</sup> Война Японии против маньчжурской империи Цин с целью установления контроля над Кореей и проникновения в Маньчжурию и Китай.

<sup>431</sup> The Triumph of Civilisation! Punch, Aug. 11, 1894. – P. 62.



Отдельно следует упомянуть отражение Ихэтуаньского восстания в западной прессе. Первоначально *ихэтуани* – отряды гармонии и справедливости, боровшиеся против иностранного вмешательства во внутреннюю политику страны, пользовались поддержкой китайских властей, однако затем императрица Цыси перешла на сторону Альянса восьми держав<sup>432</sup>, и, в результате, восстание было жесточайшим образом подавлено. Подавление восстания было представлено в европейской прессе как справедливый акт возмездия, как война цивилизованного Запада и отсталого Китая. В сатирических журналах стали публиковаться многочисленные карикатуры, изображающие Святого Георгия, убивающего дракона. На одной из немецких открыток 1900 г. были изображены воины на белых конях в различных облачениях, закалывающих копьями большого дракона. Надпись на открытке гласила: «Великие державы против Китая» (Приложение 1, рис. 11). Ещё на одной, уже французской открытке<sup>433</sup>, дракон был подвешен за горло на дереве. Сверху была подпись: «Общими усилиями союзников дракону пришел конец» (Приложение 1, рис. 12). Интересной представляется карикатура американского журнала «Оса», на которой красивая девушка – западная богиня, олицетворяющая собой европейский цивилизованный мир, приказывает китайскому молодому императору расправиться с драконом. Дракон изображен уродливым; на его туловище написано «Вохет» (досл. «боксер», член тайного сообщества, поднявшего так называемое ихэтуанское или «боксерское восстание»). В клубах дыма рядом с драконом всплывают надписи: «Анархия», «Убийство», «Восстание» (Приложение 1, рис. 13).

---

<sup>432</sup> Альянс восьми держав (八国联军) – военный альянс, в который вошли Российская империя, США, Германская империя, Великобритания, Франция, Японская империя, Австро-Венгрия и Италия. После того, как отряды ихэтуаней достигли Пекина и устроили там массовые убийства христиан и иностранцев, иностранные войска вторглись в Цинский Китай и подавили боксёрское восстание.

<sup>433</sup> Caricatures de l'Asiatique et stéréotypes du «*péril jaune*» [Азиатские карикатуры и стереотипы о «жёлтой опасности»] URL: <http://www.caricaturesetcariature.com/article-6450596.html> (дата обращения 09.11.2019).

Любопытно, что дракон в сатирических журналах редко символизирует императора, скорее он олицетворяет мир востока, страны Китая и Японии или китайский народ (маньчжурских чиновников, ихэтуаней, китайских мигрантов в США). Таким образом, именно в Европе первоначально происходит первое отождествление дракона и Поднебесной. В самом же Китае такое представление долгое время не было возможным. Дракон был символом правящего режима, императорского дома, и его образ мог быть использован только маньчжурской династией. Даже монеты с чеканкой дракона на них и желтый флаг с изображенным на нём голубым драконом были ассоциированы в народе с Циньской империей и в самом Китае не воспринимались как государственные или национальные символы. Логично, что после свержения имперской династии в 1912 г. в результате Синьхайской революции (1911–1912 гг.) и образования Китайской Республики, символ дракона был убран с флага. После формирования Временного правительства был утвержден новый флаг, составленный из пяти горизонтальных полос (красной, желтой, синей, белой и черной), символизовавших различные народности Китая<sup>434</sup>. Сам же образ дракона стал рассматриваться как ненужный в условиях развития нового общества, как отсталый символ деградировавшей монархии.

В связи с этим Л. Ньютон Хейс<sup>435</sup> писал: «Многие мои друзья в Китае и даже сами китайцы сейчас полагают, что итоги Революции и факт исчезновения дракона с флага очень скоро приведут к искоренению самой идеи дракона. Автор, однако, полагает, что такого не случится. Вера [в дракона], довлеющая над китайской нацией более 40 столетий, не может поколебаться даже в результате сильной революции, которая, хоть и

---

<sup>434</sup> Следует отметить, что эти цвета для китайского человека являются спектром архетипа у *син* (пять элементов-стихий), и в качестве таковых вбирают в себя и образ дракона (который, как было сказано ранее, выражается в жёлтых и сине-зелёных цветах, символизируя, соответственно, Центр (стихию Земли) и Восток (стихию Древа).

<sup>435</sup> Л. Ньютон Хейс (L. Newton Hayes) – автор книги «Китайский дракон» («The Chinese Dragon»), впервые опубликованной на английском языке в 1922 г.

представляется разрушительной по своим масштабам, всё же – по отношению ко всем предшествующим векам – является лишь небольшой рябью на поверхности океана времени. Дракон не символ Маньчжурской династии и не отличительный знак абсолютной монархии, и не имеет ничего общего ни с тем, ни с другим. Абсолютно бесспорно, что дракон – это наследие всего китайского народа, и как таковой будет существовать до тех пор, пока будет жив его народ»<sup>436</sup>. Удивительно пророческими оказались его слова. Уже в 1930-е гг. происходит своеобразное возрождение дракона как символа китайского народа, правда пока ещё только в рамках теории тотемизма, а в 1980-е гг. дракон закрепляется в качестве национального символа.

---

<sup>436</sup> L. Newton Hayes, Fong F. Sec. The Chinese Dragon. Commercial Press Limited, Shanghai, China, 1923. – P. 65-66. URL: <http://library.umac.mo/ebooks/b31040160.pdf> (дата обращения 09.11.2019).

## ГЛАВА 4. СИМВОЛ ДРАКОНА КАК ВОЗРОЖДЁННАЯ ТРАДИЦИЯ И УНИВЕРСАЛИЯ КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Проект построения общества малого благоденствия (*сяо кан* 小康), выдвинутый Дэн Сяопином (邓小平) в 1979 г., можно расценивать как проект нации, который базировался не только на экономических и политических факторах, но и на идеологии. С одной стороны, он уделял большое внимание экономической стороне и был ориентирован на достижение образа жизни среднего достатка. С другой стороны, он предполагал последовательное духовное развитие китайского общества и обращение к древним традициям. Сам термин «сяо кан», вероятно, был заимствован из «Ши цзин» (诗经, «Канон поэзии»), входивший в конфуцианский свод канонов «У цзин» (五经)<sup>437</sup>.

Как показал опыт Культурной революции, строительство единого государства на основе культа личности Мао Цзэдуна, без опоры на традицию, с сознательным забвением своей культуры и ожесточенной критикой древних ценностей, оказалось трудновыполнимым. Поэтому с окончанием Культурной революции правящей партии пришлось вернуться к традиции, началось активное возрождение конфуцианских идеалов и выработка национальной идеи. Даже политические лозунги того времени указывали на следование конфуцианской традиции: в сфере внешней политики Дэн Сяопин выдвинул принцип «достигать согласия без отождествления» (*хэ эр бу тун* 和而不同)<sup>438</sup>,

<sup>437</sup> «Ши цзин»: «民亦劳止、汔可小康». (Book of Poetry: [Сайт: Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese]. URL: <https://ctext.org/book-of-poetry/min-lu#n16477> (дата обращения 14.08.2020).

<sup>438</sup> «Лунь юй»: «子曰：君子和而不同，小人同而不和». (The Analects: [Сайт: Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese]. URL: <https://ctext.org/analects/zi-lu#n1428> (дата обращения 14.08.2020).

первоначально являвшийся высказыванием из «Лунь юй» («论语», «Беседы и суждения»).

Возрождение традиций было поддержано китайской интеллигенцией. Культурная революция являла собой разрыв преемственности, поэтому прежде всего необходимо было вернуться к прошлому, возродить те традиции, которые подверглись забвению и искоренению. Одновременно немаловажным для исследователей стал вопрос идентичности китайской нации. Пристальное внимание уделялось выявлению базовых структур китайского мироздания, способных консолидировать китайское общество<sup>439</sup>. В качестве такого образа прошлого и связующей структуры возрождается тотем дракона. В связи с этим следует выяснить, когда и с какой целью в Китае появились концепции тотема и тотемизма, и что они значили для китайских специалистов.

#### 4.1. Тотем дракона

Впервые термин 图腾 (*ту тэн*, тотем) появляется в переведенной на китайский язык книге британского историка и правоведа Эдуарда Дженкса «Происхождение верховной власти» («A History of Politics»). Книга была издана в 1900 г., переведена на китайский в 1903 г. Однако популярность

---

<sup>439</sup> Образ дракона в культурной памяти китайского народа XX в. был подробно рассмотрен в авторских статье и докладе на конференции, см.: Ступникова В. В. Основные концепции происхождения образа дракона. По материалам научных публикаций китайских исследователей // Человек и культура Востока: Исследования и переводы – 2014 / Сост. и отв. ред. В. Б. Виноградская. – М.: ИДВ РАН, 2015. – С. 195–210; Ступникова В. В. Трансформация семантики образа китайского дракона во второй половине XX века // Россия и Восточная Азия через 70 лет после окончания Второй мировой войны: доклады, представленные на III международной конференции молодых востоковедов в Институте Дальнего Востока РАН (Москва, 11–12 ноября 2015 г.). Совет молодых ученых ИДВ РАН. – М.: ИДВ РАН, 2016. – С. 172–177.

теория тотемизма получила лишь в 1932 г., когда на китайский язык была переведена небольшая книга французского исследователя Мориса Бессона «Тотемизм» («Le Totemisme», 1929 г. издания).

Концепция тотема активно разрабатывалась китайскими специалистами в 1932–1937 гг. В качестве основной причины её актуальности в то время нужно назвать историческую и политическую ситуацию, которая требовала поиска «связующих» структур общества. Инцидент 18 сентября (九一八事变, *цзю и ба шибянь*), повлекший за собой вторжение японцев в Маньчжурию в 1931 г., и последующая Шанхайская война 1932 г. требовали быстрой консолидации общества для противостояния агрессорам.

Кроме того, начиная с Синьхайской революции (辛亥革命, 1911–1912 гг.), особенно острым стал национальный вопрос. Если до и во время революции национальная идея предполагала объединение ханьской нации для борьбы с маньчжурским правительством, то после свержения Цинской династии эта идея теряла свою легитимную силу, кроме того отделяла победившую ханьскую нацию от других национальностей – монголов, тибетцев, маньчжуров..., вела к территориальной дезинтеграции и выходу разных национальностей из под власти вновь установленной Китайской Республики.

Именно в связи с этим стал разрабатываться вопрос о нации как источнике суверенитета. В 1929 г. «по предложению Сунь Ятсена в Декларацию III Съезда Гоминьдана было включено требование “сплотить 400-миллионный народ в одну государственную нацию”. Идея заключалась в том, чтобы китайцы (ханьцы) объединили все свои кланы (*цзунцзу*) как малые объединения (*туаньти*) в одно большое объединение (*да туаньти*) государственной нации. В Декларации V Съезда Гоминьдана была поставлена

задача укреплять государственную нацию (*гоцзу*) и добиваться её единства»<sup>440</sup>.

Так вопрос о сущности государственной нации стал одним из важнейших для деятелей культуры. Необходимым представлялось выявить общие для различных народностей структуры и закономерности развития, показать сообща обжитое пространство прошлого. С середины 1920-х гг. отмечается обращение китайских исследователей к глубокой древности Китая, которая начинает трактоваться как время формирования этнографических, лингвистических и культурных особенностей китайского народа. Кроме того, благодаря переводам большого количества западной литературы на китайский язык, систематизация и классификация своих древних культурных ценностей стала осуществляться с применением западных методов исследования, появилась возможность объединения результатов исследования смежных наук – истории, археологии, этнографии.

Теория тотемизма оказалась как раз на стыке гуманитарных дисциплин и отвечала поиску связующих структур государственной нации. Она обосновывала причины единения народов в глубокой древности: «Род – это в действительности своеобразная община... Причина её сплоченности заключается в том, что все её члены рассматривают себя и другого члена общины как обладающим единым тотемом, поэтому они носят общее имя, сотворены из единой таинственной материи... материи тотема. И все люди данного рода равно обладают им; нет никого, кто мог бы им завладеть единолично; и все люди без исключения имеют благодаря этому единое происхождение»<sup>441</sup>. В 1935 г. теоретик истории и литературы Ли Цзэган (李则纲) определил тотем согласно концепции Э. Дюркгейма как некий знак клана:

<sup>440</sup> Гельбрас В. Г. Китай: возрождение национальной идеи // Полития. 2003. № 2. – С. 83-84.

<sup>441</sup> Ши Айдун 施爱东. Чжунго лун дэ фамин: ши лю – эр ши шицзи дэ лун чжэнчжи юй чжунго синсян 中国龙的发明: 16–20 世纪的龙政治与中国形象 [Изобретение дракона: императорская политика (политика Дракона) и имидж Китая в XVI-XX вв.]. – Пекин: Саньянь шудянь, 2014. – С. 226.

«Члены большой группы считают друг друга родственниками, однако эта родственная связь не является кровным родством, а осознается всеми членами в рамках особого знака; этот знак как раз и есть тотем»<sup>442</sup>.

Теория тотемизма была переложена на китайскую почву. Специалист по фольклору Линь Хуэйсян (林惠祥) полагал, что название древнего Китая «хуася» (华夏) происходит из названия племени «хуа» (华)<sup>443</sup>. Исследователь китайской культуры Хуан Вэньшань (黄文山) в книге «Чжунго гудай шэхуэй дэ тутэн вэньхуа» (中国古代社会的图腾文化, «Тотемное искусство древнекитайского общества») предположил, что тотемом могло быть не только животное или растение, но и культурный герой, например Хуан-ди, Янь-ди, или даже цвет, например, жёлтый. В качестве тотема он рассматривал и дракона: «В китайском обществе изначально существовал обычай почитания дракона; дракон – это, вероятно, один из тотемов династии Ся. Антропологи считают, что все кланы вне зависимости от местности пытаются представить тотем в качестве проявления объективности. Так, китайцы повсюду любили рисовать драконов, разве не является это отголоском тотемного искусства?»<sup>444</sup>.

Историк и археолог Вэй Цзюйсянь (卫聚贤) наряду с тотемом дракона рассматривал также тотемы льва, ласточки, слона. Он писал: «...Юй – тотем рода дракона династии Ся, Шунь – тотем рода льва Иньского периода. Тотем для каждого конкретного рода – это объект поклонения. Ему поклоняются, поэтому считают его своим родоначальником. Впоследствии род увеличивается и превращается в государство. Одновременно и тотем, модифицированный сначала в [образ] родоначальника, эволюционирует затем

---

<sup>442</sup> Ши Айдун 施爱东. Чжунго лун дэ фамин: ши лю – эр ши шицзи дэ лун чжэнчжи юй чжунго синсян 中国龙的发明: 16–20 世纪的龙政治与中国形象 [Изобретение дракона: императорская политика (политика Дракона) и имидж Китая в XVI-XX вв.]. – Пекин: Саньянь шудянь, 2014. – С. 215.

<sup>443</sup> Там же. – С. 226-227.

<sup>444</sup> Там же. – С. 224.



в [образ] государя. Впоследствии, под влиянием идей об унификации, вновь трансформируется в [образ] общего правителя древности»<sup>445</sup>.

Историк и филолог Цзян Лянфу (姜亮夫) высказал мнение, что «тотемом народа династии Ся был дракон»<sup>446</sup>, но на вопрос, каким животным является дракон, он писал: «Даже профессиональные биологи и палеонтологи, и те не могут определить, [что такое дракон]. Причина в том, что они не могут решить, существовало ли вообще такое животное»<sup>447</sup>.

Так, впервые китайскими учеными ставится вопрос происхождения дракона. В 1934 г. Вэй Цзюйсянь (卫聚贤) предположил, что дракон может быть тотемом крокодила<sup>448</sup>. Как известно, древние египтяне исполняли обряды богослужения крокодилам, и эта теория была развита и изменена в приложении к китайскому дракону, который представлялся просто другой формой аллигатора. Зимняя спячка этих животных кончается с приходом весны – в то же время, когда и силы дракона начинают оказывать свое благотворительное влияние на природу. Историк, специалист по фольклору Сунь Цзоюнь (孙作云) придерживался версии, по которой образ дракон произошел от образа змеи, правда он полагал, что дракон – это результат мистификации змеи<sup>449</sup>. Версии, по которой прообразом дракона послужила

---

<sup>445</sup> Ши Айдун 施爱东. Чжунго лун дэ фамин: ши лю – эр ши шицзи дэ лун чжэнчжи юй чжунго синсян 中国龙的发明: 16–20 世纪的龙政治与中国形象 [Изобретение дракона: императорская политика (политика Дракона) и имидж Китая в XVI–XX вв.]. – Пекин: Саньянь шудянь, 2014. – С. 233.

<sup>446</sup> Там же. – С. 225.

<sup>447</sup> Там же. – С. 224.

<sup>448</sup> Вэй Цзюйсянь 卫聚贤. Гу ши яньцзю 古史研究 [Изучение древней истории]. – Шанхай: Шанхай Вэнь чубаньшэ, 1990. – С. 230.

<sup>449</sup> Сунь Цзоюнь 孙作云. Дуньхуан хуа чжун дэ шэньгуай хуа 敦煌画中的神怪话 [Дуньхуанские росписи: картины о сверхъестественном] // Каогу 考古 [Археология]: электрон. версия журнала. 1960. №6. Доступ из локальной сети электронного издательского дома научных журналов Китая (China Academic Journal Electronic Publishing House). URL:

<http://www.cnki.com.cn/Article/CJFDTotat-KAGU196006013.htm>

(дата обращения:

21.02.2018).

змея, придерживались Сю Найсян (徐乃湘) и Цуй Яньсюнь (崔岩岫), Ли Шань (李埏), Цю Пу (秋浦), Ван Чанчжэн (王昌正) и др.

Следует отметить, что в 1930-е гг. образ дракона не разрабатывался отдельно и привлекал внимание исследователей лишь наряду с другими «образами прошлого». Исследование непосредственно образа дракона можно проследить лишь позднее в теории «составного тотема» ученого-литератора Вэнь Идо (闻一多).

В книге «Фу-си као» (伏羲考, «Изучение образа Фу-си») Вэнь Идо писал: «Дракон – это тотем, и существует как тотем, а не как реальное существо; в его образе объединились тотемы разных племен»<sup>450</sup>. До процесса объединения тотемов дракон, вероятно, был реальным существом – большой змеей по имени Лун (龙, дракон). Из обычая поклонения этой змее возник тотем Лун. В ходе объединения или завоевания соседних племен к туловищу тотема большой змеи прибавлялись различные части тела тотемных животных «присоединенных» племен: четыре лапы зверя, голова лошади, хвост игуаны, рога оленя, когти собаки, чешуя рыбы...

Вэнь Идо далее отмечал, что для племени или племенного союза характерен не только обычай поклонения тотему, но и ощущение с ним родственной связи. «Все люди одного клана – это сыновья и внуки тотема. Если тотем – это животное, то люди этого клана почитают его как своего первопредка»<sup>451</sup>. Сначала происходит осмысление человеком себя посредством зооморфных представлений как родственного животному тотему, затем превращение животного тотема в первопредка, его антропоморфизм. Вэнь Идо считал, что обычаи древних племен наносить на тело татуировки и стричь волосы проистекает из желания древнего человека

<sup>450</sup> Вэнь Идо 闻一多. Фу-си као 伏羲考 [Изучение образа Фу-си]. – Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2006. – С. 25.

<sup>451</sup> Там же. – С. 26.

быть похожим на своего первопредка (в дальнейшем это найдет отражения в легендах о полулюдях–полузверях, например, в образах Фу-си и Нюй-ва).

Вэнь Идо также полагал, что племенной союз с тотемом дракона вполне мог существовать на территории древнего Китая, например, в общности Чжу-ся (诸夏), что в дальнейшем породило легенды о легендарной первой династии Ся в Китае. «Китайский народ всегда называл себя народом Ся (хуася 华夏)»<sup>452</sup>.

Кроме того, Вэнь Идо называет дракона символом основания империи. «В течение многих поколений император считался воплощением дракона, при этом дракон соответствовал только императору: изображения дракона были везде – на знамени, в украшении дворца, на утвари, паланкине, одежде...»<sup>453</sup>.

Так, на основе теории «составного тотема», Вэнь Идо показывал поступательное развитие образа дракона от тотема одного племени до составного тотема племенного союза, обосновывал процесс формирования единого централизованного государства как закономерный и исторически необходимый. Тотем дракона оказался для него той путеводной нитью, что связывает времена. Через него китайская нация обретала «прошлое», при этом история её развития изображалась целостной, когерентной, указывала на постепенное объединение разных народностей в единую нацию и преемственность традиции. Вэнь Идо считал, что популяризация идеи происхождения китайской нации от общего тотема-первопредка могла бы сплотить народ, усилить национальное самосознание и, соответственно, воздействовать определенным образом на национальные чувства.

Тем не менее Вэнь Идо довольно скептически относился к превращению ранее имперского символа дракона в народный. Он писал:

<sup>452</sup> Вэнь Идо 问一多. Фуци као 伏羲考 [Исследование образа Фуци]. – Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2006. – С. 30.

<sup>453</sup> Там же.

«Власть императора сменилась властью народа, и прежний символ императора стал символом каждого китайца... Возможно, мы сами этого не осознаем, но, если вдруг кто-то, допустим, хочет подчеркнуть именно китайский уклад своей жизни, то непременно он должен облачиться в одежды с вышивкой дракона, и драконами украсить свой дом. Тогда он, правда, не сильно отличается от прежнего императора»<sup>454</sup>.

Интересно отметить, что в 1930–40-е гг. действительно стало модным изображение дракона на одежде и различных аксессуарах. В условиях разобщенности, глубокого экономического и политического кризиса, призывы к консолидации находили отклик в сердцах людей. И поскольку пока ещё не была выработана единая национальная символика, заимствовалась символика имперская. В годы японской интервенции демонстрация «всего китайского» к тому же стала считаться проявлением патриотизма. Тем не менее, основной причиной стремительного распространения имперских символов в народе стала не столько популяризация этих символов культурной элитой, сколько небывалая доступность ранее запрещенной имперской символики. Причина была проста: рядовому китайцу хотелось примерить на себя имперский костюм.

Позднее Вэнь Идо писал: «Нет ничего более уместного, чем считать дракона и феникса символами культурного начала и народного благословения. И нет ничего предосудительного, если кто-то захочет заострить на этом свое внимание и использовать слова “дракон и феникс” для усиления национального самосознания и чувств. Жаль лишь, что такого понимания [дракона и феникса] в срезе исторической социологии нет в душе простого китайца... В нашей памяти дракон и феникс – это лишь благоприятное предзнаменование, связанное с императором и императрицей, основной декоративный элемент их дворцовых зданий, выездов и нарядов,

---

<sup>454</sup> Вэнь Идо 问一多. Фуси као 伏羲考 [Исследование образа Фуси]. – Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2006. – С. 30–33.

одним словом, знак императорской добродетели (帝德, ди дэ) и величия (天威, тянь вэй). Следует помнить, что реставрация старого режима империи будет неразделима с восстановлением знамени с драконом, и простите мне мою невыразимую боль, невольно приводящую меня в ужас, при взгляде на эти два слова “дракон и феникс”»<sup>455</sup>.

Вэнь Идо, в 1944 г. вошедший в ЦИК Демократической лиги Китая, резко выступил против вновь возрожденных традиционных ценностей, расценивая это как одно из проявлений реакционной политики Гоминьдана. В статье «Лун Фэн» (龙凤, «Дракон и Феникс») он призвал решительно отказаться от древних символов дракона и феникса как ненужных в условиях развития нового общества. Вэнь Идо сравнивал прячущегося дракона, «голову которого видно, а хвост – нет», и «лицемерного феникса, который несет на себе совершенную мудрость и человеколюбие» с основными символами императора: дракон связан с добродетелью императора, а феникс – с величием Неба. «Злоупотребление властью и бесчеловечность рабства – быстро разбогатевшие выскочки и обедневшие семьи – довели народ до полусмерти. Трехтысячелетние страдания народа в нашей памяти, как же устрашающи для нас эти многозначительные драконы и фениксы! ...На самом деле, в животном мире существует лишь жестокая и коварная змея, да ещё курица, которую люди сначала выращивают, а потом разделявают, нет никаких драконов и фениксов. Мифы должны уступить свое место науке. Издательства впредь должны иметь это в виду, и не возрождать к жизни то, что уже мертво. Если китайскому народу так уж необходима животная символика, то пусть уж этим символом будет лев»<sup>456</sup>.

<sup>455</sup> Ши Айдун 施爱东. Чжунго лун дэ фамин: ши лю – эр ши шицзи дэ лун чжэнчжи юй чжунго синсян 中国龙的发明: 16–20 世纪的龙政治与中国形象 [Изобретение дракона: императорская политика (политика Дракона) и имидж Китая в XVI–XX вв.]. – Пекин: Саньянь шудянь, 2014. – С. 245-246.

<sup>456</sup> Вэнь Идо 问一多. Лун фэн 龙凤 [Дракон и феникс] // Шэньхуа юй ши 神话与诗 [Мифология и поэзия] / Вэнь Идо. – Шанхай: Шанхай жэньминь чубаньшэ, 2005. – С. 60-61.

С основанием КНР в 1949 г. выработка национальной идентичности на основе древности и традиционных ценностей прекратилась; основной целью всех деятелей культуры было объявлено служение широким народным массам; литература и искусство стали полностью идеологизированы. В 1950 г. была упразднена школа антропологии; дискуссии по поводу китайской древности или прекращались, или стали носить ярко выраженный материалистический характер. Теория тотемизма более не разрабатывалась: перед деятелями культуры была поставлена новая задача – применить и развить идеи Маркса и Мао Цзэдуна.

В 1964 г. в Пекине развернулась кампания «По сы цзю, ли сы синь» (破旧, 立四新 «Сокрушить четыре старых, установить четыре новых»). Лозунг призывал сокрушить 4 пережитка – старые обычаи, старую культуру, старые привычки, старые идеи, – и установить 4 нововведения – новую идеологию, новую культуру, новые нравы, новые обычаи. Народные суеверия, в том числе культы дракона и феникса, явно относились к пережиткам. О драконе в это время практически не упоминалось.

## 4.2. Возрождение традиций и формирование национального символа дракона

1976 г. – год Дракона – стал для КНР переломным; страну потрясла последовательность эпохальных событий: 8 января ушел из жизни первый премьер Госсовета КНР Чжоу Эньлай (周恩来), 6 июля умер маршал НОАК Чжу Дэ (朱德), 9 сентября скончался Председатель КНР Мао Цзэдун (毛泽东). Сразу после смерти Мао начался партийный раскол, группа высших руководителей КПК – Цзян Цин (江青, последняя жена Мао), Чжан Чуньцяо (张春桥), Яо Вэньюань (姚文元) и Ван Хунвэнь (王洪文), впоследствии названная «бандой четырех» (四人帮, *сы жэнь бан*), – были обвинены в совершении ряда государственных преступлений и арестованы. Это знаменовало собой окончание Культурной Революции и разрушение старого механизма власти. Люди с трепетом следили за развитием событий. «Весь китайский народ оказался окутан страхом неизведанного и скорбным ощущением конца света, на улице люди поговаривали о том, что Дракон меняет свой цвет»<sup>457</sup>.

Упоминание дракона было не случайным: по поверьям, год Дракона считался несчастливым, приносящим беды и неурожай<sup>458</sup>. 1976 г. ознаменовался страшным событием: землетрясением в Таншане пров. Хэбэй. Оно считается одним из крупнейших стихийных бедствий XX века, унесшим по официальным источникам от 240 до 250 тысяч человеческих жизней (по неофициальным данным количество погибших составило около 655 тысяч

<sup>457</sup> Ши Айдун 施爱东. Чжунго лун дэ фамин: ши лю – эр ши шицзи дэ лун чжэнчжи юй чжунго синсян 中国龙的发明: 16-20 世纪的龙政治与中国形象 [Изобретение дракона: императорская политика (политика Дракона) и имидж Китая в XVI-XX вв.]. – Пекин: Саньянь шудянь, 2014. – С. 252.

<sup>458</sup> Там же. – С. 252.

человек). Бай Яньсун (白岩松), ведущий CCTV (Центрального телевидения Китая), вспоминал: «Тот год Дракона принес китайскому народу много слез, все в нашей компании ребят чувствовали, что наступил конец света»<sup>459</sup>.

С окончанием Культурной Революции перед партийным руководством встал вопрос о выборе пути дальнейшего развития страны. На 3-ем пленуме ЦК КПК 11-го созыва 1978 г. было принято решение о проведении политики реформ и открытости. Под руководством Дэн Сяопина (邓小平) был взят курс на социалистическую модернизацию, экономическое строительство и развитие производительных сил. В идеологической сфере был осужден курс «Два абсолюта»<sup>460</sup>, началось всестороннее исправление лево-уклонистских ошибок и перегибов, была поставлена задача точного овладения научной системой взглядов Мао Цзэдуна, выдвинуты идеи патриотизма для строительства богатого и могучего Китая, утверждена линия на раскрепощение общественного сознания.

Научная общественность и культурная элита активно включились в процесс демаоизации и деидеологизации общества, который, в том числе, сопровождался воспроизводством забытых в годы Культурной Революции традиций и культурных ценностей. Началось формирование «коллективной идентичности» через осознание своей причастности к единой культуре и прошлому своей страны.

Велась работа по «выправлению ошибочного и восстановлению правильного» (拨乱反正, *бо луань фань чжэн*), по стабилизации обстановки

---

<sup>459</sup> Ши Айдун 施爱东. Чжунго лун дэ фамин: ши лю – эр ши шицзи дэ лун чжэнчжи юй чжунго синсян 中国龙的发明: 16-20 世纪的龙政治与中国形象 [Изобретение дракона: императорская политика (политика Дракона) и имидж Китая в XVI-XX вв.]. – Пекин: Саньянь шудянь, 2014. – С. 252.

<sup>460</sup> Курс «Два абсолюта» – политический принцип времён последнего периода Культурной Революции, основанный на лозунге «Абсолютно все решения, вынесенные Председателем Мао Цзэдуном, мы должны стойко защищать, абсолютно все указания, данные Председателем Мао Цзэдуном, мы должны неизменно соблюдать» (两个凡是: 凡是毛主席作出的决策, 我们都坚决维护, 凡是毛主席的指示, 我们都始终不渝地遵循).



и оживлению китайской нации (中华民族, *чжунхуа миньцзу*).  
Националистические чувства подогревались СМИ.

Консолидирующей стала песня тайваньского автора Хоу Дэцзяня (侯德建) «Потомки дракона» (龙的传人, *лун дэ чуаньжэнь*). Ниже приведены строки из этой песни:

Далеко на востоке есть река, имя которой Янцзы,

Далеко на востоке есть река, имя которой Хуанхэ,

И хотя я не видел ещё красоту Янцзы, я у вод её блуждаю во сне,

И хотя я не слышал переливов реки Хуанхэ,

Шум бурлящих волн – уже в моём сне.

Давно на востоке живет Дракон, и имя его – Китай,

Давно на востоке люди живут, и все они – потомки Дракона,

Под когтями Большого Дракона я рос, возмужал и стал потомком  
Дракона,

Чёрные глаза, чёрные волосы, жёлтая кожа – навсегда потомок Дракона.

Сто лет назад в тихую ночь, глубокую ночь накануне больших перемен,

Грохот пушек разбил тишину ночи, окружён врагами со всех сторон –  
вот он плачевный результат покоя и праздности,

И сколько уже лет, как и прежде, слышны звуки стрельбы, сколько уже  
лет, и сколько ещё лет!

О Великий Дракон, Великий Дракон, протри же свои глаза! Навсегда  
открой свои глаза!

Причиной написания этой песни, по воспоминанию автора, стал разрыв дипломатических отношений между США и о. Тайвань в 1978 г. Хоу Дэцзянь, будучи тогда студентом Тайваньского университета управления (Национальный университет Chengchi), считал, что напряженность в отношениях между материковым Китаем и островом Тайвань, как ссора двух братьев, подогревалась происками иностранцев, которым этот конфликт был на руку. Хоу Дэцзянь вспоминал: «Эта песня, конечно, патриотическая, она прославляет национализм, однако, мое понимание патриотизма и национализма отличается от мнения большинства людей, не говоря уж о разнице во взглядах с позицией Тайваньской администрации»<sup>461</sup>. В исполнении Ли Цзяньфу (李建复) эта песня, популярная среди студентов, была записана на граммофонную пластинку. После трансляции широкой публике песня вызвала ажиотаж и быстро стала хитом на Тайване, а позже и во всем Китае.

В песне были сжато заданы мировоззренческие ориентиры: любовь к Родине и осознание причастности к истории своей страны. Через использование общей системы символов – рек Янцзы и Хуанхэ, Великого Дракона, образа «врага со всех сторон» – создавалось ощущение социокультурной принадлежности, общей памяти. Интересно, что символом, кодирующим общность, вновь становится дракон. В песне он выступает связующей структурой народа, «проживающего на Востоке», задает базовую самоидентификацию, олицетворяет Китай и содержит в себе призыв к мобилизации.

Благодаря этой песне образ дракона получил большую популярность в народе, расхожим стало выражение «потомки дракона» (龙的传人, лун дэ

---

<sup>461</sup> Хоу Дэцзянь: хунгэ «лун дэ чуаньжэнь» ши цзэньян лянчэнь дэ 侯德健：“红歌”《龙的传人》是怎样炼成的 [Хоу Дэцзянь: как создавалась «революционная» (популярная) песня «Потомки дракона»] // Информационный портал «Синьлан иньюэ» 新浪音乐 [Музыка новой волны] URL: <http://ent.sina.com.cn/y/m/2011-05-23/15173315466.shtml> (дата обращения: 21.02.2018).

чуаньжэнь). В ситуации «национального оживления» вопрос о происхождении образа дракона и его значении в культуре Китая вскоре был поставлен и в академической среде. Бурное обсуждение этого вопроса – споры, многочисленные дискуссии, издания книг и статей – приходится на 1980-90-е годы, и особенно на 1988 г. (год Дракона).

Некоторые китайские исследователи видели в «возрождении дракона» лишь возвращение к имперской символике, которая в новых исторических условиях не имела смысла. Лю Чжисюн (刘志雄) и Ян Цзинжун (杨静荣) в книге «Лун юй чжунго вэньхуа» (龙与中国文化 «Дракон и культура Китая») писали: «Полагать, что дракон является Первопредком китайского народа, – это заблуждение, основанное на непонимании китайской культуры. Связующая сила китайского народа заключена в основании государства на просторной красивой земле и в многовековой культурной традиции. Не следует уделять столько внимания дракону»<sup>462</sup>. В 1988 г. другой китайский исследователь Чжу Цзяцзинь (朱家潜) резко высказал свое мнение: «Как бы искусно ни были выполнены драконы, но если видеть их отовсюду, то это становится невыносимым. Особенно невозможно вынести все эти вульгарные и столь популярные сегодня выражения “наследники Дракона”, “потомки Дракона”, “Родина Дракона”»<sup>463</sup>.

Тем не менее для большинства китайских деятелей культуры вновь поставленный вопрос о происхождении и значении образа дракона означал не столько возвращение к древней имперской символике, сколько выявление истоков формирования и особенностей китайского этноса.

Разговоры и дискуссии об образе дракона не были банальны, они соответствовали поиску и формированию идентичности и являлись своего рода ответом творческого меньшинства на вызов того социокультурного

---

<sup>462</sup> Ван Дун 王东. Лун ши шэньмэ: Чжунго фухао синь цземи 龙是什么: 中国符号新解密 [Что такое дракон: заново расшифровывая китайскую символику]. – Пекин: Чжунъян бяньи чубаньшэ, 2012. – С. 10.

<sup>463</sup> Там же.

кризиса, в котором оказался Китай после Культурной революции. Задачи, которые стояли перед китайской интеллигенцией, были следующими:

во-первых, выявить этногенез и специфику развития китайской нации;

во-вторых, в связи с популярностью песни и фразы «потомки Дракона» определить происхождение образа дракона, показать его как Первопредка «китайской нации», продемонстрировать его значение в культуре Китая;

в-третьих, идейно сплотить и стабилизировать китайское общество, укрепить веру в свою страну.

### 4.3. Основные концепции происхождения символа дракона (по материалам китайских специалистов)

Прежде всего следует рассмотреть, как китайскими исследователями решался вопрос о происхождении образа дракона. Основными и наиболее разработанными представляются версии о происхождении образа дракона из животного царства. Прототипами дракона при этом считались такие животные, как крокодил, ящер, змея, рыба, кабан и др.

В 1981 г. исследователь Ван Минда (王明达) писал о том, что основные черты образа дракона напоминают крокодила<sup>464</sup>. Историк и антрополог Ван Даю (王大有) считал, что прототипами дракона являются, в частности, китайский аллигатор и гребнистый крокодил, а также отстаивал точку зрения, по которой созданный образ получил распространение на американском континенте и в тихоокеанском регионе<sup>465</sup>.

В 1986–1989 гг. исследователь Хэ Синь (何新) рассматривал теорию, по которой дракон – это один из разновидностей гребнистого крокодила, огромного размера крокодил, получивший название *цзяо* (蛟鳄, *цзяо э*)<sup>466</sup>. Хэ Синь привел много аргументов в поддержку этой теории, опираясь как на археологические открытия, так и на письменные источники, и активно

---

<sup>464</sup> Ван Минда 王明达. Е тань во го шэньхуа чжун лун синсян дэ чаншэн 也谈我国神话中龙形象的产生 (Вступая в беседу о происхождении мифологического образа дракона) // Сысян чжансянь 思想战线 (Идеологический фронт) : электрон. версия журнала. 1981. №3. Доступ из локальной сети электронного издательского дома научных журналов Китая (China Academic Journal Electronic Publishing House). URL: <http://www.cnki.com.cn/Article/CJFDTotal-SXZX198103008.htm> (дата обращения: 14.03.2014).

<sup>465</sup> Ван Даю 王大有. Лун фэн вэньхуа юаньлю 龙凤文化源流 [Происхождение культуры дракона и феникса]. – Пекин: Бэйцзин гун и мэйшу чубаньшэ 北京工艺美术出版社, 1987. – С. 79.

<sup>466</sup> Хэ Синь 何新. Лун : шэньхуа юй чжэньсян 龙: 神话与真相 [Дракон: мифы и факты]. – Пекин: Ши ши чубаньшэ, 2002. – С. 32-35.

пропагандировал эту теорию. Он также предполагал, что дракон может быть объединенным названием для всех рептилий: крокодилов, питонов, саламандр, ящеров.

О том, что прообразом дракона является ящер ещё в 1964 г. писал исследователь древнекитайской мифологии профессор Лю Чэнхуай (刘城淮). Как и у дракона, говорил он, у ящеров вытянутое тело, которое покрыто чешуей, у них 4 конечности, есть пальцы и когти, кроме того, они откладывают яйца, впадают в зимнюю спячку и пробуждаются весной, живут в воде или у воды и прячутся в расщелинах скал. В 1988 г. он утверждал, что дракон – это составной тотем, а прообразом дракона могла быть как ящерица, так и змея или лошадь<sup>467</sup>.

Версии, по которой прообразом дракона послужила змея, придерживались исследователи Сю Найсян (徐乃湘) и Цуй Яньсюнь (崔岩峒). В 1990-е гг. Хэ Синлянь (何星亮) также считал, что прообразом дракона была змея<sup>468</sup>. Лю Дунъюань (刘敦愿) утверждал, что дракон с рогами на голове, собственно, и есть змея; рога же были присоединены для указания превосходящего положения змеи как священного тотемного животного<sup>469</sup>.

В 1994 г. писатель Ма Сяосин (马晓星) высказал предположение, что дракон до сих пор остается неизученным животным – огромным хищником, которое, возможно, обитает и в наши дни. В подтверждение своей версии он привёл ряд доводов, включающих свидетельство очевидца, встречавшего

<sup>467</sup> Лю Чэнхуай 刘城淮. Чжунго шангу шэньхуа тунлунь 中国上古神话通论 [Введение в изучение древнекитайских мифов]. – Юньнань: Юньнань жэньминь чубаньшэ, 1992. – С. 257.

<sup>468</sup> Хэ Синлянь 何星亮. Чжунго тутэн вэньхуа 中国图腾文化 [Культура китайских тотемов]. – Пекин: чжунго шэцзуй кэсюэ чубаньшэ 中国社会科学出版社, 1992. – С. 363.

<sup>469</sup> Лю Дунъюань 刘敦愿. Мэйшу каогу юй гудай вэньмин (мавандуй сихань бохуа чжун жогань шэньхуа вэньти) 美术考古与古代文明 (马王堆西汉帛画中若干神话问题) [Археология искусств и древняя цивилизация (Некоторые мифы, отраженные в росписи на шелке времен династии Западная Хань в Мавандуй)]. – Пекин: жэньминь мэйшу чубаньшэ 人民美术出版社, 2007. – С. 249.

«дракона» в начале 40-х гг. XX в.<sup>470</sup>. Исследуя древнекитайские трактаты, мифы и обычаи, автор замечает, что часто драконы лишены своих космогонических свойств и, более того, нередко рисуются вполне реальными существами, которые могут быть пойманы, убиты и съедены. Ма Сяосин также отмечает факт находок костей и яиц динозавров в ряде регионов Китая: на юге (Юньнань), юго-западе (Сычуань) и на востоке (Шаньдун).

В 1989 г. исследователь древнекитайской мифологии, специалист по фольклору профессор Инь Жунфан (尹荣方) опубликовал работу «Лун вэй шу шэнь шо» (龙为树神说, «Рассуждение о драконе как дриадном божестве»), которую начал с критики теории составного тотема Вэнь Идо. Он писал: «Во-первых, теория, по которой дракон является тотемом первобытного племени, основывается на противоречии, ведь во всем мире тотемным животным было реальное существо или природное явление; во-вторых, даже если и происходили столкновения между первобытными племенами, то не было ассимиляции их тотемов, поэтому теория составного тотема также противоречива; в-третьих, образ дракона сформировался не в родоплеменном обществе, а только в Ханьскую эпоху, и даже после Ханьской эпохи постоянно претерпевал изменения»<sup>471</sup>. Инь Жунфан выдвинул версию, по которой дракон изначально был дриадным божеством (в частности, божеством сосны), а впоследствии стал божеством растительности и урожая. Он особенно выделял обычай поклонения «драконовым деревьям» и связанные с ними обряды и праздники, проводимые среди некоторых малых народностей, населяющих юго-восток современного Китая<sup>472</sup>.

<sup>470</sup> Ма Сяосин 马晓星. Лун: и чжун вэй мин дэ шэнью лун: 一种未知的生物 [Дракон: неизвестное животное]. – Пекин: Хуася чубаньшэ 华夏出版社, 1994. – С. 51-54.

<sup>471</sup> Инь Жунфан 尹荣方. Лун вэй шу шэнь шо 龙为树神说 [Рассуждение о драконе как дриадном божестве] // Сюэшу юэкань 学术月刊 (Научный ежемесячный журнал). – Шанхай, 1989. №7. – С. 39.

<sup>472</sup> Там же. – С. 39-45.

Не все исследователи были согласны с версией происхождения образа дракона из животного и растительного царства. В 1980-90-е гг. популярными становятся теории, по которой дракон был персонификацией определенного явления природы. Так, Чжу Тяньшунь (朱天顺) полагал, что образ божественного дракона произошел от молнии<sup>473</sup>. Это объясняет летающего дракона, его взаимосвязь с водой, кроме того, раскаты грома в китайском языке передаются созвучным иероглифом лун 隆 (раскаты грома – лунлун дэ лэйшэн 隆隆的雷声). Ван Лицюань (王笠荃) высказал точку зрения, по которой дракон в древности на самом деле был названием торнадо<sup>474</sup>.

В 1980-е гг. некоторые исследователи писали, что образ дракона носит явный астрономический характер и, вероятно, является мифопоэтическим изображением созвездия Дракона<sup>475</sup>. Созвездие Дракона было особенно важным для древних китайцев. Именно вдоль его хвоста двигался Полюс Мира на небесной сфере в течение около 3 тысяч лет в эпоху легендарных первых императоров Китая и последующих династий. Необходимо также заметить, что некоторые изображения дракона близки к иероглифам, обозначающим дракона, и источником этого явления может быть специфический вид созвездия Дракона<sup>476</sup>.

Пан Цзинь (庞进) в книге «Ба цяннь нянь чжунго лун вэньхуа» (八千年中国龙文化, «8000 лет культуры китайского дракона») перечисляет всевозможные прообразы дракона, подробно анализируя и животный мир, и природные явления. В результате он приходит к выводу, что дракон является

<sup>473</sup> Пан Цзинь 庞进. Чжунго сяньжуй: Лун 中国祥瑞: 龙 [Хорошие приметы Китая: Дракон]. – Сиань: Шэньси жэньмин чубаньшэ 陕西人民出版社, 2012. – С. 57.

<sup>474</sup> Ван Лицюань 王笠荃. Чжунхуа лун вэньхуа дэ циюань юй яньбянь 中华龙文化的起源与演变 [Происхождение и эволюция культуры китайского дракона]. – Пекин: Цисян чубаньшэ 气象出版社, 2010. – С. 6.

<sup>475</sup> Пан Цзинь 庞进. Чжунго сяньжуй: Лун 中国祥瑞: 龙 [Хорошие приметы Китая: Дракон]. – Сиань: Шэньси жэньмин чубаньшэ 陕西人民出版社, 2012. – С. 63.

<sup>476</sup> Карапетьянц А.М. Изобразительное искусство и письмо в архаических культурах (Китай до середины I-го тысячелетия до н.э.) // Ранние формы искусства. – М.: Искусство, 1972. – С. 445-468.



отражением целостности мироздания и нерасчлененного смутного сознания древних людей. В образе дракона неявным образом соединилось все, что видел древний человек: рыбы, змеи, рептилии, кабаны, быки, кони, и смерчи, тайфуны, облака, раскаты грома и блески молний...<sup>477</sup>

В 1994 г. Цянь Минцзы (潜明兹) в работе «Чжунго шэньхуа сюэ» (中国神话学, «Китайская мифология») писал, что дракон является не реально существующим животным, а воплощением определенного представления или материализацией идейно-понятийного комплекса определенной группы людей. Поэтому, прежде чем говорить о значении и роли дракона, необходимо обозначить исторические и географические рамки и соответствующие им представления людей о драконе<sup>478</sup>.

В целом, к концу 90-х гг. XX в. было выдвинуто множество версий происхождения образа дракона; основные можно свести к следующим:

- 1) Дракон – это тотемное животное (змея, ящерица, крокодил, рыба, олень, вепрь и др.);
- 2) Дракон – это реально существующее животное (крокодил, ящер, огромная рептилия...) или воплощение представления древних людей о динозаврах;
- 3) Дракон – это божество (дриадное, небесное или водное);
- 4) Дракон – это отражение природного явления (ураган, гром и молния, радуга, облака, торнадо и др.);
- 5) Дракон – это воплощение определенного представления в сознании древних людей.

Несмотря на кажущуюся противоречивость исследований образа дракона, тем не менее, из-за постоянного упоминания, «воспроизводства»

<sup>477</sup> Пан Цзинь 庞进. Ба цянь нянь чжунго лун вэньхуа 8千年中国龙文化 [8-тысячелетняя культура китайского дракона]. – Пекин: жэньмин жибао чубаньшэ, 1993.

<sup>478</sup> Ван Дун 王东. Лун ши шэньмэ: Чжунго фухао синь цзэми 龙是什么: 中国符号新解密 [Что такое дракон: заново расшифровывая китайскую символику]. – Пекин: Чжунъян бяньи чубаньшэ, 2012. – С. 14-15.

данного образа в ходе многочисленных дискуссий и споров, к концу 1990-х гг. дракон закрепился в сознании людей как основной символ китайского народа.

Это было важно по нескольким причинам:

во-первых, это отрывало представление людей от символа дракона как имперского символа власти, давало возможность говорить о появлении (или проявлении) образа дракона ещё в неолитическую эпоху, тем самым удлиняя на несколько тысячелетий и китайскую культуру;

во-вторых, подчеркивало именно «объединяющую» функцию образа дракона, являло его сплачивающую силу;

в-третьих, ориентировало на психологическую мобилизацию человека: отождествление своего народа с драконом укрепляло веру в свою страну, создавало основу для однозначной интерпретации порой противоречивых фактов.

Через выявление образа дракона в глубокой неолитической древности китайские исследователи создавали ощущение социокультурной принадлежности и общей памяти китайского народа, иллюстрировали этногенез и специфику развития китайской нации, доказывали единый исток и закономерную эволюцию китайской цивилизации, тем самым стирая различия сменяющихся во времени и пространстве этносов, народов, обществ. Дракон в качестве возрожденной традиции включался ими в горизонт настоящего и наделялся новыми смыслами и значениями.

#### 4.4. Споры о значении символа китайского дракона в условиях современной реальности

В начале 2000-х гг. в условиях «открытой» политики, культурного взаимовлияния между разными странами и всевозрастающей глобализации перед КНР также довольно остро встал вопрос сохранения культурного наследия, и по-новому стал звучать принцип «поставить древность на службу современности, а западное – на службу Китая» (*зу вэй цзинь юн, си вэй чжун юн*). При этом наряду с воспроизводством древних ценностей шло переосмысление их роли и значения в условиях новой исторической реальности.

Показательными в этом отношении стали споры об образе дракона, разгоревшиеся в 2006 г. Причиной послужило то, что дракон, ставший уже к этому времени центральным символом, не был утвержден в качестве талисмана Олимпийских Игр 2008 г. Некоторые китайские исследователи заявили, что стоит отказаться от символа дракона (*弃龙 ци лун* или *废龙 фэй лун*) во время Игр, поскольку он может спровоцировать негативные ассоциации у иностранцев. В представлении иностранцев, говорили они, дракон – это злое чудовище, убивающее людей, пожирающее скот, разоряющее деревни, и которого, в конечном итоге, побеждает некий положительный герой. У Юфу, секретарь парткома, профессор Шанхайского института иностранных языков, отметил: «Китай пытается войти в мировое сообщество, и поэтому очень важно учитывать, какое впечатление производит национальный образ за рубежом. В новых условиях он должен демонстрировать мир и гармонию. При этом популяризация дракона может быть неправильно расценена на Западе... Древнее необходимо поставить на службу современности, но необходимо и отбрасывать старое, возвращая

новое»<sup>479</sup>. В конечном итоге в качестве талисмана Олимпийских Игр утвердили не дракона, а пять кукол Фува пяти разных цветов (как отображение пяти первоэлементов у *син* и пятичастной структуры китайского мира), имена которых вместе составляют одну фразу: «*Бэйцзин хуаньин ни*» – что буквально означает – «Пекин приветствует тебя!».

Во время дискуссии о выборе талисмана Олимпийских Игр были представлены исследования, каким образом в разных странах (Америке, Франции, России, Германии, Японии, Вьетнаме) представлен символ дракона и как он соотносится с китайским драконом. Подчеркивалось, что восточный и западный дракон в корне отличаются друг от друга: западный дракон агрессивен, восточный дракон, напротив, миролюбив. Поэтому было предложено разделять эти два образа, в частности, передавать английское слово «dragon» фонетически, транслитерацией, или переводить как *фэйшоу* (飞兽 летающий зверь), а китайского дракона переводить на английский как *Long* или лучше всего *Loong*. Одновременно было высказано предложение о популяризации образа китайского дракона на Западе посредством рекламы, видеороликов, китайских новелл<sup>480</sup>.

После бурной дискуссии требовалось провести относительно беспристрастный анализ образа дракона, возникла необходимость систематизации и классификации прежних исследований и нового материала. За последние пятнадцать лет было выпущено несколько книг и большое количество аналитических статей, обобщающих различные гипотезы происхождения дракона и, соответственно, несколько изначальных образов дракона, указывающих на широкий функциональный спектр образа дракона, его многогранность и всеохватность.

<sup>479</sup> Чжунго лун, яо цюйсяо 中国«龙», 要取消? [Стоит отказаться от китайского дракона?] [Электронный ресурс] // SOHU.com Inc.: [сайт]. [2014]. URL: <http://news.sohu.com/s2006/06long/> (дата обращения: 17.04.2014).

<sup>480</sup> Старостина А. Б. Споры о драконах – 2006 // Человек и культура Востока: Исследования и переводы. 2010. – М. : ИДВ РАН, 2010. – С. 95–111.

Интересно отметить, что вопрос о происхождении образа дракона звучит теперь несколько иначе. Критике стали подвергаться исследователи, которые полагали, что дракон произошел от какого-либо одного природного явления или от одного реально существующего животного. В настоящее время большинство китайских исследователей затрудняются однозначно сказать, был ли у дракона реальный прототип или это мыслительная категория древних китайцев, был ли это тотем древних племен, либо прообразом послужило созвездие Дракона... Важным и безусловным представляется для них, что образ дракона метафорически объяснял разные, но главные понятия жизни и смерти человека, его мудрости и таланта, государства и империи, даже стихий природы и космических сил. Значения, объединенные в одном образе дракона, порой противоречивы, и для этого символ дракона рассматривается ими с позиций исторического развития.

Именно поэтому Пан Цзинь, председатель «Общества изучения китайского дракона» и «Центра исследований китайской культуры дракона и феникса», уделяет такое большое количество внимания эволюции образа дракона. В книге *«Чжунго сяньжуй: лун»* («Хорошие приметы Китая: Дракон») автор перечисляет всевозможные прообразы дракона, подробно анализируя и животный мир, и природные явления. В результате он приходит к выводу, что дракон является отражением целостности мироздания и нерасчлененного смутного сознания древних людей. В этом образе неявным образом соединилось все, что видел древний человек: рыбы, змеи, рептилии, кабаны, быки, кони, и смерчи, и тайфуны, и облака, и раскаты грома, и блески молний... Он полагает, что образ дракона зародился ещё в неолитическую эпоху, развитие получил в эпохи Ся, Шань и Чжоу, каноничности достиг в эпоху Хань, и после этого также претерпевал многочисленные изменения, непрерывно вбирая в себя новые черты и скрывая ненужные в условиях

новых исторических реальностей, сохранялся в культуре Китая на протяжении тысячелетий вплоть до настоящего момента<sup>481</sup>.

Профессор философского факультета Пекинского университета Ван Дун также подробно исследует вопрос происхождения образа дракона. На основе богатого археологического материала и письменных источников он утверждает, что дракон проистекает из тотемных представлений, но становится больше, чем просто тотемом; дракон един, хоть и имеет много начал (прообразов); его образ синтетический и постоянно обновляющийся; дракон это и культурный символ, и символ народа, и цивилизационный код, и политический миф<sup>482</sup>.

В целом, наблюдается тенденция обобщения разных гипотез о происхождении образа дракона, видны попытки представить дракона максимально широко, показать поступательную эволюцию образа дракона – и соответственно поступательное развитие китайского общества.

---

<sup>481</sup> Пан Цзинь 庞进. Чжунго сяньжуй: Лун 中国祥瑞: 龙 [Хорошие приметы Китая: Дракон]. – Сиань: Шэньси жэньмин чубаньшэ 陕西人民出版社, 2012. – 220 с.

<sup>482</sup> Ван Дун 王东. Лун ши шэньмэ: Чжунго фухао синь цземи 龙是什么: 中国符号新解密 [Что такое дракон: заново расшифровывая китайскую символику]. – Пекин: Чжунъян бяньи чубаньшэ, 2012. – С. 14.

#### 4.5. Дракон как метафизический символ

В настоящее время символ китайского дракона можно сравнить с путеводной нитью, которая связывает три измерения человеческой деятельности – социальное, временное и вневременное.

Социальное измерение проявляется в том, что символ дракона в Китае по-прежнему выполняет роль связующей структуры и опорного элемента психологии масс. Функционирование символа дракона в качестве родового, этнического, имперского, национального символов способствует самоидентификации и формированию чувства общности социальной группы, «связывает индивидуума с его фамильной системой исторически сложившихся ценностей, действий и верований, вылепляя из него полноценного члена социального организма»<sup>483</sup>. В процессе эволюции китайского общества символ дракона насыщается смысловой атрибутикой конституционного характера и используется в идеологической сфере в качестве концентрированного информационного образования, действующего на сознание человека с силой естественной необходимости.

Символ дракона связывает также временные контексты: он «никогда не принадлежит какому-либо одному синхронному срезу культуры – он всегда пронзает этот срез по вертикали, приходя из прошлого и уходя в будущее»<sup>484</sup>, тем самым перенося смыслы из одного пласта культуры в другой и создавая общее пространство памяти. При этом если в социальном измерении символ дракона можно рассматривать как результат человеческого конструирования реальности, как созданную, поддерживаемую или намеренно возрождённую

---

<sup>483</sup> Кемпбелл Д. Маски Бога. Изначальная мифология. Том 1 (часть 2) – М: Касталия, 2019. – С. 250.

<sup>484</sup> Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. – М.: Языки русской культуры, 1999. – С. 148.

традицию, то во временном измерении символ дракона – это данность, с которой нельзя не считаться, ведь тот набор символов, который формирует и отражает уникальность общества, оказывается присущим определённой культуре исторически.

Связующая роль символа дракона проявляется ещё в одном измерении – сверхвременном, сверхопытном, сверхчувственном, когда происходит выстраивание не только связи исторических времен, то есть горизонтالي «прошлое – настоящее – будущее» или связи «человек – общество», но и связи метафизической, то есть вневременной вертикали «человек – вечность». В символе дракона есть нечто манящее, сковывающее рациональный ум человека, очаровывающее его гипнотическим образом: исследование данного символа оборачивается соприкосновением с миром иного, недоступного для выражения и сложно постижимого в словах, но ощущаемого абсолютно.

Это созвучно мыслям П. Флоренского, который считал, что символ позволяет «познать мир как неведомый, не нарушая его тайны... Ибо тайна мира символами не закрывается, а именно раскрывается в своей подлинной сущности»<sup>485</sup>. Постигание символа для Флоренского оборачивается «высвечиванием действительности иными мирами – просвечиванием сквозь действительность иных миров, которое удаётся осязать, нюхать, видеть, вкушать, настолько оно определённо, и которое, однако, всегда бежит окончательного анализа, окончательного закрепления... Оно бежит, ибо оно живёт; оно питает ум и возбуждает его, но никогда не исчерпывается построениями ума»<sup>486</sup>. И отказ от анализа, от знания – это не «отступ пред неведомым, а напротив, – это-то и есть истинное его познание, ибо неведомое, прежде всего, есть неведомое, в своей особой качественности, и то познание, которое сделало бы его не неведомым, которое лишило бы его

---

<sup>485</sup> Флоренский П. А. Детям моим. Воспоминания прошлых лет. – Харьков: Фолио, 2000. – 381 с. URL: <https://lib.pravmir.ru/library/readbook/2434> (дата обращения 14.08.2020).

<sup>486</sup> Там же.



качества неведомости, было бы не познанием, а величайшим заблуждением»<sup>487</sup>. Поэтому и любое описание символа дракона будет всегда неполным, более того, оно должно оставаться незавершённым. Символ дракона «необходимо расшифровывать каждый раз заново, так же как ставить пьесу, читать стихи или исполнять музыкальное произведение, поскольку способ существования символа – переживание, переосмысление, про- и переговаривание»<sup>488</sup>.

Такое переживание символа (соприкосновение с его глубинной архетипической сутью) возможно только в личном опыте, но именно это возвращает человека к его собственным истокам и приоткрывает завесы изначальных смыслов бытия и небытия. Постижение символа дракона на индивидуальном уровне выводит к целостности мышления-бытия, к бытию самого человеческого сознания. Об этом, в частности, писали М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорский; они полагали, что «за символом стоит бытие»<sup>489</sup>, что сам символ «одним своим концом “выступает” в мире вещей, а другим – “утопает” в действительности сознания»<sup>490</sup> и позволяет тем самым «быть в структуре сознания»<sup>491</sup>, понимать и ощущать его как бытие.

Любопытно, что одним из первичных (базовых) символов они считали символ змеи, и, собственно, этот символ они использовали для выражения своих взглядов: «Змея фигурировала в Сибири (в том числе и в тех областях Сибири, где никогда не было никаких змей) – как символ шаманской психической (магической) силы, в древней Южной Индии – как символ творческой мистической силы, в средневековой Индии – как символ женской половой и мистической силы, в Египте начала новой эры – как символ

---

<sup>487</sup> Флоренский П. А. Детям моим. Воспоминания прошлых лет. – Харьков: Фолио, 2000. – 381 с. URL: <https://lib.pravmir.ru/library/readbook/2434> (дата обращения 14.08.2020).

<sup>488</sup> Там же.

<sup>489</sup> Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике, языке. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. – С. 148.

<sup>490</sup> Там же. – С. 26.

<sup>491</sup> Там же. – С. 177.

мистической силы мудрости. И когда мы говорим, что змея – символ, вкладывая в это слово терминологический смысл, то мы имеем в виду, что есть нечто в содержательности сознания, атомарный факт сознания или какая-то дискретная структура сознания, какая – мы пока понять не можем, соотносимая с этой вещью (змеёй). Мы не знаем – как это там (то есть в сознании) называется; собственно говоря, там это никак не может называться. Для нас же это “символическая змея”, то есть вещь, которая уже “символ вообще”, и только потому может полагаться или быть символом для нас. В сущности, когда мы говорим о символе в собственном смысле этого слова, то мы говорим о такой вещи, которая неотделима от факта сознания»<sup>492</sup>. Само сознание, как вещь-в-себе, остаётся для конкретного человека непостижимым и невыразимым, но улавливаемым и ощущаемым конкретно в личном опыте соприкосновения с целостностью бытия, поскольку само сознание человека также целостно и неотделимо от космического мироздания: сознание разворачивается в бытии, а бытие – в сознании. И именно эта целостность бытия-сознания выражается в символе змеи или дракона-уробороса.

Мамардашвили и Пятигорский в связи с этим приводят рассказ одного знакомого им индейца, который сказал, что «в его деревне людей можно поделить на две категории: людей, которых кусают змеи, и людей, которых не кусают змеи»<sup>493</sup>. Когда его спросили, кого же не кусают змеи, он ответил: «людей, которые знают, что такое змея, – по-видимому, людей, которые знали религиозный символизм змеи. Тех, для кого змея – кусающееся, отвратительное, страшное существо, они кусали, а тех, кто знал, что такое змея, они не кусали»<sup>494</sup>. Мамардашвили и Пятигорский комментируя этот рассказ, пишут: «“Знать” означает (через посредство символа) “быть” в структуре сознания, по отношению к которой “змея” есть символ женской

<sup>492</sup> Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом языке. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. – С. 130.

<sup>493</sup> Там же. – С. 176.

<sup>494</sup> Там же.

творческой силы и одновременно “знания”»<sup>495</sup>; другими словами, это одновременно символ и архетип целостности – та самая структура сознания, присущая каждому и каждым в той или иной мере ощущаемая.

Символ змеи или дракона – это также символ глубинных трансформаций, перемен, протекающих во времени-пространстве бытия-сознания. Представленный в форме спирали, устремляющейся вверх, он олицетворяет собой путь эволюции человеческого сознания, представляет «процесс развёртывания сущности человека»<sup>496</sup>; в форме круга он являет собой, во-первых, исток индивидуального сознания (хаотически-цельного, коллективного бессознательного), во-вторых, состояние целостного сознания, которого можно достичь в личном опыте дезотождествления себя со своей телесностью (Эго-сознанием), в-третьих, состояние просветления. Именно состояние просветления, достижение максимальной осознанности, обладает магнитической силой притяжения, и к нему стремится человек на протяжении всей своей жизни.

Интересно, что К. Г. Юнг полагал, что встреча с драконом – это «путь к целостному бытию... Это место первичного бессознательного и одновременно место исцеления и спасения... Это пещера, в которой обитает дракон хаоса, и одновременно это неразрушимый город, магический круг или *temenos*, священный предел, в котором соединяются все разорванные части личности»<sup>497</sup>. Глубины глубин коллективного бессознательного, проживание «тёмной ночи души» сменяются вершинами осознанности, достижением сверх-сознания, но человеческая «тайна тайн» заключается в том, что тёмное и светлое, бессознательное и сознательное являются единым уроборическим

---

<sup>495</sup> Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике, языке. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. – С. 177.

<sup>496</sup> Нижников С. А. Проблема духовного в западной и восточной культуре и философии: Монография. – Москва: ИНФРА-М, 2021. – С. 16, 18.

<sup>497</sup> Юнг К. Г. Аналитическая психология. Тавистокские лекции [Сайт] URL: <http://www.iakovlev.org/zip/jung2.pdf> (дата обращения 14.08.2020).

целым – бытием человека, и задачей каждого является гармонизация своей жизни, достижение состояния уравновешенности негативных и позитивных тенденций, реализация внутреннего потенциала и раскрытие своей духовной сущности.

А. В. Сёмушкин и С. А. Нижников в своей монографии показывают, что раскрытие своей духовной сущности – это глубинное самопознание, выявление в себе духовного архетипа человечества<sup>498</sup>. Духовный архетип человечества – это тот же архетип целостности: «архетип един, однако развёртывается он на материале различных культур и формообразуется в различных языках, определяется разными понятиями и символами»<sup>499</sup>. Несмотря на многообразие символических форм, подчас кажущихся противоречивыми, тем не менее, если «всмотреться в истоки различных культур, тогда прояснится их сущностное единство»<sup>500</sup>.

А. В. Сёмушкин и С. А. Нижников пишут: «Глубоко экзистенциально заглянувший в себя человек уже носит в себе общечеловеческое, ибо его проявившаяся сущность расшифровывает коды различных культур. Но человек может рассказать о своем духовном опыте лишь с помощью того или иного языка, лишь символически. Так устроен человек, что духовное он должен пережить лично, а язык и символы лишь намекают на этот опыт и призывают к нему. Символ, сгущаясь и вбирая в себя все богатство культуры, становится её архетипом, который она должна, в свою очередь, раскрыть в историческом процессе»<sup>501</sup>.

Таким образом, осознавая себя и своё место в этом мире, человек опирается на те символы, которые предоставляет ему культура; при этом его сознание расширяется настолько, насколько он осмысляет окружающий его мир. Следует отметить, что любой символ, поскольку он вбирает в себя всё

---

<sup>498</sup> Нижников С. А., Сёмушкин А. В. Духовное познание и архетипы философских культур Востока и Запада: Монография. – М.: ИНФРА-М, 2014. – С. 57–67.

<sup>499</sup> Там же. – С. 57.

<sup>500</sup> Там же.

<sup>501</sup> Там же.

богатство культуры, несёт в себе огромное количество смыслов, значений, интерпретаций<sup>502</sup>; «в один символ вмещается бесконечная проблематика, из него можно вить километровые нити логики, о нём можно писать тысячи книг»<sup>503</sup>.

На это указывали также М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорский: «каждый символ, – писали они, – имеет более или менее широкий спектр репрезентаций»<sup>504</sup>, однако эти репрезентации оказываются несодержательными в отношении сознания. «Пока мы работаем в спектре репрезентаций, пока мы выступаем с догадками и соображениями,... то это, по существу, к сознанию вообще не имеет никакого отношения»<sup>505</sup>; это идеологизация и десимволизация символа, превращение его в псевдосимвол. Мамардашвили и Пятигорский полагали, что в контексте культуры «нам дана лишь идеологическая область внешнего (культурного) употребления символов, которой мы пользуемся как наблюдаемым предметом... Это не есть духовное производство в смысле развития оригинальных содержательностей сознания, это даже не переход в другую структуру сознания, – это попытка сделать приемлемым то, что уже дано»<sup>506</sup>, это «результат идеологической (научной, культурной) проработки»<sup>507</sup>.

Такой процесс идеологической проработки символа дракона встречается повсеместно в современной культуре: когдаходишь к изучению данного символа, кажется, что это не один символ, а целая панорама различных образов, запечатлённых и по-разному

---

<sup>502</sup> Нижников С. А., Семушкин А. В. Духовное познание и архетипы философских культур Востока и Запада: Монография. – М.: ИНФРА-М, 2014. – С. 58.

<sup>503</sup> Там же.

<sup>504</sup> Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом языке. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. – С. 131.

<sup>505</sup> Там же.

<sup>506</sup> Там же. – С. 132–133.

<sup>507</sup> Там же. – С. 133.

интерпретированных практически во всех сферах деятельности. Сугубо интеллектуальный анализ данного символа ведёт лишь к накоплению информации, но никак не приближает к пониманию сути самого символа. Архетипическое толкование символа дракона позволяет проследить исток данного символа в сознании человека, определить его «каркас», единое семантическое поле, однако и в рамках аналитической психологии символ дракона обрастает множественными интерпретациями и догадками, утрачивая тем самым свою сакральную значимость. Именно поэтому столь важным становится личный опыт «встречи» с символом, когда символ становится для исследователя живым и экзистенциально значимым, ощущается как путеводная нить в мир собственного сознания<sup>508</sup>. Без такого проживания символа, без его духовного познания (познания его как проводника в мир духа<sup>509</sup>), «человек оказывается не в состоянии пробиться к непреходящему смыслу и ценности», оказывается неспособен к глубинному пониманию символического.

А. В. Сёмушкин и С. А. Нижников пишут: «Духовное познание является вертикальным путем, тогда как все другие виды познания распространяются в горизонтальной плоскости. Это вертикальное, или сущностное, познание смысла жизни есть не что иное, как самопознание, в результате которого развёртывается, созидается сущность человека,

---

<sup>508</sup> М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорский полагали, что символ может «ввести» психику индивида в определённые структуры сознания, что «контакт» с символом или восприятие символа может «сделать существование индивида событийственным какому-либо факту сознания» (Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. – С. 151), другими словами, может индуцировать состояния сознания, через которые психика индивида включается в определённые содержания (структуры) сознания.

<sup>509</sup> Р. Генон полагал, что в современной культуре многие символы утратили свой смысл и священную значимость, превратились в застывшие образы, «мёртвые буквы». Однако он писал, что «и этот остаток, столь мало, на первый взгляд, достойный внимания, не так уж ничтожен, потому что дух, который “дышит, где хочет” и когда хочет, всегда может оживотворить символы и ритуалы и вернуть им, вместе с утраченным ими смыслом, полноту их первоначальной силы» (Генон Р. Символы священной науки. – С. 84).

являющая духовный архетип человечества»<sup>510</sup>, архетип целостности бытия-сознания.

---

<sup>510</sup> Нижников С. А., Семушкин А. В. Духовное познание и архетипы философских культур Востока и Запада: Монография. – М.: ИНФРА-М, 2014. – С. 38.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данной диссертации дракон был рассмотрен как ключевой китайский символ, который интегрирован во все сферы и затрагивает все пласты духовной жизни Китая, начиная с глубокой древности и до настоящего времени. В соответствии с поставленными задачами, символ дракона был рассмотрен как проявление архетипа целостности, который присущ изначально человеческому сознанию, как мифологический образ и магический символ, как философский символ, как образ памяти и коллективной идентичности китайского народа, а также как метафизический символ.

Архетипическое исследование символа дракона позволяет проследить его исток и зарождение в сознании человека; изучение символа дракона на разных этапах исторического развития китайского общества демонстрирует динамику культурной памяти, раскрывает механизм «забвения – возрождения» данного символа, показывает уникальность и ценность символа дракона для духовной культуры Китая; философский анализ выявляет метафизическую глубину и общезначимость данного символа, его надысторический и вневременной характер. Резюмируя, можно заключить следующее:

1) Дракон – это универсальный образ, сформировавшийся задолго до появления у человека рационального (логического) мышления. Это в прямом смысле глубинный образ (залегаящий в глубинах человеческого сознания), который при актуализации на поверхности сознания начинает действовать на человека принудительным образом. В этом плане можно утверждать, что архетип не зависит от сознательной деятельности человека. К. Г. Юнг писал, что архетипы являются «интегральной частью бессознательного и могут возникать везде – вне зависимости от образованности и степени ума



человека»<sup>511</sup>. Более того, они «до сих пор живут и действуют, оказываясь особенно ценными в силу своей исторической природы»<sup>512</sup>. В этом смысле у китайского дракона (как и у других подобных архетипических образов) есть своя вселенско-космическая жизнь, для человека внесубъектная и внеобъектная. Резонансное совпадение с ним приоткрывает завесы изначальных смыслов бытия и небытия человека.

2) В максимально упрощённом виде символ дракона представляет собой изогнутую линию (круг, спираль) и несёт в себе и на себе скрученность и дальнейшее разворачивание изначального пространства и времени, путь становления и эволюции человеческого сознания. В символе дракона проявляется архетип целостности, который можно назвать первичным, стягивающим на себя различные маски Бога. Это попытка сознания осмыслить свой исток и генезис всего мироздания, ухватить и структурировать динамическую силу Великого Единого, постичь цикличность жизни, проникнуть в пустоту, в которой заложена вся полнота мира, подняться к вершинам духа и спуститься в глубины глубин коллективного бессознательного.

3) Мифологический образ дракона не является выдумкой или фантазией древнего человека, а также не представляет собой просто животное или божество, олицетворяющее ту или иную стихию. Мифологический дракон – это, прежде всего, мыслительная категория, способ улавливания и проживания космических вибраций, циклов дня и ночи, лета и зимы, прорастания и увядания, жизни и смерти, «ветров и вод» (*фэншуй* 風水). Посредством данного образа родовой человек встраивался в ритмику природы и ощущал соприкосновение с миром инобытия. Мифологический дракон – это целостный образ, живое отражение действительности индивидуальным сознанием человека: в нём проявляется

---

<sup>511</sup> Юнг, К. Г. Архетип и символ [Текст] / К. Г. Юнг ; пер. В. В. Зеленского. – М. : Ренессанс, 1991. – 304 с.

<sup>512</sup> Там же.

тождество внешнего (природного) и внутреннего (психического) миров. Дракон объёмен, как сама природа, и потому заключает в себе все бинарные оппозиции (тёмное-светлое, доброе-плохое, *инь-ян*). Постигание истока дракона выводит к целостности мышления и бытия. Эта целостность мышления и есть тот возможный идеал, которого так страстно ищет человек послеродовой эпохи.

4) Мифологический образ дракона являет собой генетический исток и оказывается в центре всей китайской культуры и цивилизации. Он с самого начала включается в классификационные схемы мироустройства и закрепляется в корпусе китайской философии. Символ дракона неминуемо сопровождается другими символами, оказывается неразрывно с ними связанным, и эта символическая взаимосвязь составляет уникальную картину китайской культуры – своеобразный замкнутый мир памяти китайского народа.

5) Символ дракона – это реставрационный образ гармонии человека и природы в генезисе китайской философии. Послеродовой, переходный период от родовой организации к государственному устройству характеризуется распадом природно-родового единства, социальной десакрализацией мифа и мифологических образов, в результате чего их целостность, материя космических узоров стирается, остаются лишь голые архетипические смыслы. Человек остро чувствует отрыв от природного начала, однако пока не имеет слов, чтобы выразить свои эмоции. Осознав произошедшие изменения, он пытается восстановить утраченную гармонию. Это реализуется в деятельности совершенномудрых, которые соприкасаются с родовым мифом (древностью), встраиваются в природно-космические ритмы, вступают в прямой контакт с архетипическими образами и целенаправленно приспособливают их к новой общественной жизни. С такой реставрационной деятельности начинается китайская философия.

6) Символ дракона по-разному раскрывается в конфуцианстве и даосизме. Под влиянием конфуцианского мировоззрения мифологический

образ дракона подвергается процессам историзации и антропоморфизации, однако, внешне отрицая миф, рационалистическое мышление сохраняет глубинное, архетипическое содержание мифологического образа, закрепляет его в культурной памяти и историографической традиции. Под влиянием южных мистических народных верований (даосизма) символ дракона из мифологического, связанного с природной стихией и родовым космосом, трансформируется в философский символ. Такие характеристики образа дракона как непознаваемость, двойственность, переменчивость и способность менять свой облик, получают философскую разработку и используются для описания Дао, *инь* и *ян*, постоянства перемен и цикличности мировых процессов.

7) При разрушении родового строя миф не исчезает: он трансформируется в соответствии с исторической реальностью и начинает использоваться для описания важнейших понятий человеческой и общественной жизни. Так, в символе дракона легче было выразить идею всеобщей соотнесенности вещей и гармонии природного-родового единства. Однако символ дракона использовался также при описании современных тому времени процессов политической ситуации: с этой целью, в частности, мог использоваться мотив появления или отсутствия драконов, борьбы драконов или их смерти в Поднебесной. Таким образом, дракон из родового цельного образа сворачивается в Небесное предзнаменование, при этом архетипические черты не стираются из культурной памяти. Напротив, внешнее изменение образа согласуется с новой исторической действительностью – символ дракона входит в политическую сферу жизнедеятельности человека.

8) На основе и посредством родового мифа (Небесный Дракон) создается новый политический миф (Дракон – император). Он проецируется на древность, а затем – через авторитет традиционного мифа – транслируется в настоящее и переносится в будущее (практика обращения к древности в моменты кризиса будет характерной чертой всей духовной культуры Китая).

Связь времён налаживается, время закругляется. Человек согласует свою общественную и политическую деятельность сообразно Небесной воле и создаёт новый политический, цивилизационный космос.

9) Мифологический образ дракона фигурировал и в религиозной сфере Древнего Китая. Он по-разному интерпретировался не только в народных верованиях, но также в буддийских и даосских школах. В работе названы причины популярности Лун-вана (царя-драконов), который первоначально был лишь переводом буддийского понятия «Нага». Во-первых, этому способствовали буддийские адепты, которые для популяризации и распространения своего учения в Китае заимствовали и трансформировали образ китайского дракона, наложив на него новый пласт смыслов. Во-вторых, в результате соперничества буддийских и даосских школ образ Лун-вана был переосмыслен в рамках сугубо китайских религиозных течений и получил дальнейшую разработку в даосских школах. В-третьих, культ Лун-вана оказался выгодным правящему дому, ведь император и до этого отождествлял себя с драконом. По принципу совершенномудрого (который «делает сердца всех людей своим сердцем»<sup>513</sup>) император вбирает индивидуальную веру всех людей, в вере роднится с народом и строит ему новый храмовый космос – космос Лун-вана. Все эти факторы способствовали становлению повсеместного культа Лун-вана, утверждению этого образа в народных верованиях и в фольклоре.

10) Как образ прошлого и символ культурной памяти, дракон по-разному проявляется на разных стадиях развития Поднебесной и, несмотря на различие форм и наименований, сохраняет и в периоды кризисов выводит на поверхность архетип целостности вселенского мироустройства. Китайскому человеку остаётся лишь внимать своему Первопредку и меняться в соответствии с требованиями времени (*юй ши бянь хуа* 与时变化).



---




<sup>513</sup> Дао дэ цзин 道德经: [Сайт: Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese]. URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=11640> (дата обращения 14.08.2020).



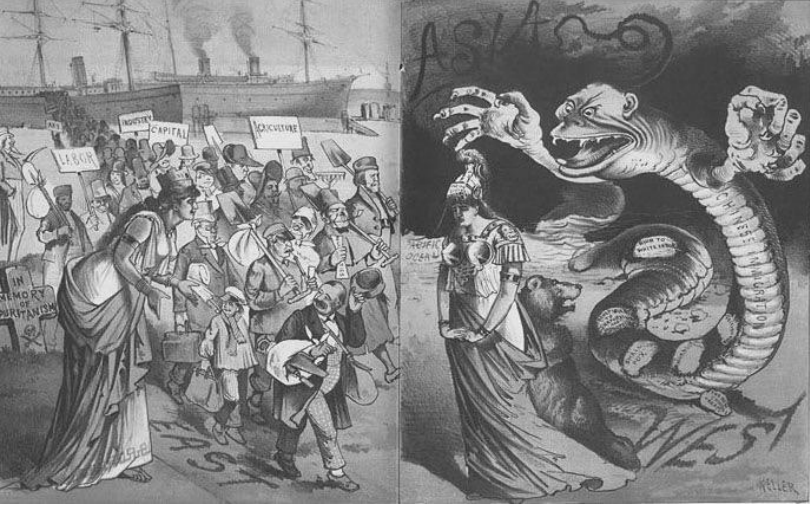
В целом, в диссертации показано, что символ дракона находится в самых истоках духовной культуры Китая. Он проявляется в родовом мифе, фиксируется в магических практиках, закрепляется в философской и историографической традиции, из неё выходит во все сферы духовной культуры и становится важной составляющей китайского мироздания. Символ дракона продолжает оказывать влияние на китайскую культуру и в настоящее время: он играет весомую роль в процессах формирования национального самосознания и поддержания национальной идентичности. В связи с тем, что символ дракона продолжает свою трансформацию и в современном Китае, представляется целесообразным его дальнейшее изучение.

## ПРИЛОЖЕНИЯ




Приложение 1. Представления о китайском драконе на Западе:  
иллюстрации и карикатуры



No	Изображение	Наименование, дата, источник
1		<p>«Гора в провинции Цзянси» («<i>Mons in Provincia Kiamfi</i>») – картинка, представляющая схватку дракона и тигра, из «Иллюстрированной энциклопедии Китайской империи» («<i>China monumentis... illustrata</i>»), которая была издана в 1667 г. Автор – Афанасий Кирхер (1602–1680).</p>
2		<p>«Канси. Император Китая и Восточной Татари, в возрасте 41 года, портрет написан в его 32 года». («<i>Сам-Ху. Empereur de la Chine et de la Tartarie orientale, âgé de 41 ans et peint à l'âge de 32</i>») – портрет императора Канси (1654–1722), опубликованный в собрании писем французского монаха Луиса Даниэля Леконта (1655–1728) «Новые записки о нынешнем состоянии Китая» («<i>Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine</i>», 1684–1692).</p>

3		<p>«Королевский павильон в Брайтоне в китайском стиле» («<i>The court at Brighton à la Chinese</i>», ок. 1816) – карикатура Джорджа Крукшанка (1792–1878).</p>
4		<p>«Великий китайский идол и его игрушки» («<i>The Great Joss and his Playthings</i>», 1829) – карикатура иллюстратора Роберта Сеймура (1798–1836).</p>
5		<p>«Представление китайского посла» («<i>The Presentation of the Chinese Ambassador</i>») – карикатура, опубликованная в 1842 г. в британском сатирическом журнале «Панч» («<i>Punch</i>»).</p>

6	 <p>WHAT WE OUGHT TO DO IN CHINA.</p>	<p>«Что нам следует делать в Китае» («<i>What we ought to do in China</i>») – карикатура Джона Тенниела (1820–1914), опубликованная в 1860 г. в журнале «Панч» («<i>Punch</i>»).</p>
7	 <p>AIN'T YOU GOING TO LEND A HAND?</p> <p>WELL, I DON'T KNOW— YOU SEE HE'S A SORT OF RELATION OF MINE!</p>	<p>«Семейные узы» («<i>Family ties</i>») – карикатура, опубликованная в журнале «Панч» («<i>Punch</i>») в 1891 г.</p>
8		<p>«Иммиграция: западная и восточная» («<i>Immigration: East and West</i>») – карикатура, опубликованная в 1881 г. в американском журнале «Оса» («<i>The Wasp</i>»).</p>



9		<p>«Больше нет никаких договоров» – карикатура, опубликованная в 1888 г. в американском журнале «Оса» («The Wasp»).</p>
10	 <p>THE TRIUMPH OF CIVILISATION!</p>	<p>«Триумф цивилизации!» («<i>The triumph of civilization!</i>») – карикатура, опубликованная в 1894 г. в журнале «Панч» («Punch»).</p>
11	 <p>Gruss aus Peking.</p> <p>Die Grossmächte contra China.</p> <p>Dem chinesischen Drachen zu Leibe zu gehn, Ist Ritter Georg hier verschaft zu sehn.</p> <p>Druckarte No. 8.</p>	<p>Немецкая открытка 1900 г. с надписью: «Великие державы против Китая» («<i>Die Grossmächte contra China</i>»).</p>

	<p><i>Sous les efforts des alliés, le dragon finit par monter.</i></p> 	<p>Французская открытка 1900 г. с надписью: «Общими усилиями союзников дракону пришел конец» («<i>Sous les efforts des alliés, le dragon finit par monter</i>»).</p>
13		<p>«Первоочередная задача» – карикатура, опубликованная в 1900 г. в американском журнале «Оса» («<i>The Wasp</i>»).</p>

**Приложение 2. Перевод главы «Пустые суждения о драконах» трактата Ван Чуна «Лунь хэн» («Взвешивание суждений») <sup>514</sup>**

Когда в летний зной удар грома (молнии) сносит дерево или разрушает дом, то верят, что так Небо забирает дракона, который, по поверьям, скрывается в деревьях или прячется в домах. Удар грома (молнии) сносит дерево или разрушает дом, и дракон оказывается снаружи. Как только он оказывается на виду, так сразу же его подхватывает гром и возносит на небеса. Люди – не важно глупые или умные, добродетельные или нечестивые – все говорят, что так оно и есть; на поверку же эти речи оказываются необоснованными.

Небо забирает дракона – какой в этом смысл? Если, допустить, что дух (божество) дракона является посланником Неба, – также как верный поданный, служа своему государю, является его посланником, – тогда дракон должен бы держать отчет в определенное время, но не извлекаться [ради этого] Небом. Если же дракон спасается бегством и не возвращается, тогда он ведет себя не как дух (божество), и Небу нет от него никакой пользы. Если по природе своей дракон обитает на небе, то и потомство он должен иметь на небе; незачем ему возвращаться на землю. Если же допустить, что некоторые драконы [способны] подниматься [на небо], а [некоторые] – опускаться [на землю], тогда опустившийся дракон может иметь своего отпрыска на земле. Когда потомок вырастает, Небо забирает его. Однако опять же, в народе называют гром Небесным гневом. Если Небо забирает потомка дракона, к чему ему гневаться?

К тому же, драконы обычно обитают в водоемах, а не в деревьях или домах. Откуда мы знаем это? Мать Шу Сяна говорила: «В глухих горах и больших озерах действительно водятся драконы и змеи». В предании

---

<sup>514</sup> Перевод выполнен по изданию: Хуан Хуэйчжуань 黄暉撰. Лунь хэн цзяоши (ди и цэ) 论衡校释 (第一册) [Замечания и пояснения к тексту «Лунь хэн» (Первый том)]. – Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2018. – 604 с.

говорится: «На самых вершинах гор сгущаются облака и собирается дождь. В самых глубинах вод рождаются драконы и *цзяо*». В преданиях также говорится: «Когда Юй переправлялся через реку, желтый дракон поднял его лодку на спину»; «когда Цы Фэй княжества Цзин переплавлялся через реку Хуай, два дракона плыли рядом с его лодкой». «На Восточном Море жил человек по имени Цзы Цюсинь, бесстрашный и сильный. Проходя мимо Священного Омута, приказал извозчику напоить его коня. Конь [только] начал пить, [сразу] утонул. Цзы Цюсинь разгневался, достал свой меч, нырнул в Омут в поисках коня и увидел двух *цзяо*, доедающих его коня. Тогда мечом убил он двух *цзяо*». Из этого следует, что драконы и *цзяо* обитают в водоемах и пучинах, а не в деревьях или домах. Обитая в водоемах и пучинах, [драконы] принадлежат тому же виду, что рыбы и черепахи. К чему им возноситься на небо? [И если] Небо забирает дракона, то какой прок Небу от этого? Допустим, что небесные духи (божества *шэнь*) передвигаются на драконе. [Но] духи (божества) расплывчаты и бесформенны, они беспрепятственно входят [в помещение] и выходят [из него], им незачем ездить на драконах. Предположим, что верхом на драконах ездят бессмертные (*сянь*), и Небо забирает драконов для бессмертных. [Но] бессмертные заключают в себе тончайшую *ци* Неба; они легки и способны летать и парить подобно лебедям, им незачем ездить на драконах. В народе говорят, что Хуанди поднялся на небо верхом на драконе, [однако] эти речи также пусты, как и нынешние утверждения, что Небо забирает дракона.

К тому же, если говорят, что дракон поднимается на небо, то, [поскольку] это присуще лишь духам, тогда и дракон – это дух (божественный *шэнь*). [Если] он не дух, то он не сможет подняться на небо. Среди всех существ между Небом и Землей, человек – наивысший, положение дракона [в сравнении с человеком] ниже. Наивысший не является духом (божеством), низший, напротив, им является, разве это возможно? Предположим, что природа драконов такова, что некоторые являются духами, а некоторые – нет; те, которые являются духами, способны взмывать к

небесам, а другие не обладают такой способностью. [Но тогда] равным образом черепахи и змеи частично были духами, а частично нет; [и следовало бы, что] духи-черепахи и духи-змеи тоже могут подниматься на небо, возможно ли это? Более того, какой *ци* наделен дракон, если он единственный может быть духом? На Небе есть образы (*сян*) Лазурного Дракона, Белого Тигра, Красной Птицы и Черного Воина; на Земле также есть дракон, тигр, птица и черепаха. *Цзин* (эссенция) четырех созвездий опускается и рождает четырех животных. Тигр, птица и черепаха не являются [при этом] божествами, по какой причине дракон единственный из всех стал божественным? Человек – глава всех голых существ; дракон – глава всех чешуйчатых. И тот, и другой – первые среди себе подобных. Почему тогда полагают, что дракон может взмывать в небеса, а человек – нет? Дракон подобен человеку, но если только дракон может подниматься в небо, придется признать, что дракон – это дух (божество). В народе говорят, что мудрецы (*шэн жэнь*) были божествами (духами), которые обладали даром предвидения; они говорили, что дракон может подниматься в небо. Вот поэтому, полагаясь на просвещенность провидений мудрых, утверждают об этом особом таланте дракона – говорят, что он может подняться в небо.

[То, что] между Небом и Землей расплывчато и бесформенно, [как] *ци* холода и жары, ветра и дождя, [относится] к духам. Дракон же имеет форму; обладающий формой движется; двигаясь, он ест; есть – это природа существ. [В соответствии с] природой Неба и Земли те виды, которые обладают телами, могут двигаться и есть, не могут быть духами. Где же говорится, что дракон обладает телом? В предании говорится: «Среди трехсот чешуйчатых животных, дракон является главенствующим». Будучи главой чешуйчатых животных, разве может дракон не иметь тела? Где же говорится, что [дракон передвигается и ест]? Конфуций сказал: «Дракон питается в чистых водах и плавает в чистых водах; черепахи питаются в чистых водах, но плавают в мутных; рыбы питаются в мутных водах, но плавают в чистых». Сам Цю

(Конфуций) не достиг уровня дракона наверху, но и [не опустился] ниже уровня рыб; словно черепаха, он остановился на середине.

В «Шань хай цзин» сказано: «За четырьмя морями есть люди, которые ездят на драконах и змеях». Когда рисуют драконов, то по обыкновению изображают их с головой коня и змеиным хвостом. Из этого следует, что драконы – существа того же рода, что кони и змеи. В «Шэнь цзы» сказано: «Летающие драконы парят в облаках, летучие змеи плавают в тумане. Когда облака расходятся, и дождь прекращается, они [становятся] похожи на земляных червей и муравьев». Хань цзы (Хань Фэй-цзы) сообщает, что «драконы – это существа, которых можно приручить и [потом] ездить на них верхом. Но под горлом дракона есть чешуйки длиной чуть больше чем в один *чи*. Если человек коснется их, дракон убьет его». [Таким образом, дракона] сравнивают с земляным червем и муравьем, также называет существом, которого можно приручить и оседлать; ясно, что он того же рода, что змеи и лошади.

Сообщается также, что «когда, Чжоу делал палочки для еды из слоновой кости, Цзи Цзы расплакался». Расплакался, потому что ему было слишком горестно. Если есть палочки из слоновой кости, должны быть и нефритовые чаши. Нефритовые чаши – для того, чтобы быть наполненными; палочки из слоновой кости – для того, чтобы отхватывать [кусочки пищи]; непременно значит быть [блюду] из печени дракона и зародыша барса. Печень дракона съедобна, вот только дракона нелегко отыскать. Поскольку его сложно отыскать, то подданные будут в печали, а от этого быть беде. Вот поэтому и горестно было Цзи Цзы. Если бы дракон был духом, разве можно было бы убить его тело и съесть его печень? Зародыш животного существа – не то же самое; говоря о печени дракона и зародыше леопарда, чтобы оценить их вкус, люди должны были сначала их попробовать.

В эпоху Чуньцю дракон появился в предместьях Цзян. Вэй Сяньцзы спросил Цай Мо: «Я слышал, что из всех существ нет ни одного умнее дракона, поэтому его невозможно поймать живьем. Можно ли верить тому,

что говорят о [драконьей] мудрости?» Цай Мо отвечал: «[Те] люди, [кто так говорят], и в самом деле не знают [природу дракона]. Драконы вовсе не мудры. В древности драконов разводили, поэтому в древних государствах были роды Вскармливающих Драконов (Хуаньлун) и Правящих Драконами (Юйлун)». Сяньцзы сказал: «Я тоже слышал об этих двух [родах], но не знаю их происхождения. Почему так их называют?» Цай Мо отвечал: «В стародавние времена жил Шу Сун (Шу Ань) из Лю. Один из его потомков по имени Дун Фу очень любил драконов. Он сумел узнать, что нравится драконам, чем поить их и как кормить, [и тогда] многие драконы сами пришли [к нему]. Тогда он [начал] приручать драконов. По этой причине он попал на службу к Шуню, получил фамилию Дун из рода Вскармливающих Драконов, а также ему были пожалованы земли в Цзунчуань. Род Цзуньи – это его потомки. Поэтому во времена [правления] Шуня драконов выращивали. Во времена Ся, Кун Цзя был послушен Верховному Владыке. Верховный Владыка даровал ему драконов для верховой езды: по два дракона – самке и самцу – в Хуанхэ и реке Хань. Кун Цзя не умел прикармливать их, и не было [у него никого из] рода Вскармливающих Драконов. Род Тао Яо [к тому времени] был уже ослаблен; в этом роду был Лю Лэй, который изучал, как приручать драконов, у рода Вскармливающих Драконов. [Поэтому] он стал служить у Кун Цзя, и умело кормил и поил драконов. Повелитель Ся был так им доволен, что жаловал ему родовую фамилию Юйлун (Правящий Драконами) и [даровал ему место], сместив потомков Ши Вэй. Когда самка дракона умерла, [Лю Лэй] тайно изрубил мясо на мелкие части и преподнес [блюдо] Повелителю Ся. Повелитель Ся приготовил мясо и попросил еще. Лю Лэй испугался, что не достанет [больше мяса], и бежал в Лусянь. Род Фань – это его потомки». Сяньцзы спросил: «Почему же сейчас нет драконов?» Цай Мо отвечал: «У таких животных, [как драконы], есть свои управляющие (*гуань*), которые должны обладать методами и думать о них денно и нощно. Если управляющий вдруг перестает нести свою службу, то [драконы] умирают. Разжалованный управляющий не кормит [их больше].»

[До тех пор, пока] управляющие (*гуань*) исполняют свой долг, всегда будут животные, которые придут [к ним], но когда они забывают [о своих подопечных], животные становятся вялыми и перестают размножаться». Исходя из этого, можно утверждать, что драконов можно приручить и съесть. То, что можно съесть, не является духом. Когда нет управляющих (*гуань*), таких как Дун Фу, Кун Цзя и Лю Лэй, драконы прячутся и скрываются, появляются крайне редко, а если и появляются, то [только] седлая облака или на других, отличных от людских, тропах, [поэтому] люди называют их духами (божествами *шэнь*). Когда есть управляющие драконов и подобные люди, тогда драконы становятся одного рода с коровами, разве могут они быть духами?

Учитывая то, что написано в «Шань хай цзин», а также на основе рассказов Шэньцзы, Хань цзы (Хань Фэй-цзы) и истории о горестных слезах Цзи Цзы из-за слоновых палочек, используя обычные изображения драконов, а также учитывая беседу Цай Мо и Вэй Сяньцзы, узнаем, что дракон не может быть духом, не может подниматься в небо, а Небо не забирает драконов [к себе] с помощью грома и молнии. Абсурдны общераспространенные убеждения, что дракон – это дух, и что он может подниматься в небо.

Однако есть причина этим общераспространенным убеждениям. В книгах на коротких [бамбуковых планках] говорится: «[Если] у дракона нет дерева [размером хотя бы в] чи, то [ему] не подняться в небо». В них снова говорится о вознесении [дракона] на небо и о дереве [размером в] чи, подразумевая, что дракон поднимается в небо из дерева. Авторы этих книг на коротких бамбуковых планках – простонародны. [Они] заметили, что, когда случается гром и молния, то дракон поднимается следом, а в момент, когда гром и молния сокрушает дерево, дракон, подобно грому и молнии, оказывается рядом с верхушкой дерева. Когда же гром и молния проходят, то и дракон следом поднимается вверх. Поэтому [они] говорят, что дракон из середины дерева поднимается в небо. На самом же деле, гром и дракон –



подобны; они ощущают *ци* и притягивают (влекут) друг друга, поэтому в «И цзин» говорится: «Облака следуют за драконом, а ветер – за тигром». Еще говорится: «Когда раздается рык тигров, то приходят ветры из ущелий; когда взлетает дракон – скапливаются разноцветные облака». Дракон и облака взаимно притягиваются, тигр и ветер влекут друг друга. Поэтому, способ Дун Чжуншу для жертвоприношения с молением о дожде – это установить земляного дракона с целью притянуть [дождь]. В разгар лета солнце повелевает, облака и дожди высыхают. Солнце – это огонь, облака и дожди – это вода. Когда огонь сталкивается [с водой], издается звук – [так случается] гром. Дракон поднимается, когда слышит звук грома, и облака скапливаются. Облака скапливаются, и дракон на них восседает. Облака и дожди притягиваются к дракону, и дракон на облаках устремляется к Небу. Небо простирается далеко, гром очень высоко. Когда облака рассеиваются, дракон вновь опускается. Люди, увидев дракона восседающим на облаках, говорят, [что «дракон» поднялся к Небу]; увидев на Небе молнию и [услышав] гром, [говорят, что] «Небо забирает дракона». [Популярные ныне] ученые [комментаторы], читая текст «И цзина» и [исторические] предания, знают, что дракон [относится] к тому же роду [веществ], что и облака. Но основываясь на мнении обывателей, [они] не способны проникнуть [в смысл] этого высказывания. Кроме того, [они] приводят в качестве доказательств книги на коротких бамбуковых планках, в связи с этим и заключают, что «Небо забирает дракона».

Небо не забирает драконов, драконы не поднимаются в небо. Когда Цзы Цюсинь [пытался] убить двух *цзяо*, он схватил их руками за хвосты и пытался вытащить из водоема, [чтобы] удар грома и молнии сразил их. *Цзяо* – того же рода, что и драконы. Когда появляются *цзяо* и драконы, собирается дождь и скапливаются облака. Когда [на небе] тучи и идет дождь, то гром гремит и сверкают молнии. Если Небо действительно забирает драконов для своих нужд, то какой прок Небу от мертвых *цзяо*? Кроме того, рыба в воде тоже следует за облаками и дождем и способна лететь, но, летая на облаках и

дожде, она не может подняться в небо. Дракон, будучи того же рода, что и рыба, ездит на громе также, как рыба летает. Рыба, следующая за облаками и дождем, не называется духом (божеством); духом называют лишь дракона, восседающего на громе; [однако] это общераспространенное мнение далеко от истины. У каждого животного в мире есть то, с помощью чего [они] поднимаются: водные змеи – [с помощью] тумана, драконы – [с помощью] облаков, птицы – [с помощью] ветра. Называть духом одного лишь дракона, потому что он летает на облаках, [значит] ошибаться в природе дракона и представлять в неверном свете его способности.

В таком случае, [причина], по которой дракона считают духом (божеством), заключается в его способности сжимать и вытягивать свое тело, а также из-за его внешнего вида, которое то появляется, то исчезает. Однако этого недостаточно, чтобы быть духом. Юй Жан глотал уголь и покрывал свое тело лаком, чтобы покрыться струпьями<sup>515</sup>, и [в конечном итоге] никто не узнал его. Цзы Гун сбрил [бороду и] усы и переделался женщиной, чтобы никто не узнал его [прежнего] вида. Когда дракон меняет свое тело и скрывается, люди также не могут [это] воспринять, [поскольку дракон] искусен в превращениях и умении прятаться. Однако такова природа многих вещей. Орангутанг знает прошлое, сорока знает будущее, попугай умеет разговаривать. Эти три странных [существа] сравнимы с драконом: их природа изменчива. Если духом называть всякого, кто искусен [в своих превращениях], то тогда Юй Жан и Цзы Гун – духи. Конфуций сказал: «Плавающего можно [поймать] в сети, летающего – сбить стрелой. [Но] что касается дракона, то я не знаю [ничего]. Он несется на облаках и ветре и поднимается вверх. Сегодня я увидел Лао-цзы. [Может быть], он походит на дракона?» Итак, дракон восседает на облаке и поднимается вверх, [когда] облака рассеиваются – опускается вниз. Род существ можно изучить; [все,

---

<sup>515</sup> Фраза «расписывать своё тело лаком, чтобы покрыться струпьями, глотать уголь, чтобы охрипнуть» используется образно в значении: довести себя до неузнаваемости для осуществления плана мщения.

что] наверху и внизу можно познать, однако говорят, что Конфуций не знал. Такой мудрец как Конфуций не знал [природы] драконов. Что же говорить о заурядных людях, [чей] ум неглубок, природа любопытна, а сердце не может [определить], что соответствует действительности, а что нет. Вовсе неудивительно, что [они] называют дракона духом и [считают, что он] поднимается в Небо.

**Приложение 3. Перевод текста «Эр сань цзы вэнь» («Ученики спрашивали...»)<sup>516</sup>**

Ученики спрашивали: «“Перемены” неоднократно сообщают о драконах, какова (досл. чему подобна) *дэ* (натура) дракона?» Конфуций сказал: «Дракон велик. Облик дракона изменяется. Достигая Верховного Владыки, натура (дракона) подобна одухотворённому совершенномуудрому. Высоко понимается и парит (досл. движется) среди звёзд и созвездий, Солнца и Луны, и не вглядывается вдаль, может становиться *ян*; погружается в пучину пучин, но не тонет, может становиться *инь*. Наверху ветра и дожди поддерживают его, внизу Небо [][][]<sup>517</sup> [охраняет его]. [] [Плавающая] в потоках на глубине, спереди и сзади сопровождают его рыбы и *цзяо*, и среди тех, кто обитает в потоках вод, нет ни одного, кто бы не следовал за ним. На возвышении, дух грома поддерживает его, ветра и дожди уклоняются от него и изменяют своё направление, птицы и звери не смеют помешать ему.

Сказано: Дракон велик. Дракон может превратиться в облако, может превратиться в змею, может превратиться в рыбу, в летящую птицу, в мелкое насекомое. Во что захочет – в то и превратится, но при этом не теряет своего первоначального вида, в этом заключается совершенство его *божественной* мощи. [][][](2)[][], обладает тем, что что не поддаётся изучению. Знающий не способен изучить его превращений, спорящий не способен усмотреть его красоты, достигший мастерства не способен превзойти его узоров. Он оборачивается в птицу и *чун* (насекомого), успешно (превращается в) птицу, оборачивается в *чун* (насекомое), в этом заключается слава его божественного превосходства, и во всей Поднебесной он превыше

<sup>516</sup> Перевод выполнен по изданию: Юй Хаолян 于豪亮. Мавандуй бошу “Чжоу и” шивэнь цзяочжу 马王堆帛书“周易”释文校注 [Комментарии к отдельным знакам и исследование текста «Чжоу и» - рукописи на шелку, обнаруженной при археологических раскопках в Мавандуе]. – Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2013. – 212 с.

<sup>517</sup> Квадратными скобками здесь и далее указаны пропущенные слова на рукописи «Чжоу и», обнаруженной при археологических раскопках в Мавандуе.

всех.

Сказано: Дракон велик. Что касается *дэ* (натуры) дракона, то сказано [ ] [ ] [ ] [ ] (3) Перемены [ ] [ ] [ ] [ ], если возвести его в титул, то называю его *цзюньцзы* (благородный муж). В делах осторожен, почитает согласие; чист и светел, мягок и гармоничен, он тем не менее не скрывает своих достоинств, если возвести его в титул, то называю его *фуцзы* (наставник). То большой, то маленький, метод его един. Что до того, кто осуществляет (этот метод), именем называю его *цзюньцзы* (благородный муж), ещё «жёлтая юбка» очень близка по смыслу. Достойный и величественный, чистый и светлый, прочный и твёрдый, когда движется, то не сворачивает с пути, «не повторять» («без упражнения») близко по смыслу.

В «Переменах» сказано: «Спящий дракон. – Не используй» («Не действуй»). Конфуций сказал: Дракон спит и не *ян*; время пришло, а он не выходит, можно назвать его спящим. Великий человек спокоен, ленив и не отправляется во дворец на аудиенцию, влачит существование в своих покоях, это также сходно со спячкой дракона. Его движения преисполнены огорчениями и не пригодны к использованию, поэтому сказано: «Спящий дракон. – Не используй».

В «Переменах» сказано: «Высокомерный дракон. – Раскаяние». Конфуций сказал: Эти речи о том, кто, будучи наверху, пренебрежительно относится к тем, кто внизу. Пренебрежительно относиться к тем, кто внизу, и не подвергнуть себя опасности, – такого ещё не бывало. Когда совершенно-мудрый человек устанавливает свою власть, то он словно взбирается на дерево, и чем выше он забирается, тем больше он страшится низов, поэтому сказано: «Высокомерный дракон. – Раскаяние».

В «Переменах» сказано: «Драконы бьются на окраине, их кровь синя и желта». Эти речи о том, что Великий человек хранит как сокровище *дэ* (добродетель) и осуществляет обучение народа. Что же до обучения узорам, неужели только дракон подходит для цветowych узоров (узоры на флагах и одеждах для различения ранга и положения), и для отображения

действительности? Неужели только совершенно-мудрый человек, чья добродетель широка и чувство долга (справедливости) велико, подходит для подготовки предметов (божественного и человеческого) права? «Драконы бьются на окраине», - это речи о широчайшей добродетели Великого человека и о его сближении с низким людом. «Их кровь синя и желта» - проявляются узоры (узреть узоры). Совершенно-мудрый человек распространяет нормы-права и обучение, чтобы повлечь (за собой) народ, это подобно узорам дракона, которые могут быть названы «сине-жёлтыми», поэтому сказано: «Дракон». Узревший дракона не назовёт ничего, что было бы больше его (Дракон появился, не назову ничего, что было бы больше его).

В «Переменах» сказано: «Царскому слуге – препятствие за препятствием. Причина – не в настоящем» («Это не из-за него самого» - Ю.К.) Конфуций сказал: «Царскому слуге – препятствие за препятствием», это говорит о его трудностях. Только тот, кто знает о своих трудностях, повторяет эти речи, даёт это в предостережение нынешним. Когда *цзюньцзы* (благородный муж) знает о трудностях и готовится к ним, то ему не будет трудно. Когда действует, уловив удобный момент, то будет успех (результат). Поэтому, когда готов к трудностям, тогда легко. Когда действуют в соответствии с моментом, осуществление (задуманного) зависит от самого человека, не говорится о благоприятном или неблагоприятном (исходе событий). «Причина – не в настоящем», говорит не столько о настоящем, сколько о том, что такое положение дел было уже в древности.

В «Переменах» сказано: «У треножника *дин* сломалась нога, опрокинулась (вылилась) жертвенная каша великого князя *гун*, его наказание – непубличная казнь. Несчастье». Конфуций сказал: Эти речи о том, что низший не справляется со своими обязанностями. (Кроме того) на него возлагают и не его обязанности, может ли он не быть сломлен? Если от низшего нет пользы (? низший не используется), и город не охраняется, полководцы не идут в бой, внутри (страны) распри, правитель в опасности, это то, что называется «сломалась нога». Разрушить своё государство,

опустошить свои земли, не собрать урожай зерновых, это то, что называется «опрокинулась (вылилась) жертвенная каша князя *гун*». Пищи не достаточно, голодные не получают еды, это то, что называется «непубличная казнь». Ученики спросили: «Правитель людей довёл себя до голода?» Конфуций сказал: В старину Великий князь Ли княжества Цзинь разрушил своё государство, опустошил свои земли, отправился на охоту и не возвращался в течении семи месяцев. Народ взбунтовался против него в Юньмэн. И так, без повозки, пришлось князю идти самому. [ ] князь *гун* [ ] голодный и не ел в течении 6 месяцев, это и есть «его наказание – непубличная казнь». Поэтому сказано: когда присутствует добродетель и долг, то (ни один поступок, ни одно действие) не является незначительным, когда утрачен стержень (предки, род, храм предков), то (ни один поступок, ни одно действие) не является великим, об этом здесь и говорится.

В «Переменах» сказано: «У треножника яшмовая дужка. – Великое счастье. Ничего неблагоприятного». Конфуций сказал: «Треножник велик. Что до перемещения треножника, сам треножник себя переместить не может, обязательно должен человек поднять его, это стойкость Великого человека (гадание, осуществляемое Великим человеком). Поднятие треножника совершается не за его ноги, а за [ ] Для достойного (*сянь*) поднятие треножника – это табу (Достойный человек избегает поднятия треножника). Просветлённый правитель устанавливает свою власть, достойные поддерживают и помогают ему, разве может быть сделано что-то неблагоприятное? Поэтому сказано: «Великое счастье».

В «Переменах» сказано: «Сиятельному (удельному) князю надо жаловать коней в великом обилии и в круговороте дня трижды принимать <подданных>»). Конфуций сказал: «Это речи о том, как совершенно-мудрый царь (*ван*) восстанавливает мир. В правление совершенно-мудрого не впрягают 3-годовалых быков, лошадей надолго не запрягают в колесницы. <Люди> не натуживают и не ездят верхом на кобылах [ ] Зерно вовремя заготавливается, сено и солому <в качестве корма лошадям> не

используют вторично, поэтому сказано: «жаловать коней». Что касается установления правления совершенно-мудрого человека, то <ему> должно почитать Небо и уважать народ, привести в соответствующий порядок отношения между пятью первоэлементами у *син*, <чтобы> Небо и Земля не <знали> страданий, народ [] не боялся, сладостная роса и своевременные дожди скапливались и выпадали <на землю>, пронзительные ветра и затяжные дожди не достигали <владений>, настроение народа – выпивать за долголетие друг друга, поэтому сказано: «в великом обилии». У совершенно-мудрого царя есть по три князя *гун* и по три сановника *цин* (много подданных *гунов* и *цинов*), «в круговороте дня трижды принимать <подданных>» [[][][][]] [принимать этих трех *гунов* и трех *цинов*] это и имеется в виду.

В «Переменах» сказано: «Завязанный мешок. – Не будет хулы, не будет хвалы». Конфуций сказал: «Эти речи предостерегают от разговоров маленького человека. Маленький человек много говорит, много ошибается; за многое берётся, о многом тревожится, [[][]] тем самым излишни. И все же, нельзя предостеречь словами. Это похоже на «завязанный мешок»: ничто не выходит, ничто не входит, поэтому сказано: «Не будет хулы, не будет хвалы». Ученики спросили: Неужели нет особого предостережения совершенно-мудрому [[][][][]] Речи совершенно-мудрого, в них суть (основа) *дэ* добродетели. Уста совершенно-мудрого подобны долинам рек: богатства, утварь, все, чем владеем, проистекают оттуда; они подобны горным вершинам, лесным озёрам: одежда, пища [[][]] все, чем располагаем, происходит оттуда. Совершенно-мудрый произнесёт лишь одну фразу, а десять тысяч поколений будут пользоваться ей. Единственное, о чем можно беспокоиться, это о том, что он не заговорит, какие ещё могут быть предостережения?

В «Гексаграммах» сказано: «Дракон появился, находится в поле. Благоприятно свидание с Великим человеком». <Будучи> скромным, легко говорить; сближаясь с народом легко находить общий язык, в этом проявляется стойкость совершенно-мудрого человека и благородного мужа.



Толпы людей считают это соответствующим, поэтому сказано: «Благоприятно, чтобы встретиться с Великим человеком».

В «Гексаграммах» сказано: «Благородный человек до конца дня деятелен; вечером он осмотрителен, точно в опасности. – Хулы не будет». Конфуций сказал: Эти речи о том, что благородный муж обращает всё внимание на время; когда приходит время, он действует [ ] ради успешного осуществления (задуманного) исчерпывает все силы; и в середине дня он не остановится (на отдых), и в возрасте он не замедлит (свой ритм). Благородный муж организовывает время так, будто стремглав мчится (торопится с выполнением дела), поэтому сказано: «Благородный человек до конца дня деятелен». Когда время упущено, нужно остановиться, чтобы усмирить своё тело, нужно утихомириться и успокоиться, поэтому сказано: «Вечером он осмотрителен, точно в опасности. – Хулы не будет».

В «Переменах» сказано: «Летающий дракон находится в небе. Благоприятна встреча с великим человеком». Конфуций сказал: «Эти речи о том [ ] благородный муж находится наверху, то и народ получает его благодеяния, и достойные (его) не покидают, поэтому сказано: «Летающий дракон находится в небе. Благоприятна встреча с великим человеком».

В «Переменах» сказано: «Смотри, чтобы все драконы не главенствовали. [Тогда будет] счастье». Конфуций сказал: «Дракон, дух его величественный, а сущность постоянна [ ] При действии сильных черт смотри, чтобы все драконы не главенствовали. [Тогда будет] счастье [ ] Увидеть благородного мужа, великое счастье.

В «Гексаграммах» сказано: «[Если ты] наступил на иней, [значит], близится и крепкий лёд». Конфуций сказал: «Эти речи о Небесных периодах < процветания и > упадка (естественной смене времён года), наставляют придерживаться постоянства (следовать обыкновениям / сохранять порядок). Год ... поля дают (порождают) влагу, чтобы ... зарождается в ... его [ ] оберегают его [ ] добродетель дэ начинается вместе с Небесным путём, необходимо подчиняется пяти стихиям (основных

элементов природы) у *син*; его потомки благоденствуют, а предки не утрачены.

В «Гексаграммах» сказано: «Плоский квадрат громаден. [Хоть и] не готовишься, не будет ничего неблагоприятного». Конфуций сказал: «... что касается квадрата... что касается громадности, то это говорит о его плоскостности, которая заключает в себе [ ] не будет ничего неблагоприятного, поэтому сказано: «не будет ничего неблагоприятного».

В «Гексаграммах» сказано: «Затаи [свой] блеск и сможешь пребыть стойким» [ ] затаённое также красивое, стойкость возможна, также [ ]

В «Гексаграммах» сказано: [ ] дело. [ ] Первичное, начало добра. [ ] развратники, скромность [ ]

В «Гексаграммах» сказано: «Затруднение в твоих милостях. В малом стойкость – к счастью. В великом стойкость – к несчастью».

**БИБЛИОГРАФИЯ****ИСТОЧНИКИ**

*На русском языке:*

1. Бамбуковые страницы. Антология древнекитайской литературы / Сост. и комм. И. С. Лисевича. – М.: Вост. лит. РАН, 1994. – 416 с.
2. Ветхий Завет, Книга Иова, 41:10-41:12: [сайт] URL: <http://www.patriarchia.ru/bible/iov/41/> (дата обращения 08.11.2020).
3. Дао дэ цзин: учебное пособие для старшеклассников, учащихся колледжей, студентов / А. Е. Лукьянов, В. П. Абраменко, Хуан Лилян. Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Ин-т Дальнего Востока РАН – М.: ИДВ РАН, 2016. – 346 с.
4. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 2. / Пер. с кит. / Сост. Ян Хиншун; вступ. ст. В. Г. Бурова, М. Л. Титаренко. – М.: Мысль, 1973. – 384 с.
5. И-цзин. Канон Перемен: Великая мудрость Древнего Китая. – М.: Эксмо, 2011. – 432 с.
6. И цзин (Канон перемен) / Пер. и примеч. А. Е. Лукьянова. – М.: ИПЦ Маска; Чэнду: Сычуань жэньминь чубаньшэ, 2018. – 392 с.
7. И-цзин – Чжоу И. Система Перемен – Циклические Перемены / Пер. с кит. Б. Б. Виноградского / Сост. В. Б. Курносова – М.: Северный ковч, 1999. – 528 с.
8. Каталог гор и морей (Шань хай цзин) / Пред., пер. и комм. Э. М. Яншиной. – М.: Наука, 1977. – 236 с.
9. Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). / Пер. с кит. и коммент. А. И. Кобзева, А. Е. Лукьянова, Л. С. Переломова, П. С. Попова при участии В. М. Майорова; Вступ. ст. Л. С. Переломова. – М.: Вост. лит., 2004. – 431 с.
10. Люйши Чуньцю (Вёсны и осени господина Люя) / Пер. Г. А. Ткаченко. Сост. И. В. Ушакова. – М.: Мысль, 2010. – 525 с.
11. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы [Сайт]. URL: [http://www.e-reading.club/bookreader.php/1021689/Sutra\\_o\\_cvetke\\_lotosa\\_chudesnoy\\_dharmy.html](http://www.e-reading.club/bookreader.php/1021689/Sutra_o_cvetke_lotosa_chudesnoy_dharmy.html) (дата обращения 09.11.2019).
12. Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т. I. / Пер. с кит. и ком. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина. – М.: Восточная литература РАН, 2001. – 415 с.

13. Сыма Цянь. Исторические записки: («Ши цзи»). Т. II / Пер. с кит. и коммент. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина. – М.: Вост. лит., 2003 (1975). – 567 с.
14. Сыма Цянь. Исторические записки: («Ши цзи»). Т. IV / Пер. с кит., вступит. ст. и прил. Р. В. Вяткина. – М.: Вост. лит., 1986. – 454 с.
15. Сыма Цянь. Исторические записки: («Ши цзи»). Т. VII / Пер. с кит., предисл. Р. В. Вяткина, коммент. Р. В. Вяткина, А. Р. Вяткина. – М.: Вост. лит., 1996. – 464 с.
16. Философы из Хуайнани / Хуайнань-цзы. Пер. Л. Е. Померанцевой. Сост. И. В. Ушаков. – М.: Мысль, 2004. – 430 с.
17. Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В. В. Малявина. – М.: Мысль, 1995. – 439 с.
18. Ши цзин: Книга песен и гимнов / Пер. с кит. и коммент. А. Штукина; Подгот. Текста и вступ. ст. Н. Федоренко. – М.: Худож. лит., 1987. – 351 с.

*На китайском языке:*

19. Ван Чун 王充. Лунь хэн 论衡: [сайт] Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese. URL: <https://ctext.org/lunheng> (дата обращения 14.08.2020).
20. Го юй 国语: [сайт] Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese. URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=24854> (дата обращения 14.08.2020).
21. Дао дэ цзин 道德经: [Сайт: Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese]. URL: <https://ctext.org/dao-de-jing> (дата обращения 14.08.2020).
22. Ле-цзы 列子: [Сайт: Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese]. URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=37405> (дата обращения 14.08.2020).
23. Ли цзи 礼记: [Сайт: Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese]. URL: <https://ctext.org/liji/yue-ji> (дата обращения 14.08.2020).
24. Лунь юй 论语: [Сайт: Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese]. URL: <https://ctext.org/analects> (дата обращения 14.08.2020).
25. Люйши Чуньцю 吕氏春秋: [Сайт: Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese]. URL: <https://ctext.org/lv-shi-chun-qiu> (дата обращения 14.08.2020).

26. Ханьшу 汉书: [Сайт: Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese]. URL: <http://ctext.org/han-shu/xuan-di-ji> (дата обращения 14.08.2020).
27. Хоу Ханьшу Han Shu 后汉书: Сайт: Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese]. URL: <http://ctext.org/hou-han-shu/guang-wu-di-ji-xia> (дата обращения 14.08.2020).
28. Хуайлу тан цзи 怀麓堂集: [Сайт: Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese]. URL: <http://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=765117&remap=gb> (дата обращения 14.08.2020).
29. Хуайнань-цзы 淮南子: [сайт] Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese. URL: <https://ctext.org/huainanzi> (дата обращения 14.08.2020).
30. Чжоу и 周易: [сайт] Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese. URL: <https://ctext.org/book-of-changes> (дата обращения 14.08.2020).
31. Чжуан-цзы 庄子: [сайт] Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese. URL: <https://ctext.org/zhuangzi> (дата обращения 14.08.2020).
32. Чуньцю фаньлу 春秋繁露: [Сайт: Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese]. URL: <https://ctext.org/chun-qiū-fan-lu/wang-dao> (дата обращения 14.08.2020).
33. Шань хай цзин 山海经: [сайт] Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese. URL: <https://ctext.org/shan-hai-jing> (дата обращения 14.08.2020).
34. Шан шу 尚书: [сайт] Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese. URL: <https://ctext.org/shang-shu/canon-of-shun#n21058> (дата обращения 14.08.2020).
35. Ши цзи 史记: [сайт] Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese. URL: <https://ctext.org/shiji> (дата обращения 14.08.2020).
36. Ши цзин 诗经: [сайт] Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese. URL: <https://ctext.org/book-of-poetry> (дата обращения 14.08.2020).
37. Шовэнь цзецзы 说文解字: [сайт]. URL: <http://shuowen.chaziwang.com/shuowen-4715.html> (дата обращения 14.08.2020).
38. Юй Хаолян 于豪亮. Мавандуй бошу “Чжоу и” шивэнь цзяочжу 马王堆帛书“周易”释文校注 [Комментарии к отдельным знакам и исследование текста «Чжоу и» - рукописи на шелку, обнаруженной при археологических раскопках в Мавандуе]. – Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2013. – 212 с.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

*На русском языке:*

39. Антология даосской философии / Сост. В. В. Малявин, Б. Б. Виногородский – М.: Комаров и К., 1994.  
URL: [https://www.4italka.ru/nauka\\_obrazovanie/filosofiya/223247/fulltext.htm](https://www.4italka.ru/nauka_obrazovanie/filosofiya/223247/fulltext.htm) (дата обращения 07.12.2021).
40. Ассман Я. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. – М.: Присцельс, 1999. – 369 с.
41. Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 368 с.
42. Альбедиль М. Знак бесконечного в конечном // Сокровища мировой цивилизации. Символы. Знаки. – М.: Мир энциклопедий Аванта+: Астрель, 2012. – С. 5–29.
43. Андерсон, Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. – М.: Кучково поле, 2016. – 416 с.
44. Васильев Л. С. Дао и Брахман: феномен изначальной верховной всеобщности // Дао и даосизм в Китае. – М.: Наука, 1982. – С. 134–158.
45. Васильев Л. С. История религий Востока. Учебное пособие для вузов. – 8-е изд. – М.: КДУ, 2006. – 704 с.
46. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. – М.: Восточная литература, 2001. – 488 с.
47. Виногородский Б. Б. Искусство управления переменами. Т. 1. Знаки Книги Перемен 1–30 / Б. Виногородский; сост. Ли Гуанди. – М.: Эксмо, 2017. – 864 с.
48. Гарридо В. В. Образ дракона Лун-ван в религиозных верованиях Древнего Китая // Религиоведение, 2020. №1. – С. 67–72.
49. Гарридо В. В. Образ китайского дракона в зеркале взаимоотношений западной и китайской культур // Россия и Китай: диалог культур (I и II Международные конференции (Чэнду – Москва, 2018)). М.: ИДВ РАН ; Сычуаньский университет, 2019. С. 68–88.
50. Гарридо В. В. Представления о китайском драконе как Небесном предзнаменовании // Религиоведение. 2023. №1. – С. 22–28.

51. Гарридо В. В. Символ дракона в космогонических схемах Древнего Китая // Вопросы философии. 2023. №4. – С. 156–166.
52. Гельбрас В. Г. Китай: возрождение национальной идеи // Полития. 2003. № 2. – С. 80–90.
53. Генон Р. Символика креста. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 704 с.
54. Генон Р. Символы священной науки. Пер. с франц. – М.: Беловодье, 2002. – 496 с.
55. Гроф С. За пределами мозга: рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. 3-е изд. – М.: Институт трансперсональной психологии, Изд-во Института Психотерапии, 2000. – 504 с.
56. Дао и даосизм в Китае. – М.: Наука, 1982. – 289 с.
57. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л.Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост. лит., 2006. Т. 1. Философия / ред. М.Л.Титаренко, А.И.Кобзев, А.Е.Лукьянов. – 2006. – 727 с.
58. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост. лит., 2006. Т. 2. Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко, Б. Л. Рифтин, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов, Д. Г. Главева, С. М. Аникеева. 2007. – 869 с.
59. Емельянов В. В. Змееборческий миф по клинописным источникам. URL: [https://www.academia.edu/4595395/Змееборческий\\_миф\\_по\\_клинописным\\_источникам](https://www.academia.edu/4595395/Змееборческий_миф_по_клинописным_источникам) (дата обращения: 12.07.2022).
60. Емельянов В. В. Предфилософия Древнего Востока как источник нового философского дискурса // Вопросы философии. – 2009. – N 9. – С. 153–163. URL: [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=69&Itemid=99999999](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=69&Itemid=99999999) (дата обращения: 07.07.2022).
61. Еремеев В.Е. Символы и числа «Книги перемен». – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Ладомир, 2005. – 600 с.
62. Жданов В. В. Эволюция категории «Маат» в древнеегипетской мысли. – М.: Современные тетради, 2006. – 136 с.
63. Иванова М. Г. Культурные архетипы как объект историко-философского анализа: дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.03; [Место защиты: ФГАОУ ВО «Российский университет дружбы народов»]. – М., 2017. – 197 с.
64. Карапетьянц А. М. Изобразительное искусство и письмо в архаических культурах (Китай до середины I-го тысячелетия до н.э.) // Ранние формы искусства. – М. : Искусство, 1972. – С. 445–468.

65. Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление. – М.; СПб.: Университетская книга, 2002. – 280 с.
66. Кемпбелл Д. Маски Бога. Изначальная мифология. Том 1 (часть 1) – М: Касталия, 2019. – 236 с.
67. Кемпбелл Д. Маски Бога. Изначальная мифология. Том 1 (часть 2) – М: Касталия, 2019. – 272 с.
68. Книга Марко Поло. / Пер. со старофранц. И. П. Минаева; вступ. ст. И. П. Магидовича. – М.: Государственное издательство географической литературы, 1955. – 376 с.
69. Кобзев А. И., Орлова Н. А. В поисках Таинственной Самки // Архив российской китаистики. Ин-т востоковедения РАН. - 2013 - . Т. II / сост. А.И.Кобзев; отв. ред. А.Р.Вяткин. - М.: Наука - Вост. лит., 2013. - 519 с. URL: [https://www.synologia.ru/a/B\\_поисках\\_Таинственной\\_Самки](https://www.synologia.ru/a/B_поисках_Таинственной_Самки) (дата обращения: 03.07.2021)
70. Котляр Е. С. Миф и сказка Африки. – М.: Издательская фирма «Восточная литература», 1975. – 244 с.
71. Кравцова М. Е. Мировая художественная культура. История искусства Китая: Учебное пособие. – СПб.: Лань, ТРИАДА, 2004. – 960 с.
72. Леви-Брюль Л. Первобытный менталитет / Перевод с французского Е. Кальщикова. – СПб.: Европейский Дом, 2002. – 400 с.
73. Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф. – М.: Изд-во МГУ, 1982. – 479 с.
74. Лосев А. Ф. Миф, число, сущность. – М.: Мысль, 1994. – 919 с.
75. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. 2-е изд., испр. – М.: Искусство, 1995. – 320 с.
76. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. – М.: Языки русской культуры, 1999. – 464 с.
77. Лотман Ю. М. Память в культурологическом освещении // Лотман Ю. М. Избранные статьи. Т. 1. – Таллинн, 1992. – С. 200–202.
78. Лукьянов А. Е. Дао «Книги Перемен». – М.: ИНСАН, РФК, 1993. – 240 с.
79. Лукьянов А. Е. Древнекитайская философия. Курс лекций. Часть I. Становление китайской философии. Лекция 1. Миф и мифология. – М.: ИДВ РАН, 2012. – 116 с.
80. Лукьянов А. Е. Древнекитайская философия. Курс лекций. Часть I. Становление китайской философии. Лекция 2. Древнекитайский космос / А.Е. Лукьянов. М.: ИДВ РАН, 2012. – 128 с.



81. Лукьянов А. Е. Древнекитайская философия. Курс лекций. Часть I. Становление китайской философии. Лекция 3. Архетипы культуры Дао. – М.: ИДВ РАН, 2012. – 120 с.
82. Лукьянов А. Е. Древнекитайская философия. Курс лекций. Часть I. Становление китайской философии. Лекция 4. Понятие философии у древних китайцев. – М.: ИДВ РАН, 2012. – 104 с.
83. Лукьянов А. Е. Древнекитайская философия. Курс лекций. Часть II. Философия даосизма. – М.: ИДВ РАН, 2015. – 546 с.
84. Лукьянов А. Е. Древнекитайская философия. Курс лекция. Часть III. Философия конфуцианства – «Четверокнижие» («Сы шу»). – М.: ИДВ РАН, 2017. – 420 с.
85. Лукьянов А. Е. Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия). Изд. 2-е, испр. – М.: ИНСАН, РМФК, 1992. – 208 с.
86. Малиновский, Б. Магия, наука и религия. / Пер. с англ. А. П. Хомика. – М.: Академический проект, 2015. – 298 с.
87. Малявин В. В. Сумерки Дао: культура Китая на пороге Нового времени. – М.: Издательство АСТ, 2019. – 560 с.
88. Малявин В. В. Чжуан-цзы. – М.: Наука, 1985. – 310 с.
89. Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом, языке. – М., 1997. – 224 с.
90. Маслов А. А. Китай: укрощение драконов. Духовные поиски и сакральный экстаз. – М.: Алетейа: Культурный центр «Новый Акрополь», 2006. – 480 с.
91. Мартысюк П. Г. Генезис философских оснований творчества: от мифа к логосу // Человек. Культура. Образование. – 2015. – № 3 (17). – С. 7–17.
92. Мелетинский Е. М. Мифы древнего мира в сравнительном освещении // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. – М.: Наука, 1971. – С. 68–133.
93. Мирзаев Э. М. Сопоставление научных и мифологических взглядов на проблему происхождения мира // Юный ученый. 2016. № 6 (9). – С. 18–22. URL: <https://moluch.ru/young/archive/9/595> (дата обращения: 25.03.2022).
94. Нижников С. А. Духовное познание в философии Востока и Запада: Монография. – М.: РУДН, 2009. – 427 с.
95. Нижников С. А. Проблема духовного в западной и восточной культуре и философии: Монография. – Москва: ИНФРА-М, 2021. – 168 с.
96. Нижников С. А., Семушкин А. В. Архетипы философских культур Востока и Запад: Учебное пособие. – М.: РУДН, 2008. – 267 с.

97. Нижников С. А., Семушкин А. В. Духовное познание и архетипы философских культур Востока и Запада: Монография. – М.: ИНФРА-М, 2014. – 231 с.
98. Нойманн, Э. Происхождение и развитие сознания: пер. с англ. / Э. Нойманн; пер. А.П. Хомик. – М.: Рефл-бук; Киев: Ваклер, 1998. – 464 с.
99. Новикова М. Символы // Новый мир, 1995. №2. [Сайт]. URL: [https://magazines.gorky.media/novyi\\_mi/1995/2/simvoly.html](https://magazines.gorky.media/novyi_mi/1995/2/simvoly.html) (дата обращения 08.11.2020).
100. Писцов К. М. «Неведома зверушка» с роскошного халата // Вост. Коллекция, 2006. № 4. – С. 27-36.
101. Подосинов А. В. Ex oriente lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. – М.: Языки русской культуры, 1999. – 720 с.
102. Решетов А. М. Дракон в китайской политической традиции // Символы и атрибуты власти: генезис, семантика, функции. – СПб., 1996. – С. 142-163.
103. Решетов А. М. Дракон в культурной традиции китайцев // Сборник МАЭ. Л., 1981, Т. XXXVII. – С. 81–92.
104. Рифтин Б. Л. Китайская мифология // Мифы народов мира / Под редакцией С. Я. Токарева. В 2 тт. – М., Советская энциклопедия, 1982.
105. Рифтин Б. Л. От мифа к роману: Эволюция изображения персонажа в китайской литературе. – М.: Наука, 1979. – 358 с.
106. Сказки Китая / Пер. с кит, сост., предисл. Б. Л. Рифтина. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 400 с.
107. Старостина А. Б. Споры о драконах – 2006 // Человек и культура Востока: Исследования и переводы. 2010. – М.: ИДВ РАН, 2010. – С. 95-111.
108. Ступникова В. В. Дракон в зеркале чэньюев. Обзор чэньюев с образом дракона: таблица // Человек и культура Востока: Исследования и переводы – 2012 / Сост. и отв. ред. В. Б. Виноградская. – М.: ИДВ РАН, 2014. С. 321–329; 330–352.
109. Ступникова В. В. К вопросу о происхождении образа китайского дракона // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2015. №8. – С. 21–26.
110. Ступникова В. В. Китайский дракон как воплощение водной стихии // Горизонты цивилизации, 2018. № 9. – С. 339–346.
111. Ступникова В. В. «Канон Перемен» из глубины времен // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2015. №4. – С. 77–87.

112. Ступникова В. В. Основные концепции происхождения образа дракона. По материалам научных публикаций китайских исследователей // Человек и культура Востока: Исследования и переводы – 2014 / Сост. и отв. ред. В. Б. Виноградская. – М.: ИДВ РАН, 2015. – С. 195–210.
113. Ступникова В. В. Трансформация семантики образа китайского дракона во второй половине XX века // Россия и Восточная Азия через 70 лет после окончания Второй мировой войны: доклады, представленные на III международной конференции молодых востоковедов в Институте Дальнего Востока РАН (Москва, 11–12 ноября 2015 г.). Совет молодых ученых ИДВ РАН. – М.: ИДВ РАН, 2016. – С. 172–177.
114. Ступникова В. В. Философско-лингвистическое прочтение образа дракона (на основе материалов гадательных надписей *цзягувэнь*) // Вестник БГУ. Философия. 2016. №3. – С. 127–134.
115. Сычѳв Л. П., Сычѳв В. Л. Китайский костюм. Символика. История. Трактовка в литературе и искусстве. – М.: ИВ АН СССР, 1975. – 172 с.
116. Терентьев-Катанский А. П. Иллюстрации к китайскому бестиарию. – СПб.: Формат, 2004. – 224 с.
117. Терентьев-Катанский, А.П. Китайская легенда о драконе // Страны и народы Востока. – Вып. 11. – М., 1971.
118. Терехов А.Э. Китайский дракон как символ мировой гармонии // Путь Востока: Общество, политика, религия: Материалы XIII молодежной конференции по проблемам философии, религии и культуры Востока. – СПб: С.-Петербург. Филос. об-во, 2011. – С. 86–93.
119. Терехов А. Э. Представления о совершенных мудрецах (шэн) в китайских апокрифах (чэньвэй) эпохи Восточная Хань (25-220 гг. н.э.): диссертация: 07.00.09 / Терехов Антон Эдуардович; [Место защиты: Институт восточных рукописей Российской академии наук], 2016. – 334 с.
120. Терехов А. Э. Три аспекта ханьских представлений о драконах (лун) // Общество и государство в Китае: ХLI научная конференция. – М.: Вост. лит., 2011. – С. 334-352.
121. Торчинов Е. А. Даосизм. «Дао-Дэ цзин». – 2-е изд. / Пер. Е. А. Торчинова. – СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2004. – 256 с.
122. Торчинов Е. А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. – СПб.: Андреев и сыновья, 1993. – 310 с.

123. Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 1998. – 384 с. (Orientalia)
124. Феоктистов В. Ф. Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы. - М.: Наука, 1976. – 292 с.
125. Фиссер, М. В. Дракон в Китае и Японии [Сайт]. – URL: <http://abhidharma.ru/A/Samsara/Content/Dragon.pdf> (дата обращения 09.11.2019).
126. Флоренский П. А. Детям моим. Воспоминания прошлых лет. – Харьков: Фолио, 2000. – 381 с. URL: <https://lib.pravmir.ru/library/readbook/2434> (дата обращения 14.08.2020).
127. Хобсбаум Э. Изобретение традиций // Вестник Евразии. 2000. №1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/izobretenie-traditsiy> (дата обращения: 16.03.2020)
128. Чегодаев М. А. Древнеегипетская Книга Мертвых – фрагменты перевода и комментарии // Вопросы истории, 1994. № 8. – С. 145–163. URL: <https://pstgu.ru/download/1180370552.mertvyh.pdf> (дата обращения: 10.07.2022).
129. Шпильрейн С. Психоаналитические труды. – Ижевск: ERGO, 2008. – 466 с.
130. Щепановская Е. М. Архетипический подход как метод гуманитарных наук // Известия СПбГЭТУ «ЛЕТИ». Философские проблемы социальных и гуманитарных наук. Т.1. – СПб., 2008. – С. 70–74.
131. Щепановская Е. М. Битва громовержца со змеем: истоки образа Георгия Победоносца в индоевропейской мифологии // Образ Святого Георгия Победоносца в культуре России. – СПб., 2009. – С. 212–219.
132. Щепановская Е. М. Генезис и классификация мифологических архетипов: культурфилософский подход: дисс... канд. филос. наук: 09.00.13. – СПб., 2011. – 274 с.
133. Щуцкий, Ю. К. Китайская классическая «Книга перемен» / Под ред. А. И. Кобзева. – М.: Восточная лит-ра, 2003. – 606 с.
134. Элиаде М. Аспекты мифа. – М.: Академический проект; Парадигма, 2005. – 224 с.
135. Элиаде М. Священное и мирское. – М.: МГУ, 1994. – 144 с.
136. Юань Кэ. Мифы древнего Китая / Пер. с кит. и послесловие Б. Л. Рифтина. – М.: Наука, 1987 (1965). – 527 с.
137. Юнг, К. Г. Аналитическая психология. Тавистокские лекции [Сайт] URL: <http://www.iakovlev.org/zip/jung2.pdf> (дата обращения 14.08.2020).

138. Юнг К. Г. Архетип и символ [Сайт: Центр гуманитарных технологий]. URL: <https://gtmarket.ru/library/basis/4229> (дата обращения 14.08.2020).
139. Юнг К. Г. Человек и его символы [Сайт: Центр гуманитарных технологий]. URL: <https://gtmarket.ru/library/basis/4121> (дата обращения 14.08.2020).
140. Юнг К. Г. Архетипы и коллективное бессознательное. – М.: Изд-во АСТ, 2019. – 496 с.
141. Яншина Э. М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. – М., Наука, 1984. – 248 с.

*На китайском языке:*

142. Ван Даю 王大有. Лун фэн вэньхуа юаньлю 龙凤文化源流 [Происхождение культуры дракона и феникса]. – Пекин: Бэйцзин гун и мэишу чубаньшэ 北京工艺美术出版社, 1987. – 508 с.
143. Ван Дун 王东. Лун ши шэньмэ: Чжунго фухао синь цземи 龙是什么: 中国符号新解密 [Что такое дракон: заново расшифровывая китайскую символику]. – Пекин: Чжунъян бяньи чубаньшэ, 2012. – 412 с.
144. Ван Кэлинь 王克林. Лун тутэн юй ся цзу дэ циюань 龙图腾与夏族的起源 [Тотем дракона и происхождения рода Ся] // Вэньу 文物, 1986, 6.
145. Ван Лицюань 王笠荃. Чжунхуа лун вэньхуа дэ циюань юй яньбянь 中华龙文化的起源与演变 [Происхождение и эволюция культуры китайского дракона]. – Пекин: Цисян чубаньшэ, 2010. – 207 с.
146. Ван Минда 王明达. Е тань во го шэньхуа чжун лун синсян дэ чаншэн 也谈我国神话中龙形象的产生 [Вступая в беседу о происхождении мифологического образа дракона] // Сысян чжансянь 思想战线 [Идеологический фронт]: электрон. версия журнала. 1981. №3. Доступ из локальной сети электронного издательского дома научных журналов Китая (China Academic Journal Electronic Publishing House). Систем. требования: Adobe Reader, CAJ Viewer. URL: <http://www.cnki.com.cn/Article/CJFDTotol-SXZX198103008.htm> (дата обращения: 14.03.2014).
147. Ван Чанчжэн 王昌正. Лун дэ яньцзю 龙的研究 [Исследование дракона] // Миньцзянь вэньсюэ луньтань 民间文学论坛, 1964, 3.
148. Вэй Цзюйсянь 卫聚贤. Гу ши яньцзю 古史研究 [Изучение древней истории]. – Шанхай: Шанхай Вэньи чубаньшэ, 1990. – 386 с.

149. Вэнь Идо 问一多. Лун фэн 龙凤 [Дракон и феникс] // Шэньхуа юй ши 神话与诗 [Мифология и поэзия] / Вэнь Идо. – Шанхай: Шанхай жэньминь чубаньшэ, 2005. – С. 58-62.
150. Вэнь Идо 问一多. Фуси као 伏羲考 [Исследование образа Фуси]. – Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2006. – 207 с.
151. Го Сяохуэй 郭晓晖. Хуншань вэньхуа юйлун као 红山文化玉龙考 [Исследование нефритового дракона культуры Хуншань] // Бэйфан вэньбу 北方文物, 1988, 1.
152. Инь Жунфан 尹荣方. Лун вэй шу шэнь шо 龙为树神说 [Рассуждение о драконе как дриадном божестве] // Сюэшу юэкань 学术月刊 (Научный ежемесячный журнал). – Шанхай, 1989. №7. – С. 39-45.
153. Ли Янь 李埏. Лун чунбай дэ циюань 龙崇拜的起源 [Происхождение культа дракона] // Сюэшу яньцзю 学术研究, 1963, 9.
154. Лю Чэнхуай 刘城淮. Чжунго шангу шэньхуа тунлунь 中国上古神话通论 [Введение в изучение древнекитайских мифов]. – Юньнань: Юньнань жэньминь чубаньшэ, 1992. – 661 с.
155. Лю Дуньюань 刘敦愿. Мэйшу каогу юй гудай вэньминь (мавандуй сихань бохуа чжун жогань шэньхуа вэньти) 美术考古与古代文明 (马王堆西汉帛画中若干神话问题) [Археология искусств и древняя цивилизация (Некоторые мифы, отраженные в росписи на шелке времен династии Западная Хань в Мавандуй)]. – Пекин: жэньминь мэйшу чубаньшэ 人民美术出版社, 2007. – 452 с.
156. Ма Сяосин 马晓星. Лун: и чжун вэй мин дэ шэнью 龙: 一种未知的生物 [Дракон: неизвестное животное]. – Пекин: Хуася чубаньшэ 华夏出版社, 1994. – С. 51–54. 285 с.
157. Пан Цзинь 庞进. Ба цяннь нянь чжунго лун вэньхуа 8 千年中国龙文化 [8-тысячелетняя культура китайского дракона]. – Пекин: жэньминь жибао чубаньшэ, 1993. 590 с.
158. Пан Цзинь 庞进. Чжунго сяньжуй: Лун 中国祥瑞: 龙 [Хорошие приметы Китая: Дракон]. – Сиань: Шэньси жэньминь чубаньшэ 陕西人民出版社, 2012. – 220 с.
159. Сунь Цзоюнь 孙作云. Дуньхуан хуа чжун дэ шэньгуай хуа 敦煌画中的神怪话 [Дуньхуанские росписи: картины о сверхъестественном] // Каогу 考古

- [Археология] : электрон. версия журнала. 1960. №6. Доступ из локальной сети электронного издательского дома научных журналов Китая (China Academic Journal Electronic Publishing House). Систем. требования: Adobe Reader, CAJ Viewer. URL: <http://www.cnki.com.cn/Article/CJFDTotal-KAGU196006013.htm> (дата обращения: 21.02.2018).
160. Сунь Шодао 孙守道. 三星他拉红山文化玉龙考 [Исследование нефритового дракона культуры Хуншань, найденного в поселении Саньсинтала] // Вэньбу 文物, 1984, 6.
161. Сяо Хун 肖红. Лун юй юаньгу тутэн 龙与远古图腾 [Дракон и древний тотем] // Хэнань дасюэ сюэбао 河南大学学报, 1984, 1.
162. Хоу Дэцзянь: хунгэ «лун дэ чуаньжэнь» ши цзэньян ляньюэн дэ 侯德健: “红歌” 《龙的传人》是怎样炼成的 [Хоу Дэцзянь: как создавалась «революционная» (популярная) песня «Потомки дракона»] // Информационный портал «Синьлан иньюэ» 新浪音乐 [Музыка новой волны] URL: <http://ent.sina.com.cn/y/m/2011-05-23/15173315466.shtml> (дата обращения: 21.02.2018).
163. Хэ Синлян 何星亮. Чжунго тутэн вэньхуа 中国图腾文化 [Культура китайских тотемов]. – Пекин: чжунго шэхуэй кэсюэ чубаньшэ 中国社会科学出版社, 1992. – 406 с.
164. Хэ Синь 何新. Лун : шэньхуа юй чжэньсян 龙: 神话与真相 [Дракон: мифы и факты]. – Пекин: Ши ши чубаньшэ, 2002. – 436 с.
165. Хуан Хуэйчжуань 黄晖撰. Лунь хэн цзяоши (ди и цэ) 论衡校释 (第一册) [Замечания и пояснения к тексту «Лунь хэн» (Первый том)]. – Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2018. – 604 с.
166. Цай Иань 蔡易安. Чжунго лунфэн ишу яньцзю 中国龙凤艺术研究 [Исследование искусства китайского дракона и феникса]. – Хэнань мэйшу чубаньшэ, 1987. – 318 с.
167. Цзи Чэнмин 吉成名. Чахай лунвэнь таоти хэ лунсин дуйсу яньцзю 查海龙纹陶体和龙形堆塑研究 [Исследование по обнаруженным в поселении Чахай керамическим плитам с орнаментом дракона и каменной кладке, выполненной в форме дракона] // Ляонин шифань дасюэ сюэбао 辽宁师范大学学报, 1998, 3.
168. Цзя Хуньэнь 贾鸿恩. Нэй Мэнгу Вэньютэ ци Саньсинтала цунь фасянь юйлун 内蒙古翁牛特旗三星他拉村发现玉龙 [Нефритовый дракон был обнаружен

- в поселении Саньсинтала хошуна Вэннютэ Внутренней Монголии] // Вэньу 文物, 1984, 6.
169. Цю Пу 秋浦. Шо лун 说龙 [Рассуждая о драконе], Миньцзянь вэньсюэ луньтань 民间文学论坛, 1988, 1.
170. Чжунго лун, яо цюйсяо 中国«龙», 要取消? [Стоит отказаться от китайского дракона?] [Электронный ресурс] // SOHU.com Inc. : [сайт]. [2014]. URL: <http://news.sohu.com/s2006/061long/> (дата обращения: 30.10.2015).
171. Чжунхуа лун вэньхуа цыдянь 中华龙文化词典 [Словарь по китайской культуре дракона] / отв. ред. Оу Цинъюй 欧清煜. – Пекин: Чжунго вэньши чубаньшэ, 2002. – 629 с.
172. Чэнь Шоусян 陈绶祥. Чжунго дэ лун 中国的龙 [Китайский дракон]. – Лицзян чубаньшэ, 1988.
173. Шао Готянь 邵国田. Аоханьци Наньтайди Чжаобаогоу вэньхуа ичжи дяоча 敖汉旗南台地赵宝沟文化遗址调查 [Исследование местонахождения Наньтайди культуры Чжаобаогоу в хошуне Аохань] // Нэй Мэнгу вэньу каогу 内蒙古文物考古, 1991.
174. Ши Айдун 施爱东. Чжунго лун дэ фамин: ши лю – эр ши шицзи дэ лун чжэнчжи юй чжунго синсян 中国龙的发明: 16—20 世纪的龙政治与中国形象 (Zhongguo long de faming: shi liu er shi shiji de long zhengzhi yu zhongguo xingxiang) [Изобретение дракона: императорская политика (политика Дракона) и имидж Китая в XVI-XX вв.]. – Пекин: Саньянь шудянь (Sanlian shudian), 2014. – 296 с.
175. Ши Синбан 石兴邦. Чжунхуа лун дэ мути хэ юаньсин ши «юй» – сун каогу цзыляо таньсо «чжунхуа лун» дэ цюань хэ фачжан 中华龙的母体和原型是“鱼”— 从考古资料探索“中华龙”的起源和发展 [«Рыба» как исходный элемент и первообраз китайского дракона – Исследование истоков и эволюции китайского дракона на основе археологических материалов] // Пуян чжие цзишу сюэюань сюэбао 濮阳职业技术学院学报, 2011, 3.

*На английском языке:*

176. Bates, Roy. All about Chinese Dragons. – China History Press, 2007. – 138 p.
177. Blust, Robert. The Origin of Dragons. – Anthropos 95 (2), 2000. – P. 519–536.



178. Carr, Michael. Chinese Dragon Names // *Linguistics of the Tibeto-Burman Area*, 13 (2), 1990. P. 87–189. URL: <http://sealang.net/sala/archives/pdf8/carr1990chinese.pdf> (дата обращения 14.08.2020).
179. Chan Wing-tsit. *A Source Book in Chinese Philosophy*. – Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963. – 856 p.
180. Du Halde, Jean Baptiste. *General History of China*. Vol 2. London, 1736. URL: <https://archive.org/details/generalhistoryof02duha/page/n5/mode/2up> (дата обращения 14.08.2020).
181. Garrett, Valery M. *Chinese Dragon Robes*. – Oxford University Press, 1998. – 27 p.
182. Halbwachs, M. *The collective memory*. – New York, Harper & Row Colophon Books, 1980. – 182 p.
183. Hannah, Barbara. *The archetypal symbolism of animals: lectures given at the C. G. Jung Institute, Zurich, 1954-1958*. – Chiron Publishers, 2006.
184. Hayes, L. Newton. *The Chinese Dragon*. Commercial Press Limited, Shanghai, China, 1923. – P. 65-66. URL: <http://library.umac.mo/ebooks/b31040160.pdf> (дата обращения 14.08.2020).
185. Jordania, J. *Why Do People Sing? Music in Human Evolution*. Tbilisi: LOGOS Publishing Programme, 2011. – 212 p.
186. Kircher, Athanasius, *China monumentis, qua sacris qua profanis, nec non variis natrae et artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata*. J. Janssonium a Waesberge et E. Weyerstrael (Amstelodami), 1667. URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k111090s/f3.item> (дата обращения 14.08.2020).
187. Le Comte, Louis. *Nouveaux Memoires sur l'Etat Present de la Chine*. Chez Jean Anisson, Paris, 1697. URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k8705050r/f7.image.double> (дата обращения 14.08.2020).
188. Magaillans, Gabriel. *A new history of China containing a description of the most considerable particulars of that vast empire*. London: Printed for Thomas Newborough, 1688. URL: <http://tei.it.ox.ac.uk/tcp/Texts-HTML/free/A51/A51176.html> (дата обращения 14.08.2020).
189. Odoric of Pordenone. *The travels of Friar Odoric / Translated by Sir Henry Yule*. (Grand Rapids) Mich.: W. B. Eerdmans Pub. Co., 2002. – 174 p.

190. Pushkarskaya, Natalya V.; Garrido, Valeriia V. Wu Xing 五行 and Wu Sheng 五声 in Chinese Music Culture. – *Astra Salvensis*, 2020, Supplement №1. – P. 507-514.
191. Ricci, Matthieu; Trigault, Nicolas. Histoire de l'expédition chrétienne du royaume de la Chine, 1582-1610. – Paris, Désclée de Brouwer, Bellarmin, 1978. – 740 p.
192. Semedo, Alvaro. The History of That Great and Renowned Monarchy of China. Wherein All the Particular Provinces Are Accurately Described: As Also the Dispositions, Manners, Learning, Lawes, Militia, Government, and Religion of the People. Together with the Traffick and Commodities of That Countrey. London: Printed by E. Tyler For I. Crook, 1655. URL: <http://downloads.it.ox.ac.uk/ota-public/tcp/Texts-HTML/free/A59/A59154.html> (дата обращения 14.08.2020).
193. Shen Tian. Recognition of symbols in different cultures: Chinese culture vs. non-Chinese culture. Master Thesis, 2017. URL: <https://lib.dr.iastate.edu/etd/15420> (дата обращения 14.08.2020).
194. Tcho, Hye-young. The Dragon in the Buddhist Korean Temples. – *International Journal of Buddhist Thought & Culture*. 2007, vol. 8. – Pp. 93-114.
195. Zhao, Qiguang. Dragons, East and West. – Beijing: Dolphin Books, 2013. – 250 p.