

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего образования
«Российский государственный гуманитарный университет»
(ФГАОУ ВО «РГГУ»)

На правах рукописи

СТАРОСТИНА АГЛАЯ БОРИСОВНА

**МИГРИРУЮЩИЕ СЮЖЕТЫ В КИТАЙСКОЙ ПРОЗЕ
VII–XIII ВЕКОВ**

Специальность:

5.9.4 – Фольклористика

Диссертация на соискание ученой степени
доктора филологических наук

Научный консультант:

д.филол.н., проф. С.Ю. Неклюдов

Москва – 2025

Оглавление

Список сокращений.....	6
Введение	7
Глава 1. Крылья принца	30
1. Вступление	30
2. «Крылья принца» в указателях китайского фольклора	31
3. Первая группа китайских историй о деревянных птицах	35
4. Вторая группа китайских историй о деревянных птицах	37
5. Связь танских нарративов с индийскими преданиями.....	42
6. Буддийские повествования о деревянных птицах	45
7. Реконструкция возможной структуры ранних нарративов	49
8. «Обман Нектанеба»	52
9. Деревянные модели птиц в танском Китае.....	54
10. Выводы.....	61
Глава 2. Спящая красавица	64
1. Вступление	64
2. «Спящая красавица» в указателях китайского фольклора.....	65
3. Китайские версии «Спящей красавицы».....	66
4. «Повесть о Сюэ Чжао»: мотивы, характерные для «Спящей красавицы»	69
5. Связь с предшествующей китайской повествовательной прозой	71
6. Волшебный помощник в европейских литературных текстах	75
7. Небесный наставник Шэнь как персонаж даосской легенды.....	78
8. Судьба сюжета о Чжан Юньжун.....	83

9. Ещё раз о Чжан Юньжун как героине.....	85
10. Выводы.....	86
Глава 3. Дочь мастера.....	88
1. Вступление	88
2. Западные параллели.....	89
3. Танские рассказы о строительной жертве	92
4. Происхождение китайских сюжетов о девице — строительной жертве	97
5. Первый танский рассказ о дочери мастера и его связь с сюжетом о строительной жертве	100
6. Происхождение китайских компонентов рассказа о Ли Э.....	103
7. Дальнейшая разработка сюжета	105
8. Матушка колокольного литья	109
9. Выводы.....	113
Глава 4. Белая змея	117
1. Вступление	117
2. «Белая змея» в указателях китайского фольклора	121
3. Офиоморфные мифологические персонажи в китайской традиции... ..	122
4. Чанъаньская легенда о женщине – змее	132
5. Злонамеренные женщины-змеи в танской литературе.....	133
6. Возможные влияния на образ вредоносной женщины-змеи	138
7. Женщины-змеи в сюжетной прозе на взъёме эпох Сун и Юань.....	143
8. Западноевропейские средневековые литературные версии «Короля и ламии»	145

9. Выводы.....	147
Глава 5. Колдуньи.....	150
1. Вступление	150
2. Близкие типы в фольклорных указателях.....	152
3. «Жена секретаря» и «Третья хозяйка» в указателях китайского фольклора	156
4. История изучения «Жены секретаря» и «Третьей хозяйки».....	157
5. «Жена секретаря»: проблема одержимости.....	165
6. «Третья хозяйка с моста Баньцяо» и превращение в животных в китайском фольклоре.....	173
7. Зловещие трактирщицы.....	176
8. Выводы.....	178
Глава 6. Гора с сокровищем.....	180
1. Вступление	180
2. Сюжетный тип «Сезам, откройся» в указателях китайского фольклора	181
3. Природные клады в прозе сяошо	184
4. Волшебные подземелья в прозе сяошо	185
5. Легенда о башне Жёлтых журавлей.....	187
6. «Сезам, откройся» в современных хэбэйских сказках и преданиях ...	193
7. Выводы.....	202
Заключение	204
Список литературы.....	209
Справочники.....	209

Источники	210
Литература	218
Приложения	239
Приложение. Часть 1 (переводы)	239
К Введению.....	239
К главе 1 «Крылья принца».....	244
К главе 2, «Спящая красавица»	249
К главе 3, «Дочь мастера»	261
К главе 4, «Белая змея».....	263
К главе 5, «Колдуньи»	272
К главе 6, «Гора с сокровищами»	287
Приложение. Часть 2	288
Мотивы по системе С. Томпсона, упомянутые в диссертации	288
Девизы правления, упомянутые в диссертации.....	293

Список сокращений

AaTh – The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography Antti Aarne's Verzeichnis der Märchetypen (FFC, № 3). Translated and Enlarged by S. Thompson. Helsinki, 1961 (Folklore Fellows Communications, № 184).

ATU – The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson by Hans-Jörg Uther. Part 1-3. Helsinki 2004 (Folklore Fellows Communications, Vol. CXXXIII, №. 284-286).

CBETA – Chinese Buddhist Electronic Text Association. Site URL <https://www.cbeta.org/> (дата обращения 01.09.2024).

Eb – *Eberhard W.* Typen chinesischer Volksmärchen. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1937.

Mot. – *Thompson S.* Motif-Index of Folk Literature. Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958. 6 vols. Web version: https://ia800408.us.archive.org/30/items/Thompson2016MotifIndex/Thompson_2016_Motif-Index.pdf (дата обращения: 06.08.2023).

Березк. – *Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика (<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>).

СУС – Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский и др. Л.: Наука, 1979.

ТПГЦ – «Тайпин гуан цзи» («Обширные записи годов Тайпин»).

ТПЮЛ – «Тайпин юй лань» («Высочайше просмотренная [энциклопедия годов] Тайпин»).

Введение

Диссертация посвящена мигрирующим сюжетам и их жизни в средневековой китайской литературе, в первую очередь – в сюжетной прозе, а также в парадоксографических и историографических сочинениях. Основная масса использованных в ней китайских источников была создана с VII по XIII вв., то есть во время правления в Танской (618–907) и Сунской (960–1279) империй, а также в промежуточный период Пяти династий. Литература этого времени содержит материал, демонстрирующий многочисленные пересечения с некитайскими фольклорными и литературными традициями. В эту эпоху межкультурное взаимодействие в Китае было в высшей степени интенсивным; впрочем, в разных формах и объёмах оно, безусловно, не прекращалось ни до, ни после этого периода.

Актуальность исследования обусловлена тем, что изучение китайской средневековой сюжетной прозы (т. н. прозы *сяошо* 小説), по возможности в сопоставлении с современными профессиональными записями фольклора, не только даёт возможность реконструировать с разной степенью надёжности историю становления того или иного сюжета внутри китайской традиции, но и во многих случаях позволяет пролить свет на особенности формирования целого международного сюжетного типа. При этом материалы VII–XIII вв. представлены в сравнительных исследованиях довольно скупо, несопоставимо с объёмом информации, которую они могут дать для понимания механизмов миграции сюжетов.

Мы сосредоточимся не на сюжетах, которые путешествовали *из* Китая, но на тех, что приходили *в* Китай. При этом в диссертации – за немногими исключениями – отсутствуют параллели из фольклорных и литературных традиций Северо-Восточной, Юго-Восточной и Южной Азии: найденные нами сюжетно близкие к рассматриваемым нами нарративы очевидно пришли туда именно из китайского культурного круга.

Несомненно, существуют и многочисленные примеры, когда сюжеты из Северо-Восточной, Юго-Восточной, Южной Азии или Океании приходили в Китай и укоренялись в нём, причём иногда также впервые подвергались письменной фиксации именно в сюжетной прозе. Приведём один случай – далеко не единственный, – когда Китай оказался местом *первой фиксации* популярного впоследствии во всём мире сюжета.

Речь идёт о нарративе, который в оригинале не имеет названия, но стал известен по имени главной героини – Е-сянь 葉限. Это фрагмент «Юян цза цзу» 酉陽雜俎 («Пёстрых заметок с южного склона горы Ю»)¹, сложного по форме сборника, который включает и записи замечательных фактов, и исторические анекдоты, и сюжетные нарративы, включая фабулаты, в том числе фантастические, и полноценные авторские новеллы². Автор «Юян цза цзу» – Дуань Чэнши 段成式 (ум. в 863 г.), поэт, чиновник и эрудит, любитель «всех вещей таинственных, странных и чужих» [Mair 2005: 54]. История о Е-сянь представляет собой запись предания, объясняющего топоним «Курган раскаявшихся жён» (Ао ньюй чжун 懊女塚) на территории тогдашнего округа Юнчжоу³ на дальнем юге империи [Дуань Чэнши 2015: 1475–1476].

Героиня по имени Е-сянь угнетаема мачехой, которая любит только собственную дочь. Воспользовавшись советом небесного посланца, Е-сянь волшебным образом получает от костей своей любимицы, убитой мачехой рыбы, платье из перьев зимородка и золотые туфли. Нарядившись, она отправляется на праздник, а на обратном пути теряет туфлю. Потерянная туфля

¹ Название отсылает к легенде, по которой во время циньских репрессий в пещере на горе Малая Ю (Сяо Ю шань 小西山) в округе Цзинчжоу 荊州 прятали запрещённые книги от властей. См. 49 цзюань «Высочайше просмотренной [энциклопедии годов] Тайпин» («Тайпин юй лань» 太平御覽), [Ли Фан 1995: 239] и [Ли Цзяньго 1993: 723].

² Подробнее об этом сборнике см. [Reed 2003].

³ Юнчжоу 邕州, располагался на территории современного Гуанси-Чжуанского АР.

попадает к правителю государства Тохань 陀汗⁴. Последний, заинтригованный её крошечным размером, начинает искать её хозяйку, находит Е-сянь, женится на ней и в течение года получает от тех же рыбьих костей всевозможные сокровища. Мачеха и злая сестра погибают от камнепада. Их погребают тут же под камнями и называют это место Курганом раскаявшихся жён (это очень упрощённое изложение событий, но для наших целей его достаточно; полный перевод текста см. в Приложении).

В 1932 г. Р. Д. Джеймсон (1895–1959) в «Трёх лекциях о китайском фольклоре» определил предание о Е-сянь как одну из модификаций «Золушки» и отметил, что это самый ранний письменный текст, который принадлежит данному сюжетному типу [Jameson 1932: 51]. Затем последовала серия публикаций с переводами и исследованиями «Е-сянь», из которых отдельного внимания заслуживает [Waley 1947]. В передаче А. Уэйли эта история была замечена популяризаторами и детскими авторами и нашла дорогу в многочисленные издания сказок народов мира как китайская «Золушка»⁵.

Это определение как минимум дискуссионно. Танский литератор конспективно записал текст, во всяком случае, не ханьской⁶ легенды, заинтересовавшись его необычностью, от едва ли владевшего китайским языком в совершенстве информанта. Как сообщал сам Дуань Чэнши, история о Е-сянь пришла от какого-то из малых народов, живших на юге империи [Дуань Чэнши 2015: 1476], на не освоенных как следует ханьцами землях; вероятно, они говорили на одном из тай-кадайских языков.

⁴ Может иметься в виду государство, известное как Тохуань 陀洹, один из данников Шривиджаи [Waley 1947: 231–232].

⁵ *Lin Yutang* (ed.). *The Wisdom of China and India*. New York: Random House, 1942. P. 940–943; *Hume L. C.* *Favorite Children's Stories from China and Tibet*. Clarendon: Tuttle Publishing, 1962. P. 9–16; *Ker Wilson B.* *Wishbones: A Folktale from China*. New York: Bradbury, 1993 etc.

⁶ В диссертации прилагательное «китайский» используется как синоним выражения «относящийся к ханьской традиции».

В указателе китайских сказочных типов Вольфрама Эберхарда (1909–1989) упомянуты несколько современных примеров «Золушки»; они сконцентрированы в районе Гуандуна, в исконно ханьских районах их нет [Eberhard 1937: 52–53]. Дин Найтун 丁乃通 (1915–1989) в монографии «Цикл *Золушка* в Китае и в Индокитае», показал, что возможный источник этого сюжетного типа как такового следует искать в Юго-Восточной Азии [Ting 1974], но есть и другие предположения [Wehse 1984], [Mair 2005: 54] – во всяком случае, о его ханьском происхождении вопрос даже не стоит. Как бы то ни было, это первая запись «Золушки» в истории.

Сочетание нескольких мотивов, свойственных сюжетному типу «Золушка», есть в истории потерявшей сандалию египетской гетеры Родопис в «Географии» Страбона (конец I в. до н. э.). Как и в «Юян цза цзу», царь в этой версии сначала видит туфлю (сандалию), а затем уже начинает искать её неведомую хозяйку [Страбон 1964: 745]. Что интересно, история Родопис тоже изложена как объяснение топонима, на этот раз – «Могила гетеры» (так, по словам Страбона, называют одну из пирамид в мемфисском некрополе)⁷. Однако если сравнивать греческую (или в основном совпадающую с ней римскую у Клавдия Элиана) версию с описанным в указателе АаТн типом, легко обнаружить, что в ней содержится только последний его эпизод. Полностью оформленный сюжет, с полным набором персонажей и последовательностью эпизодов, впервые был записан только Дуань Чэнши [Hansen 2002: 85–89].

⁷ Внимание на сходство обеих этих деталей в античных нарративах и в «Е-сянь», а также на другие параллели с современными версиями «Золушки» на юге Китая и в Юго-Восточной Азии уже обратил У. Хансен, работавший с упомянутой выше монографией Дин Найтуна. Хансен убедительно доказывает, что при всей её фрагментарности история Родопис должна быть отнесена «к восточной форме традиции *Золушки*» [Hansen 2002: 86–87, 88].

Степень изученности проблемы. Сравнительному изучению китайского фольклора в 2026 г. исполнится сто пятьдесят лет, если взять за условную точку отсчёта монографию Н. Б. Денниса (1839–1900) «Фольклор Китая и его родство с фольклором арийской и семитской рас» [Dennys 1876]. В духе популярного среди синологов в 1870-е гг. «сино-арийства», представители которого искали и находили параллели в китайском и индоевропейских или семитских языках [Girardot 2002: 153–157; Старостина 2021с: 194–196], Деннис, журналист и «любитель древностей», предполагал древнее родство между мифологическими представлениями китайцев и индоевропейцев. Сравнительный материал, к которому Деннис прибегает в своей книге, богат, в нем присутствуют не только заявленные индоевропейские и семитские элементы, но и североамериканские, мезоамериканские, африканские, австралийские и самодийские. К книге был приложен небольшой указатель сюжетов китайского фольклора и литературы, который стал первым в мире [Dennys 1876: 143–145].

Отцы китайской фольклористики продолжили в 1920-е гг. начатое европейцами⁸. Первые попытки определить место китайских ойкотипов⁹ в мировом фольклоре, а также установить их взаимосвязи с другими традициями были во многом интуитивными.

В ранних опытах исследователи зачастую рассматривали преимущественно индийский материал. Так, историк Чэнь Инькэ 陳寅恪 (1890–1969) вслед за основоположником «теории заимствований» Теодором Бенфеєм (1809–1881) находил родину китайских сказок и преданий в Индии, с богатым фольклором которой китайцы знакомились преимущественно через

⁸ С 1949 по 1979 г. сравнительных исследований фольклора в КНР было немного, но в 1980-е начался их подъём [Ци Линъюнь 2019], [Вань Цзяньчжун 2011: 132–136], который продолжается до сих пор.

⁹ Ойкотип (oicotype) – локальная вариация сюжетного типа; термин введён шведским фольклористом К. В. фон Сюдовом (1878–1952).

переводные буддийские сочинения. На этом направлении немало наблюдений было сделано также санскритологом Цзи Сяньлинем 季羨林 (1911–2009), как и Бенфей, переводчиком «Панчатантры» – санскритского памятника повествовательной прозы в пяти книгах¹⁰.

Однако история китайского фольклора, как и вся история Китая, сложна и разнообразна. В течение веков регионы, которые сейчас входят в состав КНР, находились в орбите влияния самых разных культур и влияли на них сами; религиозные, торговые, политические связи приносили с собой и обмен нарративами, сюжетами, мотивами и образами. Глубинный пласт фольклора, как показывают последние исследования, связан с древнейшими миграциями населения Земли, оставившими следы в виде общих сюжетов в разных концах мира.

Постепенно появились указатели, основанные на принятой в международной практике системы Анти Аарне – Стита Томпсона (AaTh): индексы Дин Найтуна [Ting 1978]¹¹ и Цзинь Жунхуа 金榮華¹² (в частности, [Цзинь 2014]). Бок о бок с ними существуют и другие, авторы которых полагали, что своеобразие китайского повествовательного фольклора требует новых классификаций (начиная с пионерского “*Typen chinesischer Volksmärchen*” В. Эберхарда [Eberhard 1937]).

В современной китайской фольклористике компаративистские исследования занимают видное место, хотя европейский материал в них пока что включается медленно и неравномерно; над изучением истории разных сюжетных типов работают, в первую очередь, ученики уханьского

¹⁰ Самые ранние дошедшие до нас рукописи «Панчатантры» относятся к XI в., но в том или ином виде этот сборник к этому времени существовал уже несколько столетий.

¹¹ Дин Найтун, американский исследователь китайского происхождения, был одним из самых видных исследователей китайского фольклора в сравнительном аспекте.

¹² Цзинь Жунхуа – тайваньский фольклорист, автор нескольких указателей китайского фольклора и сюжетной прозы.

фольклориста Лю Шоухуа 劉守華 (р. в 1935). Японских учёных, которые занялись научным изучением китайского палеофольклора ещё в конце XIX в., отличает тщательность в проработке источников и большой их охват с упором на литературные связи внутри Восточной Азии. Одна из наиболее значительных фигур на этом поле – исследователь китайской мифологии и религии Савада Мидзухо 澤田瑞穂 (1912–2002).

На Западе китайский материал учёные стали использовать практически сразу вслед за появлением первых публикаций европейских собирателей китайского фольклора. Последовательное применение сравнительного подхода к китайскому материалу в западной синологии начинается с В. Эберхарда. В числе ведущих исследователей, использующих методы компаративистики применительно к палеофольклору и литературе, можно назвать В. Мэира (Victor H. Mair) из Пенсильванского университета, занимающегося в том числе дуньхуанскими памятниками¹³, и Вильта Идема (Wilt L. Idema) из Лейденского университета, специализирующегося на сказительстве и вернакулярной литературе.

Становление китаистической фольклорной компаративистики в России связано с именем Б. Л. Рифтина (1932–2012) [Рифтин 1974], [Рифтин 1977], [Рифтин 1979] и др. Он работал и с китайским палеофольклором, и с современными сказками и мифологическими рассказами, не только ханьскими, но и записанными у других этносов Китая и Тайваня, а также у дунган – среднеазиатских хуэйцзу. В последние годы о присутствии инокультурных фольклорных и литературных сюжетов в китайской средневековой литературе писал Р. В. Берёзкин [Берёзкин 2022], [Берёзкин 2024].

В целом же в наши дни с обработкой китайского материала на Западе обстоит дело примерно также, как в Китае – с обработкой европейского. –

¹³ См. в особенности [Mair 1989], [Mair 2005], [Mair 2006].

Отдельные сюжеты удаётся включить в общую картину миграции и видоизменения сюжетов, но процесс только начал.

Задолго до начала работы над настоящей диссертацией первичный импульс к изучению путей и особенностей адаптации сюжетов в китайской литературе и фольклоре автор получил при знакомстве с исследованиями миграционной школы XIX вв., в первую очередь – с работами А. Н. Веселовского (1838–1906) по исторической поэтике и книгами У. Клоустона (William Alexander Clouston, 1843–1896)¹⁴. Базой для изучения того, какое место китайские ойкиотипы занимают в общемировом контексте, для автора стали в первую очередь труды С. Ю. Неклюдова и Ю. Е. Берёзкина.

Объект исследования – произведения китайской сюжетной прозы VII–XIII вв., сохранившиеся в составе сборников и энциклопедических сводов.

Предмет исследования – заимствованные из некитайских традиций сюжеты и комплексы мотивов, которые можно выделить в этих текстах.

Несмотря на то, что основной материал работы относится к VII–XIII вв., **хронологические рамки** диссертационного исследования в целом шире. Чтобы проследить эволюцию некоторых сюжетов, приходилось обращаться и к памятникам, созданным в период с I по VI в. н. э., и к записанным в XX в. сказкам и мифологическим рассказам.

Источниковой базой исследования служили преимущественно рассказы о чудесах, парадоксографические заметки и новеллы. Существенная

¹⁴ Который, не будучи синологом, не раз обращался к китайскому материалу, в частности, заметил присутствие представлений о заключённых в сосуд демонах в новеллах Пу Сунлина [Clouston 1887: 384–385].

часть рассмотренных текстов сохранилась в составе двух раннесунских энциклопедических сводов: «Обширные записи [годов] Тайпин» («Тайпин гуан цзи» 太平廣記, далее ТПГЦ) и «Высочайше просмотренная [энциклопедия годов] Тайпин»¹⁵ («Тайпин юй лань» 太平御覽, далее ТПЮЛ). Одновременно привлекались материалы исторических хроник, составленных с рубежа II–I вв. до н. э. до XI в., и стихотворных произведений (III в. до н. э. – XI в.), а также тексты, записанные профессиональными фольклористами в XX в. В ходе исследования был осуществлён перевод нескольких десятков текстов с вэньяня, 20 из которых включены в Приложение.

Китайская письменная традиция, насчитывающая не одно тысячелетие, сохранила материалы, драгоценные для фольклористов. Письменная фиксация фольклора, как известно, началась ещё в чжоуском Китае. Фольклорная составляющая есть в песнях раздела «Го фэн» 國風 в «Ши цзине» 詩經. Ранние (неавторские) песни *юэфу* 樂府, если и редактировались, во многом всё равно сохраняли первоначальный облик. К фольклорным ресурсам прибегали и историографы, в частности, собирая слухи и предания о героях жизнеописаний.

С III–IV вв. историки обратили внимание на устные рассказы об удивительных событиях, и на полях официальной историографии возник новый жанр сюжетной прозы, впоследствии получивший название *чжигуай сяошо* 志怪小說 («рассказы о чудесах»). Он мгновенно перестал быть вотчиной историков и расцвёл среди обычных литераторов. Существовал он очень долго; сборники *чжигуай* не переставали появляться вплоть до конца XIX в.

¹⁵ В обоих случаях под «Тайпин» подразумевается девиз правления Тайпин синго 太平興國.

Несмотря на то, что жанр этот был основан на записях устных повествований и без них не обходился, авторское начало присутствовало в нём всегда.

Во-первых, в отличие от песен *юэфу*, мифологические рассказы не записывались на том языке, на котором их рассказывали, и при переводе на классический литературный язык естественным образом претерпевали стилистическую обработку.

Во-вторых, уже в ранних сборниках появляются откровенно творческие переработки и фантазийные подражания оригинальным записям устных рассказов, которые могли быть продиктованы, например, стилистическими поисками или желанием изложить свою политическую позицию.

Определённо отличить относительно добросовестную запись от имитации не всегда легко, а в некоторых случаях и невозможно. Но несмотря на это, многочисленные собрания *чжигуай* следует считать одним из самых ценных мировых источников палеофольклора (т. е. реконструируемых по письменным памятникам устных нарративов).

К жанру *чжигуай* примыкают появившиеся позже новеллы (в китайском литературоведении известные как *чуаньци* 傳奇, букв. «передающие удивительное»). *Чуаньци* – всегда авторские произведения, отличающиеся высокой степенью стилистической обработки, для которых характерен – по сравнению с *чжигуай* – относительно сложный сюжет. Если существенной части *чжигуай* свойственна установка на достоверность, в новелле она вполне отсутствует.

По структуре и генетически эти новеллы обычно ближе к волшебной сказке, чем к мифологическому рассказу. Ценность их для фольклориста в том, что они также часто питаются непосредственно устной традицией и иногда действительно неплохо сохраняют следы сказочных сюжетов (о связи танских

чуаньци со сказкой писала К. И. Голыгина (1935–2009) – см., например, [Голыгина 1980: 74–87]).

И в *чжигуай*, и в *чуаньци* могут находить отражение и книжные сюжеты, как китайские, так и инокультурные, в первую очередь – центральноазиатские, иранские и индийские.

Это и обуславливает необходимость для исследователя международных сказочных типов не упускать из внимания сохранившиеся *чжигуай* и *чуаньци*. (Богаты фольклорными элементами и произведения жанров *бяньвэнь* и *баоцзюань*, а также пьесы, сказы и романы, написанные на байхуа).

Особенно благодатной почвой для сравнительного исследования становятся танские и сунские *чжигуай* и *чуаньци*. В этот период способствовали усвоению инокультурных сюжетов как устным, так и письменным путём обилие двуязычных представителей элиты, интенсивные торговые связи с Центральной Азией, Индией и Ближним Востоком, существование диаспор в крупных городах и религиозная проповедь, в первую очередь – буддийская, но также зороастрийская и манихейская¹⁶. Вскоре после своего возникновения быстро распространился в Китае и ислам.

Благодаря усиленному вниманию литераторов эпох Тан – Сун к инокультурным реалиям и сюжетам и к устным историям о необычайном, предположительно основанным на опыте рассказчика или его непосредственных знакомцев, а также из-за относительной свободы от конфуцианского морализаторства, китайские своды сюжетной прозы этого времени стали ценным репозиториумом, который позволяет более подробно проследить историю модификации сюжетов во времени и пространстве.

Заимствованное происхождение семи сюжетов, выбранных для настоящего исследования, доказывается с помощью алгоритма, описанного в

¹⁶ См., например, [Крюков и др. 1984: 40–49], [Abramson 2008: 159–160], [Хуан Чуньянь 1997].

разделе о методологии. Критерии отбора были сугубо эмпирическими. Автора привела к изучению механизмов миграции сюжетов работа по переводу сборников китайской сюжетной прозы, начатая в конце 2000-х; вскоре хронологические рамки работы расширились до XIII в. С тех пор на этом пути удалось выявить около двух десятков сюжетов и комплексов мотивов, носящих явные признаки заимствования. Для диссертации из их числа выбраны такие, 1) для которых было найдено наибольшее число параллелей и 2) для условного «материнского» сюжета которых с определённой степенью уверенности можно было определить, из какой традиции и в какое время он пришёл в Китай.

Цель исследования – выявить некоторые заимствованные сюжеты на материале средневековой китайской сюжетной прозы и реконструировать возможные пути их миграции. Для её достижения были поставлены следующие задачи:

1) установив круг рассматриваемых сюжетов, составить для каждого представительную подборку материалов – от текстов в жанре *чжигуай* и *чуаньци* до стихотворений и фрагментов хроник;

2) провести структурный анализ сюжетов, представленных в этих материалах, определив вариации в части набора мотивов, персонажей, порядка и комплектности эпизодов;

3) проверить их наличие в существующих указателях китайского фольклора и в случае положительного результата использовать эти данные для дополнения базы исследования;

4) на основе изучения места и времени записи книжных текстов¹⁷ и привлечения сведений о том, какие межкультурные контакты были характерны

¹⁷ Эта задача облегчается тем, что подавляющее большинство сборников *чжигуай* и *чуаньци* имеют чёткую датировку; кроме того, одна из общих для обоих жанров черт – указание

для данного конкретного пространства, времени и социальной среды, сформулировать гипотезу о механизмах передачи каждого сюжета;

5) сравнив с инокультурными версиями, объяснить особенности адаптации сюжетов в Китае, в том числе причины замены персонажей или эпизодов, и выяснить, продолжили ли нарративы на каждый из сюжетов бытовать в литературе и/или фольклоре после XIII в.;

6) ввести в оборот компаративистских исследований малоизученные материалы китайской средневековой сюжетной прозы.

Многие инокультурные сюжеты в том или ином виде сохранились в Китае с его высокописьменной традицией. Однако не все мифологические рассказы, предания или сказки, попав в инокультурную среду и обратив на себя внимание литераторов и фольклористов-любителей, приживаются в новом регионе. Для этого нужна адаптация, которой поддаётся не всякий сюжет. Иногда приходится иметь дело с единичной фиксацией сюжета, который совершенно забывается, возможно, уже в течение жизни одного поколения. К причинам этого также обращается диссертационное исследование.

Для осуществления этих задач к обширному письменному материалу были применены **методы** сравнительно-исторического и структурного анализа.

В каждом случае использовалась следующая последовательность действий¹⁸. Эмпирическим путём подбирались группа текстов на схожий сюжет, устанавливался его инвариант. Затем сюжет с подобным содержанием, структурой и набором персонажей находился в инокультурных традициях (на

автором времени и места событий, а иногда и обстоятельств, при которых он услышал мифологический рассказ, лёгший в основу текста (хотя есть и исключения).

¹⁸ При разделении нарратива на эпизоды и определении его принадлежности к тому или иному сюжетному типу автор, как правило, руководствуется рекомендациями Н. П. Андреева (1892–1942) [Андреев 1988].

рабочем для автора материала), устанавливался его инвариант – или использовалось его готовое определение в случае наличия этого сюжета в указателях.

После формирования первичной гипотезы о родстве сюжетов подбирался максимально полный перечень схожих текстов на основании их группировки в тематических антологиях, поиска с помощью операторов по текстовым базам данных (в первую очередь Chinese Text Project¹⁹ и Scripta Sinica²⁰) и просмотра существующих указателей сюжетов китайского фольклора и литературы.

Если первичная гипотеза подтверждалась, в каждом из отобранных китайских текстов, несущих признаки родства с инокультурным сюжетом, определялись ключевые эпизоды и персонажи; проводился мотивный анализ.

В результате этих действий появлялась возможность определить степень родства сюжетов, а также устойчивость тех или иных эпизодов, персонажей и/или мотивов в китайских реализациях по сравнению с инокультурными. На этом этапе для контекста привлекались некитайские нарративы, доказано относящиеся или хотя бы родственные данному сюжетному типу.

Мы принимаем допущение, согласно которому определить текст как относящийся к определённом международному сюжетному типу можно только тогда, когда он включает последовательность ключевых эпизодов, набор основных мотивов и персонажей, соответствующий описанию в указателе Аарне – Томпсона (AaTh или в его обновлённой версии ATU) и других указателях, составленных по этой системе²¹.

Если анализ показывает наличие характерной, но не полной, цепочки мотивов и эпизодов с выпадением некоторых звеньев или потерю одного и

¹⁹ <https://ctext.org/>, дата обращения 01.06.2025.

²⁰ <https://hanchi.ihp.sinica.edu.tw>, дата обращения 15.05.2025.

²¹ Ср. *Веселовский А. Н.* Историческая поэтика. Л.: Художественная литература, 1940. С. 500.

более персонажей²², можно говорить о нарративе, родственном определённым сюжетному типу, но не принадлежащем к нему.

Затем по возможности учитывались место записи текста или происхождения сборника, а также этническое окружение автора: эта информация позволяла сформировать гипотезу о механизмах передачи сюжета. Анализ историко-культурного контекста, в котором происходила фиксация, позволял понять, почему данный сюжет оказывался (или не оказывался) востребованным китайской литературной и фольклорной традицией, а также объяснить причины замены персонажей или эпизодов.

Всегда возможно, что существовали устные версии сюжета, которые не были никем записаны, или что их записи не сохранились. Автор исходит из предположения, что если их хождение в литературе после X–XIII в. и в современном фольклоре не удалось зафиксировать литературоведам и фольклористам, вероятно, они как минимум были распространены не особенно широко.

Сравнительный подход помогает не только систематизировать сюжеты, но и определять, иногда гипотетически, а иногда – с большей уверенностью пути, которыми они приходили в пространство китайской культуры и по которым они распространялись внутри неё и за её пределы.

Разобравшись в пространственном движении того или иного сюжета, определив, где он появился раньше, какие мотивы или реалии добавлялись (или терялись) по дороге, можно лучше понять историю межкультурных контактов и особенности взаимодействий этносов внутри одного большого культурного круга.

²² Принимается презумпция, согласно которой выпадение уже одного из базовых для сюжета персонажей даёт повод считать сюжет только родственным международному типу; а сохранение приблизительно двух третей звеньев сюжета, наоборот, даёт возможность отнести его к международному типу.

Интегральная часть сравнительно-исторического исследования – определение тех особенностей культуры и общества, которые позволяют заимствованному сюжету укорениться в неродной ему фольклорной среде.

Обращая внимание на то, какие элементы сюжета сохраняются при его переходе в новую традицию, а какие должны быть трансформированы, мы получаем сведения о мировоззрении, верованиях и различных идиосинкразиях, свойственных этой традиции. Для каждого сюжета такое исследование предполагает длительную кропотливую работу.

Главные указатели международных фольклорных сюжетов, на которые автор опирается в ходе работы, – это индекс Аарне – Томпсона (преимущественно использована редакция 1961 г.²³ как наиболее цитируемое и надёжное издание, но иногда и его переработанная под редакцией Г.–Й. Утера версия 2004 г. (ATU)²⁴, когда в ней присутствовали ссылки на новые материалы).

Для определения мотивов был использован Mot. – мотивный указатель С. Томпсона (1955–1958) и онлайн-индекс к нему (т. н. Momfer²⁵), а также каталог Ю. Е. Берёзкина и Е. Н. Дувакина «Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам»²⁶.

Для китайского материала преимущественно применялись указатели В. Эберхарда (1937) и Дин Найтуна (1978), которые учитывают не только фольклор, но и литературную традицию; трёхтомный индекс сюжетов

²³ The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen. Translated and Enlarged by S. Thompson. Helsinki, 1961.

²⁴ The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson by Hans-Jörg Uther. Parts 1-3. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2004.

²⁵ Meertens Online Motif FindER. URL <https://momfer.meertens.knaw.nl/>, дата обращения 15.05.2025.

²⁶ <https://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/>, дата обращения 15.05.2025.

китайской средневековой прозы, составленный Ци Ляньсю 祁連休²⁷, а в некоторых случаях – указатель Цзинь Жунхуа (2014)²⁸, где использован материал свода «Полное собрание китайских народных повествований» («Чжунго миньцзянь гуши цзичэн» 中國民間故事集成).

Историко-географические данные в исследовании приводятся по базе China Historical GIS²⁹, сверены с восьмитомным собранием исторических карт Китая [Тань Цисян 1996] и со службой Google Maps.

²⁷ Ци Ляньсю 祁連休. Чжунго гудай миньцзянь гуши лэйсин яньцзю 中國古代民間故事類型研究 [Типологические исследования древнекитайских народных повествований]. Шицзячжуан: Хэбэй цзяоюй, 2007.

²⁸ Цзинь Жунхуа 金榮華. Миньцзянь гуши лэйсин соинь: цэндин бэнь 民間故事類型索引: 增訂本 [Указатель типов народных повествований (дополненное издание)]. Синьбэй: Чжунго коучуань вэньсюэ сюэхуэй, 2014.

²⁹ <https://chgis.fairbank.fas.harvard.edu/>, дата обращения 15.05.2025.

Научная новизна исследования заключается в следующем:

- Автором впервые рассмотрены в компаративистском ключе средневековые китайские нарративы, относящиеся к нескольким сюжетным типам; из них ранее привлекали внимание исследователей только «Крылья принца» (AaTh 575), «Король и ламия» (AaTh 411) и «Сезам, откройся» (AaTh 676).

- Доказано, что самая ранняя известная на сегодняшний день письменная фиксация нескольких инокультурных по происхождению сюжетов («Спящая красавица», «Дочь мастера», «Ведьма летает на шабаш», «Путешественники превращаются в ослов»³⁰) произошла именно в Китае, причём достоверно остался в китайских литературе и фольклоре из них только второй, и тот в серьёзно трансформированном виде.

- Прослежена связь средневековых нарративов на сюжеты «Крылья принца», «Дочь мастера», «Король и ламия» («Белая змея»), «Сезам, откройся» с современными записями фольклора ханьцев и некоторых других живущих в Китае народов.

- Введены в научный оборот не изучавшиеся ранее фольклористами в Китае и за его пределами произведения китайской средневековой сюжетной прозы.

Теоретическая значимость работы связана новыми перспективами для компаративистских исследований в области фольклористики и литературоведения, которые открывает систематическая проработка сохранившихся китайских средневековых сборников сюжетной прозы и энциклопедических сводов. Разработанный автором метод анализа рассказов

³⁰ Из них только «Спящая красавица» есть в указателе Аарне – Томпсона (AaTh 410). «Путешественники превращаются в ослов» – название, присвоенное Дин Найтуном, который даёт этому типу номер 449А по системе AaTh.

чжигуай и новелл *чуаньци* VIII–XIII вв. может быть с определёнными модификациями использован и для более поздних авторских текстов, принадлежащих к этим жанрам.

Практическая значимость заключается в возможности дополнения существующих индексов сюжетов китайских фольклора и литературы на основе полученных результатов, а также использования полученных результатов при создании справочных изданий, составлении учебных программ по фольклору и мифологии Китая, а также при разработке спецкурсов по истории китайской литературы.

Положения, выносимые на защиту:

1. Внимание литераторов эпох Тан – Сун (VII–XIII вв.) к инокультурным реалиям и нарративам привело к значительному числу заимствованных сюжетов в рассказах *чжигуай* и новеллах *чуаньци* этого времени.

2. Гипотезы о заимствованном характере сюжета, а также о механизмах его передачи сюжета целесообразно формировать и затем доказывать с помощью структурного анализа текста, изучения места и времени его записи, а также этнического окружения автора.

3. Большая часть рассмотренных в исследовании сюжетов, которые встречаются в рассказах *чжигуай* и новеллах *чуаньци* эпох Тан – Сун – «Крылья принца» (AaTh 575), «Спящая красавица» (AaTh 410), «Дочь мастера», «Король и ламия» (AaTh 411, в указателе Дин Найтуна – «Белая змея»), «Ведьма летает на шабаш», «Путешественники превращаются в ослов» (AaTh 449A) – имеют инокультурное происхождение. Что касается сюжета «Сезам, откройся» (AaTh 676), то в Китае он появляется в полном виде ещё позже, чем в Европе и на Ближнем Востоке – первая запись, которая об этом свидетельствует, относится к XIX в. Однако в танской и сунской прозе присутствуют его важные элементы, тоже заимствованные из других

фольклорных традиций (проникновение в пещеру с сокровищами по акустическому сигналу и др.).

4. Источниками китайских рассказов и новелл на сюжеты «Крылья принца» и «Путешественники превращаются в ослов» были устные или письменные нарративы, непосредственно восходящие к фольклору северо-востока Индии. Второй из сюжетов сохранялся в устной традиции как минимум до XIX в., но в трансформированном виде: с антагонистом-мужчиной.

5. Учитывая, что появление самых ранних европейских версий «Спящей красавицы» связано с контактами с исламом на Пиренейском полуострове, для «Повести о Сюэ Чжао» (IX в.), китайской новеллы на этот сюжет, стоит предположить семитский или иранский источник. Индийское происхождение этой новеллы маловероятно. Хотя в индийском фольклоре есть родственные сюжеты, они структурно и содержательно значительно дальше от «Повести...», чем позднейшие европейские сказки.

6. Источник «Дочери персидского царя» (IX в.) в главе 3 («Дочь мастера»), очевидно, был иранским, с наибольшей вероятностью – согдийским. В дальнейшем развитии этого сюжета прослеживается и другое влияние на центральнокитайскую религиозно-фольклорную традицию. Оно берет начало из мифологических рассказов, бытовавших у металлургов южных регионов У и Юэ. Сюжет «Повести о Белой змее» (тип «Король и ламия», глава 4) тоже пришёл с Ближнего Востока, но позже, в XII–XIII вв., затем эволюционировал под влиянием ханчжоуской исламской диаспоры в XIV–XV вв., приняв вид, приближенный к распространённому в современной фольклорной традиции.

7. Китайская версия сюжета «Ведьма летает на шабаш», реализованная в рассказах «Жена секретаря налогового ведомства» и «Сюй Ань», (соответственно VIII и IX вв.) имеет центральноазиатское происхождение.

8. Адаптация инокультурных сюжетов в средневековой прозе *сяошо* происходит с помощью «перекодировки» безэквивалентных реалий в

китайские: сон Спящей красавицы становится одной из разновидностей даосской практики прохождения через смерть для обретения долголетия, факир, противостоящий змее-оборотню, превращается в даосского или буддийского монаха, духи, заманивающие женщин на ночные пиршества, оказываются оборотнями птиц или зверей и т. п.

9. Средневековая проза *сяошо* – ценный и слабоизученный массив материалов, к которому целесообразно обращаться в поисках ранних вариантов международных сюжетных типов.

Апробация диссертационного исследования. Основные положения работы были изложены в виде докладов, представленных: на Международной научной конференции Китайско-японско-российский симпозиум по сравнительной фольклористике, г. Ухань; 04–05 ноября 2017 г., на Международной научной конференции «Столетию Елеазара Моисеевича Мелетинского посвящается» (X Мелетинские чтения), г. Москва, 22–24 октября 2018 г.; на ежеквартальном семинаре отдела Китая ИВ РАН «Китай и мир. Традиции и современность» 21 февраля 2018 г.; на Международной научной конференции «I чтения памяти Б. Л. Рифтина», г. Москва, 23–25 октября 2019 г.; на Международной научной конференции «Текст в пространстве коммуникации» (XII Мелетинские чтения), г. Москва, 01–03 октября 2020 г.; на XXI научных чтениях памяти Г. А. Ткаченко, г. Москва, 21 октября 2020 г.; на Международной научной конференции «II чтения памяти Б. Л. Рифтина», г. Москва, 22–23 октября 2021 г.; на XV Международной конференции по Азиатским исследованиям в Израиле, г. Тель-Авив, 4–5 июня 2023 г.; на Международной научной конференции «III чтения памяти Б. Л. Рифтина», г. Москва, 23–24 октября 2023 г.; на XXV научных чтениях памяти Г. А. Ткаченко 6 ноября 2024 г.

Итоги исследования были отражены в 40 научных публикациях, в том числе во вступительных статьях к трём изданиям переведённых автором

сборников рассказов *чжигуай* («Записей о тьме и свете», «Записей с берегов рек Сяо и Сян» и «Записей об изучении духов»)³¹, в монографии «Бродячие сюжеты в китайской средневековой прозе» (ИВ РАН, 2024), а также в журнальных статьях. 17 из них – в рецензируемых научных журналах, где должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени доктора наук (в том числе 9 – в журналах, индексирующихся в базе Scopus). Диссертация обсуждалась на заседаниях ЦТСФ РГГУ, а её первоначальный вариант – также на заседаниях отдела Китая ИВ РАН.

Структура и содержание работы. Диссертационное исследование состоит из введения, шести глав, заключения, приложений и списка литературы.

В *первой главе* рассмотрены нарративы на сюжет, условно обозначенный как «Крылья принца». Он реализуется в китайской традиции и в сказочной форме, и в форме мифологического рассказа.

Вторая глава посвящена китайским текстам на сюжет «Спящая красавица». Он сохранился только в виде новелл *чуаньци* и в послетанское время в чистом виде не встречался.

В *третьей главе* речь идёт о сюжете под нашим условным названием «Дочь мастера», который бытовал и бытует в Китае как мифологический рассказ или предание.

В *четвёртой главе* разобрано предание о Белой змее, которое, как будет показано, родственно средневековым западноевропейским повествованиям о демонических жёнах. В китайской традиции мы находим его во многих формах, включая мифологический рассказ, новеллу и баоцзюань.

³¹ [Ли Инь 2019], [Старостина 2020], [Старостина 2024b].

В *пятой главе* описаны два сюжета: один из них родственен сюжету «Ведьма летает на шабаш», второй – распространённым в мировом фольклоре повествованиям о колдунье, превращающей неосторожных путников в животных (Дин Найтун обозначил этот сюжетный тип как AaTh 449A, «Путешественники превращаются в ослов» [Ting 1978: 77]). Эти сюжеты о колдуньях экзотичны для китайской сюжетной прозы и не имели прямых продолжений ни в литературе, ни в фольклоре. В танской прозе оба они реализуются как мифологические рассказы.

Шестая глава посвящена нескольким версиям городской легенды, относящейся к башне Жёлтых журавлей в округе Эчжоу 鄂州 (располагался на территории нынешней провинции Хубэй): если саму эту легенду ещё нельзя отнести к сюжетному типу «Сезам, откройся», на её становление всё же могла повлиять одна из его ранних версий. Во всяком случае, в ней уже содержится группа мотивов, которая станет впоследствии характерной для китайского ойкотипа «Сезама».

В каждой главе есть следующие элементы: описание структуры существующего сюжетного типа и перечисление характерных для него мотивов; перечисление первых известных фиксаций в мировой книжной традиции; справка о наличии или отсутствии сюжетного типа в указателях китайского фольклора; определение принадлежности найденного в китайских источниках сюжета к соответствующему типу с помощью мотивного анализа.

В приложении приведены переводы избранных текстов новелл и мифологических рассказов, на материале которых было выполнено исследование (20 единиц). Вторая часть приложения – индекс упомянутых в диссертации мотивов (по С. Томпсону) и перечень девизов правления с соответствующими им годами по западному летоисчислению.

Глава 1. Крылья принца

1. Вступление

Указатель AaTh помещает под номером 575 сказку о летающем предмете, изготовленном искусным мастером (деревянной птице, механических крыльях, сундуке и пр.), с помощью которого герой летит по воздуху к возлюбленной [Aarne, Thompson 1961: 213]. По названию, данному ему в этом указателе, тип 575 известен в фольклористике как «Крылья принца» (Prince's Wings, Flügel des Königssohnes, *Ванцзы дэ чибан* 王子的翅膀).

В классической версии сказки обычно присутствуют следующие персонажи: 1) *мастер, создающий чудесные артефакты*, 2) *влюблённый герой*, 3) *условная принцесса*. (В некоторых случаях «мастер» может быть редуцирован, но в целом его присутствие типично).

Герой-подмастерье получает от *мастера* волшебный предмет и заводит роман с *принцессой*. Затем его приговаривают к смерти, но он сбегает со своей возлюбленной с помощью этого предмета.

Мотивы, выделенные в этом типе в AaTh: «Герой прилетает в комнату девицы» (Mot. K1346), «Полёт на искусственных крыльях» (Mot. F1021.1), «Девушка спасена посредством полёта по воздуху» (Mot. R111.3.1), «Спасение от костра с помощью крыльев» (Mot. R215.1), «Награда, предложенная за похищенный объект (принцессу)» (Mot. K442.1), «Полцарства в награду» (Mot. Q112), «Незнатный герой женится на принцессе» (Mot. L161).

Не все они обязательны; так, в указателе, переработанном Г-Й. Утером, ATU 575 включает только 4 первых мотива [Uther 2011: 344]. Для многих версий сказки характерен также мотив «Искусный плотник» (Mot. F675) и для всех — «Чудесные автоматы» (Mot. D1620).

Как правило, говоря о самой ранней реализации этого сюжета, вспоминают о санскритском своде «Панчатантра», в одной из редакций

которого сохранился рассказ о влюблённом ткаче [Horalek 1984: 1359], [Uther 2011: 344], [Неклюдов 2011]. «Панчатантра», которая дошла до наших дней в нескольких версиях, построена как цепочка обрамлённых повествований, среди которых зачастую встречаются представители международных сюжетных типов.

В повести о ткаче и тележнике из «Панчатантры» ткач с помощью своего друга, тележника, добывает деревянный макет священной птицы Гаруды («сооружение в виде Гаруды, раскрашенное разными красками и поднимавшееся вверх с помощью клина» — пер. А. Я. Сыркина), летит на нём к царской дочери, в которую влюблён, выдаёт себя за бога Вишну и в результате женится на ней.

Цепочка обманов в истории из «Панчатантры» в конце концов обращается явью: сам Вишну покрывает ложь героя, во время войны защищая царство его тестя, и в результате все живут долго и счастливо [Панчатантра 1958: 61–70].

2. «Крылья принца» в указателях китайского фольклора

Тем не менее в этом отношении первенство «Панчатантры», как будет показано ниже, как минимум спорно.

В числе первых реализаций «Крыльев принца» есть китайские тексты. Цзи Сяньлинь [Chi 1958], а затем Б. Л. Рифтин [Рифтин 1974] отметили, что уже в танской прозе можно найти повествования о пилотируемых деревянных птицах, которые были как минимум родственны истории о ткаче и тележнике из «Панчатантры».

Кроме того, ведущий современный китайский компаративист Лю Шоухуа, отвечая на наблюдение Б. Л. Рифтина, высказал ответное предположение о китайском происхождении этого сюжетного типа [Лю Шоухуа 2011].

В этой главе будет предпринята попытка прояснить отношения, существовавшие между ранними версиями «Крыльев принца», и проследить пути ее заимствования и эволюции на основе большего числа текстов, чем наши предшественники.

У В. Эберхарда, а также у Цзинь Жунхуа и Ци Ляньсю тип сказки с таким ядром отсутствует. В указателе Дин Найтуна из современных сказок есть, как кажется, только тибетские. Как писал Б. Л. Рифтин, пользование указателем Дин Найтуна затрудняет то, что автор «включил в справочник сказки самых разных народов, самых разных этнических групп и языковых семей, причем никак не отмечая это» [Рифтин 2013: 344]. Однако здесь же приведены и ещё два примера, относящиеся к концу эпохи Тан (618–907). Дин Найтун ссылается на их версии, сохранившиеся в составе ТПГЦ.

Это «Старик из Сяньяна» («Сяньян лао соу» 襄陽老叟, 287 цзюань ТПГЦ, в указателе ошибочно 387 цзюань) и «Хань Чжихэ» 韓志和 (75 цзюань ТПГЦ).

Первый рассказ, «Старик из Сяньяна», был почерпнут из сборника, известного как «Записи с берегов [рек Сяо и Сян]» («Сяо Сян лу» 瀟湘錄, приблизительно конец IX — начало X в., о датировке повести см. [Ли Инь 2019: 33–35]).

Когда плотник по имени Бин Хуа 并華 лежал пьяным на берегу реки в Сяньяне, к нему подошёл некий старик и подарил чудесный топор, запретив одновременно «связываться с женщинами». С помощью подарка Бин Хуа создавал всевозможные механически движущиеся вещи («если он делал летательное устройство, оно летало; если делал ходячее — ходило») — Mot. F675, Mot. D1620.

Работая в соседней области на одного богача, Бин Хуа встретил его прекрасную овдовевшую дочь и ночью проник в ее покои (Mot. K1346), тем самым нарушив запрет старика-дарителя. Свидания продолжались. Когда отец

пожелал уволить плотника, Бин Хуа предложил изготовить для него в качестве прощального подарка двух деревянных журавлей. Затем мастер посоветовал богачу уединиться и провести некоторое время в посте, готовясь к контакту с чудесными предметами.

Пока тот, последовав рекомендации, постился, плотник и его возлюбленная сели на журавлей и сбежали в Сяньян, родной город Бин Хуа (Mot. F1021.1, R111.3.1, L161). Богач попросил правителя округа привлечь похитителя к ответственности. В конце концов плотника схватили и казнили, а журавли потеряли способность летать (полный перевод см. в Приложении).

Второй упомянутый Дин Найтуном рассказ, «Хань Чжихэ», намного короче. Он извлечён из сборника «Потерянные и найденные жизнеописания бессмертных»³² («Сянь чжуань ши и» 仙傳拾遺), созданного примерно в то же время, что и «Старик из Сяньяна», даосским агиографом Ду Гуантином 杜光庭 (850–933).

Герой рассказа, искусный плотник (Mot. F675) из Японии по имени Хань Чжихэ, служил в Китае в императорской гвардии при императоре Му-цзуне 穆宗 (правил с 820 по 824 г.). Этот мастер умел делать деревянных фениксов, журавлей, воронов и сорок. Механические птицы не только клевали и кричали — у них в брюхо был вмонтирован двигатель, с помощью которого они могли взлетать на несколько метров и спускаться, пролетев около сотни шагов. Хань Чжихэ сделал также удивительную кровать, внутри которой был спрятан движущийся деревянный дракон (Mot. D1620).

³² Об этом сборнике подробнее см. [Алимов 2017: 493–499]. Оговоримся, что перевод «бессмертные» для слова *сянь* 仙 условен. Некоторым из числа этих персонажей даосской мифологии приходится умереть, чтобы выйти за пределы обыденного существования; у других жизнь может длиться многие века, но всё равно заканчивается. Используемый иногда перевод «небожитель» не менее условен хотя бы потому, что есть разновидность *сяней*, живущая на земле — и другая, живущая под землёй.

Затем он подарил императору танцующих ящериц и получил от двора обильные дары, которые тут же раздал.

В конце концов Хань Чжихэ исчез³³.

Источником этой истории, судя по всему, была вторая часть «Пёстрых записей из Дуяна» («Дуян цза бянь» 杜陽雜編)³⁴ Су Э 蘇鶚 (вторая половина IX в.) [Су Э 2000: 1385–1386]: Ду Гуантин нередко пересказывал заинтересовавшие его сюжеты, не ссылаясь на источник.

Если «Старик из Сяньяна» действительно напоминает нарративы, принадлежащие к типу «Крылья принца», и содержит характерную для них комбинацию мотивов, хоть и кончается трагически³⁵, вторая история выглядит совсем по-другому. Её суть в безразличии Хань Чжихэ к мирским благам, и полётов на чудесной птице в ней нет.

Как мы видели, из мотивов, типичных для классических версий AaTh 575, в «Хань Чжихэ» есть лишь «Искусный плотник» (Mot. F675) и «Чудесные автоматы» (Mot. D1620). Сам Дин Найтун также поставил рядом с упоминанием «Хань Чжихэ» пометку «только искусственная летающая птица» [Ting 1978: 106].

Вместе с тем нельзя сбрасывать со счетов и «Хань Чжихэ». Оба рассказа стоит рассматривать как образцы двух сказочных групп о деревянных птицах в Китае. Исследователям, изучающим историю «Крыльев принца» в Китае, неизбежно приходится иметь дело с обеими.

³³ См. также [Needham, Wang Ling 1965: 162–165].

³⁴ Название, предположительно производное от гидронима Дуянчуань 杜陽川 в родных местах Су Э — уезде Угун 武功 (теперь в пров. Шэньси) [Су Э 2000: 1369]. Вероятна сознательная отсылка к влиятельному более раннему сборнику «Пёстрые заметки с южного склона горы Ю» («Юян цза цзу»). Благодарю Н. В. Руденко за то, что он обратил моё внимание на сходство этих названий.

³⁵ Для ранних версий типа, как мы увидим, в гибели героя как раз ничего необычного нет.

3. Первая группа китайских историй о деревянных птицах

К этой группе, которая восходит к более раннему времени, чем вторая, следует отнести нарративы о механических птицах, способных летать долго и в некоторых случаях на большие расстояния. Таким образом, сюда подходит и история Хань Чжихэ.

О летающих рукотворных птицах в Китае известно как минимум с конца эпохи Чжаньго (V–III вв. до н. э.). В частности, создание такого механизма описано в одной из поздних глав «Мо-цзы» 墨子 (49-й — «Вопросы луского [князя]», «Лу вэнь» 魯問), а также в 32 главе легистского трактата «Хань Фэй-цзы» 韓非子 (III в. до н. э.).

В «Мо-цзы» речь идёт о механической сороке. Её конструирует искусный мастер из княжества Лу по имени Гуншу Бань 公輸般 (он же «Луский Бань», Лу Бань 魯般). Сорока могла оставаться в воздухе в течение трёх дней. Однако это достижение инженерной мысли вызвало возмущение Мо Ди 墨翟 (основателя школы моистов). Он высмеял Гуншу Бана за то, что тот сделал бесполезную вещь [У Юйцзян 1993: 738].

Что касается трактата «Хань Фэй-цзы», в нем рассказывается, что уже сам Мо Ди работал над конструкцией деревянного коршуна в течение трёх лет. Несмотря на это, устройство сломалось, пролетав лишь один день. Мо Ди раскаялся в том, что потратил столько времени на бесполезную вещь [Ван Сяньшэнь 1998: 266–267].

В обоих этих случаях речь идёт о небольших устройствах, напоминающих легендарного голубя Архита Тарентского (V–IV вв. до н. э.)³⁶.

³⁶ О голубе Архита Тарентского подробнее см. [Huffman 2005: 82–93].

Предполагали даже, что эти сообщения стоит рассматривать как свидетельство действительных достижений древнекитайской науки [Yan 2007: 273].

В эпоху Хань упоминания о деревянной птице (ястребе) встречаются в «Хуайнань-цзы» 淮南子 (12.24, II в. до н. э.) и «Весы суждений» («Лунь хэн» 論衡 26.16–19) Ван Чуна 王充, I в. н. э. Оба текста предполагают, что такие птицы были созданы Лу Банем и Мо Ди.

В «Лунь хэн» моралистический элемент утрачен, о деревянной птице говорится для иллюстрации высокого мастерства древних механиков.

752 цзюань ТПЮЛ цитирует содержавшееся в утраченном сборнике «Жизнеописания учёных мужей» («Вэнь ши чжуань» 文士傳, IV–V вв.)³⁷ утверждение о том, что подобную птицу некогда изготовил великий изобретатель Чжан Хэн 張衡 (78–139): «Чжан Хэн однажды сделал деревянную птицу, снабдил её оперёнными крыльями, вставил в брюхо двигательное устройство, – и она могла пролететь несколько ли» [Ли Фан 1995: 3337]. Ван Чун ранее тоже писал, что деревянная птица может полететь, если в ней будет специальный механизм («Лунь хэн» 26.18).

Во второй половине V в. Жэнь Фан 任昉 (460–508) в «Записках, излагающих странное» («Шу и цзи» 述異記) утверждал: «Давным-давно Лу Бань вырезал из дерева, чтобы сделать журавля. Когда он взлетел, он пролетел 700 ли. После этого журавль остановился на западной вершине Северных гор. Ханьский император У-ди приказал достать журавля и принести ему. Тогда журавль перелетел на Южную вершину, которая также называется Тяньлаошань. Часто, когда собирается дождь, деревянный журавль машет крыльями, словно желая взлететь» [Жэнь Фан 1962: 21].

³⁷ О нём подробнее см. [Алимов 2014: 418–423].

Именно в этом тексте механическая птица впервые названа журавлём. Журавль считался средством передвижения бессмертных. В даосской традиции он обладал и другими магическими свойствами.

Итак, истории из этой группы повествуют об искусном плотнике, который изготавливает деревянную птицу. Эти птицы – не транспортные средства, люди на них не летают. Их функция в сюжете – продемонстрировать мастерство ремесленника. Кроме того, в рассказах Жэнь Фана, Су Э и Ду Гуантина прослеживается намёк на то, что искусство мастера обусловлено его магическими даосскими умениями.

4. Вторая группа китайских историй о деревянных птицах

К ней принадлежат сюжеты, в которых деревянные птицы оказываются средством передвижения. Примерно до V в. н. э. в Китае, судя по всему, никто не писал о пилотируемых летательных устройствах, изготовленных из дерева в виде птицы.

Здесь стоит заметить, что в III в. н. э. в китайских памятниках встречаются сведения о деревянных летательных аппаратах, но не о птицах. Так, эрудит Чжан Хуа 張華 (230–300) в сборнике «Записи о всех вещах» («Бо у чжи» 博物志) сообщал о далекой западной стране под названием Цигун 奇肱³⁸. Её жители создавали летательные аппараты, которые двигались с помощью силы ветра.

По словам Чжан Хуа, в начале эпохи Шан (II тысячелетие до н. э.) в пределы государства перелетели уроженцы далёкой страны Цигун. Первый шанский правитель приказал разбить их воздушные колесницы. Однако через десять лет им всё же удалось вернуться на своих повозках с восточным ветром (ТПГЦ, цзюань 482) [Ли Фан 2006: 3967–3968].

³⁸ Букв. страна «Одноруких». Упоминается также в «Хуайнань-цзы».

Согласно 773 цзюаню ТПЮЛ, та же история содержалась в поздниханьском «Всеобъемлющие планы земель» («Ко ди ту» 括地圖) [Ли Фан 1995: 3429], давно утерянном сочинении, созданном примерно на пятьдесят лет раньше, чем «Бо у чжи».

Она же повторена в уже цитировавшемся ранее сборнике «Шу и цзи» [Жэнь Фан 1962: 26]. Подробное обсуждение этих транспортных средств см. [Needham & Wang Ling 1965: 570–574].

Яркое и причудливое описание страны Цигун во влиятельной компиляции Э. Т. Ч. Вернера (1864–1954), посвящённой китайской мифологии [Werner 1922: 391], привлекло внимание С. Томпсона, который на его основании ввёл в свой указатель Mot. F861.2.1, «Летающие повозки».

В «Саде странного» («И юань» 異苑) Лю Цзиншу 劉敬叔 (V в.) деревянная птица появляется в рассказе о независимом мастере, свободном в своём искусстве. В целом эта история имеет даосскую окраску и отсылает читателя к рассуждениям «Чжуан-цзы» 莊子. Аньси-ван, правитель удела Вэй 魏安釐王 (ум. в 243 г. до н. э.), глядя на парящих лебедей, заметил, что тоже с удовольствием взлетел бы в воздух. Тогда «поднебесный мир показался бы ему горчичным зёрнышком». Один из гостей, услышав это, сделал деревянного лебедя и поднёс вану. Но подарок вызвал у Аньси-вана лишь раздражение. Ван распорядился казнить дарителя, заявив в моистском духе, что изготовление бесполезных вещей – подлое занятие.

На это гость, цитируя четвёртую главу «Чжуан-цзы», сказал: «Великий ван знает полезность полезного, но не постиг ещё полезности бесполезного. Я, ваш подданный, прошу разрешения запустить птицу в воздух». Затем он сам сел верхом на лебедя и улетел в неизвестном направлении³⁹.

³⁹ По 284 цзюаню ТПГЦ. См. [Ли Фан 2006: 2262].

Поскольку, как мы видели, в китайской традиции уже существовало предание о мастере, сделавшем *бесполезную* деревянную птицу (не ездовую!), Лю Цзиншу обновил западный сюжет (или это сделали его информанты) о бегстве мастера от неблагодарного правителя, внося в него тему «полезности», вообще говоря, свойственную рассказам из первой группы.

В период Тан, и значительно раньше «Старика из Сяньяна», Чжан Чжо 張鷟 (658–730) включил рассказ, тоже принадлежащий к этой группе, в свой сборник «Всё о столице и провинции» («Чао е цянь цзай» 朝野僉載). Он отсутствует в дошедшем до нас тексте сборника и сохранился только потому, что его процитировал Дуань Чэнши в своих «Пёстрых заметках с южного склона горы Ю»⁴⁰. Вот краткое изложение:

Лу Бань жил в Дуньхуане 敦煌/敦煌 округа Сучжоу 肅州. Время его жизни неизвестно. Опытный мастер, он работал и в Лянчжоу 凉州, где строил буддийский храм. Затем он сделал деревянного сокола. Если Лу Бань садился на него и трижды нажимал на рычаг, сокол отвозил его домой. Жена Лу Баня забеременела. Когда родственники мужа начали ее обвинять в безнравственном поведении, она рассказала им о визитах мужа. После этого отец Лу Баня решил сам опробовать деревянного сокола, сел на него и нажал на рычаг десять раз с лишним. Птица унесла его в далёкие края на юге, в земли У. Перепуганные местные жители убили старика. Лу Бань снова построил деревянного сокола и отправился искать отца.

Когда Лу Бань понял, что отец убит, он в отместку построил деревянную статую «бессмертного» с рукой, обращенной на юго-восток. После этого в У три года стояла засуха. Усцы, погадав, поняли, что причиной бедствия были действия Лу Баня, и заплатили ему. Лу Бань получил деньги и отрубил деревянному человеку руку. В тот же день на землю пролился ливень. В начале периода Тан местные жители все еще молились этой статуе.

⁴⁰ По 225 цзюаню ТПГЦ; см. [Там же: 1729].

После этой цитаты из «Чао е цянь цзай» Дуань Чэнши добавляет: «Во времена Шести государств [т. е. Чжаньго – А. С.] Гуншу Бань также сделал деревянного воздушного змея, чтобы шпионить за крепостью государства Сун» («Юян цза цзу», 38, 16; см. также ТПГЦ 226).

Здесь стоит отметить две вещи.

Во-первых, очевидно, что древний плотник Гуншу Бань и Лу Бань для Дуань Чэнши – это разные люди. Лу Бань во времена Тан уже воспринимался как полубог или даже бог. Он имел репутацию строителя многих древних зданий («Юян цза цзу», 38, 16; также [Ли Цяо 2013: 137]); и расстояние между этим образом и заносчивым оппонентом Мо Ди было уже очень велико.

Мнение о том, что Гуншу Бань и Лу Бань были двумя разными людьми, высказывали ещё в самом начале эпохи Тан. Историк Янь Шигу 顏師古 (581–645) в своей комментарии к «Книге Хань» («Хань шу» 漢書, I в.) писал: «Некоторые говорят, что Бань здесь означает “Лу Бань”, и это не тот же человек, что господин Гуншу; они оба были очень искусны» («Хань шу», 100A).

Во-вторых, здесь мы имеем дело с переосмыслением истории о бесполезном деревянном змее в духе «второй группы». Едва ли автор имел в виду, что воздушный змей шпионил за крепостью сам по себе, в режиме дрона с видеокамерой: Гуншу Бань явно летал на нём. Примерно в это же время Юй Чжигу 余知古 (IX в.) во 2 цзюане сборника «Прошлое дворца Чжугун» («Чжугун цзю ши» 渚宮舊事) недвусмысленно писал: «Гуншу Бань... также однажды сделал деревянного ястреба и, оседлав его, осмотрел крепость государства Сун»⁴¹.

Из текста Чжан Чжо можно почерпнуть некоторые сведения об этом Лу Бане (не Гуншу Бане). Во-первых, он определенно жил до времен Тан, потому что автор утверждает, что местные жители в землях У «все еще» молились

⁴¹ <https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=81872&page=61> (дата обращения 03.12.2023).

деревянной статуе в начале Тан. Во-вторых, этот Лу Бань был родом из Дуньхуана (сейчас это северо-запад китайской пров. Ганьсу). Дуньхуан, известный на Западе как Троана, был мультикультурным центром на пересечении нескольких торговых путей и части Шелкового пути.

Кроме того, Лу Бань, которого описывает Чжан Чжо, строил буддийский храм в Лянчжоу, еще одном центре международной торговли, располагавшемся примерно в семистах километрах к юго-западу от Дуньхуана. Когда отец Лу Баня нажал рычаг на деревянной птице десять раз вместо трех, он прилетел в земли У, которые отстояли более чем на две тысячи километров к юго-западу от Дуньхуана, что математически понятно.

Известно, что в начале танского времени строители в Дуньхуане уже воспринимали Лу Баня как божество, молясь ему во время церемонии возведения первых балок [Ли Цяо 2013: 137]. И Дуньхуан, и Лянчжоу находились далеко от мест, где жил древний Гуншу Бань, и при его жизни (если предположить, что этот легендарный мастер вообще существовал) этот регион располагался на внешней границе китайской ойкумены.

Итак, к группе с летательными аппаратами, изготовленными из дерева, относятся легенда о стране Цигун, история из «Сада странного» и танские рассказы «Лу Бань» и «Старик из Сяньяна». Практика изготовления деревянных журавлей для вознесения на небеса, по-видимому, напрямую связана с этой группой (см. раздел 9 этой главы – *«Деревянные модели птиц в танском Китае»*).

Если быть точным, есть ещё по крайней мере одна относительно ранняя китайская история, описывающая полет с помощью летательного аппарата. В указателе С. Томпсона в ней выделен мотив «Полет на искусственных крыльях» (Mot. F1021.1). В юности легендарный правитель Шунь 舜 спасся от пожара, спланировав с крыши с помощью двух больших соломенных шляп.

Этот сюжет восходит как минимум к II – I вв. до н. э.: см. «Записки историографа» («Ши цзи» 史記) I, 21 и «Отдельные жизнеописания женщин» («Ле ньюй чжуань» 列女傳) I, 2 (также [Сыма Цянь 1972: 142–143]; [Behnke Kinney 2014: 2]).

Как бы то ни было, предание о Шуне, по-видимому, не связано ни с одной из историй о летающих устройствах, упомянутых выше. Когда Шунь планирует с крыши с помощью двух соломенных шляп, – это лишь звено в цепи подобных эпизодов, но отнюдь не ядро сюжета.

5. Связь танских нарративов с индийскими преданиями

Во второй половине XX в. была замечена связь обоих упомянутых выше танских текстов («Старик из Сяньяна» из «Сяо Сян лу» и «Лу Бань» из «Всё о столице и провинции» и «Пёстрых заметок с южного склона горы Ю») с индийской традицией.

Цзи Сяньлинь, сначала в статье “Indian literature in China” [Chi 1958: 118], а затем в предисловии ко второму изданию своего перевода «Панчатантры» (1964, воспроизведено в [Цзи Сяньлинь 2016]) отметил сходство рассказа о ткаче в образе Вишну с рассказом «Старик из Сяньяна».

При этом в 1958 г. он писал: «Источник этой истории – скорее всего, восьмой рассказ в книге 1 “Панчатантры”» [Chi 1958: 118]. В 1964 он высказался более сдержанно о связи этих нарративов: они, «вероятно, имели один источник» [Цзи Сяньлинь 2016]. В обоих случаях он не приводит никаких аргументов: это лишь одно из замечаний в очерке индийских влияний на танскую литературу.

После этого в 1974 г. Б. Л. Рифтин, знакомый с мнением Цзи Сяньлиня, в статье о типологии и взаимосвязи средневековых литературных традиций предположил связь с индийским преданием как «Лу Баня», так и «Старика из Сяньяна» [Рифтин 1974: 81–83]. Он писал, что рассказ в книге Дуань Чэнши

возник в результате соединения индийского сказания о ткаче-Вишну и китайских преданий о Лу Бане [Рифтин 1974: 82–83], а «Старик...» основан на мотивах, заимствованных из индийского фольклора [Рифтин 1974: 81–82]⁴².

Анализируя «Старика из Сяньяна», Б. Л. Рифтин выделил в рассказе из «Панчатантры» два основных мотива:

- 1) волшебная деревянная птица как средства передвижения и
- 2) обман для достижения успеха в любви.

По его мнению, фантастический колорит китайской сказки заставил автора пренебречь вторым мотивом и сосредоточиться на первом. Он отметил, что такие детали в «Лу Бане», как рычаг, который используется для включения птицы, и связь полета с романтической привязанностью героя, достоверно свидетельствуют о заимствовании сюжета, – они присутствуют и в рассказе о ткаче как Вишну [Рифтин 1974: 83].

В 1981 г. Лю Шоухуа, споря с гипотезой Цзи Сяньлиня, предположил, что источником рассказа из «Панчатантры» могли быть китайские предания. По его предположению, рассказ о ткаче и тележнике «происходит из китайской истории о Лу Бане; во времена Суй – Тан, когда китайские и индийские буддийские монахи часто контактировали, эти истории пришли в Индию, где легли в основу индийских сказок» (воспроизведено в [Лю Шоухуа 2003: 200]).

Однако для утверждения о том, что сюжет для одного или обоих танских текстов был заимствован из древней версии «Панчатантры», есть существенное препятствие. Цзи Сяньлинь, который первым заметил связь между историей ткача-Вишну и «Стариком...», работал с версией Пурнабхадры, известной также как “textus ornatior” «Панчатантры»; эта

⁴² Тибетолог Линь Цифу 林继富 предположил, что «Старик...» сочетает в себе элементы рассказа из «Панчатантры» с какой-то «китайской народной легендой»; одновременно он цитировал Б. Л. Рифтина, характеризуя происхождение рассказа «Лу Бань» [Линь 2016].

редакция появилась в начале 1199 г.⁴³ При этом версия Пурнабхадры – это *единственная* редакция «Панчатантры», в которой содержится история ткача и тележника [Sternbach 1971: 65]⁴⁴.

Нет оснований утверждать, что версия Пурнабхадры представляет собой точное воспроизведение версии сюжета, которая попала в Китай не позднее начала VIII в. Это отмечает и Лю Шоухуа в своей новой работе о деревянном ястребе [Лю Шоухуа 2012: 221].

Тем не менее собственная гипотеза Лю Шоухуа, согласно которой рассказ в «Панчатантре» имеет китайские истоки, кажется еще более маловероятной.

Древние китайские истории о Лу Бане и его деревянной птице, да и все истории «первой группы», как было показано выше, представляют собой рассказы о высочайшем мастерстве. В самых ранних версиях это притчи, направленные на осуждение людей, которые растрачивают своё искусство по пустякам. Деревянные птицы из первой группы – это не транспортные средства.

К тому же индийские буддисты уже располагали собственными аналогичными сюжетами ещё до «времен Суй – Тан, когда китайские и индийские буддийские монахи часто контактировали», повлиять на которые поздние китайские истории о Лу Бане физически не могли (см. следующий раздел).

Исследователи, в чьё поле зрения попадали «Старик из Сяньяна» и «Лу Бань», ранее не рассматривали в связи с ними ни предание о народе страны

⁴³ Пурнабхадра – джайнский монах, составивший свою редакцию «Панчатантры» на основе нескольких более ранних, в т. ч. предыдущей джайнской редакции XI в., анонимной и известной как *textus simplicior* [Иванов 2004: 345–346].

⁴⁴ Стоит помнить также о том, что до нас не дошло ни одной редакции «Панчатантры», созданной раньше XI в.

Цигун, ни историю из «Сада странного» Лю Цзиншу. Между тем эти истории напоминают некоторые повествования о деревянной птице в индийской традиции. В следующем разделе будут рассмотрены буддийские тексты, в которых упоминались такие птицы.

6. Буддийские повествования о деревянных птицах

Бесспорно, «Лу Бань» и «Старик из Сяньяна» содержат заимствованные мотивы.

Во-первых, хотя оба этих текста и созданы гораздо раньше, чем рассказ о ткаче и тележнике, они действительно на него похожи. Совпадает слишком многое в общем рисунке сюжетов, само за себя говорит, как заметил Б. Л. Рифтин, и повторение такой мелкой детали, как рычаг или клин, необходимый для запуска птицы.

Во-вторых, как мы только что видели, практически все известные тексты о деревянных птицах в китайской традиции до начала V в. не предполагают, что такую птицу можно использовать в качестве летательного аппарата. Даже легенда о воздушных колесницах народа Цигун появляется в Китае лишь около III в. н. э., и ее главные герои определённо не китайцы.

Далее, более чем в одном буддийском источнике упоминается о деревянной птице, изготовленной плотником.

Так, в «Сангхабхедасту» («О расколе общины», на китайском языке – «По сэн ши» 破僧事; это часть жизнеописания Будды из винаи муласарвастивадинов), трактата неизвестной датировки, есть история о юноше, которого учитель научил ездить на деревянном павлине. Ученик воспользовался этим автоматом без разрешения учителя и погиб. Рассказчик поясняет, что мастер здесь – Будда, а ученик – раскольник Девадатта.

Этот текст был переведен на китайский язык в конце VII в. Его содержание таково.

Молодой человек из деревни, отец которого был ремесленником и рано умер, нашел себе учителя, чтобы выучиться ремеслу и продолжить дело отца. Через некоторое время юноша захотел жениться на девушке из далекой деревни. Ее отец согласился, но сказал ему, что брак не может быть заключен, если он не прибудет в оговоренный день. Тогда учитель предложил ученику вместе с ним полететь к невесте на деревянном павлине. Они прибыли в деревню девушки как раз вовремя, и учитель, ученик и новобрачная вместе сели на птицу и вернулись обратно. Учитель оставил устройство в доме ученика, но велел его матери не давать его юноше.

Тем не менее юноша хотел ещё раз испытать деревянного павлина. Он убедил мать в том, что запрет учителя объяснялся обычной завистью, и добился от неё разрешения полететь на птице. Верхом на павлине он долетел до моря. Верёвки, на которых держался механизм, отсырели и лопнули. Юноша утонул (китайский текст: Тайсё Дайдзоке 大正新脩大藏經, 24.1450, 10, http://tripitaka.cbeta.org/T24n1450_010 по СВЕТА; полный перевод с санскрита на русский [Sanghabhedavastu 2020: 652–653]; полный перевод с тибетского на английский [Rockhill 1884: 108–109]).

Связь этого повествования с танскими нарративами уже была замечена [Ван & Лю 2009: 61; Линь Цзифу 2016]. К рассказу о павлине в «Сангхабхедавасту», очевидно, отсылает и санскритская Мервская рукопись (приблизительно V в.), где содержится часть его финальной гатхи о человеке, который не следует советам своих доброжелателей и «летит на птице, сделанной из дерева» [Karashima & Vorobyova-Desyatovskaya 2015: 287–289]. Ср. эту гатху в «Сангхабхедавасту»: «Стремясь обрести богатства, он не внимает словам того, кто заботится о его благополучии, [и не следует] наставлениям, и сделанная из дерева птица несёт его без проводника, а он никого не слушает» (пер. Д. А. Комиссарова) [Sanghabhedavastu 2020: 653].

В «Комментарии к Дхаммападе», приписываемом Буддхагхоше (V в.), есть и другая история о деревянной птице – летательном аппарате,

изготовленном искусным ремесленником. Принц Бодхи решил убить строителя, поскольку не хотел, чтобы он в будущем построил подобный дворец для кого-нибудь другого. Когда мастер (его звали Каттхавахана) узнал о кровожадных планах правителя, он соорудил деревянную птицу Гаруду и спасся на ней вместе с женой и детьми. «И опустившись на землю в Гималаях, создал волшебной силой город, чтобы в нём жить» [Burlingame 1921: 349–350].

«Комментарий к Суттанипате» (составленный после V в.) содержит еще одну легенду об одноименном ремесленнике (Каттхавахане). Устав от работы в Бенаресе, он вместе со своими учениками построил целую флотилию летательных аппаратов и улетел в далекие Гималаи [Bodhi 2017: 1221–1223]; [Malalasekera 1937: 488]; [Malalasekera 1938: 316–317].

Мы видим, что сюжеты о мастере – изготовителе деревянной птицы были популярны в Индии примерно тогда же, когда упоминание о таком искуснике впервые появилось в китайских письменных источниках.

При этом комплекс мотивов «искусный мастер – изготовитель деревянной птицы» отличается высокой валентностью. В рассказе о деревянном павлине из «Сангхабхедавасту» он сочетается, например, с такими мотивами, как испытание жениха, необыкновенное следствие полета ввышину и смерть за нарушение табу. В «Комментарии к Дхаммападе» он встроен в историю с ведущей темой «Царь убивает архитектора после завершения строительства великого здания, чтобы он никогда больше не мог построить такое же» (Mot. W181.2).

История из «Комментария к Суттанипате» посвящена редкой теме царства плотников. Два последних рассказа, из комментариев к «Дхаммападе» и «Суттанипате», скорее всего, изначально принадлежали к кругу легенд о жизни царя Каттхаваханы (известного также по «Каттхахари-джатаке», дающей совершенно иное объяснение его происхождению) [Francis et al. 1916: 16–17].

Не исключено, что первая история о незадачливом молодом плотнике была как-то связана и с кругом преданий о Каттхавахане. В мировой мифологии есть как минимум один прецедент, когда искусный мастер (Дедал) построил дворец для ревнивого царя, а затем сумел сбежать из тюрьмы, воспользовавшись искусственными крыльями, потеряв по пути сына – последний нарушил табу и в результате упал в море.

Генетическая связь между греческим и индийским преданиями возможна, но её рассмотрение выходит за рамки поставленных здесь задач. Как бы то ни было, миф о Дедале и Икаре – хороший пример такого сочетания мотивов.

Итак, описаний деревянных устройств, на которых могли летать люди, в добуддийских китайских памятниках нет. В III в. н. э. появляется первое упоминание о таких аппаратах (чужеземных), и они не орнитоморфны. Собственно легенда о людях из страны Цигун напоминает историю о флотилии летающих колесниц, построенной Каттхаваханой. Если они и не связаны непосредственно, то, по всей вероятности, всё равно берут начало в родственных устных традициях.

История из «Сада странного» включает мотив «побега с помощью полета по воздуху» (Mot. D2165.1). Этому же мотиву принадлежит решающая роль в легенде о народе страны Цигун и в фрагменте «Комментария к Дхаммападе». Центральный эпизод повествования всегда связан с ремесленниками, спасающимися по воздуху вопреки воле правителя.

Поскольку истории, построенные вокруг подобного события, отсутствуют в более ранней китайской литературе, велика вероятность их прихода в Китай извне, причём не обязательно прямо из Индии: они могли быть заимствованы из любой традиции, испытавшей влияние индийской.

Механизм заимствования, вполне возможно, не был связан ни с письменными источниками, ни даже буддийским. И история о жителях Цигун,

и рассказ Лю Цзиншу из «Сада странного» ни в коем случае не прямые заимствования. Они «китаизированы»: первый включает подробности, касающиеся глубокой китайской древности, второй по своей сути представляет собой авторское произведение, построенное на элементах преданий и литературной традиции. Его действие происходит в Китае, в III в. до нашей эры.

В любом случае к типу AaTh 575 не может быть отнесена ни одна из упомянутых выше буддийских притч. Для этого они слишком просты; нет в них и специфического для этого типа сочетания мотивов. В следующем разделе мы сравним два упомянутых выше танских текста и покажем, как именно они связаны с этим сюжетным типом.

7. Реконструкция возможной структуры ранних нарративов

Среди перечисленных выше буддийских повествований наиболее близок и «Лу Баню», и «Старику из Сяньяна» рассказ из «Сангхабхедавасту» о деревянном павлине. Во всех трёх историях есть:

- а) два главных героя-мужчины,
- б) полет на деревянной птице к женщине и/или с женщиной и
- в) смерть одного из протагонистов из-за неавторизованного использования устройства. В этом заключается главное отличие от нарративов, которые относятся к сложившемуся типу «Крылья принца»: герою не удаётся полёт, и вместо избавления и свадьбы его ожидает гибель.

Таблица 1

Сангхабхедавасту	«Чао е цянь цзай»	«Сяо Сян лу»
Подмастерье и учитель	Лу Бань и его отец	Старик и Бин Хуа
Полёт на деревянном павлине к дому девицы	Лу Бань неоднократно путешествует на спине деревянной птицы к	Бин Хуа и его возлюбленная сбегает

и обратно к дому подмастерья с невестой	жене и обратно к месту работы	верхом на деревянных журавлях
Учитель просит мать подмастерья не давать тому павлина, но юноша настаивает на своём	Отец Лу Баня, не зная, как действует рычаг, без спроса улетает в У	Старик не велит Бин Хуа связываться с женщинами, но Бин Хуа всё же заводит роман
Он садится на павлина, летит над морем, падает и гибнет	Местные жители забивают его насмерть	Бин Хуа забивают насмерть палками по приказу местного администратора
Устройство сломано	[деревянная птица сломана]?	Журавли больше не могут подниматься в небо

Различия между текстами бросаются в глаза. Мы имеем дело как минимум с двумя отдельными вариантами сюжета.

Более того, история из «Сангхабхедавасту» не может быть непосредственным источником какой-либо китайской сказки. В «Лу Бане» табу нарушает отец, а не сын или ученик; в индийской истории отсутствует сюжет о мести плотника, как и основной мотив зачатия от далекого мужа.

Что касается «Старика...», то здесь все еще сложнее.

Доля авторской обработки фольклорного материала и в «Чао е цянъ цзай», и в «Юян цза цзу» (сборников, куда был включён «Лу Бань») не особенно велика: оба автора-собирателя выступали скорее как историографы необычайных и занимательных событий.

Но с «Сяо Сян лу», откуда почерпнут текст «Старика из Сяньяна», дело обстоит не так. Большую часть этой книги составляют авторские новеллы.

Здесь сюжету намеренно придан даосский дух. Скрытое соперничество старого и молодого мастеров совершенно снято, поскольку вместо фигуры старого мастера появляется типичный даосский бессмертный.

К тому же автор вводит здесь дополнительную тему. Любовники улетают на двух деревянных журавлях, а это читается как откровенная пародия на изображение пары даосских бессмертных на двух живых журавлях или жар-птицах *луань* 鸞 (некоторые примеры см. в [Hargett 1989: 253–254])⁴⁵. Тем, что в «Старике...» деревянных птицы две, а не одна, как обычно для типа «Крылья принца», можно пренебречь: это очевидная модификация мотива для сообщения ему даосской окраски.

Сопоставляя общие черты разобранных в таблице 1 повествований, можно предположить существование круга устных и письменных рассказов, где первоначальный конфликт заключался в противостоянии двух поколений ремесленников. «Протосюжет» содержал как минимум следующие элементы: создание деревянной птицы, поездку на ней с целью добраться до любимой женщины или бежать вместе с ней, нарушение табу и вполне естественный в данных обстоятельствах трагический финал.

В Индии эта легенда была связана с более широким кругом преданий о жизни царя/ремесленника Каттхаваханы. По данным трех текстов можно предположить, что активное хождение подобных рассказов имело место как минимум с VI по X в. Если в Мервской рукописи речь идёт действительно о той же легенде, самым ранним временем окажется V в. Географически регион распространения легенды простирается от Северной Индии и Центральной Азии до нынешнего Хубэя.

Этот-то круг рассказов, по всей вероятности, и лёг в основу и «Старика из Сяньяна» и «Лу Баня», и рассказа о Вишну-ткаче в версии Пурнабхадры. В

⁴⁵ Возможна также эксплуатация автором современных ему даосских представлений о деревянных птицах и их функциях. См. раздел 9 этой главы.

«Панчатантре» трагическое предание, как бывает нередко, превратилось в рассказ со счастливым концом. Дальнейшее развитие сказочного сюжета этот конец по законам жанра сохраняет. В более поздних примерах АaTh 575 мудрый мастер зачастую оказывается злым волшебником. Его опрометчивый спутник из трагической фигуры в духе Икара становится храбрым и предприимчивым героем.

В самом рассказе из «Панчатантры» уничтожается мотив конфликта или соревнования ремесленников⁴⁶, и два мастера – ткач и тележник – оказываются друзьями.

8. «Обман Нектанеба»

Пусть рассказ о Вишну-ткаче – это развитие оригинального сюжета, только что гипотетически реконструированного нами. Тогда в нём обнаруживается существенное дополнение, которого нет в более ранних вариантах – ни в рассмотренных нами буддийских текстах, ни в «Лу Бане», ни в «Старике из Сяньяна». Это «Соблазнение с помощью выдавания себя за божество» (Mot. K1315.1), мотив, известный также как «обман Нектанеба». К. Горалек в статье о «Крыльях принца» в «Энциклопедии сказок» пишет, что этот мотив характерен для *расширенной версии* сюжета [Horalek 1984: 1359].

Следует отметить, что сюжет «Лу Баня» может указывать на возможность развития сюжета в этом направлении. Как было сказано выше, Лу Бань во времена Тан считался уже полубогом, и строители на западе империи приносили ему жертвы во время церемонии возведения балок крыши. С учётом этой информации его посещения жены можно интерпретировать как трансформацию мотива «Смертная женщина, соблазненная богом» (Mot. K1301).

⁴⁶ Как и в «Старике из Сяньяна», но по-другому.

Как пишет С. Ю. Неклюдов, в рассказе о полёте к возлюбленной на деревянной птице можно видеть «новеллизацию мифологического сюжета, согласно которому на свидание к земной женщине прилетал небесный бог на птице» [Неклюдов 2011: 25].

Наиболее вероятное предположение состоит в том, что где-то на пути через Центральную Азию легенда о плотнике, нарушившем табу, оседлав деревянную птицу, соединилась с древним мифом о боге, летящем к земной возлюбленной.

После этого, по мере того как история приобретала облик авантюрной сказки со счастливым концом, Mot. K1301 был постепенно замещён Mot. K1315.1. Этот процесс и повлиял на появление рассказа о ткаче и тележке в *textus ornatior* «Панчатантры».

Мотив соблазнения персонажем, выдающим себя за божество (Mot. K1315.1), был широко известен и до того, как сформировалось ядро AaTh 575. Так, в начале «Романа об Александре» Псевдо-Каллисфена жрец Нектанеб становится отцом Александра Македонского, убедив царицу Олимпиаду в том, что он – бог Амон. Существовало множество версий «Романа об Александре», в том числе – на арабском и сирийском. По всей вероятности, именно эта легенда имела египетское происхождение [Jasnow 1997: 97]. В «Иудейских древностях» (XVIII 3) благочестивую Паулину соблазняет юноша, который выдаёт себя за Анубиса. Во второй новелле четвёртого дня «Декамерона» Боккаччо, на которую повлияли и история из «Иудейских древностей», и «Роман об Александре» [Radcliff-Umstead 1968: 175–176], монах притворяется архангелом Гавриилом, чтобы соблазнить простутку.

Г.–Й. Утер в ATU отмечает последний пример как «раннюю европейскую литературную версию» типа 575 [Uther 2004: 344], хотя, строго говоря, он соответствует только одной части его расширенной версии.

В Китае этот мотив появился в эпоху Тан, причём не в связи с преданиями о зачатии героя, т. е. в этом отношении его реализация была ближе к тому, что мы видим в «Иудейских древностях», чем к «Роману об Александре». Он используется в сюжете рассказа «Чжан Шоуи» 張守一 из «Обширных записок о странном» («Гуан и цзи» 廣異記, VIII в.) Дай Фу 戴孚⁴⁷. Его протагонист с помощью благодарного мертвеца проводит несколько ночей с женщиной, в которую влюблён, убедив её в том, что он посланец небес (тянь ши 天使). Ранее автором настоящей работы уже были перечислены доводы в пользу того, что сюжет «Чжан Шоуи» родственен международному сюжетному типу «Дух в голубом свете» (AaTh 562) [Старостина 2022a]. Пока нам неизвестны письменные танские нарративы, в которых к комплексу мотивов, характерных для AaTh 575, был бы присоединён и Mot. K1315.1.

9. Деревянные модели птиц в танском Китае⁴⁸

Одновременно с существованием и развитием фольклорных и литературных прототипов AaTh 575 в Танской империи бытовали также магические и религиозные практики, эксплуатировавшие деревянные модели птиц. Они, судя по всему, стали плодом союза широко распространившихся в танском Китае представлений о бессмертных, летающих верхом на птицах, и преданий о пилотируемых деревянных птицах. Познакомившись с последними, даосы, которым ранее были известны только предания о деревянных птицах небольшого размера, стали комбинировать их элементы с некоторыми традиционными историями.

Уже в «Дальнем странствии» («Юань ю» 遠游) из «Чуских строф» («Чу цы» 楚辭), говорится о полёте на чудесных птицах луань и фэн (цзя луань фэн

⁴⁷ ТПГЦ, цзюань 336. См. также [Dudbridge 2002: 199].

⁴⁸ Раздел написан на основе [Старостина 2021a].

駕鸞鳳). Затем образ бессмертного, передвигающегося верхом на птице, встречается в ханьской даосской житийной литературе: в «Отдельных жизнеописаниях бессмертных» на белом журавле летал царевич Цяо (Ван-цзы Цяо 王子喬)⁴⁹.

До периода Вэй – Цзинь (III – нач. V вв.) образ бессмертного на птице был ещё сравнительно редок – и, возможно, зарезервирован именно за царевичем Цяо. В V–VI вв. он встречается чаще; таких бессмертных даже изображают на фресках (например, в гробнице VI в., обнаруженной в 2003 г. под Синьчжоу 忻州 в пров. Шаньси).

В танских стихах и прозе наблюдается необъяснимый взрыв популярности этого образа, что можно наблюдать хотя бы по базе Chinese Text Project (<https://ctext.org>). Чаще всего ездая птица бессмертных – журавль, особенно белый. Что интересно, упоминания о бессмертных, которые могли превращаться в птиц, тоже появляются не сразу (характерна, например, история Дин Линвэя 丁令威 в 1 цзюане «Продолжения Записок о поисках духов» – «Соу шэнь хоу цзи» 搜神後記, V в.; перевод см. в Приложении).

Возможна связь обоих образов с шаманскими практиками тунгусо-маньчжурских народов. Известно, что в более раннее время в Китае были распространены частично орнитоморфные изображения божеств; а те же журавли считались спутниками бессмертных, но не ездовыми животными и не самими бессмертными.

В 78 цзюане «Старой книги Тан» («Цзю Тан шу» 舊唐書)⁵⁰ рассказывается о примере использования даосской имитативной магии, непосредственно имеющем отношение к образу журавля как птицы, на которой летают бессмертные.

⁴⁹ По преданию, сын чжоуского Лин-вана (周靈王, ум. в 545 г. до н. э.).

⁵⁰ См. [Лю Сюй 1975: 2706].

При дворе прибегли к изготовлению деревянного журавля во время болезни императрицы У Цзэтянь 武則天 (624–705). Когда её здоровье пошатнулось, она искала помощи у даосов и обращалась не только к магическим специалистам, но и непосредственно к покровительству бессмертного царевича Цяо. В частности, летом 699 г. она велела расширить и обновить посвящённый ему храм в горах Суншань [Chen 2007: 207–209].

Однажды, когда императрице сообщили, будто её фаворит Чжан Чанцзун 張昌宗 – воплощение царевича Цяо, она приказала ему облачиться в платье из перьев, сесть на деревянного журавля, как бы собираясь воспарить в небеса, и играть на флейте-сяо 簫 (интересно, что не на свирели – шэн 笙, на которой играл царевич в «Отдельных жизнеописаниях бессмертных»). Чжан Чанцзун находился при дворе с 697 г. и до своей гибели во время переворота 705 г., в ходе которого У Цзэтянь была отстранена от власти. Сведения об этом представлении, по-видимому, относятся к тому же 699 г.

Пришла ли мысль о деревянном журавле самой императрице или кому-то из её придворных, – автора явно вдохновляли не только легенды о царевиче Цяо, но и рассказы о чудесных деревянных птицах.

В 695 г., незадолго до этих событий, монах Ицзин 義淨 (635–713) вернулся в столицу из путешествия в Шривиджаю. У Цзэтянь встретила его лично [Чэнь Гоцань 2013: 273].

Ицзин привёз из путешествия немало буддийских текстов. Некоторые он перевёл сам, причём среди этих переводов был и «Сангхабхедавасту», где содержался упомянутый выше рассказ о полёте на деревянном павлине.

«Лу Бань» из сборника «Всё о столице и провинции», с сюжетом которого мы тоже познакомились, – ещё один современный У Цзэтянь письменный отчёт о чудесной деревянной птице.

Второе и последнее для «Старой книги Тан» упоминание деревянного журавля касается последних лет жизни Ли Баочжэня 李抱真 (Ань Баочжэня 安

抱真, 733–794)⁵¹. Ли Баочжэнь, полководец парфянского происхождения, на склоне лет нередко общался с магами, предположительно владевшими секретами долголетия. Один из них, по имени Сунь Цзичан 孫季長, предложил Ли Баочжэню пилюли для того, чтобы вознестись в небо.

Затем генералу приснилось, как он возносится в небо на журавле, и пробудившись, он по собственной инициативе велел вырезать для себя деревянного журавля.

(Родители Ли Баочжэня были выходцами из Парфии. Сам он вырос в пограничном регионе Хэси. Резонно предположить, что он был знаком с центральноазиатскими преданиями о чудесных деревянных птицах. Едва ли он мог не знать и о деревянном журавле Чжан Чанцзуна).

Одевшись как даос, Ли Баочжэнь садился на деревянную птицу верхом: тренировался перед полётом в небеса. Его подготовка к вознесению на небеса закончилась, когда он погиб от передозировки чудесных пилюль.

Стихотворение Бо Цзюйи 白居易 (772–846) «Сон о бессмертии» («Мэн сянь» 夢仙), вполне возможно, частично было вдохновлено судьбой Ли Баочжэня. Во сне его герой видит, как возносится на белом журавле в небо. Сам небесный владыка в Нефритовой столице сообщает, что он должен подготовиться к участи небожителя: через пятнадцать лет его ждут в дворе бессмертных (*бу сы тин* 不死庭). Пробудившись, герой не помнит себя от радости. Он отходит от мирских дел и сосредоточивает все помыслы на достижении бессмертия, но умирает, так и не дождавшись прилёта волшебных птиц («Полное собрание стихотворений-ши [эпохи] Тан» – «Цюань Тан ши» 全唐詩, цюань 244).

В IX в., почти через сто лет произошёл ещё один случай с деревянным журавлём. Полководец Гао Пянь 高駢 (821–887), знаменитый своей

⁵¹ «Цзю Тан шу», 32 цюань. [Лю Сюй 1975: 3649].

эффективной и жестокой деятельностью по подавлению всевозможных восстаний, был увлечённым любителем магии. В годы, когда он служил генерал-губернатором Хуайнаня, при нём находился некий Люй Юнчжи 呂用之 (ум. в 887), очевидный шарлатан. «Старая история Тан» лишь сухо замечает, что Люй Юнчжи «обморочил Пяня колдовством» (*и цзо дао мэй Пянь* 以左道媚駢) [Лю Сюй 1975: 4704].

Согласно сборнику «Записи о колдовской смуте в Гуанлине» («Гуанлинь яо луань чжи» 廣陵妖亂志, X в.), Люй Юнчжи удалось убедить Гао Пяня в том, что за ними обоими вскоре прилетят журавли или птицы *луань*, посланные Нефритовым императором (Юй-хуан 玉皇), и они вознесутся в вышние сферы. Затем маг распорядился изготовить деревянного журавля и поставить его в монастырском дворе. Журавль был устроен так, что хлопал крыльями, если сидящий на нём человек тянул за поводья.

«Пянь сел на него, облачившись в одежду из перьев, и посмотрел в небеса, подняв голову. Он уже думал о том, как полетит в небо. С этого времени он строго постился и предавался изготовлению алхимических пилюль»⁵². В сокращённом виде это повествование воспроизведено также в 254 цзюане составленного под редакцией Сыма Гуана 司馬光 (1019–1086) «Всеобщего зеркала, управлению помогающего» («Цзы чжи тун цзянь» 資治通鑑, XI в.).

Люй Юнчжи и Гао Пяню вполне могло быть известно о двух предыдущих случаях эксплуатации деревянных птиц (или об одном из них). Кроме того, следует помнить, что всё это происходило в Гуанлине 廣陵 – теперешнем г. Янчжоу 揚州, крупнейшем центре международной торговли танского Китая, где вероятность познакомиться не только с западными преданиями о деревянных птицах, но и со способами изготовления различных автоматов усиливалась.

⁵² Цит. по ТПГЦ, цзюань 290: [Ли Фан 2006: 2309–2310].

Собственно механические птицы, и даже более сложные, чем журавль с подвижными крыльями, к этому времени в Китае были известны уже несколько десятилетий. О Хань Чжихэ, предположительно жившем в начале IX в., уже было сказано выше. Научиться делать свои заводные устройства Хань Чжихэ мог у ближневосточных ремесленников. Например, что в IX в. славились автоматы аббасидских мастеров; а в Китае было немало арабских купцов⁵³.

Прошло некоторое время, обещания мага не сбылись. Гао Пянь перестал доверять Люй Юнчжи. Однако он потерял время, постясь и готовясь к полёту на небеса (вспомним, что эта практика оказалась губительной и для одного из героев «Старика из Сяньяна»). Пренебрежение служебными обязанностями привело к тому, что он стал жертвой интриг, был арестован и казнён.

История с деревянным журавлём повредила посмертной репутации Гао Пяня. Так, сунский историк, литератор и политик Оуян Сю 歐陽修 (1007–1072) замечает: сидя на деревянном журавле, ждать, что взлетишь в небеса, – даже совершенным глупцам и невеждам понятно, что это смешно (此至愚下品皆知為可笑). Гао Пянь поддался на такой нелепый обман, так как был обморочен колдуном, а также чрезмерно жаден («Танская надпись на храме Чан-[э]» – «Тан Чан мяо цзи» 唐婦廟記, в 142 цзюане «Собрания сочинений Оуян Сю» – «Оуян Сю цзи» 歐陽修集⁵⁴).

Все три приведённых примера, во-первых, связаны с образом даосского бессмертного верхом на птице, который набрал максимальную популярность к танским временам, а во-вторых – с историями о больших деревянных птицах, известными в это время от Индии до Дуньхуана.

⁵³ К этому же времени относят и предположительную попытку Аббаса ибн Фирнаса из Кордовы (ум. в 887 г.) сконструировать рукотворные крылья. См. [White 1961: 100].

⁵⁴ <https://zh.wikisource.org/zh-hant/歐陽修集/卷142> (дата обращения 01.12.2023).

Театрализованное представление, устроенное У Цзэтянь, не предполагало дальнейшего вознесения Чжан Чанцзуна на небеса, – по интенции его можно скорее сравнить с европейскими средневековыми мистериями. Ли Баочжэнь и Гао Пянь, напротив, своими действиями как раз очевидно надеялись приблизить собственное отбытие в вышние сферы.

Даже если допустить, что Ли Баочжэнь и Гао Пянь верили в легенды о чудесных мастерах, они в любом случае понимали, что столяры, нанятые ими, – обычные люди, и не рассчитывали улететь в небеса на своих деревянных птицах. Но они полагались на имитативную магию и собирались добиться бессмертия, подражая поступкам бессмертных, и усиливали свои действия постом и приёмом алхимических снадобий.

Во всех трёх случаях, таким образом, речь шла о фактически недействующих моделях волшебной птицы. Но пилотируемые деревянные птицы в легендах о Каттхавахане, о Будде и Девадатте или Лу Бане и его отце – были не моделями, а автоматами. Части их механизма – верёвки/шнуры («Сангхабхедавасту») и рычаг управления («Всё о столице и провинции»). Появление и распространение этих историй отражало любовь к усложняющимся технологиям и сакрализацию образа искусного ремесленника.

Центральный мотив предания о чудесном мастере использовали, перекодировав в магическую систему знаков. Такой же сплав даосской магии и преданий о чудесном механическом устройстве демонстрируют два рассказа, созданных уже после гибели Гао Пяня.

Во-первых, это разобранный выше «Старик из Сяньяна». Во-вторых, механика с магией объединены в рассказе о журавлях с горы Цзиньцзиншань 金精山 (в современной пров. Чжэцзян) из несколько более позднего сборника «Записи об изучении духов» («Цзи шэнь лу» 稽神錄, середина X в.). Его автор, Сюй Сюань 徐鉉 (916–991), пишет, что в этих горах с высокого обрыва

подвешены на проволоке два деревянных журавля⁵⁵, а на них сидят верхом две деревянные же даосские монахини. Журавли эти были устроены таким образом, что поворачивались носом в сторону света, которой соответствовало время года. Когда некий офицер выстрелил в одного из журавлей по предложению девицы, за которой ухаживал, его парализовало. В конце концов кощунник умер. Журавль, в которого он попал из лука, потерял способность показывать стороны света⁵⁶.

В дальнейшем этот образ теряет популярность. Не удалось найти и более поздних упоминаний о действительных попытках использовать деревянных птиц людьми, которые хотели достичь бессмертия. Возможно, конец подобным попыткам положила бесславная история Гао Пяня.

10. Выводы

Для современного китайского фольклора, по существующим указателям, сюжетный тип AaTh 575 нехарактерен; в Тибете, с другой стороны, он распространён. По данным Лю Шоухуа, помимо тибетцев, сюжет существует у дайцев в Сишуанбаньна-Дайском автономном округе, граничащем с Мьянмой и Лаосом, а также у уйгуров [Лю Шоухуа 2003: 360]. У ханьцев таких сказок нет, что ещё раз косвенно подтверждает некитайское происхождение сюжета.

Изучение же древних и средневековых китайских нарративов о рукотворных деревянных птицах не оставляет в этом сомнения. Китайские сообщения о непилотируемых деревянных птицах гораздо старше сообщений о птицах пилотируемых. Первая группа сообщений восходит к доимперским

⁵⁵ Снова «даосское» удвоение деревянной птицы, как и в «Старике из Сяньяна».

⁵⁶ Также в 374 цзюане ТППЦ: [Ли Фан 2006: 2976]. Перевод на русский язык см. в Приложении.

временам, относящиеся к ней тексты часто связаны с именами Гуншу Баня и/или Мо Ди и имеют морализаторский оттенок. Постепенно эти сюжеты о деревянных птицах начали ассоциироваться с даосской практикой бессмертия.

Истории, где летающие деревянные устройства перевозят людей, составляют вторую группу. Самые ранние упоминания о таких транспортных средствах, хотя и не в форме птиц, встречаются в текстах III в. об искусных мастерах из страны Цигун. В V в. появилась первая история о деревянной птице, несущей человека. Как и первая, эта группа на каком-то этапе приобретает связь с образом даосского бессмертного.

Распространение преданий о мастере, создавшем летающую пилотируемую деревянную птицу, в Китае совпало со временем, когда широкую популярность приобрёл образ бессмертного верхом на журавле. Синтетический образ чудесной деревянной птицы оставил след и в придворной религиозной мистерии, и в частных магических практиках.

Во второй половине XX в. появилась гипотеза о том, что рассказ о ткаче и тележке в «Панчатантре» был источником для появления схожих историй в Китае (а также противоположная, согласно которой индийская сказка имеет корни в китайском фольклоре). В то время как китайское происхождение индийского сюжета маловероятно, прямое заимствование из «Панчатантры» в танских текстах, как мы показали, в данном случае также не было возможно.

Два рассмотренных нами танских текста действительно содержат заимствованные мотивы; однако на них, очевидно, повлияла не одна-единственная история, но целый круг легенд, как минимум в некоторых случаях связанных с именем царя Каттхаваханы. Можно с уверенностью предположить одновременное существование более чем одной версии индийской легенды, возможно, пришедшей в Китай через посредничество Центральной Азии.

На основе двух китайских вариантов и буддийского нарратива о деревянном павлине с учетом всех сопутствующих свидетельств можно условно реконструировать особенности сюжета или группы сюжетов, предшествовавших рассмотренным текстам.

Это была легенда с трагическим концом, сочетавшая темы преемственности мастерства и использования механического летательного устройства для полёта к (или вместе с) возлюбленной. Для неё были характерны два главных героя-мужчины, один из которых погибал в результате нарушения табу или неправильного использования устройства.

«Обман Нектанеба» первоначально не был элементом сюжета легенд о старом и молодом мастерах. Рассказ о ткаче и тележке в версии Пурнабхадры демонстрирует новое включение этого мотива в сюжет, который приобретает плутовский характер и заодно – счастливый финал.

Два танских рассказа («Старик из Сяньяна» из «Записей с [берегов рек] Сяо и Сян» и «Лу Бань» из «Всё о столице и провинции»), как и предшествующую им буддийскую историю о деревянном павлине, таким образом, ещё нельзя безоговорочно квалифицировать как «Крылья принца». Они отражают предыдущий этап формирования сюжетного типа. Большая часть его структурных элементов в них уже присутствуют⁵⁷; произошла в них уже и контаминация сюжета о полёте бога к возлюбленной с историей о двух искусных мастерах, о которой писал С. Ю. Неклюдов.

⁵⁷ Утверждение Лю Шоухуа о том, что сюжет о деревянной птице в танских текстах «уже появился в завершённом виде», всё же несколько натянуто [Лю Шоухуа 2003: 359].

Глава 2. Спящая красавица

1. Вступление

В указателе AaTh сюжетному типу «Спящая красавица» присвоен номер 410. Его общая структура описана следующим образом: «Королевская дочь засыпает волшебным сном. Принц проникает через изгородь вокруг замка и расколдовывает девицу» [Aarne, Thompson 1961: 137–138]. Китайской версии ни в старых, ни в последней версии указателя нет.

Как характерные для типа мотивы AaTh, в частности, указывает «Фея накладывает проклятие на ребенка» (Mot. F316), «Пророчество: смерть от ранения веретеном» (Mot. M341.2.13), «Проклятие одной феи частично преодолено поправкой другой» (Mot. F316.1), «Магический сон, обусловленный проклятием» (Mot. D1962.1), «Зачарованный замок» (Mot. D6), собственно «Спящая красавица: волшебный сон на протяжении определённого промежутка времени» (Mot. D1960.3), «Погружённый в волшебный сон окружён защитной изгородью» (Mot. D 1967.1), «Замок, где все спят» (Mot. F771.4.4), «Герой находит девицу в (волшебном) замке» (Mot. N711.2), «Пробуждение от волшебного сна поцелуем» (Mot. D1978.5), «Расколдование посредством поцелуя» (Mot. D735).

Ранние версии сюжетного типа находят в таких европейских литературных произведениях, как каталанская поэма «Брат Радость и Сестра Приятность» (“Frayre de Joy e Sor de Plaser”, конец XIII — начало XIV вв.), окситанский «Бландин Корнуэльский» (“Blandin de Cornoalha”, XIII — XIV вв.), французский роман «Персефорест» (“Le Roman de Perceforest”, первая половина XIV в.). Характерные для этого сюжетного типа элементы (дева, спящая зачарованным сном; она окружена некоей преградой; её пробуждает герой) есть также в «Старшей Эдде» и в «Саге о Вёльсунгах» [Neemann 2007].

Если в более поздних сказках этого типа неперенные персонажи — *спящая, принц и женский антагонист*, то в средневековых версиях *женского*

антагониста может и не быть, зато заметную роль играет *помощник* героя (Вергилий, Венера и др.).

2. «Спящая красавица» в указателях китайского фольклора

«Спящей красавицы» нет ни в одном из использованных нами указателей китайского фольклора. Нет в них и типологизации популярного в раннесредневековом Китае сюжета о воскрешении мертвой девицы.

Единственную попытку в этом направлении удалось найти в книге Хань Юй 韓瑜, посвящённой отражению народных верований в танской сюжетной прозе, где в качестве одной из 4 разновидностей большой сюжетной группы «Любовь человека и призрака» выделен тип «Возвращение к жизни умершей женщины» [Хань Юй 2013: 48–49]; впрочем, единственный пример, относящийся к эпохе Тан, который приводит автор, – это «Дочь Чжан Го» («Чжан Го нью» 張果女) из «Гуан и цзи»⁵⁸.

При этом сам сюжет отнюдь нельзя отнести к неизученным: рассказы и новеллы о воскресающих девицах, если говорить об исследованиях последнего времени, так или иначе затрагивают, например, монографии Д. Се [Hsieh 2009: 91–94], Хун Шухуа 洪樹華 [Хун Шухуа 2011: 130–131, 246–247] и особенно Дж. Цейтлин [Zeitlin 2017: 37–40 & passim].

В наиболее распространённой ситуации девицу воскрешает её актуальный или потенциальный возлюбленный, но есть и усечённые варианты, где погребённая заживо женщина оживает, когда её тело находят через много лет; см. рассказ «Служанка Ли Чжунтуна» («Ли Чжунтун би» 李仲通婢 в Приложении).

⁵⁸ Перевод этого рассказа см. в Приложении.

3. Китайские версии «Спящей красавицы»

В 2011 г. нами было высказано предположение о том, что китайская новелла «Повесть о Сюэ Чжао» («Сюэ Чжао чжуань» 薛昭傳) из созданного в IX в. сборника Пэй Сина 裴銑 «Чуань ци» 傳奇 («Повествования об удивительном») [Пэй Син 2000: 1107–1110]⁵⁹ основана на сюжете неутончённого западного происхождения. Впоследствии тот же сюжет лег в основу сказочного типа «Спящая красавица» [Starostina 2011: 199–200].

Основное действие в этом тексте разворачивается в заросших густым бамбуком руинах дворца Ланьчан 蘭昌 (более известен как Ляньчан 連昌), некогда воздвигнутого по распоряжению императора Сюань-цзуна 玄宗 (Ли Лунцзи 李隆基, 685–762). «Спящую красавицу», ожидающую спасителя во дворце, зовут Чжан Юньжун 張雲容, она была когда-то фрейлиной Ян гуйфэй⁶⁰.

Поскольку героиня была свидетельницей исторических событий, автор описывает её в некоторых отношениях как гостью из прошлого, обращаясь к популярной в танской новелле теме встречи с «исторической красавицей» (об этом подробнее см. в книге Д. Се [Hsieh 2009: 220–222]).

Та же история несколько по-другому рассказана в даосском агиографическом рассказе, примерно современном «Повести о Сюэ Чжао», который в составе ТПГЦ получил название «Шэнь Юаньчжи» 申元之 [Ли Фан 2006: 210–211], а первоначально входил в упомянутый в предыдущей главе утраченный ныне сборник Ду Гуантина «Потерянные и найденные

⁵⁹ Ссылка дана на реконструированный в XX в. текст сборника. Однако сохранился этот рассказ в 69 цзюане ТПГЦ [Ли 2006: 428–431].

⁶⁰ Ян гуйфэй 楊貴妃, букв. «драгоценная супруга Ян» (719–756) – жена императора Сюань-цзуна, убитая с его ведома во время восстания Ань Лушаня 安祿山.

жизнеописания бессмертных»⁶¹. Фамилия умершей и воскресшей фрейлины в этом рассказе – Чжао, а не Чжан.

Больше всего сходства с международным типом AaTh 410 носит текст Пэй Сина, и в дальнейшем мы будем отталкиваться именно от этой версии сюжета.

«Повесть о Сюэ Чжао» повествует об одноимённом честном чиновнике, которого сослали на северо-восток за благородный поступок: он самовольно освободил человека, отомстившего за убийство своего отца. По пути в ссылку Сюэ Чжао помог бежать друг, которого он знал под именем старец Тянь (Тянь соу 田叟). Тянь дал ему волшебное лекарство от всех болезней и указал путь к заброшенному дворцу, обещав, что он встретит там красавицу.

Сюэ Чжао нашёл дворец («Зачарованный замок», Mot. D6), который был окружён старыми деревьями и зарослями бамбука («Погруженный в волшебный сон окружен защитной изгородью», Mot. D1967.1), и забрался туда через стену. Он встретил трех дев, которые угостили его вином («Герой находит девицу в замке», Mot. N711.2). Затем они разыграли между собой пришельца в кости⁶². Выигравшая, Чжан Юньжун, должна была стать его женой.

Новобрачные выпили брачный кубок и отправились в покои Юньжун, причём двери показались Сюэ Чжао очень тесными; всё же пройти через них

⁶¹ В нём содержался рассказ об искусном плотнике из Японии, Хань Чжихэ.

⁶² На странность этой детали ещё в ноябре 2010 г. А. В. Козьмин (1976–2013), с которым мы обсуждали первую версию статьи о «Спящей красавице» для журнала “Fabula” [Starostina 2011]. Единственное объяснение, которое я смогла найти тогда, заключалось в том, что сохранялись анекдотические свидетельства о подобных играх в женских покоях императора Сюань-цзуна, о которых Пэй Сину, скорее всего, было известно, и он мог ввести в сюжет эту «историческую» деталь. Но сейчас в свете европейских версий «Спящей красавицы» хочется задаться вопросом о том, не была ли эта игра переосмыслением бросания жребия богинями при рождении героини.

удалось без труда («Вход в гробницу волшебным образом расширен», Mot. D482.5.2).

Жена рассказала Сюэ Чжао, что умерла сто лет назад, а при жизни была фрейлиной любимой жены императора – Ян гуйфэй. Во время придворной службы она однажды имела случай просить Небесного наставника Шэня, даосского алхимика и собеседника императора, поделиться с ней секретом бессмертия. Он ответил, что ей суждено вскоре умереть («Пророчество: смерть в определённом возрасте», Mot. M341.1.4).

Юньжун продолжала упрашивать его. Тогда даос дал ей лекарство, наказал принять, когда она заболеет, и позаботиться о том, чтобы её положили в просторной гробнице. Он обещал, что через сто лет к ней придёт мужчина, который станет её супругом, и тогда она оживёт («Спящая красавица: волшебный сон в течение определенного периода», Mot. D1960.3).

Когда вскоре фрейлина действительно заболела и лежала при смерти в загородном дворце Ланьчан, она рассказала обо всём своей госпоже. Гуйфэй распорядилась, чтобы ее похоронили так, как рекомендовал даос. (Таким образом, Сюэ Чжао встретился с отделившейся от тела душой Чжан Юньжун). О своих подругах Юньжун сказала, что это души ее современниц, тоже фрейлин, отравленных ревнивой соперницей. Сюэ Чжао понял, что даос, давший Юньжун лекарство, и старец Тянь – одно лицо. Таким образом, он не только волшебник, но и бессмертный.

Супруги оставались в спальне несколько суток ($\approx$ «Пробуждение от волшебного сна поцелуем», Mot. D1978.5, «Расколдование посредством поцелуя», Mot. D735). В конце концов жена сказала, что ее тело уже ожило, но платье истлело от времени. Она отправила Сюэ Чжао обменять её старые браслеты на одежду, вручив ему на случай встречи со стражниками платок-невидимку («Средство для приобретения невидимости», Mot. D1985); неизвестно, воспользовался ли он им. Когда он вернулся, жена велела ему открыть гроб и вышла оттуда уже живая (ее душа и тело воссоединились).

Набрав драгоценностей из гробницы, супруги отправились в Цзиньлин (современный Нанкин), где и живут до сих пор⁶³.

Во второй половине XIII в., во времена Юань, появился текст под названием «Жизнеописание бессмертного старца Шэня с горы Юньфушань» («Юньфушань Шэнь сяньвэн чжуань» 雲阜山申仙翁傳). В нём переименованный сюжет «Повести о Сюэ Чжао» вставлен в финальную секцию идеализированной биографии даоса Шэнь Тайчжи 申泰芝 (о нём далее в разделе 7). Аннотация этого жития приведена в [Дао цзан 1955: 334–335]⁶⁴. Сюэ Чжао в нём оказывается бесчестным чиновником, взяточником, скрывающимся от справедливой кары, а дворец Ланьчан превращается в небольшой павильон в зарослях бамбука: автору явно неизвестен исторический его прототип. Героиня носит фамилию Чэнь 陳, имя же её читателю совсем не сообщается).

4. «Повесть о Сюэ Чжао»: мотивы, характерные для «Спящей красавицы»

Кроме мотивов, которые новелла делит с упомянутыми выше ранними версиями AaTh 410, в ней присутствуют и мотивы, встречающиеся в *поздних* записанных в Западной Европе сказках. При этом их нет в средневековых европейских текстах: «Спящая красавица: волшебный сон на протяжении определённого промежутка времени» (Mot. D1960.3) и «Погружённый в волшебный сон окружён защитной изгородью» (Mot. D1967.1). К тому же в танской версии говорится именно о столетнем сне.

⁶³ Перевод см. в Приложении.

⁶⁴ Полный текст в редакции «Сокровищницы Дао [годов] Чжэнтун» («Чжэнтун Дао цзан» 正統道藏): <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=567625> (дата обращения 07.05.2023).

Впрочем, Чжан Юньжун не совсем спит: она находится в промежуточном состоянии временной смерти. То же самое верно и для героини упомянутой выше поэмы «Брат Радость и Сестра Приятность» [Neemann 2007: 14]. В случае с Чжан Юньжун «смерть» ещё более относительна, поскольку героиня планирует вернуться к жизни, — даже знает, что это *произойдёт*⁶⁵.

Ёкомити Макото 横道誠 обращается к первым известным европейским записям сюжета, чтобы уточнить полученные в [Starostina 2011] результаты. Его выводы подтверждают нашу первоначальную гипотезу [Ёкомити 2015: 111]. Он делает следующее наблюдение: сюжет «Повести о Сюэ Чжао» построен вокруг героя — мужчины. Можно сказать, что события новеллы — путевые приключения доблестного героя, которые кончаются свадьбой; именно такая логика сюжета характерна и для ранних европейских версий: «Брата Радости и Сестры Приятности», окситанского «Бландина Корнуэльского» (“Blandin de Cornoalha”, XIII – XIV вв.) и истории Троила и Зелландины в французском романе «Персефорест» (первая половина XIV в.) [Ёкомити 2015: 111].

Мы добавили бы сюда и относящиеся к XIII в. исландские описания пробуждения Сигдривы/Брюнхильд в «Старшей Эдде» [Старшая Эдда 1963: 109–112] и в «Саге о Вёльсунгах» [Сага 1934: 160–167], в которых тоже видят непосредственную связь с AaTh 410 (например, [Neemann 2007: 14]): встреча со спящей за огненной стеной девой-воительницей представляет собой путевое приключение Сигурда.

Что касается «классических» версий сказки, к которым относятся история Талии в «Пентамероне» Дж. Базиле (1566–1632) и «Красавица в спящем лесу» в «Сказках Матушки Гусыни» Ш. Перро (1628–1703), то они разворачиваются как история героини. Но мужской персонаж, который ее

⁶⁵ На это также указывал А. В. Козьмин в упомянутой выше переписке.

пробуждает, занимает в повествовании относительно немного места⁶⁶. Как пишет Б. Качинска, его даже можно квалифицировать как «помощника», который нужен только для спасения героини [Kaczyńska 2018: 94–96].

Итак, с одной стороны, с более поздними европейскими версиями, в том числе с литературными сказками XVI – XVII вв., «Повесть о Сюэ Чжао» объединяет то, что продолжительность сна героини известна заранее (предсказана), а дворец, на территории которого она ждёт спасителя, окружён растительной преградой, в нашем случае – зарослями бамбука (как было сказано выше, эти мотивы в указателе AaTh включены в описание типа 410). С другой стороны, эта новелла по своей композиции близка к самым ранним европейским версиям.

Это подкрепляет предположение о принадлежности «Повести о Сюэ Чжао» к группе нарративов – предшественников современного типа AaTh 410. Добавим, что условием пробуждения спящей в «Повести о Сюэ Чжао», как и в «Персефоресте» и /в «Брате Радости и Сестре Приятности», а впоследствии и у Базиле, служит сексуальный контакт.

5. Связь с предшествующей китайской повествовательной прозой

Первая черта, имеющая непосредственное отношение к локальным традициям, – это интерпретация происходящих с героиней чудес как закономерного исполнения плана по достижению бессмертия. Её эксплуатирует и Ду Гуантин, и анонимный автор упомянутого выше

⁶⁶ Кроме того, стоит признать, что спящая дева в истории Сигурда, в «Персефоресте» и в «Бландине Корнуэльском», не говоря уже о «Повести о Сюэ Чжао», куда более индивидуальна и инициативна, чем в нововременных сказках, относящихся к AaTh 410. Она не «приз», а полноценная героиня. Таким образом, мы имеем дело с сюжетами, где присутствуют два полноценных героя (о сказках с подобной композицией см. [Рафаева 2008]).

«Жизнеописание бессмертного старца Шэня с горы Юньфушань». В тексте Ду Гуантина даже названа техника, которой воспользовалась героиня по рекомендации Шэнь Юаньчжи: «совершенствование телесной формы с помощью великой инь» (*тай инь лян син* 太陰煉/練形).

«Совершенствование телесной формы с помощью Великой инь» здесь подразумевает практику прохождения через смерть с тем, чтобы достичь статуса бессмертного. При Поздней Хань и в эпоху Шести династий в школе Небесных наставников учили, что в подземном «дворце Великой тьмы» происходило посмертное очищение, за которым следовало возрождение в новом теле, – этот процесс обозначался и как «освобождение от трупа», *ши цзе* 尸解 [Pregadio 2008: 650–651]. Некоторые источники эпохи Тан свидетельствуют о том, что «совершенствование телесной формы с помощью Великой инь» в этот период или, возможно, ещё раньше стали связывать с временным погребением тела адепта, пребывающего в трансе, внешне подобном смерти (схожие практики известны у индийских аскетов – см., например, [Monier-Williams 1889: 242–244]⁶⁷).

В частности, так квалифицирует подобную практику бессмертный по имени Лань-гун 蘭公, герой одноимённого рассказа, извлечённого из не сохранившегося полностью агиографического сочинения «Жизнеописание двенадцати истинных государей» («Ши эр чжэнь цзюнь чжуань» 十二真君傳, VII в.)⁶⁸. Он объясняет местным служащим управы, что можно найти в трёх древних могилах в предместье и говорит: во второй из них «вы увидите пару одеяний бессмертных, шкатулку с даосским каноном, а также человека: он будто бы в пьяном сне, но через некоторое время после того, как могила будет вскрыта, он оживёт и сможет говорить. Это не более чем результат

⁶⁷ И даже нашедшая отражение в романе Р. Стивенсона «Владелец Баллантрэ» (1889).

⁶⁸ Рассказ сохранился в составе 15 цзюаня ТПГЦ.

совершенствования телесной формы с помощью Великой инь, постоянного питания истинной пневмы» (цит. по [Ли Фан 2006: 107]).

Другое свидетельство содержится в упомянутом ранее сочинении «Пёстрые заметки с южного склона горы Ю». Согласно ему, во время строительных работ в Чанъани случайно откопали некий ящик. Он был полон субстанции, напоминавшей шёлковые нити. Когда она вылетела из ящика, под ней обнаружился человек с распущенными длинными волосами. «Он поправил одежду, встал, вышел из ворот и скрылся из виду... В старых записях часто рассказывается о подобных вещах. Это путь совершенствования телесной формы с помощью Великой инь. Когда приходит срок, такие могилы непременно кто-нибудь вскрывает» (по 375 цзюаню ТППЦ, [Ли Фан 2006: 2982]). О дальнейших примерах, не в последнюю очередь – в работах Ду Гуантина, см. [Starostina 2011: 197–199].

В последующем словосочетание «тай инь лян син» приобрело совершенно другое значение, гендерно окрашенное, определённо обозначающее совокупность практик женщин – адептов даосской алхимии (см. [Valussi 2008; Белая 2013]).

Вторая черта, использованная для локализации сюжета и тоже связанная с даосской практикой «совершенствования телесной формы с помощью Великой инь», заключается в том, что и Пэй Син, и Ду Гуантин вводят описание того, как, собственно, погребали героиню. Как будет видно ниже, для некитайских повествований о спящей красавице, даже когда она не спит, а находится в состоянии временной смерти, нехарактерно пребывание в могиле. «Западная» спящая красавица спит в труднодоступном строении или – редко – под открытым небом за преградой (как Брюнхильд), но не в могиле.

Когда танские авторы подчёркивают пребывание героини под землёй, в этом следует предполагать не только даосский компонент, но и влияние на

инокультурный сюжет группы рассказов о воскрешении девицы, существующей в китайской раннесредневековой повествовательной прозе⁶⁹.

Для этих последних характерны следующие элементы: героиня умирает совсем юной, когда отведённый ей срок жизни ещё не закончился, и поэтому получает возможность ожить. Обычно она погребена на территории комплекса зданий, которые относятся к местной управе, и на протяжении нескольких ночей является во сне к молодому человеку, ночующему неподалёку. Воскресить её помогает сексуальная связь и/или определённые ритуальные действия (окропление тела петушиной кровью и пр.).

Типичные представители этой группы – «Дочь Сюй Сюаньфана» («Сюй Сюаньфан нюй» 徐玄方女 из «Записей о тьме и свете» («Ю мин лу» 幽明錄, V в.), «Дочь Ли Чжунвэня» (李仲文女 из «Соу шэнь хоу цзи»), «Дочь Чжан Го» («Чжан Го нюй» 張果女) и «Дочь чжанши Лю» («Лю чжанши нюй» 劉長史女, оба из «Гуан и цзи»)⁷⁰.

Ни растительной преграды, ни ожидаемого воскрешения через определённый промежуток времени в таких повествованиях нет. Композиционно они не напоминают ни ранние, ни поздние версии «Спящей красавицы»: это не повесть о приключениях замечательного человека или о злоключениях обречённой на раннюю смерть героини, а короткий мифологический рассказ, сталкивающий в одной временной и пространственной точке живого юношу и мёртвую девушку.

Герой в этих рассказах вполне субъектен, но встреча с мёртвой невестой – это не эпизод в его приключениях, а единственное событие его жизни, о котором мы узнаём. Девицу, напротив, характеризует только интенсивное

⁶⁹ См. также раздел 2 этой главы.

⁷⁰ В «Дочери чжанши Лю» встреча происходит на реке: гроб с телом девицы везут на новое место службы её отца, а юноша со своими родителями плывёт на лодке неподалёку. В остальном схема сохраняется.

желание вернуться в мир живых, вступив в брачные отношения. Оба героя не индивидуальны.

Однако канва такого рассказа может быть органично соединена с сюжетом AaTh 410 (что и происходит в «Повести о Сюэ Чжао»), причём следствием такой комбинации, конечно, становится переосмысление заимствованного сюжета и его приближение к локальной традиции.

6. Волшебный помощник в европейских литературных текстах

Ещё одно заметное отличие новеллы Пэй Сина от поздних европейских версий заключается в роли волшебного помощника⁷¹. Ничего похожего нет и в известных нам китайских рассказах о воскресших девицах, где посредник между будущими супругами не встречается практически никогда.

Бессмертный старец, известный как Небесный наставник Шэнь или Старец Тянь, одновременно оказывается дарителем и волшебным помощником и для Сюэ Чжао, и для Чжан Юньжун: обеспечивает главное условие оживания героини, отправив к ней будущего мужа, а также спасает героя от ссылки, вручает ему чудесное снадобье, как ранее и самой Юньжун (D771.6, «Расколдование с помощью лекарства»), и указывает, где искать невесту.

У Шарля Перро или у братьев Гримм сам королевский сын в некотором смысле выступает как помощник героини, но главной дарительницей и помощницей оказывается седьмая фея (или двенадцатая колдунья, как в “Kinder- und Hausmärchen”, «Детских и домашних сказках», где этот персонаж назван “weise Frau”, «мудрой женщиной»).

Она появляется лишь в одной сцене — на празднике, посвящённом рождению принцессы, где смягчает проклятие злой феи. Далее добрая фея

⁷¹ Раздел написан на основе статьи [Старостина 2023a].

продолжает действовать опосредованно: принцесса не умирает, а лишь засыпает на сто лет, после чего её будят. Однако сама фея не участвует в дальнейшем развитии событий. Таким образом, хоть королевский сын и выступает в роли помощника, основная поддержка приходит от феи, чьи действия определяют судьбу героини.

В обоих случаях упомянут старик, который сообщает принцу о спящей во дворце красавице, но этим все и ограничивается. Помощника, функционально подобного Небесному наставнику Шэню, нет.

Если обратиться к ранним европейским версиям, картина будет иной, потому что даже в «Старшей Эдде» с ее отрывочным изложением последовательности событий Сигурд узнаёт о грядущей встрече со спящей от своего дяди – предсказателя Грипира [Старшая Эдда 1963: 95–96]⁷².

В «Персефоресте» помощников у героя довольно много, но ведущую роль играет богиня Венера. Пусть и не даритель, но в качестве помощника она действует так же, как наставник Шэнь. Венера заботится и о герое, и о героине: изменяет определенную Зелландине судьбу, а затем обеспечивает выполнение собственного обещания, приводя Троила в башню спящей девицы – его нареченной невесты – и веля ему переспать с ней.

Оживает Зелландина, впрочем, не сразу же после этого, а когда рожденный ей во сне ребенок высасывает у нее из пальца занозу [Bryant 2011: 67–83].

В «Бландине Корнуэльском» помощник тоже есть, это таинственная девица, которую каким-то образом смогла послать навстречу Бландину сама спящая зачарованным сном Брианда. Она похищает коня героя, спровоцировав

⁷² В «Саге о Вёльсунгах» эту функцию выполняют птицы, язык которых Сигурд стал понимать, отведав драконьей крови, хотя пророчество Грипира/Грипи там тоже коротко упомянуто [Сага 1934: 145, 157–158].

его на поиски; в их ходе он и приезжает к замку Брианды [Arthur 2000: 35–39, 57–58].

Эта девица напоминает об отделяемой душе Чжан Юньжун, встретившей Сюэ Чжао в саду заброшенного дворца и предложившей ему брак: тело девушки в это время лежало в гробнице.

В «Брате Радости и Сестре Приятности» есть помощник, очень напоминающий наставника Шэня. Но поскольку в этом варианте о причинах временной смерти Сестры Приятности ничего не сказано, а также отсутствует мотив предсказанной смерти, речь идёт только о помощи герою, но не героине. Помощник этот – Вергилий, именитый мудрец, постигший тайны небес и земли. Он выступает и как даритель волшебной птицы сойки, которая пробуждает принцессу, принеся в клюве чудесное лекарство («Расколдование с помощью лекарства», Mot. D771.6) [Zago 1991(1)].

Поэт Вергилий имел в Западной Европе в XII–XIII вв. и позже репутацию мага и алхимика [Spargo 1934], [Ziolkowski 2016]. Мотивы средневековых преданий о Вергилии перечислены в книге Дж. У. Спарго (1896–1956) «Вергилий – некромант» [Spargo 1934: 60–68]; специально о Вергилии в «Брате Радости и Сестре Приятности» см. [Thiolier-Méjean 2005]. Образ средневекового Вергилия – мага был связан и с волшебными путешествиями на большие расстояния с помощью металлического или воздушного моста (по свидетельству Александра Неккама, XII–XIII вв. и Готье де Меца, XIII в.) [Spargo 1934: 60–61], [Comparetti 1895: 293].

Итак, в этих вариантах «Спящей красавицы, в отличие от более поздних, герой каждый раз принимает ощутимую помощь – информационную ли или материальную. При этом, как можно видеть, из всех упомянутых помощников Вергилий в «Брате Радости...» наиболее напоминает Небесного наставника Шэня.

7. Небесный наставник Шэнь как персонаж даосской легенды

Вергилий в европейской традиции был известен далеко за пределами «Брата Радости...». Неоднократно встречаются и упоминания Небесного наставника Шэня в средневековой китайской прозе за пределами новеллы Пэй Сина.

Шэнь Тайчжи 申泰芝 (686–755), о котором идёт речь в «Жизнеописании бессмертного старца Шэня...», – историческое лицо. Официальные истории – и упомянутая в главе «Крылья принца» «Старая книга Тан» (X в.), и «Новая книга Тан» («Синь Тан шу» 新唐書, XI в.) – изображают его конфидентом временщика Ли Фуго 李輔國 (704–762) и любимцем императора Су-цзуна 肅宗 (711–762), казнённым за интриги и лихоимство (например, [Лю Сюй 1975: 4825]).

Что касается даосских источников, они умалчивают о связи наставника с Ли Фуго и злоупотреблениях и уж тем более о его казни. Для них Шэнь Тайчжи – мудрый учитель, наставник императоров. Он совершенствовался в священных горах Хэншань в нынешней пров. Хунань и в 755 г. оставил мир людей, обретя бессмертие [Robson 2009: 179–180]. Однако отождествление Шэнь Тайчжи и Шэнь Юаньчжи не поддерживают ранние источники.

Более вероятно, что Шэнь Юаньчжи – то же лицо, что Небесный наставник Шэнь (*Шэнь тяньши* 申天師), которого упоминают несколько текстов времен конца Тан – Пяти династий, тем более что и Ду Гуантин, и Пэй Син тоже используют прозвище (или титул) «Небесный наставник». С Небесным наставником Шэнем в этих текстах, кроме воскрешения фрейлины, связан только один сюжет: путешествие императора Сюань-цзуна в лунный дворец.

Эта легенда пользовалась неугасающей популярностью в течение столетий, и версий у нее очень много. Все они сходятся на том, что император каким-то образом побывал на небесах (чаще – на Луне, но иногда просто

пролетел по воздуху большое расстояние). В некоторых версиях путешествие Сюань-цзуну просто приснилось (как в «Записках о подлинных вестях из годов Кайюань и Тяньбао» – «Кай тянь чуань синь цзи» 開天傳信記, автор Чжэн Ци 鄭繁, вторая половина IX в. [Ли Фан 2006: 1552]).

Но чаще путешествие происходит наяву – по мосту или на облаке – и сопровождает императора даос-волшебник. На Луне император и даос встречают богиню Чан-э 嫦娥 и/или других лунных дев. Повторяющийся мотив – чудесная небесная мелодия, которую Сюань-цзун не может забыть. Иногда оказывается, что по возвращении на землю он научил ей музыкантов; это и был пресловутый мотив «Платье из радуги, одежда из перьев» («Ни шан юй и» 霓裳羽衣) – см., например, [Ли Фан 2006: 147, 487].

Первые упоминания о путешествии на Луну сохранились в сборниках сюжетной прозы, относящихся к первой половине – середине IX в.⁷³ (подробнее об упомянутых в этом абзаце трех книгах см. [Алимов 2017: 336–341, 452–461, 290–295]). В «Собрании записок о странном» («Цзи и цзи» 集異記, первая половина IX в.) Сюэ Юнжо 薛用弱 спутником императора во время путешествия назван Е Фашань 葉法善 [Ли Фан 2006: 170–174].

В «Приватной истории» («И ши» 逸史) Лу Чжао 盧肇 это Ло Гунъюань 羅公遠, который превращает свой посох в серебряный мост, ведущий на луну [Ли Фан 2006: 146–150]. В «Записях Лунчэна» («Лунчэн лу» 龍城錄) неизвестного автора⁷⁴, – Небесный наставник Шэнь, которого сопровождает ещё один безымянный даос – некий «гость из Хунду» 鴻都客; все они летят на луну на облаке [Лю Цзунъюань 2000: 143].

⁷³ Легенде о путешествии Сюань-цзуна на луну посвящена статья [Ли Чуньянь 2013].

⁷⁴ Традиционно «Лунчэн лу» приписывали Лю Цзунъюаню 柳宗元 (773–819), но уже в эпоху Сун его авторство подвергли сомнению. Во всяком случае, автор едва ли жил намного позже, чем Лю Цзунъюань.

Ло Гунъюань и Е Фашань известны официальной историографии. Ло Гунъюань упоминается в «Синь Тан шу» как Ло Сююань 羅思遠, Е Фашань – и в «Цзю Тан шу», и в «Синь Тан шу». Историчность же Небесного наставника Шэня остается под вопросом.

Ю. И. Ван связывает путешествие Сюань-цзуна на луну с освоением лунного ландшафта в изобразительном искусстве и поэзии эпохи Тан [Wang 2005: 61–62]. Вместе с тем путешествия в сферы благих духов давно известны в классической китайской литературе. Часто странствует поэт или магический специалист (о чудесных путешествиях в древнекитайской поэзии см. [Кравцова 1994: 140–144]).

Даосские бессмертные, познавшие относительность времени и пространства, могли перемещаться с чудесной скоростью, встречая на своем пути самых разных богов. В раннесредневековых мифологических рассказах есть упоминания о визитах обычных смертных на даосские «пещерные небеса» (*дун тянь* 洞天), т. е. блаженные обители, расположенные в иных пространственных планах, куда можно было проникнуть через пещеры в даосских «знаменитых горах».

В китайской буддийской литературе небеса посещают как монахи, так и миряне, хотя в ней более популярны хождения в ад.

Успешное путешествие правителя или аристократа к благим божествам – редкость. По преданию, был в краю Владычицы Запада (Сиванму 西王母) чжоуский правитель Му-ван 周穆王 [Кравцова 1992]. Известна также история о том, как цзиньский сановник Чжао Цзянь-цзы 趙簡子 (VI–V вв. до н. э.) во сне показал Небесному владыке свое охотничье мастерство, был им всячески обласкан, получил подарки и предсказания и при этом слышал небесную

музыку; сон о посещении Небесного владыки снился и циньскому Му-гуну 秦穆公 (ум. в 621 г. до н. э.)⁷⁵.

Путешествие же императора не только в страну бессмертных, но именно на небо и на самую луну, при этом наяву, для китайской традиции беспрецедентно. Кроме того, если речь идет о китайской литературной традиции, то Сюань-цзун, по-видимому, вообще оказывается первым смертным, ступившим на луну.

Одновременно ни в одном из развёрнутых повествований о путешествии на луну император странствует не один. По-видимому, самостоятельно он к такому странствию не был способен. Исключение – случаи, когда он видит его во сне (как и упомянутые выше циньский Му-гун или Чжао Цзянь-цзы). Чтобы попасть в небеса, императору требовался проводник, обладающий магической силой.

Одним из таких проводников и стал Небесный наставник Шэнь, который появляется в истории Юньжун как волшебный помощник и даритель.

В «Записях Лунчэна» Сюань-цзун в сопровождении Небесного наставника Шэня и гостя из Хунду прилетает на облаке к парящему в облаке света portalу и попадает через него к холодным лунным чертогам. Чтобы попасть внутрь, Шэнь подпрыгивает, держа за руку императора. Они наблюдают сверху крыши города и видят под собой проносящихся на журавлях туда-сюда бессмертных.

По лунному дворцовому двору проносятся в танце девушки верхом на чудесных птицах. Император запоминает мелодию этого танца, несравненно «чистую и прекрасную». Затем он со своими спутниками возвращается на

⁷⁵ «Ши цзи» 43.24, также «Лунь хэн» 64.5–6 и др. Соответствующий фрагмент «Ши цзи» с точки зрения политической практики и как свидетельство о ранних предшественниках жанра апокрифов подробно разбирает Г. А. Гребнев [Grebnev 2022: 202–206].

землю. На следующую ночь император снова хочет лететь на небеса, но наставник Шэнь с улыбкой отказывает.

Что касается фрагмента, где император и его спутник/спутники слышат небесную музыку, он может быть непосредственным литературным заимствованием из истории Чжао Цзянь-цзы, о которой говорилось выше.

Однако с путешествием на луну непосредственный источник в китайской традиции найти затруднительно. Луна была ассоциативно связана с западом [Wang 2005: 59–60; Schafer 1976: 34], и история о путешествии в лунные чертоги частично обязана своими контурами старой легенде и странствиях в западные края к богине Сиванму, владычице плодов, дарующих бессмертие. Но та же связь луны с западом и отсутствие собственно даосской специфики в описании путешествия указывают на возможные инокультурные компоненты сюжета.

Проводник странника по небесным сферам – новый мотив для китайской традиции. В китайских буддийских хождениях душу могут сопровождать стражники или другие божественные спутники, но в основном это касается адских пределов, посещения рая в подобных текстах если и встречаются, то не настолько подробны [Ермаков 1994]. Описания путешествия на небеса в сопровождении психопомпа нередки в ближневосточных и центральноазиатских культурах. Они, как и подобные им древнекитайские истории, наследуют описаниям странствий души в загробном мире (о посмертных путешествиях души на луну и далее в индоиранских и в связанных с ними мифологиях см. [Crone 2012: 354–362]).

В зороастрийской «Книге о праведном Виразе» (IX–X вв.) герой посещает в сопровождении богов Адур и Сроша ад и рай и видит в том числе души праведных в сфере луны [Пехлевийская Божественная комедия 2001: 103]. В XII в. сходные события изобразил Низами Гянджеви (ум. в 1209), говоря о вознесении пророка Мухаммеда на небо на коне, которого ему привел архангел Гавриил [Низами 1986: 13–18]. Собственно, сюда можно в целом

отнести многочисленные исламские тексты о мирадже – вознесении пророка на небеса. Таким образом, путешествие в небесные сферы в сопровождении волшебного помощника и последующего возвращения на землю было известно в разных религиозных учениях, представленных в мультикультурной Танской империи.

С одной стороны, рассказ о странствии Сюань-цзуна, продолжал уходящую корнями в чуский культурный субстрат традицию «дальнего путешествия». С другой стороны, он существовал в контексте других раннесредневековых – буддийских, исламских, христианских, иудейских – хождений в иной мир в сопровождении ангела или божества. В танской литературе спутник императора во время его полёта – даос-волшебник; в «Записях Лунчэна» это непосредственно Небесный наставник Шэнь.

Небесный наставник Шэнь – не просто маг и алхимик, как Вергилий в «Брате Радости и Сестре Приятности». Его образ, как и образ Вергилия, тоже связан со странствиями по воздуху, и легенда о путешествии на Луну, в которой Шэнь оказывается спутником императора, несёт на себе отпечаток инокультурных религиозных традиций.

На этом основании можно предположить, что в одном из ранних вариантов истории о спящей девице действовал маг, известный как целитель и помощник странников, возможно, бессмертный, подобный, например, Хидру в мусульманской мифологии. Этот вариант и отражают в разной степени тексты Пэй Сина, Ду Гуантина и анонимного автора «Жизнеописания бессмертного старца Шэня с горы Юньфушань», а также «Брат Радость и Сестра Приятность» и отчасти – «Старшая Эдда».

8. Судьба сюжета о Чжан Юньжун

Авторские рассказы об умершей деве, которую оживляет любовь живого мужчины, продолжают появляться в китайской литературе, написанной на

вэньяне, как минимум вплоть до XVIII в. Им, однако, не свойственны ни характерное для AaTh 410 сочетание мотивов, ни соответствующая структура повествования. В целом они продолжают традицию прозы *чжигуай* периода Шести династий (220–589).

Вместе с тем сборник Пэй Сина не раз служил источником для повестей хуабэнь, драматических сценариев и новелл, и «Повесть о Сюэ Чжао» в этом отношении не стала исключением.

Так, существовала сунская хуабэнь под названием «Тайное свидание во [дворце] Ланьчан» («Ланьчан ю хуэй» 蘭昌幽會), пьесы «Дворец Ланьчан» («Ланьчан гун» 蘭昌宮, XII в., Цзинь), «Сюэ Чжао по ошибке проникает во дворец Ланьчан» («Сюэ Чжао у жу Ланьчан гун» 薛昭誤入蘭昌宮, XIII в., Юань) и «Алый снег» («Цзян сюэ» 絳雪, по названию снадобья, которое Шэнь Юань дал Чжан Юньжун, эпоха Мин). Все эти произведения утрачены [Ли Цзяньго 1993: 868; Чэн Гофу 1997: 344].

Кроме того, история Сюэ Чжао и Чжан Юньжун стала одним из источников вдохновения для «Пионовой беседки» («Мудань тин» 牡丹亭, 1598) Тан Сяньцзу 湯顯祖 (1550–1616).

То, что героиня «Пионовой беседки» погребена в заросшем саду, выделяет её в ряду прочих оживающих девиц в китайской фантастической прозе и драматургии. Эта подробность – не единственная отсылка «Пионовой беседки» к новелле Пэй Сина (разумеется, и к ряду драм, которые эксплуатировали её сюжет). Так, служанка и наперсница героини сетует на то, что ей не суждено сопровождать госпожу в могиле, как это сделали фрейлины – подруги из дворца Ланьчан [Тан Сяньцзу 1963: 127; Tang Xianzu 1994: 139].

Сходство между историей Ду Линян и сказкой о Спящей красавице отмечали В. Идема и Ся Чжицин 夏志清 (C. T. Hsia), не предполагая, однако, их генетической связи [Idema 2003; Hsia 2004: 129].

В XVII в. история Сюэ Чжао и Чжан Юньжун повлияла как минимум на две новеллы в собрании Пу Сунлина 蒲松齡 (1640–1715): «Ляньсо» 連鎖 [Пу Сунлин 2011: 331] и «У Цююэ» 伍秋月 [Пу Сунлин 2011: 668] (соответственно цзюани 3 и 5), которые содержат аллюзии на текст Пэй Сина. В целом, однако, как и «Пионовая беседка», обе новеллы не выходят из сюжетных ограничений, заданных ранними китайскими рассказами об оживающих девицах. (подробнее см. [Starostina 2011: 202–203]).

9. Ещё раз о Чжан Юньжун как героине

В [Starostina 2011] было отмечено, что Чжан/Чжао/Чэнь Юньжун куда активнее «традиционной» Спящей красавицы: прежде всего, она готовится не к жизни супруги и матери, а к постоянному самосовершенствованию и к продлению жизни с помощью даосских практик. Супружество её, заметим, всё же ожидает, но как видно из всех вариантов истории, первоначально она не планировала вступать в брак, – наставник Шэнь поставил её перед фактом, объяснив, что только при этом условии она сможет вернуться к жизни. Кроме того, часть ее (*multaque pars*, как у Горация) сохранила сознание и после похорон. Заметим также, что она сама (вместе с подругами) предлагает брак своему потенциальному спасителю.

Очнувшись от могильного сна, Юньжун принимает функцию дарителя (передаёт Сюэ Чжао чудесный артефакт – платок-невидимку). Затем она выступает как помощник и помогает супругу добиться земного бессмертия.

Сюэ Чжао – герой, ставший маргиналом по своей воле: он нарушил закон, следуя моральным принципам. Успех в земном мире для него теперь невозможен, и ему приходится переориентировать свои амбиции, – в чём ему помогает главная героиня новеллы.

10. Выводы

Новелла «Повесть о Сюэ Чжао» – первая в мире фиксация типа AaTh 410 («Спящая красавица»). Об этом свидетельствуют специфический набор мотивов, композиционное сходство с ранними западными версиями и детали, сближающие китайский текст с поздней европейской литературной сказкой. Заметная роль волшебного помощника в новелле находит параллель в ранних западноевропейских реализациях AaTh 410.

Расхождения в структуре сюжета, степени активности героинь (см. раздел 9) и разные комбинации мотивов, представленные в ранних европейских вариантах, свидетельствуют о том, что они едва ли восходили к единому источнику. Но все они относятся к XIII–XIV вв. Поэтому стоит предположить, что разные варианты сюжета, близкого к будущему AaTh 410, достигли Западной Европы незадолго до этого времени: то была эпоха интенсивного взаимодействия исламских и христианских обществ.

Сюжет «Повести о Сюэ Чжао», новеллы, созданной в IX в., носит явные черты заимствования и не имеет параллелей в предшествующей китайской традиции, помимо упомянутых выше историй об оживающих девицах. Таким образом, маловероятно, чтобы Китай был родиной AaTh 410 или какого-либо его прообраза.

К какой именно традиции – иранской, индийской или иной – восходил сюжет о пробуждении заколдованной девицы, оживленной странствующим героем, пока определить сложно.

Ранее высказывалось предположение об индийском происхождении «Спящей красавицы» [Zago 1991(2): 68]. Действительно, в Бенгалии и в Мьянме представлена группа сказок, очевидно относящаяся к AaTh 410. В [Aarne 1961: 138] уже отмечен один индийский вариант, в ATU [Uther 2011: 245] присутствуют ссылки на указатели с несколькими индийскими вариантами и на собрание бирманских фольклорных текстов.

В этих сказках обычно заметная роль отведена антагонисту, похитившему и/или заколдовавшему героиню. Само расколдование осуществляется с помощью волшебного предмета, – например, серебряного бруска, лежащего рядом с ложем спящей. Помощник же в них необязателен (см., например, [Bradley-Birt 1920: 179–185; 205–206], [Majumdar 1960: 52–60]). Маловероятно, чтобы в основе «Повести о Сюэ Чжао» или любой из известных ранних западноевропейских версий лежала подобная история. Но существовали ли этот сюжет в Индии тысячелетней давности, и если да, то как он выглядел, пока можно только гадать.

Итак, определить источник ранних повествований о спящей красавице (китайских IX в. и европейских XIII–XIV вв.) и понять, какими именно маршрутами распространялся сюжет, видоизменяясь, на этом этапе ещё нельзя.

Для Китая, во всяком случае, можно утверждать следующее: история «спящей красавицы» приходит извне, видимо, с северо-запада, в Танскую империю, адаптируется к местной культуре с помощью даосских представлений о воскрешении с помощью «великой инь» (которое предполагало пребывание адепта в могиле), а также некоторых черт рассказов об оживлении девицы, умершей раньше срока.

В более поздней литературной и, возможно, фольклорной традиции сюжет окончательно сливается с этой группой нарративов, сохранив из несвойственных ей мотивов только образ сада, где покоится девица, ожидающая пробуждения («Пионовая беседка» Тан Сяньцзу).

Несмотря на то, что в живом бытовании сюжет, скорее всего, находился недолго, если судить по текстам, которыми мы располагаем, – максимум полтора столетия, и на ограниченной территории (условно в районе востока нынешней Сычуани), этот сюжетный тип, очевидно, следует включить в указатели китайского фольклора.

Глава 3. Дочь мастера

1. Вступление

И сам китайский сюжет, который будет разобран в этой главе, и его западные параллели не попали в международные указатели сказочных сюжетов. В Европе и в Индии сюжет, близкий китайскому, наиболее часто обретает жанровое воплощение как баллада, поэма или песня. Китайские модификации сюжета в основном предстают в виде религиозной легенды или мифологического рассказа.

Структуру китайского сюжета можно описать следующим образом. Мастер, отвечающий за выплавку металла или изготовление металлического изделия, не успевает закончить задание в срок или вообще не в состоянии его выполнить. (Вариант: герой — не мастер, но чиновник, ответственный за литьё). Узнав об этом, его дочь бросается в расплавленный металл. После этого плавка проходит успешно. В честь дочери воздвигают храм. Дадим этому сюжету условное обозначение «Дочь мастера».

Непременные персонажи здесь — условный *мастер* и его *дочь*.

Характерные мотивы:

«Человеческое жертвоприношение» (Mot. S260.1);

«Самопожертвование» (Mot. W28); «Жертвенное самоубийство» (Mot. S263.5);

«Заместительное жертвоприношение» (Mot. K1853; это один из сюжетов, который строится на презумпции того, что созидание требует жертвы, и в наибольшей опасности находится сам мастер — см. главу «Крылья принца»);

«Дочь спасает отца» (Mot. R154.3);

«Выполненная днём работа волшебным образом уничтожается ночью» (Mot. D2192) и

«Чудесные результаты жертвоприношения» (Mot. D1766.2).

2. Западные параллели

Наиболее близка к «Дочери мастера» распространённая в Южной и Восточной Европе баллада «Замурованная жена». Она стала объектом академического интереса довольно рано. В 1815 г. Вук Караджич (1787–1864) опубликовал сербскую балладу на этот сюжет, озаглавленную «Зидање Скадра». На русском языке она вышла вскоре после этого в переводе А. Х. Востокова (1781–1864), который передал её название как «Строение Скадра» [Строение Скадра 1826]. Это первый профессионально записанный текст на сюжет «Замурованной жены» [Zimmerman 1979: 371–372].

В 1824 г. Караджич послал сборник, в который входило «Зидање Скадра», Якобу Гримму. Этот последний назвал балладу «одной из самых трогательных песен всех народов и времён» [Grimm 2020: 222]; затем был напечатан её немецкий перевод, выполненный Т. А. Л. Робинсон (1797–1870) под псевдонимом Talvj. Публикация вызвала неприязненный отклик Гёте, который увидел в балладе «суеверие и варварство» [Dundes 1996: 3, 155].

Отзывы Гримма и Гёте привлекли к этому сюжету внимание многих учёных и литераторов, которое не ослабевает до наших дней.

Самым заметным трудом по изучению «Замурованной жены» стал сборник статей и материалов, вышедший под редакцией А. Дандеса [Dundes 1996].

Баллады о замурованной жене, однако, повествуют не о металлургах, как в Китае, а о строителях, и не о дочери мастера, а чаще всего — о его жене или сестре. Строитель не в состоянии выполнить порученное ему задание, мост или здание, над которым он работает, постоянно разрушается. В основание моста или в стену здания (монастыря или крепости) замуровывают женщину/девочку, заманив её туда обманом, и после этого работу удаётся завершить. (В честь замурованной женщины называют источник, который разливается у здания) [Dundes 2007: 115].

Таким образом, речь идёт о строительной жертве — об «одной из этнографических универсалий», по словам А. К. Байбурина [Байбурин 1979: 155]. (Преломление этого и родственных ему сюжетов в разных культурах и их мифопоэтическую основу рассмотрела А. А. Суворова (1949–2023) в своём очерке, посвящённом лахорской городской легенде о замурованной танцовщице Анаркали [Суворова 2009: 129–158]).

Собственно в «Зидање Скадра» погибает жена одного из трёх строителей. Когда её замуровывают, она просит оставить в стене окошки для груди, чтобы кормить молоком сына. Молока хватает на целый год, хотя сама женщина умирает. Вплоть до наших дней из городской стены продолжает сочиться белая жидкость [Строение Скадра 1826: 53].

Вероятный источник этой серии баллад — записанные на юге и на северо-западе Индии, а также у цыган песни о девушке, которую приносят в жертву её братья — строители резервуара. Резервуар не удаётся заполнить водой, пока в него не спускается обречённая сестра. На том месте, где погибла женщина, немедленно появляется источник, и его вода наполняет резервуар. В других вариантах женщина, которую приносят в жертву, может быть женой или невесткой кого-то из строителей. Иногда жертва бывает добровольной — женщина знает, что её ожидает; иногда нет [Dundes 2007: 113–120; Sharma 2016].

На северо-западе Индии существовали предания о принесенной в жертву царской жене, которые тоже исполнялись как баллады [Sharma 2016: 105]. Вода не текла в проведенный царем отводный канал, который должен был снабжать новый город водой, и когда царицу по ее желанию заживо погребли на дне сухого канала, туда сразу же хлынула вода [Hutchison, Vogel 1933: 283–284].

После жертвоприношения в этих балладах в большинстве случаев жертва обожествляется как дух — покровитель водоёма. К сожалению, когда именно началось их бытование, не узнать; М. Шарма возводит (по крайней мере часть из них) к XVII–XVIII вв. [Sharma 2016: 109–111], но признаёт, что, скорее всего, они появились раньше.

Вне зависимости от того, о строителях идёт речь или о металлургах, и от того, каким родством связана с ними жертва, анализ показывает повторяющуюся и в китайских преданиях, и в европейских балладах, и в индийских песнях группу мотивов: «Человеческое жертвоприношение» (Mot. S260.1); «Заместительное жертвоприношение» (Mot. K1853); «Выполненная днём работа волшебным образом уничтожается ночью» (Mot. D2192) и «Чудесные результаты жертвоприношения» (Mot. D1766.2).

Во всех случаях в жертву приносят женщину. Добавим, что гибель её часто тем или иным способом имеет отношение к *воде*. Как пример можно упомянуть и частичную реализацию сюжета в русском фольклоре: не балладу, а устное предание о Коромысловой башне в Нижнем Новгороде⁷⁶, возможно, по происхождению связанное с мордовскими песнями о строительной жертве (о них см. [Голованова 2014]). Согласно нижегородскому преданию, у основания башни была зарыта молодая женщина, пришедшая поутру по воду с коромыслом (впрочем, о её родственной связи с кем-нибудь из строителей ничего не сказано); в последующие века в тяжёлые для города времена у башни каждый раз слышались её стоны [Сидоров 1894: 170–171].

Связь с водой видна и в первой версии китайского предания. Обратившись к его истокам, мы снова получим самые ранние в истории записи повествований, содержащих упомянутую выше группу мотивов, и сможем пролить свет на происхождение всего сюжета.

Сюжет о «замурованной жене» обладает несколькими слоями значений. Очевидна его связь со строительной обрядностью; указывали на то, что он описывает разные аспекты перехода, в том числе брак, сковывающий свободу женщины и переводящий её в иное социальное состояние, которое метафорически обозначается как инобытийное, а также смерть как переход в статус божества. Кроме того, сюжет «Замурованной жены» близок к мифам о творении многообразия вселенной из человеческого тела; и т. д. Одновременно

⁷⁶ Благодарю Н. О. Елизарова за указание на этот сюжет.

он объяснял и появление женского божества — покровителя местности [Parpulova 1984; Иванов 2003; Kropеј 2011: 70].

Как писала Л. Парпулова, в этом сюжете «замуровывание оказывается действием с амбивалентной семантикой: с одной стороны, оно эквивалентно разделению, с другой — объединению, созиданию нового — космоса, семьи» [Parpulova 1984: 434].

3. Танские рассказы о строительной жертве

Близкие к этому сюжету тексты находятся и в раннесредневековой китайской прозе. В них речь идёт тоже о девице, погибающей для того, чтобы была достроена городская стена. Рассмотрим два танских рассказа о строительной жертве. Оба они сохранились в составе 374 цзюаня ТПГЦ [Ли Фан 2005: 2967–2978].

Этот раздел озаглавлен «Волшебные странности» («Лин и» 靈異). Он содержит 28 рассказов на разнообразные сюжеты: о рукотворном узоре из камней на речном берегу, который уже шестьсот или семьсот лет не могут смыть волны («План восьми боевых порядков», «Ба чжэнь ту» 八陣圖); о выловленном из воды существе в железном шлеме, которое подробно расспросило людей о местных топонимах, правящей династии и точной дате, а потом снова кануло в омут («Рыбак в горах Лушань», «Лушань юй чжэ» 廬山漁者); о сидящей в горах монахине, рассыпавшейся в прах, как только до неё дотронулись («Дровосеки из Хунчжоу», «Хунчжоу цяожэнь» 洪州樵人) и пр.

Все эти рассказы посвящены необычным явлениям, рациональной подоплёки которых читатель не узнаёт. Часть их не имеет сюжета, это примеры парадоксографии. С помощью прилагательного лин 靈 («волшебный»,

«чудесный») составители ТПГЦ указывают на то, что все эти «странности» представляют собой различные проявления магической силы мироздания⁷⁷.

Два входа в этом разделе, десятый и одиннадцатый («Девушка из Фэньчжоу», «Фэньчжоу ньюцзы» 汾州女子 и «Дочь персидского царя», «Босы ван нью» 波斯王女), сюжетно близки друг другу. В обоих рассказывается о гибели девушки ради возведения крепости.

При этом механизм происходящего, как и во всех прочих рассказах этого раздела, непрозрачен. Никто не предлагает героиням жертвовать собой, неясно, какие силы в конечном счете обеспечивают возведение крепостных стен. Рассмотрим мотивы, из которых складываются сюжеты «Девушки из Фэньчжоу» и «Дочери персидского царя».

«Девушка из Фэньчжоу» извлечена составителями ТПГЦ из сборника «Обширные записки о пяти элементах в древности и современности» («Гуан гу цзинь у син цзи» 廣古今五行記, конец VII — начало VIII в.). Это короткий рассказ, в котором не наберётся и ста иероглифов:

«В конце Суй строили городскую стену в Фэньчжоу, и только юго-западный угол не удавалось достроить. Утром закончат — вечером обваливается. И так несколько раз. Одна девочка в городе, лет двенадцати или тринадцати, объявила своим родным: “Если меня не будет в стене, крепость выстроить не выйдет”. Семья её словам не поверила, а соседи им смеялись. Затем, когда крепость снова возвели и она снова обвалилась, девочка сказала: “Сегодня я умру. После этого положите меня в кувшин и похороните там, где строят стену”. Договорила и скончалась. Её погребли, как она просила. Сразу после этого возвели крепостную стену, и более она не падала» [Ли Фан 2006: 2970–2971].

⁷⁷ Рубрика с таким названием уже присутствовала в антологии «Классифицированная по разделам искусная словесность» («И вэнь лэй цзюй» 藝文類聚, VII в.) и тоже была довольно эклектичной.

В рассказе можно выделить несколько мотивов: «Выполненная днём работа волшебным образом уничтожается ночью» (Mot. D2192), «Строительная жертва» (Mot. S261), «Человеческое жертвоприношение» (Mot. S260.1), «Магическая способность прорицать» (Mot. D1812) и её частный случай — «Предвидение смертного часа» (Mot. D1812.0.1), а также «Чудесные результаты жертвоприношения» (Mot. D1766.2).

Очень часто мотив строительной жертвы подразумевает замуровывание (как в разных вариантах «Замурованной жены») или закапывание в землю живого человека. Но в «Девике из Фэньчжоу» героиня сама фактически предлагает себя в жертву и умирает, только когда на её просьбу не обращают внимания. Предсказав время своей смерти, она заставляет взрослых прислушаться и к остальным её словам.

«Дочь персидского царя» — немного сокращённый фрагмент из упоминавшихся выше «Пёстрых заметок с южного склона горы Ю».

«Крепость Фудие 縛底野 в тохарских странах 吐火羅國 построил древний персидский царь Усэдоси 烏瑟多習. Когда царь начинал её строить, она немедленно разрушалась.

Со вздохом он сказал: “Видно, я сбился с пути добродетели, раз Небо не даёт мне выстроить эту крепость”. Младшая его дочь по имени Наси 那息 увидела, что отец печален и гневен, и спросила: “Царь, может быть, к границе пришли враги?” Царь сказал: “Я персидский царь и владею тысячью с лишним странами. Ныне, придя в Тохару, я захотел построить эту крепость, снискав заслуги среди многих грядущих поколений. Но желание моё исполнить не удаётся, и только поэтому я печален”. Девка сказала: “Не печальтесь, царь. Завтра утром велите строителям строить крепость там, где они увидят мои следы, и она будет стоять”. Царь был удивлён.

Наутро девка пошла на северо-запад; отрубив себе мизинец на правой руке, она оставляла за собой кровавый след. Строители возводили стены там,

куда капала кровь, и более крепость не разрушалась. Дева же стала духом озера. Это озеро по сей день находится у крепости. Вода в нём прозрачна и чиста, как зеркало. В окружности оно имеет пятьсот с лишним шагов» [Ли Фан 2006: 2971].

В «Юян цза цзу» сообщается, что крепостные стены удавалось поднять только на два — три чи (примерно 60–90 см), после чего они рушились [Дуань Чэнши 2015: 1006]; это единственная деталь, выпущенная составителями ТПГЦ.

В этом рассказе присутствуют четыре мотива, общие с предыдущим: «Выполненная днём работа волшебным образом уничтожается ночью» (Mot. D2192), «Строительная жертва» (Mot. S261), «Магическая способность прорицать» (Mot. D1812) и «Чудесные результаты жертвоприношения» (Mot. D1766.2).

Формально в тексте не сказано о смерти девицы: она только отдаёт свою кровь для строительства крепости, а потом становится духом озера. Тем не менее рана, очевидно, приводит к её переходу в божественное состояние и, таким образом, вполне может быть квалифицирована как смертельная. Мизинец выступает как заместитель всего человека⁷⁸.

Остальные мотивы, которые встречаются в «Дочери персидского царя»: «Строитель/каменщик» (Mot. P455), «Отрубание пальцев» (Mot. S161.1), «Происхождение определённого озера» (Mot. A920.1.0.1) и «Женщина, превращённая в водоём» (Mot. A920.1.11).

⁷⁸ Интересна параллель в нивхских сказках, где с помощью отрезанного мизинца человека можно перевести в иное онтологическое состояние: проколов палец иглой, женщина умирает и оказывается на небе женой небесного человека (причём на земле остаётся ее мертвое тело); других персонажей, напротив, оживляют с помощью отрезанного мизинца [Нивхские мифы и сказки... 2010: 3–5, 92–93].

Перед нами два мифологических текста на близкие сюжеты. К тому же в обоих случаях мы имеем дело с легендами о постройке; оба рассказа привязаны к определённому сооружению, при этом один — эксплицитно инокультурный. Они помещены в 374 цзюань ТПГЦ рядом не случайно: с одной стороны, составители заметили их сходство, с другой — признали невозможность однозначно определить, что обусловило описанные в них чудесные события.

В каждом случае имеет место добровольная смерть девицы ради успешного завершения ремесленного предприятия. Героиня знает о том, что ей следует совершить, без подсказок. Её смерть приносит желаемые плоды. В «Дочери персидского царя» после жертвоприношения девица обожествляется, и тело её растворяется — в случае царевны Наси в воде («Женщина, превращённая в водоем», Mot. A920.1.11).

Рассмотрим географию этих двух рассказов. В первом речь идёт о стене, которой был обнесён главный город округа Фэньчжоу 汾州. Время действия — первая четверть VII в., конец периода Суй. Известно, что учреждённый в 598 г. суйский округ Фэньчжоу был ликвидирован в 607 г. и вместо него была образована область Вэньчэн 文成. Административный центр и округа, и последующей области располагался на территории нынешнего уезда Цзи 吉 в пров. Шаньси. Но когда был записан рассказ, т. е. в конце VII — начале VIII в., округ Фэньчжоу находился не там, где при Суй. С 620 г. его центр отстоял от прежнего к северо-востоку примерно на двести километров, что соответствует территории современного г. Фэньян 汾陽 тоже в Шаньси. Первый город находился на юго-западе нынешней Шаньси, второй — в центральной её части. Определить с полной уверенностью, какое из этих двух мест имел в виду составитель «Гуан гу цзинь у син цзи» (или редакторы ТПГЦ), нельзя, но Фэньян более вероятен, иначе следовало бы ожидать авторского пояснения.

Время действия второго рассказа — мифическая древность. В нём описано строительство крепости Фудие 縛底野 в Тохаристане (Тухоло го 吐火羅國, то же, что Духоло го 睹貨邏國 или 都貨邏國 в других танских текстах). Большинство исследователей с конца XIX в. до нашего времени убедительно отождествляют Фудие с Балхом (Бактрой), центром исторической Бактрии. Он находился там же, где современный г. Балх (Афганистан) [Малявкин 1989: 237–238; Balogh 2020: 41–42; Дуань 2015: 1007].

Имя царя Усэдоси 烏瑟多習 восстанавливается до древнеперсидского Виштаспа [Ма, Ван 2018: 93; Waley 1947: 238]⁷⁹. Древний правитель Виштаспа, упоминаемый в «Авесте», царствовал в Балхе и был покровителем Заратуштры [Гаты 2009: 24].

Легенд об основании Балха немало. Говорили, в частности, что его построил первочеловек — или первый царь иранцев — Каюмарс (Гайа Мартан); или живший вскоре после него мифический царь Тахмурас; или живший через несколько поколений, но тоже мифический царь Лохрасп, отец Виштаспы [Яворский 1992: 176]. В версии Дуань Чэнши строит Балх сам Виштаспа.

Другие редакции этой легенды, кроме китайской, неизвестны. Однако здравый смысл подсказывает, что у неё в конечном счёте существовал какой-то иранский источник (о некоторых информантах Дуань Чэнши см. [Santos 2010]).

4. Происхождение китайских сюжетов о девице — строительной жертве

«Девица из Фэньчжоу» — короткий мифологический рассказ, к внутренней логике которого остаётся немало вопросов (см. ниже). Для

⁷⁹ По базе С. А. Старостина *Chinese Characters* на сайте <http://starling.rinet.ru> чтения иероглифов, образующих имя царевны, реконструируются как nâ-sjik.

сравнительных целей проще использовать в первую очередь не этот текст, а «Дочь персидского царя» — предание с развёрнутым сюжетом, где мотивировки персонажей (царя и царевны) прописаны вполне отчётливо.

Как мы видели выше, сюжет «Замурованной жены» строится вокруг трёх мотивов, которые присутствуют равным образом в «Девике из Фэньчжоу» и в «Дочери персидского царя»: «Выполненная днём работа волшебным образом уничтожается ночью», «Строительная жертва» и «Чудесные результаты жертвоприношения». Наиболее близки в географическом отношении к танским текстам индийские песни, которые также содержат мотив «Женщина, превращенная в водоем»: он присутствует и в предании о стенах Балха.

На появление в разных итерациях сюжета мотива источника, возникающего на месте жертвоприношения, стоит обратить отдельное внимание, в том числе в свете истории, рассказанной Дуань Чэнши. Как мы видели, она непосредственно или опосредованно восходит к иранскому источнику. В водяном духе — покровительнице Балха можно узнать черты иранской богини Ардвисуры Анахиты. Балх, в котором были сильны и зороастрийские, и буддийские традиции, во времена Дуань Чэнши уже около двухсот лет находился в руках мусульман, но культ этого божества сохранялся у иранцев и после исламского завоевания⁸⁰. С Ардвисурой Анахитой были связаны представления о возникновении вселенной, поскольку она была воплощением и источником всей воды мира [Boyce et al. 2011].

Как видно из мотивного разбора, легенда о строительстве стен Балха из «Юян цза цзу» принадлежит к тому же дереву сюжетов, что и индийские и европейские баллады. Неизвестно, существовала ли она ранее индийских версий.

В [Старостина 2023с: 153] уже было отмечено пересечение одной из деталей «Дочери персидского царя» с южнославянским этиологическим преданием. Оно может быть случайным, а может и отражать особенность

⁸⁰ Благодарю Н. Ю. Чалисову за помощь с иранскими материалами.

какой-то из древнейших версий легенды о замурованной жене или родственного ей сюжета: в словенском тексте, объясняющем, как был установлен межевой камень при определении границы между землями словенцев и хорватов; говорится, что на память об этом событии девице — виле отрубили пальцы («Отрубание пальцев», Mot. S161.1), и кровь, которая из них потекла, окрасила камень [Kropej 2011: 70].

Что касается «Девы из Фэньчжоу», эта история явно производна от схожего сюжета, но несколько изменена. Регион с центром в г. Тайюань, к которому можно отнести и округ Фэньчжоу, ещё в VI в. был одним из центров расселения согдийцев и других выходцев из Центральной Азии [Чжоу 2016: 122]. Они, скорее всего, и принесли повествования о женщине — строительной жертве с территории нынешних Индии или Афганистана.

Для погребения в сосуде — яркой детали, которой мы не находим в других нарративах о «замурованной жене», — есть «археологическое» объяснение. На территории Шаньси находят захоронения детей и подростков в кувшинах, которые относятся как к неолиту, так и к временам Чжаньго, Хань и даже более поздним [An Zhimin 1996: 707; Bai 2002: 34, 37]⁸¹. При случайном обнаружении кувшинного погребения во время строительства могли возникнуть слухи, которые и были затем использованы в «Деве из Фэньчжоу». Поскольку истинное значение таких погребений ко временам Суй — Тан было уже забыто, для объяснения находки использовали элементы инокультурного сюжета.

⁸¹ О подобном погребении информировала, в частности, газета «Шаньси жибао» от 16 августа 2011 г. в заметке о раскопках в уезде Цзян 絳 пров. Шаньси. См. <https://www.chinanews.com.cn/cul/2011/08-16/3262326.shtml> (дата обращения 22.05.2025). См. также сообщение в онлайн-версии журнала «Каогу» 考古 от сентября 2023 г. о находке в районе Датун в провинции Шаньси северновэйского (IV–VI вв.) погребения с 4 кувшинами, в которых были детские останки (http://hrczh.cass.cn/sxqy/kgx/202312/t20231218_5718317.shtml, дата обращения 22.05.2025).

5. Первый танский рассказ о дочери мастера и его связь с сюжетом о строительной жертве

Принесённый иранцами сюжет о строительной жертве прижился в Китае, но только подвергшись переосмыслению. Попытка его адаптации, предпринятая в «Девине из Фэньчжоу», не оказалась плодотворной: находки детских захоронений в кувшинах всё же были единичными и не давали почвы для прочной адаптации сюжета.

Соединение сюжета об условном строительстве Балха с более ранними поверьями о благотворности человеческой жертвы для металлургического производства дало более впечатляющие результаты и привело к появлению целой группы мифологических повествований, связанных с культом божеств-покровителей.

Первые китайские нарративы на новый синтетический сюжет непосредственно связаны с культами богинь — покровительниц литейного дела — и относятся ко второй половине эпохи Тан, как и рассмотренные выше китайские тексты о строительной жертве.

Если эти культы, что весьма вероятно, существовали до прихода иранской редакции предания о женщине — строительной жертве в пределы Танской империи, то после этого события они были существенно переосмыслены.

К XIII–XIV вв. культы женщин, пожертвовавших собой ради успешного литья, распространились во многих регионах Китая, а в XX в. вслед за промышленным переворотом постепенно сошли на нет. От них остались письменные и архитектурные свидетельства на территории от Пекина до Гуандуна.

Разберём первый известный текст, в котором сообщается о поклонении такой богине [Ли Цяо 2013: 171]. Это рассказ из «То, что слышал» («Цзи вэнь»

紀聞) — книги, написанной Ню Су 牛肅 во второй половине VIII в. Он сохранился в составе 415 цзюаня ТПЮЛ (посвящён почтительным дочерям).

В этом рассказе две части. Сначала автор сообщает о храме Ли Э 李娥 — почтительной дочери, расположенном в заповедном горном лесу в уезде Цинъян области Сюаньчэн (сейчас тоже уезд Цинъян на юге пров. Аньхой); затем рассказывает легенду об этой девушке.

Ли Э жила во времена Великого государя У (У Да ди 吳大帝 — т. е. Сунь Цюаня 孫權, первого правителя У⁸² в период Троецарствия).

Она была пятнадцатилетней дочерью чиновника, который отвечал за выплавку железа. Однажды в литейной мастерской печь, заполненная железной рудой, перестала плавить металл. «В то время законы в У, — замечает Ню Су, — были весьма суровы». За порчу казённой руды в большом количестве полагалась казнь с конфискацией имущества. Ли Э в отчаянии бросилась в печь. Пламя вспыхнуло до самого неба, и наконец началась плавка. На поверхность расплавленного металла всплыли туфли девушки, тело же её растворилось в металле. Железо потекло из печи и текло двадцать ли, пока не дошло до реки. До наших дней в прожжённом потоком русле сохранилось железо. Поэтому жители У всякий раз, когда начинают плавку, ставят храм в честь Ли Э и молятся ей [Ли Фан 1995: 1916].

Здесь присутствуют такие мотивы, как «Жертвенное самоубийство» (Mot. S263.5), «Чудесные результаты жертвоприношения» (Mot. D1766.2), «Горящий столб достигает неба» (Mot. F774.2), «Необычные события, связанные с туфлями» (Mot. F1015), «Река из необычной жидкости» (Mot. F715.2), «Богиня кузнечного дела» (Mot. A451.1.1).

У Томпсона отсутствует мотив «Печь, нагруженная рудой, не выплавляет металл», который был бы в некотором смысле противоположен Mot. D2178.7 («Всё, что ювелир предполагает изготовить, появляется в кузнице само по

⁸² Правил с 229 по 252 г.

себе») и близок Mot. D2192 («Выполненная днём работа волшебным образом уничтожается ночью»). Его место в указателе должно быть где-то между ними.

Поступок Ли Э непонятен в том случае, если она не знала о том, что её смерть может спасти отца. Поскольку автор с самого начала называет её «почтительной дочерью», это заставляет предположить, что такое знание у неё всё же было («Магическая способность прорицать», Mot. D1812): то же, что мы видели в «Девике из Фэньчжоу».

В более поздних и более распространённых вариантах легенды девушка прыгает в расплавленную руду, чтобы отец смог изготовить колокол с чистым звуком. Такие истории связаны не только и не столько с литейными мастерскими, но и с колокольнями, около которых часто помещались кумирни богини — женщины, отдавшей жизнь за колокол (в Пекине, в частности, она была известна как Матушка колокольного литья — Чжу чжун нянян 鑄鐘娘娘 [Ли Цяо 2013: 172], см. также раздел 8 этой главы).

В 415 цзюане ТПЮЛ есть и другие рассказы о дочерях, готовых пожертвовать собой ради родителей: например, из «Ши цзи»⁸³ о Чуньюй Тиин 淳于緹縈, которая, чтобы освободить отца от телесного наказания, обратилась к императору с просьбой продать её в рабство; из не сохранившегося до наших дней «Иллюстрированного канона о Сюаньчжоу» («Сюаньчжоу ту цзин» 宣州圖經) о Гуань Яо 管瑤, вырвавшей мать из тигриной пасти ценой собственной жизни; из ещё одной ныне утраченной книги — «Рассказов Ичжоуских старожилов» («И бу ци цзю чжуань» 益部耆舊傳, III в.) о Шусянь Сюн 叔先雄, утопившейся, чтобы чудесным образом найти тело своего отца; ценой своей жизни она обеспечила ему достойное погребение и т. д. [Ли Фан 1995: 1914–1916].

⁸³ Цзюань 10, «Основные записи [о деяниях императора] Сяо-вэня» — Сяо-вэнь бэнь цзи 孝文本紀. Русский перевод см. [Сыма Цянь 2002: 252–253].

В этих повествованиях героини не становятся божествами-покровителями, в их честь не строят храмы, самое большое — ставят памятные стелы (как в истории Шусянь Сюнь). Впрочем, кумирни почтительных дочерей существовали, пусть и уступая числом тем, что строились в честь почтительных сыновей. Но центрами культов они становились весьма редко [Кнапп 2005: 199]. Большой храм Ли Э в этом отношении — одно из редких исключений. Надо также учесть, что он был не памятником конфуцианской нравственности, а святилищем покровителя ремесла.

6. Происхождение китайских компонентов рассказа о Ли Э

Если, как было показано выше, общая схема сюжета была заимствована, ряд мотивов был вполне привычным для предшествовавшей китайской традиции. Так, брошенные туфли, особенно женские, как знак перехода в иной мир — обычный для «рассказов о чудесах» и агиографии образ.

Когда тело императорской жены исчезает из гроба, в нём остаётся только пара шёлковых туфель («Отдельные жизнеописания бессмертных» / «Ле сянь чжуань» 列仙傳, в 59 цзюане ТПГЦ [Ли Фан 2006: 366]).

Царевна становится бессмертной и улетает в небо, сбросив туфли на краю утёса («Наньянская царевна» / «Наньян гунчжу» 南陽公主 из «Записей о бессмертных Юнчэна» / «Юнчэн цзи сянь лу» 壩城集仙錄, в 59 цзюане ТПГЦ [Там же: 366]; перевод рассказа см. в Приложении).

Другая бессмертная оставляет туфли под окном («Святая мать из Дунлина» / «Дунлин шэн му» 東陵聖母 из «Жизнеописаний бессмертных дам» / «Нюй сянь чжуань» 女仙傳, в 60 цзюане ТПГЦ [Там же: 374]).

Точно так же представление о том, что человеческое жертвоприношение делает металл прочнее, существовало в южном регионе У — Юэ уже давно (см. «Вёсны и осени У и Юэ» / «У Юэ чуньцю» 吳越春秋, I–II в. н. э., авторство

приписывают Чжао Е 趙曄 под 1-м годом правления Хэлюя⁸⁴). В двух историях из этого памятника речь идёт об изготовлении оружия, но жертвы не обожествляются.

Первый из примеров в «У Юэ чуньцю» — ставшее позже классическим предание о мастере Гань-цзяне 干將 и его жене Мо-е 莫邪 (или Мо-се; стоит отметить, что до I в. н. э. эти имена встречаются только в качестве названия мечей), которое рассказывает о заместительной жертве. Хэ Цзяньцзюнь, переводчик и исследователь «У Юэ чуньцю», полагает, что это относительно поздний, уже восточноханьский, сюжет [He 2021: 65].

Оружейник Гань-цзян делал меч по заказу царя в течение трёх месяцев, но не мог добиться того, чтобы разные металлы соединились в сплав. Беседуя с Мо-е о причинах происходящего, он вспомнил, что его учитель с женой принесли себя в жертву, чтобы выплавить металл. Тогда Гань-цзян и Мо-е обрезали свои волосы и ногти, бросив их в горн, и в результате удалось изготовить два меча — мужской и женский. Женский меч был поднесён правителю У [He 2021: 69] (и ср. [Ли Фан 2006: 1575]).

В дошедшем до нас тексте «У Юэ чуньцю» говорится о том, что ритуальное действие совершила только жена, но более вероятной представляется редакция, сохранившаяся, в частности, в составе ТПЮЛ, где вместо 妻乃斷髮剪爪 («тогда жена обрезала волосы и остригла ногти») стоит 夫妻乃斷髮剪指 («тогда муж и жена обрезали волосы и остригли ногти») [Ли Фан 1995: 1575]: это толкование принимают также Юань Кэ 袁珂 [Юань Кэ 1985: 17] и Э. М. Яншина [Яншина 1984: 94].

⁸⁴ У Юэ чуньцю, цзюань 4 (Хэлюй нэй чжуань 闔閭內傳) [He 2021: 69–72] — с параллельным английским переводом. См. также текст в базе данных Д. Стерджена “Chinese Text Project”: <https://ctext.org/wu-yue-chun-qiu/he-lv-yuan-nian/> (дата обращения: 04.08.2023).

Здесь речь идёт об отказе от практики жертвенных убийств и о замене их на жертву волосами и ногтями — символическими вместилищами жизненной силы.

Во второй истории из «У Юэ чуньцю», хронологически следующей за первой, правитель, обзаведясь мечом Мо-е, захотел получить металлические крючья и обещал заплатить за них высокую цену. Нашёлся ремесленник, окропил вновь изготовленные крючья кровью двух своих сыновей (снова парное жертвоприношение), и полученное оружие прилетало к нему по первому зову. Правитель заплатил обещанную сумму и с тех пор всегда носил крючья при себе [He 2021: 71–72].

Этот эпизод помещен сразу за рассказом о мечах, изготовленных Гань-цзяном; беспринципность отца, который убил сыновей ради награды, контрастирует с отказом литейщика и его жены от кровавой жертвы. Правитель У, однако, нечувствителен к этическим нюансам и интересуется только чудесными качествами оружия.

В истории Ли Э акцент «У Юэ чуньцю» на ценность человеческой жизни отсутствует, и гибель ради успешной выплавки металла снова оказывается похвальной. Это достигается через характеристику Ли Э как почтительной дочери, спасшей отца. Её жертва добровольна и вписана в парадигму дочерней почтительности, как демонстрирует и общий контекст 415 цзюаня ТПЮЛ.

Таким образом, инокультурный сюжет был преобразован с использованием веры в пользу человеческой жертвы при литье металла, представлений о почтительности к родителям, а также такого типичного для даосской агиографии мотива, как оставленные туфли.

7. Дальнейшая разработка сюжета

Вслед за свидетельством «Цзи вэнь» о культе Ли Э появилась и новая трактовка предания о Гань-цзяне и Мо-е. Она содержалась в «Записках о

землях У» («У ди цзи» 吳地記, 870-е гг.) Лу Гуанвэя 陸廣微. Когда Гань-цзяну не удавалось расплавить металл, Мо-е бросилась в печь: автор объясняет, что смерть женщины была нужна, чтобы «пригласить духа печи» (*пинь лу шэнь* 聘爐神 — уникальное объяснение, не находящее параллелей в других аналогичных историях; цит. по [Чэнь Ляньшань 2003: 43]). Предание относится к тому же кругу, что и история Ли Э, пусть в нём и отсутствует тема дочерней почтительности. Оно отмечено тем же внешним влиянием. Можно предположить, что редакция «У Юэ чуныцю», в которой жертвует волосы и ногти только Мо-е, возникла в то время, когда уже была известна версия предания, отраженная в «У ди цзи».

В географическом своде «Записки о земном круге в годы Тайпин» («Тайпин хуаньюй цзи» 太平寰宇記), составленном Юэ Ши 樂史 (930–1007) в 970-е гг., даны координаты храма Почтительной Э (Сяо Э 孝娥)¹⁰; она тождественна Ли Э, о которой писал Нью Су.

По Юэ Ши этот храм находится примерно в 20 км к северо-западу от уездного города Гуйчи 貴池 (соответствует современному району Гуйчи в городе Чичжоу). По данным базы China Historical GIS и сервиса Google Maps можно рассчитать, что это место отстояло более чем на 100 километров к юго-западу от Мэйгэня, упомянутого Нью Су.

Сюжет рассказа в «Тайпин хуаньюй цзи» тот же: девица бросается в печь, скорбя о том, что отец должен быть наказан, но туфли её не сгорают; железо немедленно выплавляется и течёт рекой, впадая в Янцзы. Юэ Ши добавляет, что местные стали называть погибшую Святой девой — Шэн гу 聖姑 [Юэ Ши 2007: 2087]. Если сопоставить свидетельства Нью Су и Юэ Ши, можно прийти к выводу о синхронном или последовательном существовании двух храмов, посвященных Ли Э, в округе Чичжоу 池州 на берегах Янцзы.

Зарождение культа *тоу лу шэнь* 投爐神 («духов [людей], бросившихся в печь»⁸⁵), относится ко второй половине периода Тан, к юго-востоку империи. Лежащее в основе культа предание было генетически связано с древней верой в действенность человеческой жертвы для успешности металлургического производства, распространённой в этом регионе, и с пришедшими из Центральной Азии или из Индии, скорее всего, через посредство согдийцев повествованиями о строительной жертве. Кроме того, оно включало элементы конфуцианских представлений о почтительности перед родителями. Разумно предположить, что культы *тоу лу шэнь* как покровителей ремесла не прерывались и распространялись на юго-востоке Китая.

Но если письменные источники для XI–XVI вв. об этом и существуют, исследователям они пока не известны. В XVI в. в сборнике бицзи «Мелкие записки из кабинета Юнчжуан» («Юнчжуан сяо пинь» 涌幢小品, автор Чжу Гочжэнь 朱國禎, 1558–1632), изложено хэбэйское предание, связанное с выплавкой железа на казённых заводах в Цзуньхуа (неподалеку от г. Таншань; о производстве железа в Цзуньхуа см. [Бокщанин 1976: 236], [Стужина 1970: 90]).

По «Юнчжуан сяо пинь» чиновник, ответственный за выплавку металла в Цзуньхуа, сорок дней не мог добиться успеха. Он хотел покончить с собой, боясь наказания, но его опередили две дочери.

Девушки бросились в печь, и все увидели, как над печью взметнулось пламя, напоминающее дракона. Оказывается, в печи находился дракон, который мешал выплавке. Когда его спугнули, он улетел, опалив хвост.

После этого работа пошла беспрепятственно, а погибшим девушкам двор пожаловал титулы бессмертных дев Металла и Огня — Цзинь Хо сяньгу 金火仙姑 (по [Гу Сицзя 2002: 57]).

⁸⁵ Устоявшееся в исследовательской литературе наименование божеств, подобных Ли Э.

Итак, культ *тоу лу шэнь* пришел на север; Цзуньхуа находится более чем в 1000 километрах от Чичжоу, где стоял храм Ли Э. Заводы в Цзуньхуа открыли только в начале XV в., и для них нужны были многочисленные новые мастера. По-видимому, часть из них прибыла с юго-востока, принеся с собой старый культ. В какой-то момент к ускому преданию, как замечает один из ведущих специалистов по китайскому средневековому фольклору Гу Сицзя 顧希佳, присоединился мотив «дракона с обрубленным хвостом», который, вообще говоря, является сюжетообразующим для совсем другой группы мифологических рассказов⁸⁶ [Гу Сицзя 2002: 57].

Следующее краткое упоминание о *тоу лу шэнь* содержится в 15 цзюане «Новых речей о Гуандуне» («Гуандун синь юй» 廣東新語) Цюй Дацзюня 屈大均 (1630–1696), в разделе, посвящённом железу. «Дух металла — женщина. По преданию некая госпожа Линь, когда её муж не сдал должное количество казнённого железа, бросилась в печь, чтобы выплавилось больше железа. Ныне, разжигая печь, непременно приносят ей жертвы на алтаре. Её называют Госпожой Бурлящего железа (Юн те фужэнь 湧鐵夫人)» [Цюй Дацзюнь 1991: 362]⁸⁷.

Металлургическое производство в Гуандуне (прежде всего в Фошане) расцвело в эпоху Мин, а с XVIII в. постепенно пришло в упадок [Wagner 1997: 75]. Фошань находится примерно на таком же расстоянии от Чичжоу, как Цзуньхуа (но к югу, а не к северу); скорее всего, и сюда этот культ принесли металлурги из исторических земель У.

Здесь следует сказать и о недавно угасшем чжэцзянском культе божества котлов, о котором пишут современные этнографы. В день Нового года в

⁸⁶ Мифологический персонаж *дуань вэй лун* 斷尾龍 (*цзюэ вэй лун* 掘尾龍), «дракон с отрубленным хвостом», обычно фигурирует в историях о Матери драконов, Лун-му 龍母. Лун-му — человеческая женщина, вырастившая дракона и случайно отрубившая ему хвост.

⁸⁷ Перевод этого фрагмента на английский язык см. в [Wagner 1997: 66].

Тунсяне было принято приносить жертвы «духу котлов» (*го шэнь* 鍋神). Считалось, что это дух девицы по имени Сю-гу 秀姑, которая бросилась в печь, когда её отец не успевал изготовить в срок большой треножник для императора [Ли Цяо 2013: 172]. Тунсян, во-первых, тоже относится к историческому региону У; во-вторых, в эпоху Мин там, как и в Цзуньхуа и в Фошане, процветало железоплавильное производство [Стужина 1970: 165].

Все известные связанные с этими культами предания прямо наследуют истории Ли Э. Об этом свидетельствует то, что для них характерны следующие мотивы: «Жертвенное самоубийство» (Mot. S263.5), «Дочь спасает отца» (Mot. R154.3); «Выполненная днём работа волшебным образом уничтожается ночью» (Mot. D2192) или близкие к нему; «Человеческое жертвоприношение» (Mot. S260.1) и «Чудесные результаты жертвоприношения» (Mot. D1766.2), «Богиня кузнечного дела» (Mot. A451.1.1), «Необычные события, связанные с туфлями» (Mot. F1015).

Во всех этих сюжетах женщина жертвует собой, чтобы спасти мужчину — мастера или чиновника, ответственного за выплавку. В большинстве случаев речь идёт не о жене (в отличие от легенды о Мо-е), а о дочери. Погибшие обожествляются как покровительницы ремесленников. С XIX в. сюжет претерпевает изменения; появляется родственная группа преданий, в которых речь идёт о жертвоприношении при изготовлении колокола. К ней относятся предания о колоколе на пекинской Колокольной башне.

8. Матушка колокольного литья

Современная Колокольная башня (Чжунлоу 鐘樓) в Пекине — кирпичное сооружение цинского времени [Lei 2020: 354]. Висящий на ней бронзовый колокол был изготовлен в XV в. при Чжу Ди 朱棣 — императоре годов Юнлэ (1403–1424) [Ibid.: 358]. Первоначально и совсем недолго на башне висел железный колокол; вскоре вместо него повесили бронзовый. Железный

колокол в 1920-е гг. был установлен у башни (а раньше лежал поблизости на боку) и оставался там вплоть до 1983 г., когда его перевезли в музей древних колоколов [Тань Найли 2010: 388]. К западу от башни с XV в. располагалась литейная мастерская, по имени которой назван переулок Колокольного литья (鑄鐘胡同 Чжу чжун хутун) [Lei 2020: 180–181]. При мастерской был храм с приделом в честь женского божества, которое как минимум с середины XIX в. стало известно как Матушка колокольного литья.

Публикацию первой записи предания о колоколе на Чжунлоу осуществил фольклорист-любитель Дж. К. Стент (George Carter Stent, 1833–1884) в материале под названием «Китайские легенды» [Stent 1873].

Когда столица была перенесена в Пекин, в городе развернулось строительство. Возвели Барабанную и Колокольную башни. Но колокол, который по пропорциям подходил бы Колокольной башне, изготовить не удавалось. Император поручил чиновнику по имени Гуань Юй (? Kuan Yu), отличившемуся при литье пушек, сделать колокол, звук которого был бы слышен во всем городе. Гуань Юй приступил к работе.

Через несколько месяцев император явился посмотреть, как металл выливают в форму. Литье было неудачным: поверхность колокола оказалась пористой. Для второй попытки дали несколько месяцев, но всё повторилось. Император обещал казнить чиновника, если колокол не будет готов и в третий раз. Гуань Юй рассказал об этом своей единственной дочери, Гэ-ай (Кэ-ай? Ко-ай). Она обратилась к гадателю за советом и узнала, что для отливки колокола в сплав следует добавить кровь девственницы.

Во время церемонии литья Гэ-ай в присутствии собравшихся мастеров и придворных бросилась в расплавленный металл. Одна из служанок попыталась поймать ее, но ухватила лишь башмачок. Отец хотел броситься вслед за дочерью. Его успели оттащить, однако он сошел с ума. Колокол на этот раз не имел изъянов. От тела девушки ничего не осталось. Когда колокол подняли на башню, послушать его пришел сам император. Гулкий звон, к

всеобщему ужасу, каждый раз завершался женским криком: «Се!» («Башмак!»). До сих пор люди, слыша этот звук, вздрагивают и говорят: «Это голос бедной Гэ-ай, она ищет свой башмачок» [Ibid.: 184–188].

Сюжет строится на гибели дочери ради спасения отца (по указателю С. Томпсона – Mot. S263.5 «Жертвенное самоубийство, Mot. R154.3 «Дочь спасает отца»). Героиня решается на самопожертвование из соображений почтительности перед родителями.

Одновременно это история о серии неудачных попыток создать колокол (близко к мотиву Mot. D2192 «Выполненная днем работа волшебным образом уничтожается ночью»; можно предложить Mot. D2192.2* «Колокол не удается изготовить раз за разом»). Добиться успеха можно, только принеся в жертву девственницу (Mot. S260.1 «Человеческое жертвоприношение», Mot. D1766.2 «Чудесные результаты жертвоприношения»). Предшествующий нарратив оказывается объяснением для странного звона (Mot. D1610.15 «Говорящий колокол»). Присутствует и Mot. E415.1 «Призрак возвращается, пытаюсь добыть потерянный предмет».

Комбинация мотивов, которая встречается в этой истории, за исключением Mot. D1610.15 и Mot. E415.1, характерна и для более ранних историй о *тоу лу шэнь*. Но смена акцентов очевидна. Это не столько героическая, сколько трагическая история. О последующем культе жертвы не говорится. Отец, ради которого девушка пожертвовала собой, сошел с ума. Слыша звон, люди «вздрагивают».

В течение XX в. были сделаны и профессиональные записи предания о Матушке колокольного литья (см. [Старостина 2024a]), которые в большинстве случаев близки к варианту Стента. Единственный уникальный мотив у него – это безумие отца (которое теоретически могло быть и авторским штрихом). Сравнив структуру отраженного в этих примерах предания с текстами о *тоу лу шэнь*, можно констатировать замещение заключительного звена: в средневековых рассказах героиня становится покровительницей

ремесленников, а в пекинских – даже если ей воздвигают кумирню, ограничивается ежевечерними поисками потерянного башмака.

В пекинском предании героиня ведет себя скорее как неупокоенная душа, чем как богиня-покровительница, хотя прямого вреда людям не причиняет. Материалы интернет-фольклора показывают, что Колокольная башня может восприниматься как демоническое пространство, подчиненное женскому демону. В 1970-е гг. пекинская Чжунлоу, территория которой была заперта и находилась в запустении, пользовалась репутацией страшного места у живших поблизости детей: они верили, что в башне живет женщина-призрак⁸⁸. Демонические элементы находятся и в других поздних легендах, сходных с преданием о Матушке Колокольного литья, в том числе в нанкинской, тяньцзиньской и корейской.

Первая запись нанкинского предания относится к 1840-м гг. и содержится в книге «Пересуды из Байся»⁸⁹ («Байся со янь» 白下瑣言), написанной литератором Гань Си (甘熙, 1798–1853). В ней речь идет о колоколе, лежавшем у подножия нанкинской колокольни. «Во время отливки было несколько неудач. Смотрителя работ должны были наказать. Его младшая дочь, скорбя о том, что отцу не избежать [ответственности], бросилась в огонь, пожертвовав собой, и стала божеством колокола (*чжун шэнь* 鐘神)... Нищенки часто ночуют под колоколом, но мужчины, [предпринявшие такую попытку], непременно умирают» [Гань Си 2007: 60–61].

В Тяньцзине рассказывали, что для изготовления звонкого колокола начальник уезда принес в жертву мальчика и девочку, причем девочка потеряла

⁸⁸ Юй Сяовэй. Чжун Гу лоу дэ цзии, и цзо нань ванцюэ дэ чэнши [俞曉威。鐘鼓樓的記憶，一座難以忘卻的城市]. Воспоминания о Колокольной и Барабанной башнях. Незабываемый город. 31.12.2016. (на кит. яз.). <https://zhuanlan.zhihu.com/p/24660106> (дата обращения 06.08.2023).

⁸⁹ Байся – одно из старых названий Нанкина.

башмак; родители детей умерли от горя. Узнав о необычном звуке колокола («се»), начальник уезда отправился к башне, где услышал вместо «се» – «ша» (殺 «убью!»), заболел и вскоре умер [Чжунго... 2004: 247–248].

Родственное корейское предание, тоже позднее, как показал Чэнь Ляньшань, пришло из Китая. Оно связано с колоколом Сондока (изготовлен в VIII в.) в г. Кенджу, согласно которому колоколу принесли в жертву ребенка (девочку или мальчика). Как и в тяньцзиньской истории, речь о согласии ребенка не идет, жертва не обожествляется. В звоне колокола слышен голос ребенка, зовущий мать, которая отдала его на смерть, или обвиняющий ее [Чэнь Ляньшань 2003]. Таким образом, после смерти дух жертвы колоколу может быть и печальным призраком, и потенциально опасным демоном.

9. Выводы

Разобрав сходные по тематике китайские мифологические рассказы, современные первой китайской же записи о женщине — жертве кузнечному горну, мы нашли два повествования, которые близки к этой записи не только содержательно, но и структурно. Оба эти текста, «Дочь персидского царя» из «Юян цза цзу» и «Девушка из Фэньчжоу» из «Гуан гу цзинь у син цзи», связаны со строительством, а не с литейным производством. В «Девушке из Фэньчжоу» сохранились только отдельные черты предполагаемого инокультурного источника. Центр тяжести в нём приходится на новый элемент — объяснение смысла древних кувшинных погребений. «Дочь персидского царя» сохраняет более старый рисунок сюжета и представляет собой изложение мифа какого-то иранского народа об основании г. Балх.

«Дочь персидского царя» в свою очередь, как показывает мотивный анализ, содержательно и структурно близка к индийским балладам о строительстве резервуаров, а также к европейским балладам о замурованной жене. При этом героиня рассказа из «Юян цза цзу» изображена дочерью

легендарного основателя Балха и одновременно водной богиней, что в сочетании с некоторыми особенностями индийских баллад позволяет предположить связь прообраза сюжета о замурованной жене с древними верованиями в женское водное божество, возможно — Ардвисуру Анахиту.

Легенды же о богинях — покровительницах литейщиков возникли из синтеза сюжета о женской строительной жертве и верований в необходимость человеческой жертвы для обеспечения успешной работы по металлу. Они развивались и изменялись в течение тысячелетия с лишним, составив особую группу сюжетов.

Ли Э была покровительницей литейщиков в землях У. В её честь в Мэйгэне (местность к северо-востоку от нынешнего г. Чичжоу в пров. Аньхой, рядом с р. Янцзы) был построен большой храм; кроме того, ей возводили кумирни каждый раз перед началом литья [Ли Фан 2005: 1916; Старостина 2023с: 146]. Её история включает несколько компонентов. В центре сюжета — смерть женщины, обеспечивающая выполнение работы; есть в нём и память о древних жертвоприношениях литейщиков, и императив дочерней почтительности (как замечает К. Нэпп, в раннесредневековых китайских памятниках женщины, демонстрируя почтительность к родителям, обычно ведут себя более радикально, чем мужчины, и нередко совершают суицид или инфантицид [Knapp 2005: 185–186]). Костяк сюжета носит сходство с восточноевропейскими нарративами о строительной жертве — «замурованной жене», имеющими индийское или иранское происхождение; мотивный анализ истории Ли Э обнаруживает её генетическое родство с ними.

Во всех вариантах легенды, объясняющей происхождение богини — покровительницы литейщиков, жертва (чаще дочь, но иногда и жена) знает о том, что должна заплатить за успех мастера в его деле. Это отличает «Дочь мастера» от большинства известных реализаций сюжета о замурованной жене (хотя не от всех). Учитывая добровольность жертвы в историях о

строительстве городских стен Балха и Фэньчжоу, стоит задуматься о том, не была ли первоначально более распространённой именно такая версия.

Если это так, то впоследствии фокус сюжета сместился под влиянием роста внимания к индивидуальности героини и пересмотра ценностных оснований традиционного общества. В древних текстах женщина героически подчинялась ценностям, господствующим в социуме, выполняя норму с избытком, а в более современных редакциях она становится невольной и даже протестующей жертвой отживающего патриархального порядка. Неизменным на обоих этапах остаётся уверенность в том, что эта жертва, пользуясь словами А. А. Суворовой, «необходима для созидательной мужской деятельности» [Суворова 2009: 155].

Мифологические рассказы о человеческой жертве при изготовлении городского колокола распространены в Китае и сейчас. Они происходят от более ранних легенд о *тоу лу шэнь*. В появлении этих последних сыграли свою роль и уские верования о действенности человеческой жертвы для металлургического производства, и переработанный индоиранский сюжет о замурованной жене, и конфуцианские нарративы о почтительных дочерях и преданных жёнах.

Набор мотивов в пекинских текстах XIX–XX вв. близок к присутствующему в средневековых рассказах, но смысл повествования меняется. Вымывается религиозная составляющая; ослабевают и тема почтительности к родителям, и собственно связь с литейным производством.

В финале большей части рассмотренных пекинских рассказов говорится о сетованиях слившейся с колоколом и привязанной к колоколье души: погибшая девушка ищет башмак.

Гибель героини пекинских мифологических рассказов не подвиг, порождающий богиню-покровительницу, а трагедия. Дочь литейщика не столько образец нравственности, сколько жертва, которая не может смириться

с обстоятельствами собственной смерти, а в некоторых случаях принимает и свойства демонического существа.

Глава 4. Белая змея

1. Вступление

В этой главе мы остановимся на одном из самых известных сюжетов китайского фольклора, известном как «предание о Белой змее» («Бай шэ чжуань» 白蛇傳)⁹⁰. Эта история отлично привилась на китайской почве, сформировав если не собственный тип, то подтип. С ней произошло то же, что и с «Замурованной женой», которая в средневековом Китае была переформатирована, превратившись в «Дочь мастера» (см. главу 3).

Один из наиболее популярных в массовой культуре китайских фольклорных образов – Белая змея, принявшая женский облик, чтобы вступить в брак с полюбившимся ей юношей. Письменная фиксация версии этого сюжета, наиболее близкой к современной, относится к эпохе Мин. Однако более ранние его реализации, пусть и неполные, можно найти ещё в текстах XII–XIII в., а некоторые черты содержатся и в ещё более ранних нарративах.

Типологией сюжета о Белой змее и его связью с западным фольклором занимался Дин Найтун, который посвятил этой теме свою классическую статью «Святой и женщина-змея» [Ting 1966]. Он показал, что в основе «предания о Белой змее» лежит сюжетный тип, известный как «Король и ламия» (AaTh 411). Структура этого типа в AaTh описана следующим образом:

1) герой встречает девушку, не зная, что она – ламия, или женщина-змея, и женится на ней;

2) вскоре его здоровье ухудшается. Магический специалист («факир») объясняет ему, кто его жена, и советует угостить её пересоленной едой. Ламия принимает свой истинный облик, чтобы добраться до воды;

⁹⁰ Эта глава написана на основе [Старостина 2021b] и [Старостина 2023b] с привлечением некоторых дополнительных данных.

3) её бросают в печь. Из пепла затем достают камень, который превращает в золото всё, с чем соприкоснется [Aarne, Thompson 1961: 138–139; Uther 2004: 246].

И в издании указателя 1961 г., и в новой редакции Г.-Й. Утера выделено всего два мотива, характерных для этого типа: «Ламия: лицо женщины, тело змеи» (Mot. B29.1), и «Пепел от тела сожжённой женщины-змеи превращает всё в золото» (Mot. D1469.10.1)⁹¹. Можно найти и больше: «Фея⁹² становятся причиной болезни» (Mot. F362), «Фея в облике змеи» (Mot. F234.1.7; или – в тех случаях, когда антагонист – это настоящая змея, а не иное существо, что как раз характерно для китайского фольклора, «Превращение змеи в человека», Mot. D391); «Человек женится на фее и приводит ее к себе домой» (Mot. F302.2); «Ведьма превращается в змею во время купания» (Mot. G245.1).

Самая ранняя реализация этого типа, как считается, – это эпизод из биографии философа и чудотворца Аполлония Тианского (I в. н. э.), написанной Флавием Филостратом в первой четверти III в. Он лапидарен, и финал его несколько скомкан. К Мениппу, юному ученику философа Деметрия – последователя Аполлония, на загородной дороге подошла красавица-чужестранка и пригласила его в гости. Оказалось, что она не только красива, но и богата. Менипп увлёкся ей и решил жениться. Аполлоний предостерегал от этого шага, называя его избранницу змеей и ламией, но всё было тщетно.

⁹¹ Один из примеров чрезмерно специфичных мотивов, на наличие которых в указателе Томпсона не раз указывали его критики [Dundes 1997: 197; Берёзкин 2015: 154; Ben-Amos 2020: 125].

⁹² Возразят, что ламия – не фея (fairy). Однако в многочисленных сказках этого типа женский антагонист может квалифицироваться как эмпуса, пери, ведьма и др., так что номенклатура здесь рыхлая.

Во время брачного пира Аполлоний объявил всем собравшимся, что богатство невесты иллюзорно, а сама она – оборотень, эмпуса⁹³, движимая похотью и голодом. Женщина стала браниться, но всё убранство пиршественной залы и слуги исчезли, и ей пришлось признаться в том, что она действительно эмпуса и собиралась съесть Мениппа (последняя фраза в пер. Е. Г. Рабинович буквально гласит: «И вот она призналась, что она и вправду эмпуса и что хотела она откормить Мениппа удовольствиями себе в пищу, ибо в обычае у нее выбирать в пищу прекрасные и юные тела ради их здоровой крови») [Филострат 1985: 84–86].

Характерные для этого типа персонажи: *герой-жертва*, *женский демонический антагонист* (сразу заметим, не всегда, но часто змееобразный), *магический специалист* (факир, монах и т. д.), – в простейшей версии последний часто отсутствует, его роль выполняет родственник или случайный советчик.

Стоит прояснить название типа AaTh 411: неочевидно, какой именно мифологический персонаж в нём упомянут. Ж. Ле Гофф (1924–2014), например, видел здесь внутреннее противоречие. По его словам, наименование «Король и ламия» «заставляет задуматься о том, чем руководствовались авторы, выбирая для него слова: тогда как *ламия* эксплицитно отсылает нас к Библии, к греко-латинским писателям античности, к св. Иерониму и к нашим средневековым авторам..., для этой сказки указан – индийский источник!» [Le Goff 1980: 212].

Для Ле Гоффа ламия – зонтичный термин, который мог обозначать разных персонажей античного фольклора, а также средневековой европейской книжной мифологии. Все они – определённо демонические существа, появляющиеся преимущественно ночью.

⁹³ Сложное зооантропоморфное существо; о его истинном облике единого мнения нет, возможно, они постоянно превращаются. Во всяком случае, эмпусы всегда женского пола и охотятся за человеческими юношами [Филострат 1985: 281], [Ogden 2021: 90].

Действительно, в античной мифологии чудища, называемые «ламиями», похищали и съедали младенцев, соблазняли и убивали взрослых мужчин, а затем пили их кровь и т. п. Иногда их функции ограничивались наведением ночных страхов. Переводчики, работавшие над Вульгатой, использовали слово «ламия» для обозначения семитских демонических существ и даже шакалов. Устойчивое представление о ламии как о змее-оборотне появляется не сразу [Lecouteux 1996; Махов 2006: 230–231]. Беглую квалификацию невесты Мениппа как змеи едва ли стоит принимать в расчёт, – она более похожа на произвольную инвективу.

Однако в действительности «ламия» в названии типа AaTh 411 ни в коей мере не относится ни к греческому, ни к средневековому европейскому демоническому существу.

Впервые тип «Король и ламия» появился в указателе именно индийских сказок, в “Types of Indic Oral Tales” С. Томпсона и У. Робертса [Thompson, Roberts 1960].

На северо-западе Индии, в Кашмире и в Пенджабе, в XIX в. было зафиксировано несколько вариантов этой сказки. При этом, в частности, в тексте, записанном в Кашмире в 1882 г., антагонист – двухсотлетняя женщина-змея – называлась *ламией* [Folklore from Kashmir 1882]. Р. Темпл в приложенной к нему заметке выводил это наименование из *lambā*, «длинный» (хинди), и задавался вопросом о том, может ли кашмирское наименование мифологического персонажа быть связано с европейским. Во всяком случае, по информации Темпла кашмирская ламия – всегда именно женщина-змея, в отличие от античной [Temple 1882: 233–235].

Сюжетный тип AaTh 411 распространён на северо-западе Индии, у цыган, армян, евреев – выходцев из Ирана и Афганистана, у дунган и особенно хорошо представлен у тюркских народов [Бер-Глинка 2018]. Где он появился, – пока неизвестно; высказывались предположения о его индийском или тюркском происхождении.

2. «Белая змея» в указателях китайского фольклора

Широкую известность история о Белой змее, усмирённой буддийским монахом, в Китае приобрела в XVII в. [Idema 2009: xii–xiii] и до сих пор её не теряет. В указателе китайских сюжетных типов Дин Найтуна [Ting 1978] она отнесена к типу AaTh 411; так же квалифицирует этот сюжет и Цзинь Жунхуа, который, однако, называет его «Женщина – змея» [Цзинь Жунхуа 2007: 147–148].

Приведённое в AaTh описание (см. предыдущий раздел) для китайской традиции Дин Найтун модифицирует, предварительно оговорив, что «ламия» в ней всегда белая змея:

1) ламия – благодарное животное⁹⁴ и приносит супругу богатство; её колдовские действия иногда доставляют ему неприятности;

2) отшельник уговаривает героя дать ламии наговорной воды. Чтобы доставить мужу удовольствие, она выпивает её, но затем под её действием принимает истинный облик. Он теряет сознание от страха. Жена приносит чудесную траву из дальних стран и исцеляет его;

3) вариант финала: она борется с отшельником за обладание героем, терпит поражение, спрятана в чашу для подаяния и заключена под башней [Ting 1978: 72].

Ци Ляньсю, рассматривая сюжеты сказок и легенд эпох Сун – Мин (конец X – середина XVII вв.), предлагает более простую схему: юноша встречается во время праздника Поминовения усопших с белой змеей, которая приняла облик красавицы. Они вступают в брак и живут счастливо. Неожиданно в их отношения вмешивается буддийский монах. Он разлучает супругов и в конце концов заточает белую змею под башней у озера Сиху [Ци 2007: 571].

⁹⁴ В некоторых вариантах герой спасает змею в одном из прошлых рождений.

В отличие от Дин Найтуна, Ци Ляньсю не принимает во внимание варианты сюжета, где Белая змея остаётся с мужем и после разоблачения; это объясняется тем, что его указатель учитывает только относительно ранние литературные тексты.

Упомянем и тип 112 по указателю В. Эберхарда. Eb 112 гораздо шире классического «Короля и ламии» и включает такие шаги:

- 1) существо или вещь, соприкоснувшись с кровью или достигнув определённого возраста, обретает способность принимать человеческий облик;
- 2) человек знакомится с ним – или женится на нем;
- 3) но узнав, что это дух (ein Geist), убивает или сжигает его [Eberhard 1937: 167].

Для иллюстрации см. в Приложении перевод соответствующего этому типу мифологического рассказа IV в. о романе Чжун Яо 鍾繇 (151–230) – политического деятеля и известного каллиграфа – с умершей дамой.

В финале такой истории, по Эберхарду, существо может не погибнуть, а вернуться в могилу или, например, исчезнуть, предварительно убив рожденного в браке ребенка. В трёх случаях из тридцати, как раз в записанных в 1920-е сказках о Белой змее, человек и «дух» продолжают брачные отношения [Eberhard 1937: 169–170]. В. Эберхард едва ли считал, что к этому типу можно отнести весь круг легенд и сказок о Белой змее: из него он использует в указателе только эти три текста.

3. Офиоморфные мифологические персонажи в китайской традиции⁹⁵

⁹⁵ Раздел написан на основе [Старостина 2021d].

С сюжетом, на основе которого впоследствии сформировалась история Белой змеи, в Китае впервые познакомились приблизительно в XII в. Первые его контуры находят в городской легенде IX в. [Idema 2009: xvi–xvii], [Zhao 2017: 284]. Однако такой мифологический персонаж, как женщина – змея, губящая мужчин, появляется в китайской традиции несколько раньше, хотя и не сразу. О подобных персонажах нет упоминаний в дотанской литературе, хотя ей знакомы другие змеи-оборотни.

Сюжет «Короля и ламии» успешно адаптировался к местным условиям благодаря тому, что в средневековой китайской демонологии существовал образ змеи-оборотня, способной принимать женский облик. К тому же в китайском фольклоре имелись схожие, хотя и более простые истории, в которых эти змеи выступали в роли антагонистов.

Прежде чем перейти непосредственно к тому, как реализовывался сюжет AaTh 411, рассмотрим несколько разновидностей офиоморфных мифологических персонажей в китайской традиции.

В ранних китайских текстах упоминаются божества, сочетавшие в своём облике черты человека и змеи. Для них характерны человеческая голова и змеиное тело. В этом отношении показательны «Канон гор и морей» («Шань хай цзин» 山海經, III–I вв. до н. э.) и «Хуайнань-цзы». Среди таких синтетических персонажей – Лэй-шэнь 雷神 (Дух грома) и Чжу-лун 燭龍 (Дракон-свеча).

Легендарные правители Фуси 伏羲 и Нюйва 女媧, в средневековых текстах и в записях современного фольклора – брат с сестрой и супруги, творцы мира или культурные герои, в древних текстах, во-первых, упоминаются только по отдельности⁹⁶, а во-вторых, не характеризуются как офиоморфные. Исследователи всё же сходятся на том, что как минимум

⁹⁶ Кроме одного случая в гл. 6 «Хуайнань-цзы», где Нюйва действует как помощница или министр под началом Фуси [Lewis 1999: 203, 438].

относящиеся к эпохе Хань изображения пары людей, сплетённой змеиными хвостами, – это действительно именно Фуси и Нюйва⁹⁷.

Все эти полузмеиные существа не связаны с будничной жизнью человеческого общества. Это или демиурги и культурные герои, или отдалённые от повседневности духи грома (Лэй-шэнь) или северного сияния (Чжу-лун). В «Шань хай цзине» есть упоминания о хтонических чудищах со змеиными телами и лицами людей. Но они либо отнесены к глубокой древности, либо живут в дальних краях.

Все эти существа не превращаются в змей, но сочетают в своём облике змеиные и человеческие черты. Мифологические персонажи, способные изменять облик и представлять то животным, то человеком, в памятниках появляются позже.

Интересный переходный пример встречается в 8 главе сымацаневских «Записок историографа». Сын божества – повелителя Запада Бай-ди 白帝 (о нём см. [Рифтин 1991]) обернулся огромной змеёй, чтобы испытать Лю Бана 劉邦, будущего императора, но был им убит. Как правило, покровители стран света, как и их дети, относятся к высшей мифологии и с людьми контактируют редко. Но Лю Бану в этом контексте придан божественный статус: он сам назван сыном божественного повелителя Юга (русский перевод см. в [Сыма Цянь 1972: 160]).

В последующих памятниках способные представлять и в облике человека, и в облике змеи существа в большинстве случаев относятся к сфере демонологии.

В китайской традиции первичным за вычетом малочисленных исключений (какова упомянутая выше история о сыне Бай-ди, обернувшемся змеёй) бывает именно облик животного, человеческий облик – временный

⁹⁷ Очерк иконографии Фуси и Нюйва и обзор упоминаний о них в древней и средневековой литературе см. [Рифтин 1979: 10–79].

модус. Иногда зверь принимает вид человека для более эффективной коммуникации. В этом случае мы об оборотничестве не говорим.

Оборотнем далее мы будем называть животное, растение или артефакт, способные принимать человеческий облик, обладающие некоторой, чаще не очень высокой, степенью субъектности и стремящиеся вступить с человеком в контакт, часто сексуальный, ещё чаще – гастрономического характера⁹⁸.

Номенклатура обычных и мифологических рептилий, и змей в том числе, в китайском языке очень богата. Классическая статья М. Карра, посвящённая преимущественно «драконимам», сохранившимся в текстах эпохи Хань (конец III в. до н. э. – начало III в. н. э.), пусть и затрагивающая другие периоды, насчитывает почти сотню страниц [Carr 1990].

Древние и средневековые китайские памятники нередко приписывают змеям сверхъестественные способности. Здесь нам будет достаточно использовать три наиболее общих и частых термина, используемых при описании мифологических персонажей. Это *шэ* 蛇 (собственно змея), *лун* 龍 (дракон) и *цзяо* 蛟 (водяной дракон).

Шэ может быть и водяной, и сухопутной, это общее название для безногих пресмыкающихся.

Лун – сложное понятие с неодинаковым наполнением в разное время и в разных регионах. Используем следующее осторожное определение (и оно в любом случае не универсально): дракон – это змееобразное существо, способное подниматься в воздух и опускаться в бездну, часто обладающее разнообразными чудесными способностями. Часто *лун* рассматривается как податель дождя. Иконография *луна* многообразна и включает разные комбинации чешуи, ног, рогов и даже крыльев, причём никакой из этих

⁹⁸ Чёткой терминологии для таких существ так и не сложилось, а условная классификация, наиболее известная современным исследователям, восходит к минским и цинским многоглавым романам и мало что может дать для понимания танских и сунских верований.

элементов не присутствует на всех изображениях. Наиболее ранние упоминания *луна*, судя по всему, относятся к каким-то реальным животным.

Слово *цзяо* первоначально также означало некое опасное водяное существо, определённо не фантастическое; возможно, большую рыбу (сома, осетра?), аллигатора или крокодила [Carr 1990: 126–131]. Постепенно его образ трансформировался. Если *луны* чаще, – но далеко не всегда, – бывают положительно или нейтрально настроены по отношению к людям, *цзяо* в основном воспринимаются как опасные и злокозненные, хотя нейтральными бывают тоже (подборка сведений о *цзяо*, дополняющая сведения Карра, приведена в [Терентьев-Катанский 1971: 120–121]). В отличие от *шэ* и *лун*, распространённых повсеместно, *цзяо* характерны преимущественно для юга Китая (начиная примерно с нынешней пров. Шаньдун).

В ранних свидетельствах о змеях – оборотнях речь идёт преимущественно о самцах. Эти змеи морочат женщин, притворяясь людьми, и вступают с ними в связь. В частности, в ТПГЦ есть как минимум восемь рассказов, где действует подобный персонаж⁹⁹.

Эти рассказы записаны в промежуток времени от III до IX вв. Они связаны с разными местностями в восточном Китае, причём их географический охват довольно велик. В каждом случае змей принимает человеческий облик. О гибели женщины сообщено только в одном рассказе, – она умирает без видимой причины, узнав, что к ней в спальню приходил не муж, а его двойник – змей (457.5).

В основном это большие сухопутные змеи, обозначенные как *шэ*, а не драконы-*цзяо*. Впрочем, в 468 цзюане ТПГЦ (пятая часть раздела «Водяные твари») помещён рассказ из «Записок о Трёх У» («Сань У цзи» 三吳記, IV–V вв.?) со схожим сюжетом, где антагонистом является белый водяной дракон

⁹⁹ В разделе, озаглавленном «Змеи», их 5.

(цзяо). Действие происходит в Гусу (сейчас Сучжоу в пров. Цзянсу), – то есть тоже в восточном Китае.

Большинство этих оборотней является домой к жертвам; в двух рассказах девицу выдают замуж в змеиное логово (Березк. L113, «Вышедшая за оборотня»). В пяти из восьми рассказов змей гибнет; жив он остаётся как раз в истории о вышедшей замуж в змеиное логово, а также в поздней миниатюре «Ван Чжэнь» 王真, где женщина оборачивается змеей и уползает в горы вслед за своим любовником (перевод см. в [Ли Инь 2019: 177]).

С V в. появляются упоминания о драконах-цзяо, принимающих человеческий облик, но безвредных для людей. Поскольку эти цзяо нейтральны по отношению к людям, они не могут быть квалифицированы как оборотни; это чудесные животные, ситуативно принявшие человеческий облик.

Очерк древних и средневековых представлений о драконах цзяо дан в [Clark 2016: 102–106]; см. также [Schafer 1967: 217–220]. Традиционно водяные драконы – опасные существа, но в рассматриваемых текстах они взаимодействуют с людьми, не желая и не принося им вреда.

Сведения о таких персонажах можно найти, в частности, во включённом в состав ТПГЦ рассказе из цитировавшейся во второй главе книги Лю Цзиншу «Сад странного», а также в двух рассказах из ныне утраченного анонимного сборника «Записки о Девятиречье» («Цзюцзян цзи» 九江記, V–VI вв.), выдержки из которого сохранились и в ТПГЦ, и в ТПЮЛ.

В рассказе из «Сада странного» (по 469 цзюаню ТПГЦ) некто Ли Цзэн 李增 плывёт по реке, видит на поверхности воды двух водяных драконов и убивает одного из них. Вскоре он встречает деву в белом, которая возвращает ему его собственную стрелу и упрекает в жестокости. После этого Ли Цзэн умирает [Ли Фан 2006: 3866].

В этом случае гибель героя обусловлена не злыми намерениями девы – дракона, а универсальным законом, по которому бессмысленные убийства живых существ наказуемы (буддийское влияние).

В первом рассказе из «Записок о Девятиречье» дракон-цзяо, спасаясь от бога грома, тоже принимает облик девицы и просится на ночлег к крестьянину, но всё равно погибает от удара молнии. Во втором (обе эти истории попали в 425 цзюань ТПГЦ) речь идёт о двух водяных драконах, принявших облик мужей в синем и вступивших в учёный диспут с двумя путешествующими конфуцианцами.

Эти рассказы привязаны к региону вокруг р. Янцзы в центральном Китае, в частности к восточной части современной пров. Хубэй. Вероятно существование локальной традиции, связанной с представлениями о водяных змеях, которые могли принимать человеческий облик и при этом считались разумными и в основном безобидными для людей. Однако для того, чтобы точнее определить время возникновения этих представлений, данных недостаточно.

Обе разновидности персонажей – и водяные драконы из центрального Китая, нейтральные по отношению к человеку, которые бывают и самками, и самцами, и змеи-самцы, морочащие женщин, из восточного Китая, – отличаются и друг от друга, и от третьей группы: собственно змей, принимающих женский облик и вредоносных для человека.

Упоминания о мифологических персонажах, которых можно отнести к этой третьей группе, появляются ощутимо позже первых двух, а именно в VIII в. Географический разброс у них больше. Первые вредоносные женщины змеи-оборотни относятся именно к категории цзяо 蛟. Убедительную подборку текстов о таких цзяо привёл Э. Шефер (1913–1991) в монографии о женских водяных божествах в Китае [Schafer 1973: 123–126].

Под впечатлением от этой подборки в 1989 г. П. Кролл даже предложил переводить самое слово *цзяо* как «ламия». Конечно, он подразумевал не малоизвестного кашмирского демона, а средневековую ведьму-оборотня [Kroll 1989: 328]. Но он не учёл, что при всём своём изяществе этот перевод был бы адекватен только одной из разновидностей дракона-*цзяо*. Ни для полностью зооморфных *цзяо*, ни для нейтральных *цзяо* – чудесных животных такой перевод не подходит.

Поэт Цэнь Шэнь 岑參 (715–770) в своей оде «Зову северного гостя» («Чжао бэй кэ» 招北客), перечисляя опасности диких краёв Шу, где и жители происходят от непросвещённых варваров, и природа странна и негостеприимна, упоминает о Трёх ущельях на реке Янцзы, в том числе – Цюйтанском (запад нынешней пров. Хубэй; в интересующее нас время этот район воспринимался как часть Шуских земель, расположенных к западу от Хубэя):

«Бездонны омуты Цюйтана, где мелко – тысяча локтей. Тоскливо обезьяны плачут, надрывая плывущим душу. А ещё там есть дракон тысячелетний, что умеет превращаться и любит людскую кровь. Он, обернувшись женщиной в одеждах пёстрых и нарядных, у берега плывёт» (цит. по 358 цзюаню свода «Пышные цветы садов литературы» – «Вэнь юань ин хуа» 文苑英華, 980-е гг.).

В некотором смысле отвечая Цэнь Шэню, тему встречающихся в Трёх ущельях ужасов разрабатывал его младший современник поэт Мэн Цзяо 孟郊 (751–814). Он, однако, не упоминал о способности водяного дракона превращаться в женщину: «Старый змей из горного ущелья понимает человеческую речь, в глубине под водами бормочет, отравляет воду своим ядом, кровь сосёт, чтоб напитать потомство» [Tian 2012: 146].

Следующее упоминание о подобном существе встречается в сборнике некоего Чэнь Шао 陳劭 «Записки о проникновении во мрак» («Тун ю цзи» 通

幽記, 790-е – 800-е гг.), где оно привязано к точно обозначенной местности на территории нынешней Цзянсу (восточный Китай). События датированы 765–766 гг. Юноша, проходивший мимо горного омута, увидел в нём манившую его девуцу. Он спустился в воду и утонул. Через несколько дней на поверхность всплыло его обескровленное тело. По мнению автора, это объяснялось тем, что на дне омута располагалось логово старой драконихи (см. этот отрывок в переводе И. А. Алимова в [Алимов 2017: 302–303]).

И примерно в то же время, когда писал Чэнь Шао, другой литератор, знаменитый Юань Чжэнь 元稹 (779–831), рассказывал о чудесах юго-восточных краёв: «Старая, водяной дракон делается оборотнем – девой» (*Цзяо лао бянь вэй яо фу нью* 蛟老變為妖婦女, цит. по 412 цзюаню «Цюань Тан ши»).

Судя по этим свидетельствам, представления о водяных змеях, превращающихся в женщин, и опасных для мужчин в VIII в. существовали в удалённых друг от друга на тысячу с лишним километрах областях южного Китая. Явно под впечатлением от этих рассказов была написана и авторская новелла «Сюй Ханьян» 許漢陽 из сборника «Записи о всех странностях» («Бо и чжи» 博異志, IX в.) о драконовых девах, пивших как вино кровь утонувших путников (422 цзюань ТПГЦ) [Ли Фан 2006: 3433–3435].

В «Кратких речениях из Бэймэна» («Бэймэн со янь» 北夢瑣言) Сунь Гуансяня 孫光憲 (896–968)¹⁰⁰, произведении, содержащем и рассказы, и заметки, и парадоксографические записи, описано два эпизода с участием злонамеренных женщин – змей. В первом случае Сунь Гуансянь вспоминает, как однажды во время строительства дороги в горах полководец по фамилии Бай увидел женщину, которая плыла по поверхности воды. «Подумав, что это утопленница, Бай велел слуге зацепить её крюком и вытащить на берег. Но она вдруг обернулась змеей и канула в омут. Бай счёл это несчастливым знаком и

¹⁰⁰ Об этом сборнике и его авторе см. [Алимов 2009: 150–225].

даже заболел. Я же прочитал ему [...] Цэнь Шэня: “К востоку от Цюйтана под водой живёт дракон тысячелетний, что, обернувшись женщиной, в одеждах пёстрых и нарядных у берега плывёт” Услышав это, Бай сообразил, что видел дракона-цзяо, и быстро выздоровел. Согласно второй записи, ближний сановник Сун Юйчжао рассказывал, что в Лючжоу его подзывали с берега реки две – три женщины, но местный житель крикнул, чтобы он к ним не подходил, – это, оказывается, тоже были водяные драконы» (по 425 цзюаню ТПГЦ) [Ли Фан 2006: 3464].

Первый из описанных случаев (женщина, обернувшаяся змеей, и испугавшая полководца до того, что он заболел) относится к местности, расположенной на юго-западе нынешней Шэньси неподалёку от границы с пров. Сычуань, – те же «шуские края», но несколько севернее. Второй произошёл в тысяче с лишним километров к юго-западу от первого; женщины-драконы заманивали мужчин к омуту в районе нынешнего города Лючжоу в Гуанси-Чжуанском АР.

Итак, с VIII по X вв. в разных районах Китая были известны агрессивные водяные драконихи-цзяо, принимающие женский облик. В основном этот мифологический персонаж ассоциировался с местностями, не вполне освоенными ханьцами (заметное исключение – рассказ об омуте в Цзянсу). Сам вампиризм женщин-змей нетипичен и, возможно, даже уникален для оборотней, описания которых можно встретить в китайской литературе этого времени.

В интересующий нас период истории китайской мифологии персонажей питьё человеческой крови не характерно и для оборотней, и для иных демонических существ.

«Краткие речения из Бэймэна» демонстрируют экзотичность таких демонических существ. В первом эпизоде чтобы узнать, с кем столкнулся, перепуганный полководец должен посоветоваться с учёным знатоком. Во втором случае герой не подозревает об опасности, столкнувшись с демоницами, и спасается только потому, что его предупредил местный житель.

4. Чанъаньская легенда о женщине – змее

Материалы ТПГЦ свидетельствуют о том, что в первой четверти IX в. в Чанъани бытовала городская легенда о змее, заманивавшей столичных юношей к себе в логово. Она являлась им в виде прекрасной женщины в белом в сопровождении служанок. Речь идёт о сухопутной ядовитой змее-шэ.

Сохранилось два варианта этой легенды, оба восходят к сборнику IX в. «Записи обо всех странностях», где содержалась и новелла «Сюй Ханьян» (см. о ней в предыдущем разделе). Они включены в 458 цзюань ТПГЦ. Героя первого зовут Ли Хуан 李黃, второго – Ли Гуань 李琯. Жертва пирует с женщиной-змеёй, не зная, что имеет дело с оборотнем, и остаётся ночевать в её доме, а впоследствии гибнет, пропитавшись ядовитыми парами змеиного дыхания. В одном случае у жертвы лопается голова, в другом – тело превращается в воду, остаётся только голова (перевод обоих рассказов приведён в Приложении).

В этих случаях происходит соединение образа вредоносной женщины-змеи с демонизированным изображением куртизанки, иногда встречающимся в танской прозе. Иногда гетера в буквальном смысле оказывается оборотнем, как лисица – добронравная героиня «Истории Жэнь» («Жэнь ши чжуань» 任氏傳) Шэнь Цзицзи 沈既濟; или же автор может, не используя фантастических элементов, изображать практики своих современниц – гетер в самом чёрном свете. Так, до своего нравственного преображения как профессиональная мошенница ведёт себя героиня «Повести о красавице Ли» («Ли ва чжуань» 李娃傳) Бо Синцзяня 白行簡: в результате её действий герой, знатный юноша, нищает и оказывается на краю гибели. Характерно, что в одном из двух вариантов городской легенды о женщине-змее антагонистка тоже выманивает у героя деньги.

Кроме того, образ вредоносной женщины-змеи в легенде обогащён верой в исключительные возможности змеиного яда. Подобные представления были отражены в рассказе «Младший брат Ли Чжоу» («Ли Чжоу ди» 李舟弟) из сборника примерно того же времени «Дополнения к истории государства» («Го ши бу» 國史補) Ли Чжао 李肇 (первая половина IX в.)¹⁰¹, где герой в лечебных целях выпил настоящего на чёрной змее вина, и его тело полностью растворилось, «остались только волосы» (по 458 цзюаню ТПГЦ) [Ли Фан 2006: 3744].

Учёные, которые занимаются происхождением истории «Повести о Белой змее», обычно считают её прототипом чанъаньскую городскую легенду из «Бо и чжи». Как пишет В. Идема, «первое известное повествование о смертельной любовной встрече человека и змеи – это классическая история о Ли Хуане, которая может быть датирована IX в.» [Idema 2009: xvi–xvii].

Поскольку история из «Записок о проникновении во мрак» о юноше, который погиб, бросившись в омут к змее-вампиру, появилась немного раньше, эти данные стоит откорректировать.

5. Злонамеренные женщины-змеи в танской литературе

Истории о соблазнителях женщин – змеях-самцах, как правило, заканчиваются плохо для самих оборотней. Но если в повествовании сообщается о том, что человека заманила змея – самка, он неизбежно гибнет. К тому же змеи, принимающие женский облик, – это кровопийцы или, как в историях о Чанъани, отравительницы. Оборотням змей – самцам это не свойственно.

Нельзя ли отождествить любвеобильных драконов с драконовыми девами (лун ньюй 龍女), происходящих от индийских женщин-змей – нагини, с которыми в Китае познакомились через посредство буддизма?

¹⁰¹ О нём подробнее см. [Алимов 2017: 641–650].

Если обратиться к буддийским источникам, такое сближение окажется сомнительным. В китайской традиции был влиятельным образ малолетней дочери царя нагов из 12 главы «Саддхармапундарика-сутры». Эта нагини сумела прозреть и обрести буддовость. Она характеризуется как «любезная, сострадательная, человеколюбивая, скромная, полная добрых намерений, мягкая, изящная и способная достичь бодхи» (пер. А. Н. Игнатовича) [Игнатович 1998: 160].

В доступных нам буддийских авадамах и джатаках, и в индийских, и в китайских, драконовые девы – чудесные существа, хранительницы сокровищ, в ответ на благодеяние одаривающие смертных; о браке с такой девой и тем более о соблазнении и поедании смертного в этих памятниках ничего нет (см. [Ван Цин 2004]).

В «рассказах о необычайном» и в танских новеллах драконовые девы выглядят несколько по-другому, хотя тоже обладают сокровищами. *Лун нью* ищут помощи людей и вступают с ними в романтические отношения или в брак, обычно не принося им никакого вреда [Schafer 1973: 115–123]. Но демонические женщины-змеи, которые нас интересуют, принципиально злонамеренны и для людей смертельно опасны. Кроме того, мы не располагаем упоминаниями о связи таких демониц с сокровищами.

Всё это свидетельствует о том, что драконовые девы – отличные от кровожадных драконих персонажи. Однако синтез этих персонажей возможен, что доказывает упомянутая выше новелла «Сюй Ханьян», где говорится о драконовых девах – людоедках.

Ещё одна существенная подробность, встречающаяся в четырёх из рассмотренных текстов: авторы подчёркивают, что речь идёт именно о *старой* драконихе. Имеется в виду верование, согласно которому животное, прожившее достаточно долго, приобретает чудесные свойства и может даже принять облик человека. Межвидовые превращения известны древнекитайским текстам времён Чжаньго, но это регулярные сезонные

трансформации, не связанные с возрастом; при этом о сезонных превращениях в человека речи никогда не идёт (подробнее о метаморфозах в китайской традиции см. главу 5).

Впервые о связи старости и способности к трансформациям в китайских памятниках говорится в I в. н. э., в 65 главе трактата «Весы суждений». Ван Чун сообщает: «У старых существ дух (*цзин* 精) может принимать вид человека». К IV в., судя хотя бы по неоднократным упоминаниям в «Записках о поисках духов» («Соу шэнь цзи» 搜神記) Гань Бао 干寶 (ум. в 336 г.) и «Баопу-цзы» 抱樸子 Гэ Хуна 葛洪 (283–343), это убеждение уже было укоренено в китайской письменной и, очевидно, устной традиции.

Здесь стоит ещё раз вспомнить о написанных в конце V в. «Записках, излагающих странное» Жэнь Фана. Там говорится о трансформациях змей вне упоминания о том, что они могут превращаться в человека. «Через пятьсот лет водяная змея превращается в *цзяо*. *Цзяо* через тысячу лет превращается в дракона. Дракон через пятьсот лет становится рогатым драконом, а ещё через тысячу лет – “откликающимся драконом”¹⁰²» [Жэнь Фан 1962, б. с.]¹⁰³.

Подобный мотив, как видно из указателя Ю. Е. Березкина (Березк. I76А, «Змея делается драконом»), известен на обширном пространстве от Кореи до Балкан. Заслуживает внимания мнение Я. Гримма, который, комментируя

¹⁰² «Откликающийся дракон» (*ин лун* 應龍) – разновидность дракона, ниспосылающего дождь; часто упоминается о его крылатости [Carr 1990: 106–107].

¹⁰³ В дракона (*лун*) могли превратиться змея («Баопу-цзы», глава «О жёлтом и белом») или рыба («Собрание волшебных чудес» – «Лин гуай цзи» 靈怪集, вторая половина VIII в., рассказ «Чжан Ху-цзы» 張胡子 – по 467 цзюаню ТПГЦ [Ли Фан 2006: 3849]).

Впрочем, рыбы или змеи рассматривались как животные, близко родственные дракону, и их несомненные различия воспринимались скорее иерархическими, чем сущностными. В целом рыбы превращаются в дракона в разы чаще, чем змеи. В большинстве случаев для этого рыбе следует выдержать некоторые испытания, но не достичь определённого возраста (либо причины трансформации не объясняются вообще).

пассаж из “De natura rerum” Фомы из Кантемпре (XIII в.) о драконе-Люцифере, который 90 лет проводит под землёй, 90 – на липе, а следующие 90 – в пустыне, после чего у него отрастают крылья, замечает: «Эта эволюция очевидно навеяна превращениями гусеницы и бабочки» [Grimm 1878: 199], [van den Bergh 1836: 73].

Как было сказано выше, упоминания о том, что старые существа способны к межвидовым превращениям, встречаются в китайских письменных памятниках уже с начала новой эры, а о змеях, превращающихся в драконов, эти памятники сообщают с V в.

Текст Жэнь Фана для китайской традиции, в общем, уникален, других самостоятельных упоминаний о трансформациях змеи в дракона именно по истечении определённого времени в ней не сохранилось.

В китайской средневековой сюжетной прозе часто можно встретить веру в то, что по прошествии определённого количества лет старое животное или предмет приобретают чудесные свойства, могут принимать облик человека, но не становятся существами иного вида. Эта презумпция сохраняется и в современном фольклоре.

Таким образом, можно заключить, что в Китай мотив змеи, превращающейся в дракона по прошествии определённого времени, скорее всего, приходит не очень рано и ненадолго.

Первоначальный источник этих представлений лежит явно не в китайской мифологической традиции. В X в. их отголосок встречается у аль-Масуди, ссылающегося на ибн Аббаса (619–686) и более поздних авторов: он пишет, что драконы, попав из пустыни в море, питаются морскими животными, вырастают до огромных размеров и живут долго; но когда один из них доживает до пятисот лет, ангел уносит его в облака и отдаёт на растерзание Гогу и Магогу [Sprenger 1841: 291–292].

В интересующих нас текстах речь идёт не о старой змее, ставшей драконом, а о старом драконе, принявшем человеческий облик. Однако по

материалам, приведённым Ю. Е. Берёзкиным и Е. Н. Дувакиным, видно, что эти мотивы могут сочетаться. Китайским источникам сочетание мотивов «превращение старой змеи в дракона» и «дракон принимает человеческий облик», насколько можно судить, неизвестно.

Мы располагаем единичным свидетельством Жэнь Фана о превращении змеи в дракона и целым набором текстов разного времени, в которых проживший много лет дракон (или змея) получают возможность принимать человеческий облик. При этом их сущность не изменяется, в людей они превращаются только для временной маскировки, внутренне оставаясь драконами.

Та же подборка в базе Берёзкина – Дувакина демонстрирует, что старая дракониха, опасная для мужчин, может быть ещё и хранительницей сокровищ. В китайских текстах рассматриваемого периода, где упоминается такая вредоносная дракониха, этот мотив отсутствует; и появляется в связи с в целом безобидными для человека буддийскими драконовыми девами.

Итак, накануне первой фиксации сюжета о Белой змее в Китае существовали представления о смертоносных офиоморфных суккубах. Это были драконихи или крупные змеи, чаще всего старые, способные принимать человеческий облик и имевшие собственное логово. В большинстве случаев они жили в воде или были как-то связаны с водой; только в чанъаньской городской легенде говорится о змеях, живущих внутри большого дерева – акации или софоры.

Упоминания об этом мифологическом персонаже вмещаются в определённый промежуток времени и относятся к нескольким регионам Китая. Персонаж этот воспринимается как существо экзотическое, отличное от обычной нечисти давно освоенных китайцами земель. Встаёт вопрос о том, какая традиция могла повлиять на появление этого персонажа. Позднейшее развитие образа женщины-змеи, вполне вероятно, было связано с влиянием индийских представлений о нагини. Но в кровожадном суккубе VIII–X вв. от современного ему образа драконовой девы нет ничего.

6. Возможные влияния на образ вредоносной женщины-змеи

Конечный источник типа «Короля и ламия» искали в буддийской литературе и в конечном счёте в индийской культуре, но на этом направлении не удалось даже обнаружить такого персонажа, как злонамеренную змею-оборотня. Об этом писал Дин Найтун, который дал очерк таких попыток [Ting 1966: 145].

Здесь нельзя умолчать о такой известной буддийской женщине-змее, как превращённой жене лянского У-ди – императора – поборника буддизма. Легенда об императрице Си Хуэй 郗徽 (468–499) возникла довольно рано. Так, в 12 цзюане «Истории Южных [династий]» («Нань ши» 南史), составленной в середине VII в. под руководством Ли Яньшоу 李延壽, в конце биографии Си Хуэй сказано: «Императрица была весьма ревнива и после смерти перевоплотилась в дракона. Она поселилась в колодце во внутренних покоях и дала знать об этом императору, явившись ему во сне. Иногда она показывалась и наяву, разноцветная, блестящая»¹⁰⁴.

В 418 цзюане ТПГЦ приведён текст, извлечённый из «Записок об обеих столицах» («Лян цзин цзи» 兩京記) Вэй Шу 韋述 (ум. в. 757 г.), где перевоплощение в дракона происходит прямо в момент смерти:

«У императрицы Си, жены У-ди, был ревнивый характер. У-ди только что вступил на престол и ещё не успел назначить наследника и дать титулы жёнам. Тем не менее она уже заранее пришла в ярость и неожиданно бросилась в колодец у дворца. Все бросились спасать её из колодца. Но императрица успела превратиться в ядовитого дракона (ду лун 毒龍) и в дыме и пламени устремилась в небо; никто не смел даже близко подойти к тому месту. Император долго горестно вздыхал о супруге. Он даровал ей титул Драконовой

¹⁰⁴ <https://ctext.org/wiki.pl?if=en&chapter=358456>, дата обращения 01.12.2023.

небесной княгини и поставил над колодцем посвящённый ей жертвенник» [Ли Фан 2006: 3406].

Позже на базе этого предания, но не ранее Сун, появились более сложные истории о том, как несчастная императрица, страдавшая в облике дракона, всё же была спасена [Березкин 2019: 622], [Berezkin 2019: 164].

Однако индийский источник этой истории не найден. Вероятнее всего, она сложилась уже на китайской почве. Вреда окружающим императрица в виде ядовитого дракона не причиняет, к тому же живёт в колодце, что теоретически сближает её с нейтральными по отношению к людям драконами-цзяо. Всё же этот сюжет, во-первых, требует дальнейшего изучения, во-вторых, не проливает света на происхождение такого персонажа, как злонамеренная женщина-змея.

Если обратиться именно к индийской демонологии, мы обнаружим, что примерно так же, как антагонист чанъаньской легенды, вели себя демоницы-ракшаси. Ещё Дин Найтун указывал на то, что вампиризм типичен для ракшаси, а два мотива в «Короле и ламии», как видно из указателя Томпсона, характерны для сюжетов, где участвуют великаны-людоеды («огры»), аналогичные индийским ракшасам: «Пересаливание еды великана с тем, чтобы он вышел из дома за водой» (Mot. K337), «Жена (дочь) великана сожжена в его собственной печи» (Mot. G512.3.2.1) [Ting 1966: 153–154].

В поддержку версии о связи «Короля и ламии» с таким мифологическим персонажем, как ракшаси, говорит и существование ранней версии чанъаньской легенды, где антагонист – не женщина-змея, а именно ракшаси (лча 羅刹), которая съела влюбчивого героя почти полностью, оставив только череп [Chen 2019: 94]. Но если на сложение сюжетной схемы и повлияли истории о кровожадных ракшаси, настойчивое появление в ней именно женщин-змей – как в европейских, так и в китайских версиях, – заставляет продолжать поиски именно офиоморфного демона.

Представления о вредоносных женщинах-змеях существовали у иранских народов. Немало иранцев жили в Танской империи, а также путешествовали и торговали на её территории. К сожалению, фольклорные короткие демонологические повествования средневековых иранцев имели гораздо меньше шансов быть записанными, чем аналогичные китайские. Нам пришлось ограничиться данными изобразительного искусства и более поздней эпической литературы.

Среди относящихся к VIII в. н. э. согдийских росписей Пенджикента, лежавшего на торговом пути из Китая на дальнейший Запад, есть сюжет о противоборстве героя Рустама с чудовищем, изображённым как змея с от пояса вверх женским телом [Лурье 2014], [Compareti 2018]. На одном из рисунков женщина-змея припадает к герою, как бы желая проглотить его или откусить ему голову.

В разрабатывающей те же сюжеты поэме Фирдоуси «Шах-наме» (конец X в.) дракон у *источника*, которого побеждает Рустам во время своего третьего подвига, ничем не напоминает женщину. Но, как уже было замечено [Ryankov 2003], сразу после подвига с драконом его пытается соблазнить страшная ведьма, принявшая облик красавицы, что заставляет предположить разложение первоначального единого эпизода (и персонажа) на две части [Фирдоуси 1957: 369–377]. В высшей степени интересно, что такая связка подвигов – победа над драконом и сразу же победа над ведьмой – приписана в «Шах-наме» и другому герою, Исфандияру [Фирдоуси 1969: 165–171]. При этом оба раза встреча с драконом происходит у *водоёма*. Здесь могла отразиться вера в злонамеренных водяных драконов, способных принимать женский облик.

Высказывалось предположение о том, что и пенджикентские росписи, и третий и четвёртый подвиги Рустама в «Шах-наме» отражают вариант сообщённой Геродотом легенды о происхождении скифов от змееной богини [Ryankov 2003]. Блуждая в стране скифов, Геракл искал потерянных коней и

нашёл их в пещере у женщины-змеи, которая вынудила его вступить с ней в связь и родила ему трёх сыновей [Геродот 1972: 189].

В этой связи можно вспомнить и эпизод из более поздней эпической поэмы – «Искендер-наме» (конец XII – начало XIII в.) Низами, где чародейка принимает облик дракона и противостоит герою (Булинасу), а затем вступет с ним в брак [Низами 1953: 182–186].

И. В. Пьянков (1936–2020) считал, что с легендой о происхождении скифов могли быть связаны и позднейшие поверья, с которыми он познакомился в 1965 г. в Южном Таджикистане, «об опасной деве-эхидне, живущей в реке» [Pyankov 2003].

Ещё одно косвенное свидетельство мы находим в 12 цзюане «Записок о западных странах» («Си юй цзи» 西域記). Сюаньцзан 玄奘 (602–664), автор этого травелога, сообщает о предании, записанном им в Хотане в 644 г. Женщина-дракон (лун), божество реки, остановила её течение, чтобы получить в мужья знатного сановника. Сановник согласился на этот брак, пожертвовал собой, и река потекла снова (перевод на русский язык см. [Сюань-цзан 2012: 340–341]). В Хотане, населённом иранскими народами, были распространены буддизм и зороастризм, и здесь возможно буддийское переосмысление всё той же скифской генеалогической легенды, которая превращается в историю о самопожертвовании благочестивого мирянина.

Теоретически возможно знакомство китайцев VIII–X вв. с иранским мифом о противоборстве героя и женщины-змеи, но вероятнее, что им были известны сниженные варианты этого сказания, переосмысленные на уровне низшей мифологии с участием индийских легенд о ракшаси или аналогичных им. Это тем более вероятно, что в китайских текстах рассматриваемого периода, где действуют женщины-змеи, их жертвы не оказывают сопротивления; вступив в какие-либо отношения с демоницей, они неизменно погибают.

В таком случае китайцы, познакомившись с согдийским или иным иранским поверьем о хищных змеях-суккубах, объединили его с уже существовавшими у них представлениями об опасных водяных драконах-цзяо. В нескольких случаях получившиеся сюжеты были обогащены темой волшебных качеств, которые предположительно приобретали прожившие много лет животные.

В случае же чанъаньской городской легенды о ядовитой женщине-змее исходный персонаж трансформируется. Во-первых, его трактовку окрашивают актуальные для городской среды страхи, связанные с лишаящими мужчин и денег, и здоровья опасными куртизанками. Во-вторых, на общую сюжетную канву, вероятно, повлияли мифологические рассказы о ракшаси-вампирах.

Добавим, что при поиске влияний, которые способствовали появлению женских змей-оборотней в Китае, нельзя не вспомнить и похожее существо, известное тюркскому фольклору, – змею-ювху. Ювха сочетает в себе и признаки злонамеренной женщины-змеи, и долголетие, присущие китайским суккубам-цзяо (см. предыдущий раздел). Кроме того, в поверьях о ювхе встречаются мотивы «превращение старой змеи в дракона» и «дракон принимает человеческий облик». Ювха бывает и героиней сказок, которые относятся к типу «Король и ламия» [Коблов 1910: 29–31], [Бер-Глинка 2018].

Если учесть большую сложность характеристик ювхи, которая часто оказывается также подательницей сокровищ, более правдоподобным будет предположить усвоение тюрками этого персонажа от иранцев и дальнейшую его трансформацию.

С другой стороны, в ранние средние века мог существовать тюркский женский демон, функционально аналогичный иранской кровожадной женщине-змее, который первоначально не был змееобразным и офиоморфность перенял от иранского. На эти мысли наводит регулярно встречающиеся упоминания о связи юхи/ювхи с аждархой, тюркским драконом, иногда многоголовым: аждарха превращается в ювху, прожив

тысячу лет. Само имя аждархи связано с авестийским трёхголовым змеем Ажи Дахакой, и персонаж этот приходит в тюркский фольклор из иранского [Басилов 1991 & 1991a; Короглы 1983: 75–79; Suleymanova 1996: 24–25].

Поскольку не только Ажи Дахака, но и женщины-змеи, как показывают упомянутые выше фрагменты «Шах-наме», определённо присутствовали в иранских эпических преданиях, наиболее правдоподобным кажется предположение о том, что познакомили танский Китай с этими персонажами действительно иранцы, скорее всего – согдийцы.

7. Женщины-змеи в сюжетной прозе на взъёме эпох Сун и Юань

Впоследствии роль согдийцев в международной торговле сошла на нет, но контактов с ближневосточными народами, прежде всего – персами и арабами, меньше не стало.

Как было сказано выше, первые версии сюжета о Белой змее проникли в Китай при Южной Сун (XII–XIII вв.), когда там уже в течение как минимум трёх веков были известны злонамеренные женщины-змеи.

Хотя историей легенды о Белой змее китайские ученые занимаются с 1920-х гг., на рассказы в своде-антологии «Записи Ицзяня» («Ицзянь чжи» 夷堅志), составленном в последней четверти XII в. современником авторов, упоминавшихся в прошлом разделе эрудитом Хун Маем 洪邁 (1123–1202)¹⁰⁵, впервые обратил внимание только в 1980-е гг. Гу Сицзя [Гу Сицзя 1986]. Приведём содержание двух рассказов, наиболее близких к будущему циклу о Белой змее.

В рассказе «Студент Цянь Янь» («Цянь Янь шушэн» 錢炎書生) к бедному студенту домой ночью приходит красавица в алой юбке и зелёной кофте; встреча в безлюдном месте в этой версии отсутствует. Она

¹⁰⁵ Об «Ицзянь чжи» подробнее см. [Алимов 2018: 8–96].

представляется певичкой и говорит, что восхищается его талантом. Завязывается роман, она ночует у него, а утром уходит. Студент забрасывает занятия и чувствует неясность в мыслях. Дева хорошо поёт, у неё весёлый характер. Через несколько месяцев она беременеет. Знакомый студента, гадатель, предполагает при встрече, что тот столкнулся с наваждением и предлагает отправиться к даосу – экзорцисту. Даос показывает студенту отражение в тазике с наговорной водой, и тот видит огромную змею.

Студент показывает возлюбленной полученный от даоса амулет со словами: «Теперь я знаю, что ты оборотень змеи». Дева молчит некоторое время, затем исчезает. На ее месте оказываются две змеи, большая и маленькая. Они медленно уползают. Янь на следующий день снова обращается к даосу, тот говорит, что опасность миновала¹⁰⁶.

Сюжет «Жены уездного начальника Суня» («Сунь чжисянь ци» 孫知孫妻) значительно редуцирован. Герой женится на красивой девице из местной семьи. Жена любит наряжаться и всегда одевается в белое с красным. Она запрещает присутствовать при том, как принимает ванну, всегда прячется за ширмами и не позволяет служанкам потереть ей спину. Через десять лет Сунь, выпив лишнего, решает в шутку подсмотреть за ней в щёлку. Увидев в ванне большую белую змею, он сразу же убегает в кабинет с намерением устроить там себе постель и больше никогда не делить ложе с женой. Жена приходит к нему и говорит, что они оба неправы и ему не стоит обращать внимания на то, что он видел: она не причинит ему вреда. Сунь возвращается в супружескую спальню, но не может забыть своего испуга, чахнет день ото дня и через год умирает. Жена живёт в доме, как прежде¹⁰⁷ [Хун Май 1981: 1062–1063], также [Ци Ляньсю 2007: 573–574] (перевод рассказа см. в Приложении).

¹⁰⁶ https://zh.wikisource.org/wiki/夷堅志/志補_22#錢炎書生, дата обращения 25.02.2023.

¹⁰⁷ См. перевод В. Идема на английский [Idema 2009: 117].

Среди предшественников повести о Белой змее называют также написанную примерно на столетие позже повесть «Записки о трёх пагодах на озере Сиху» («Сиху сань та цзи» 西湖三塔記)¹⁰⁸. Место действия здесь – г. Ханчжоу. В этой повести благодарный оборотень курицы, девочка по имени Маону 卵奴 (или Бай Маону 白卵奴), спасает героя от своей матери и бабки – безымянных оборотней белой змеи и выдры; с оборотнем белой змеи он сожительствовал, пока не узнал, что она собирается его съесть.

В финале дядя героя, что интересно, тоже даос, напоив племянника освященной водой и вызвав к себе на помощь небесного воина, заточает всех трёх оборотней под пагодами на озере Сиху¹⁰⁹.

8. Западноевропейские средневековые литературные версии «Короля и ламии»

В конце XII – начале XIII вв. в Западной Европе появились первые записи легенд на интересующий нас сюжет. Вальтер Мап (“De nugis curialium”), Гервасий Тильберийский (“Otia Imperialia”), Жоффруа Осерский (Жоффруа Клервоский, “Super Apocalypsim”) [Мап 2020: 137–139, 218–222, 216–217]¹¹⁰ и Гиральд Камбрийский (“De instructione principis” [Warner 1891: 301–302]) приводят истории о браке дворянина с девицей неизвестного происхождения, которая впоследствии оказалась демоницей и, разоблачённая, улетела от мужа. Если первая встреча с девицей в этих сообщениях описана, то она происходит в безлюдном месте, в лесу, у морского берега или реки.

¹⁰⁸ См. перевод В. Идема на английский [Idema 2009: 121–134].

¹⁰⁹ О «Записках о трёх пагодах...» писал также Л. Н. Меньшиков, см. [Меньшиков 1959: 156].

¹¹⁰ Р. Л. Шмараков приводит представительную подборку текстов о таких супругах-«фантазмах» в дополнениях к своему переводу “De nugis curialium” [Мап 2020: 214–225]. Обзор источников см., например, в [Le Goff 1980].

В историях о жене Эннона Зубастого у Вальтера Мапа [Мап 2020: 137–139], о хозяйке замка Эпарвье у Гервасия Тильберийского [Мап 2020: 220–222] и о графине Анжуйской у Гиральда Камбрийского [Warner 1891: 301] демоническая природа женщины проявляется в том, что она всякий раз оставляет церковную службу, не дожидаясь причастия.

Жена Эннона вместе со служанкой, которых священник окропил святой водой, уносятся из дома, пробив дыру в крыше; хозяйка замка Эпарвье, задержанная против воли в замковой капелле после освящения хлеба и вина, обрушивает во время бегства часть её стены; графиня Анжуйская в такой же ситуации вылетает из окна церкви, захватив с собой двоих детей (ещё двое остаются с отцом) [Warner 1891: 301].

В усечённом виде этот сюжет присутствует и в «Римских деяниях» (“Gesta Romanorum”), где автор концентрируется на заключительном эпизоде, который практически совпадает с описанным у Гервасия Тильберийского и, возможно, представляет собой его пересказ (действие также происходит в Арле; в обоих случаях упоминается сохранившаяся до сих пор часть башни, в которой находилась капелла) [Gesta 1905: 337].

Жена Эннона Зубастого и ее служанка обращаются *драконами*, жена владельца замка Руссе у Гервасия Тильберийского и жена лангрского дворянина у Жоффруа Осерского – *змеями*. Во всех трёх случаях это происходит во время купания¹¹¹.

Приведем сцену из Жоффруа Осерского, напоминающую эпизод из рассказа «Жена уездного начальника Суня». Дама, о которой идёт речь, была большой любительницей купаний, причём «не терпела, чтобы ее видели голой, даже какая-нибудь из приближенных девиц, но, когда все было приготовлено, она, выслав всех, оставалась одна в покое и запирала дверь изнутри. Наконец случилось так, что одна из ее служанок, от любопытства заглянув в щель в

¹¹¹ Справедливости ради отметим, что таковы не все демоницы, – в частности, когда графиня Анжуйская улетает из церкви, она, по-видимому, сохраняет человеческий облик.

стене, увидела не женщину, а змею, омкнувшую своими кольцами и извивами купальню» (пер. Р. Л. Шмаракова). Муж, узнав об этом, с криком ворвался в купальню, и его жена исчезла навсегда [Мап 2020: 217].

9. Выводы

Причины одновременного появления в Западной Европе и в Китае родственных нарративов, близких сюжету «Король и ламия», следует искать в участвовавших контактах обоих регионов с исламским миром. Для Европы в этом отношении важны в первую очередь крестовые походы с конца XI в. Для Сунской империи существенной частью внешнеэкономических связей была морская торговля со странами Ближнего Востока. Росли арабские и персидские общины в Китае. При Юань исламская диаспора появляется и в Ханчжоу, где происходит действие «Записок о трёх пагодах на озере Сиху» [Park 2012: 43, 118, 157]; в дальнейшем город Ханчжоу и озеро Сиху остаются традиционным сеттингом для легенды о Белой змее.

В своём первоначальном виде, который в большей или меньшей степени отражён в истории Аполлония и эмпусы, этот сюжет должен был появиться ещё до новой эры и, как предполагал Дин Найтун, представлял собой реакцию на принятие новой религии и отказ от змеепоклонства – гипотетически его можно возвести, например, к демонизации змей в ходе борьбы зороастризма с древними иранскими верованиями.

В [Старостина 2023b] повесть Фэн Мэнлуна 馮夢龍 (1574–1646) «Белая жена навеки заключена под пагодой Громового пика» («Бай нянцзы юн чжэнь Лэйфэн та» 白娘子永鎮雷峰塔, 1620-е) сопоставлена с «Романом о Мелюзине» Жана д'Аппаса («Roman de Mélusine», закончен в 1393 г.) как локальные литературные версии сюжета одного и того же предания. И в ходе эволюции в устном хождении, и при литературной обработке оба они претерпели значительные модификации.

В Китае получил развитие вариант сюжета, где в центре событий находится противостояние женщины-змеи и буддийского монаха. Этот буддийский монах очевидно замещает даосских магических специалистов, укрощающих демона у Хун Мая и в «Записках о трёх пагодах на озере Сиху». Трактовка женщины-змеи в легенде о Белой змее, с одной стороны, обязана позднетанскому образу офиоморфного оборотня-суккуба, а также представлениям об индийских ракшаси, а с другой стороны – вбирает элементы локальных верований о змее – духе озера.

В Европе же демоническое начало в героине было ослаблено с помощью переформатирования сюжета и превращения женщины-змеи в полуфею, стремящуюся стать человеком. С введением мотива запрета/условия и его нарушения, отсутствующего в реконструируемом иранском оригинале и в китайских версиях, легенда о Мелюзине перемещается в число сюжетов о волшебных супругах. Одновременно бледнеет религиозная окраска сюжета, появляются варианты, в которых противостояние женщины-змеи и христианского священника смазано или снято.

В обоих регионах мы не встретим упоминаний о финальной гибели женщины-змеи, которая практически в любых трактовках превращается из антагониста в «классической» версии «Короля и ламии» – в героиню. Демоницы у Вальтера Мапа и Жоффруа Осерского исчезают навсегда, Белая жена у Фэн Мэнлуна заточена под пагодой. Ничего не известно и о гибели «эмпусы» в «Жизнеописании Аполлония Тианского».

Примеры к Eb 112 свидетельствуют о том, что в Китае были известны и варианты «Короля и ламии» с гибелью оборотня в финале. Но это явно другая ветвь сюжета «Повести о Белой змее».

Можно констатировать существование двух разных направлений развития «Короля и ламии» в Китае: более простое, где демоница – несомненный антагонист, и офиоморфность её необязательна (это направление ближе к современным тюркским его вариантам), и усложнённое, где динамика

сюжета строится на противостоянии не жертвы и антагониста, а демонической героини и магического специалиста.

В современном китайском фольклоре ойкотип AaTh 411, описанный Дин Найтуном, представлен весьма широко [Ting 1978: 72].

Глава 5. Колдуньи

1. Вступление

В этой главе мы разберём два средневековых китайских сюжета, имеющих западное происхождение. В центре обоих — женщина, владеющая и пользующаяся демоническими силами (условная «колдунья»), которую протагонист лишает её могущества. Судя по всему, после первой фиксации они существовали в Китае недолго: отражённые в них мифологические представления с трудом сочетались с местными представлениями о взаимодействии человека с миром духов.

Для раннесредневековой китайской сюжетной прозы фигура колдуньи необычна. В то время как в ней нередко встречаются женщины — магические специалисты, видящие духов, предсказательницы, целительницы, героини, систематически применяющие свои сверхъестественные умения во вред другим, единичны.

Антагонистов женского пола/рода, с другой стороны, предостаточно, однако это по большей части не люди, а души умерших, оборотни животных, растений или неодушевлённых (в норме) предметов. В функционально аналогичных условной европейской «ведьме» ролях выступают также заимствованные из индийского фольклора ракшасы (как мы видели в главе 4).

Тем не менее колдуньи действуют в рассказах «Жена секретаря налогового ведомства» («Ху бу линши ци» 戶部令史妻, входил в сборник «Гуан и цзи», VIII в., автор Дай Фу) и «Третья хозяйка с моста Баньцяо» («Баньцяо сань нянцзы» 板橋三娘子, входил в сборник «Записки о делах к востоку от [Жёлтой] реки», «Хэ дун цзи» 河東記, IX в., автор Сюэ Юйсы 薛漁

思¹¹²). Вторая новелла известна также под названием «Записки о мосте Баньцяо» («Баньцяо цзи» 板橋記).

«Жена секретаря налогового ведомства» входит в состав 460 цзюаня ТПГЦ («Птицы I»), а «Третья хозяйка с моста Баньцяо» — в состав 286 цзюаня («Искусство иллюзий III»).

Кроме того, текст «Третьей хозяйки с моста Баньцяо» дошёл до наших дней в составе 41 цзюаня «Моря речений древности и современности» («Гу цзинь шо хай» 古今說海) — эта версия почти полностью, за исключением десятка знаков, не меняющих значение фраз, совпадает с версией ТПГЦ; а также в 32 цзюане «Очерка бесед древности и современности» («Гу цзинь тань гай» 古今譚概 Фэн Мэнлуна) — здесь есть сокращения и некоторая стилистическая правка.

«Жена секретаря» повествует о чиновнике, который, подглядывая за женой, узнал, что она бывает ночами в далёких горах на весёлом пиру; при этом ездит туда по воздуху на коне, а сопровождающая её служанка — на метле. С помощью соседа, выходца из Центральной Азии, он смог прекратить ночные поездки жены, которые, как выяснилось в конечном счёте, были связаны с кознями журавля-оборотня.

«Третья хозяйка с моста Баньцяо» посвящена зловещей трактирщице, которая с корыстными целями обращала своих постояльцев в ослов, покормив их волшебными лепёшками. Одному купцу удалось спастись, когда его товарищи были превращены в ослов, и он впоследствии вернулся, чтобы

¹¹² О сборнике «Хэ дун цзи» см. [Алимов 2017: 341–346]. Иногда автором этой новеллы называют Сунь Вэя 孫頌, современника Сюэ Юйсы, поскольку она сохранилась также в составе его сборника «Хуань и чжи» 幻異志 («Записи об иллюзорных странностях»). Однако эта версия не выдерживает критики: «Хуань и чжи» — не авторское собрание, а «хрестоматия» воспроизведённых близко к тексту чужих произведений [Мэн Чжаои 2003: 342].

отомстить колдунье. Пользуясь её же приёмами, он превратил её в ослицу и долго разъезжал на ней, пока таинственный старик не велел освободить колдунью¹¹³.

Сразу же оговоримся: несмотря на то, что оба сюжета явно отражают сходные системы верований и построены аналогично, на их внутреннем сходстве в этой главе мы останавливаться не будем, сконцентрировавшись на выявлении инокультурных элементов и на вопросах происхождения каждого из сюжетов в отдельности.

2. Близкие типы в фольклорных указателях

В «Жене секретаря» обнаруживаются несомненные черты сказочного типа, который отсутствует в AaTh, но зато значится в других указателях в разных модификациях.

Сказки и мифологические рассказы, где за ведьмой наблюдает солдат, работник или муж, разнообразны и встречаются очень широко. Так, СУС 832** описан следующим образом: «солдат останавливается на постой в избе ведьмы; отслеживает свою хозяйку, когда она отправляется на шабаш;

¹¹³ Эхо этого сюжета, однако инвертированного, встречаем в «Лавсаике» Палладия Елеонопольского (V в.): «Один распутный египтянин предался любви к благородной женщине, которая была замужем. Не успев обольстить её..., бесстыдный прибег к чародею и говорил ему: “Или заставь её любить меня, или сделай своим искусством то, чтобы муж бросил её”. Чародей, получив от него хорошую плату, употребил свои чары и заклинания. Но, не могли возбудить любви в её сердце, он сделал, что всем, кто только смотрел на неё, она казалась лошадью». В дальнейшем муж несчастной обратился с просьбой о помощи к преподобному Макарию, который расколдовал её, облив освящённой водой [Палладий 2019: 50–51]. См. также [Scobie 1975: 318].

превращает её в лошадь и ездит на ней всю ночь; ведьма снова принимает человеческий облик...; изобличённую ведьму казнят»¹¹⁴.

В «Указателе сюжетов-мотивов сибирских быличек и бывальщин» В. П. Зиновьева (1942–1983) в разделе ГІ, посвящённом ведьмам, под номером 21 указан сюжет «Ведьма летает на шабаш»: «намазавшись колдовским снадобьем, ведьма улетает в трубу на шабаш (на кладбище); муж ведьмы (остановившийся заночевать солдат или прохожий), подсмотрев за женой (хозяйкой), вылетает за ней в трубу и попадает на шабаш ведьм, жена (хозяйка) отправляет его на коне домой, дома вместо коня оказывается помело (палка, скамейка)». Схожий тип описан и в указателе норвежских мигрирующих легенд, составленном Р. Т. Кристиансеном (1886–1971), под номером 3045 («Следуя за ведьмой») [Christiansen 1992: 46].

Иногда наблюдатель, лишённый возможности вернуться той же дорогой, узнаёт, что перенёсся за сотни вёрст от дома ведьмы. Место шабаша в сказке, как и в актуальных верованиях, чаще всего — «в лесах, лугах или горах, которые располагались вне обитаемого пространства» [Тогоева 2017: 14]. Диапазон средств передвижения широк —от мётел и грабель до домашних животных.

Центральный элемент здесь —подглядывание за ведьмой, которая улетает на ночное гуляние, условный «шабаш». Основные персонажи — *подглядывающий за событиями* герой (солдат, постоялец, работник, муж или любовник ведьмы) и *ведьма-антагонист*. В сказочном типе можно выделить такие мотивы: «Мужчина обнаруживает, что его жена — ведьма» (Mot. G250.1), «Ведьма едет на коне по воздуху» (Mot. G241.3.2), «Ведьма едет на коне ночью» (Mot. G265.3), «Ведьма едет верхом на предмете» (Mot. G241.4), «Ведьма летит по воздуху» (Mot. G242), «Ведьма летит по воздуху на метле»

¹¹⁴ Отметим, что словами «превращает её в лошадь» схема Зиновьева напоминает скорее «Третью хозяйку...» или близкий ей сюжет «Сиди Нуман», о котором см. в разделе 3.

(Mot. G242.1), «Ведьмы пируют» (Mot. G248), «Летящий с ведьмами делает ошибку и падает» (Mot. G242.7).

Варианты этого сюжета обнаруживаются и в художественной литературе — от «Симплициссимуса» Г. Я. К. Гриммельсгаузена до «Киевских ведьм» Ореста Сомова и пушкинского «Гусара» («...с полки скляночку взяла и, сев на веник перед печкой, разделась донага; потом из склянки три раза хлебнула, и вдруг на венике верхом взвилась в трубу — и улизнула» и далее).

Нечто подобное есть даже в «Золотом осле» Апулея, где герой, незадачливый Луций, наблюдает за колдуньей Памфилой, которая обращается в сову с помощью особого снадобья, и решает повторить её манипуляции¹¹⁵; впрочем, Памфила улетала к юноше, в которого была влюблена, а не на праздник. В более поздних текстах важная часть сюжета, как было сказано выше, — путешествие ведьмы по воздуху на разгульное сборище.

Что касается «Третьей хозяйки с моста Баньцяо», такого типа в AaTh пока нет. Не удалось найти этой сказки и в доступных нам указателях локальных – некитайских – фольклорных традиций несмотря на то, что весьма схожий структурно сюжет, как будет показано ниже, присутствует как компонент одной из многосоставных сказок «Тысячи и одной ночи», встречается в монгольском эпосе и проч.

Однако этот сюжет под названием «Волшебство женщины» (без выделения мотивов) всё же отмечен в указателе Д. Ёндона, где рассмотрены сказочные сюжеты в тибетских и монгольских комментариях к буддийским дидактическим трактатам [Ёндон 1989: 70].

¹¹⁵ В результате, конечно, превратившись в осла; но пока ограничимся тем, что заметим это косвенное пересечение с «Третьей хозяйкой...».

Дин Найтун оправданно сближает «Третью хозяйку...» с типом 449, создав для неё особый подтип, — в него лучше укладывался бы целый ряд нарративов (см. следующий раздел).

В сюжете «Третьей хозяйки...» можно выделить следующие компоненты: герой, как правило, путешественник, оказывается в доме у колдуньи, которая имеет обыкновение превращать своих гостей в ослов с помощью заколдованной пищи. Подсмотрев за ней и увидев, что она добывает муку для лепёшек с помощью волшебных манипуляций — выращивает колосья из зёрен за несколько минут, а затем сжинает их, обмолачивает и мелет муку, — он подменяет свою порцию безобидным блюдом и заставляет хозяйку отведать её собственного угощения, после чего она тоже превращается во вьючное животное.

Основные персонажи — *подглядывающий* герой-путешественник и *хозяйка-ведьма* — антагонист. Здесь определяются такие мотивы: «Необычайные растения» (Mot. F815), «Поле, возделанное и засеянное с помощью волшебства» (Mot. D2157.6), «Ведьма превращает человека в животное» (Mot. G263.1), «Превращение посредством еды» (Mot. D551), «Превращение человека в осла (мула, лошадь)» (Mot. D132), «Людоедка в облике осла» (Mot. G351.5), «Превращение как наказание» (Mot. D661)¹¹⁶.

Если самая общая схема этого сюжета встречается уже в «Одиссее», в эпизоде, где Одиссей и его спутники сталкиваются с волшебницей Цирцеей¹¹⁷ (или ранее, поскольку этот эпизод напоминает о более раннем колдовстве Иштар в эпосе о Гильгамеше), то более близкие к этому танскому рассказу нарративы можно найти в индийской и арабской литературе средних веков. (См. ниже раздел 4, «История изучения “Жены секретаря” и “Третьей хозяйки”»).

¹¹⁶ См. также [Reed 2013: 7].

¹¹⁷ На это обратил внимание уже известный переводчик Ян Сяньи 楊憲益 (1915–2009) (по [Reed 2013: 6]).

3. «Жена секретаря» и «Третья хозяйка» в указателях китайского фольклора

«Жена секретаря» в указателях, которыми мы располагаем, отсутствует. С одной стороны, это неудивительно из-за яркой нетипичности сюжета; с другой — в позднетанской прозе всё же существует несколько нарративов со схожей структурой [Старостина 2023d], так что как минимум в указателе Ци Ляньсю следовало бы ожидать присутствия типа, озаглавленного, например, «Женщина на ночном пиршестве духов».

«Третьей хозяйке» повезло больше, прежде всего потому, что некоторые элементы её сюжета смогли закрепиться и нашли отражение в последующей литературной и фольклорной традиции Китая, а во-вторых, из-за того, что с этой новеллой рано познакомились на Западе (см. раздел 4) и она попала в круг внимания религиоведов и фольклористов.

Дин Найтун создал для этой новеллы — единственной (!), других примеров в комментарии он не приводит — специальный сюжетный тип 449А, «Путешественники превращаются в ослів» [Ting 1978: 77].

Сам тип 449 в AaTh назван по известной сказке «Сиди Нуман» (второе его название — «Царская собака»). В этой сказке неясного происхождения, включённой в первый перевод «Тысячи и одной ночи» Антуана Галлана (1646 — 1715), жена-колдунья превращает разоблачившего её мужа в собаку; затем он, освобождённый от чар её товаркой в колдовском искусстве, преуспевает в превращении жены в кобылу. Сходство сюжета с «Третьей хозяйкой» несомненно.

В. Андерсон (1885–1962) в своём классическом исследовании «Роман Апулея и народная сказка», рассматривая нарративы о злонамеренных превращениях в осла начиная от Апулея и заканчивая европейскими

народными сказками конца XIX в., тоже соглашается с тем, что «Сиди Нуман» родственен многим из «ослиных» сюжетов [Андерсон 1914: passim].

Второй и последний указатель, куда попала «Третья хозяйка», — это «Исследование типологии древних китайских повествований» Ци Ляньсю [Ци Ляньсю 2007: 614–618], где составитель выделяет сюжет под названием «Постояльцы превращаются в ослов» (*люй кэ бянь люй* 旅客變驢). В качестве примеров там приведены собственно новелла Сюэ Юйсы, её позднейший пересказ Фэн Мэнлуном и пассаж из «Рассказов здешних людей» («Цы чжун жэнь юй» 此中人語) Чэн Линя 程麟 (Чэн Чжисяна 程趾祥, вторая половина XIX в. — нач. XX в.).

4. История изучения «Жены секретаря» и «Третьей хозяйки»

Сюжет «Жены секретаря» изучен слабо. Насколько нам известно, единственные исследователи, которые обращали на него внимание, — это японские учёные Савада Мидзухо и Токура Хидэми 戸倉英美.

Они предположили для «Жены секретаря» инокультурное происхождение на том основании, что телесные, а не мысленные полёты по воздуху на ночные празднества — случай для танской и более ранней прозы исключительный. Отмечают они и говорящую роль варвара в сюжете, а также отсутствие подобных рассказов в предшествующей и последующей литературной и фольклорной традиции и наличие их в позднейших европейских повествованиях о ведьмах.

Токура Хидэми при этом отмечает, что заимствованные верования объединены в рассказе с характерной для китайской демонологии верой в птичьи и звериные наваждения (по [Окада 2019]).

«Третья хозяйка с моста Баньцяо» исследована лучше. Главная причина заключается в том, что этот текст довольно быстро был опознан как часть богато представленных в мировой литературе и фольклоре и активно

изучаемых с середины XIX в. нарративов о превращении в ослов. Кроме того, это одна из первых танских новелл, с которыми европейцы познакомились в переводе.

Под названием «Китайская сказка» «Третья хозяйка с моста Баньцяо» была напечатана в конце ноября 1871 г. в шестом томе т. н. «новой серии» журнала «Круглый год» (“All the Year Round”), издателем которого после смерти отца стал Чарльз Диккенс-младший. Имя переводчика и автора предисловия не было указано. Последний безапелляционно заявлял, что китайскую прозу читать и смешно, и скучно, в ней всё построено по одной наивной схеме. Для сказок всё же было сделано снисходительное исключение: они, как полагал анонимный автор, бывают вполне заняты, и это объясняется тем, что их сюжеты почерпнуты из индоевропейских источников¹¹⁸.

За этим уведомлением следовал текст новеллы без обозначения автора¹¹⁹. Впрочем, присутствовало небольшое уточнение: «события в сказке, по замыслу писателя, должно относить к тому времени, когда на троне Франции был Карл Великий», то есть к VIII — началу IX вв.; из самого перевода можно было лишь узнать, что всё описанное случилось когда-то в эпоху Тан.

«Сказку» оценили в США и несколько раз перепечатали в газетах¹²⁰.

¹¹⁸ П. М. Кожин (1934–2016) в личной беседе высказал предположение о том, что предисловие принадлежало самому редактору, а перевод был выполнен, скорее всего, одним из его знакомых по чайной торговле, китаистом-любителем.

¹¹⁹ Переводчик не вполне освоился с языком танской прозы, что приводит к неверному пониманию им некоторых фраз. Фатальная ошибка в этом смысле — прочтение служебного слова 將 цзян как «генерал»; главный герой — купец превращается, таким образом, в военного, а остальные постояльцы трактира — в его свиту.

¹²⁰ Вместе с упомянутым предисловием её без ссылки на источник опубликовала калифорнийская газета “Sacramento Daily Union” (номер от 14 декабря 1871 г., третья полоса). За ней последовали журналисты из Индианы — «Китайская сказка» появилась в “Rochester Union Spy” (5 января 1872 г., 7 полоса) и в “Logansport Weekly Journal” (3 февраля 1872 г., 1 полоса); в последних двух публикациях предисловия нет.

Этот перевод воспроизвели позже в детской книге «Сказки золотарника» (“The Goldenrod Fairy Book”, 1903)¹²¹ под названием «Пирожная лавка на Дощатом мосту» (“The Cake Shop on the Wooden Bridge”). На титульном листе значится, что сказки в книге «собраны и переведены Эстер Синглтон»; в предисловии упомянуты переводчики других сказок, но не той, которая нас интересует. Перевод с китайского не принадлежит Э. Синглтон: это тот же текст, что и в «Круглом годе» (1871), а эта американская писательница, составитель многих популярных изданий, включая «Россию, увиденную и описанную знаменитыми писателями» (“Russia: As Seen and Described by Famous Writers”, 1905) и «Мебель наших предков» (“The Furniture of Our Forefathers”, 1913), родилась в 1865 г.

Заметим, что автор предисловия был прав, относя действие «Третьей хозяйки...» ко временам правления Карла Великого, поскольку Сюэ Юйсы датирует события 813–814 гг. Далее, несмотря на то, что автор демонстрирует полное незнание с китайской литературой, о которой, похоже, судит по единственному её образцу (скорее всего, «История счастливой четы» — «Хао цю чжуань» 好逑傳, XVII в.), он оказывается прав и в том, что сюжет «Третьей хозяйки» действительно принадлежит к заимствованным.

В следующий раз повесть о Третьей хозяйке появилась на европейском языке тоже без точного указания источника и автора. Её французский перевод помещён в известной работе о. Леона Вигера (1856–1933) “Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine depuis l’origine, jusqu’à nos jours” [Wieger 1922: 651–652] среди прочих фантастических рассказов, почерпнутых из ТПГЦ.

По своему обыкновению, Вигер даёт иероглифическое написание имён людей и географических названий, но это единственное подспорье тем, кто

¹²¹ Книгу иллюстрировал известный художник Ч. Б. Фолс. Текст оцифрован и доступен на сайте www.elfinspell.com (перевод «Третьей хозяйки» см. <https://elfinspell.com/GoldenrodCakeShop.html>, дата обращения: 12.12.2023).

ищет оригиналы его переводов. Он никогда не сообщает ни названия раздела, ни авторов и никакой другой дополнительной информации. Именно в книге Вигера и увидел текст «Третьей хозяйки» Л. Лигети (1902–1987) [Ligeti 1950], который отметил её явную связь с монгольским эпосом. Из-за небрежности Вигера Лигети не мог указать названия новеллы, и это послужило косвенной причиной того, что его находка не сразу оказалась в поле зрения китаистов. Ещё один родственный текст, на который указывает Лигети, — это опубликованная в «Этнографическом обозрении» за 1903 г. сказка «сырдарьинских киргизов», т. е. казахов.

Один из эпизодов в сказке — ночёвка главного героя, бедняка, нанявшегося работником в караван, и его товарища в доме у незнакомой старухи в Кашмире. Гости улеглись спать, а хозяйка рассыпала на полу пшеницу. «Когда старуха произнесла “Киш, Киш”... прибежали две мыши и встали перед старухой. Тогда старуха наинула на шеи мышей ошейники, вспахала ими землю и полила своей уриной; пшеница в один миг поспела и была сжата. Потом помянутые мыши вымолотили её, а старуха смолотила зерно в муку, испекла лепёшки, положила их на скатерть и сама ушла в поле. Тогда неспящий бедняк встал с постели, взял эти лепёшки и положил в свой мешок, а свои лепёшки выложил на скатерть старухи». Отведав их, старуха превратилась в ослицу [Диваев 1903: 99–100].

В 1970-е «Третья хозяйка...» обратила на себя внимание австралийского классициста А. Скоби (1939–2000), который продолжил исследование В. Андерсона в серии статей, посвящённых бродячим сюжетам и в частности — историям о людях, превращённых в ослов [Scobie 1974], [Scobie 1975], [Scobie 1977]. Он не только знал об исследовании Л. Лигети, но и понял, о какой новелле идёт речь, обнаружив её перевод, выполненный британским литературоведом Эвангелиной Эдвардс (1888–1957) [Edwards 1938: 293–296]. Скоби заметил [Scobie 1974: 227], что она перекликается с пассажем из 18 книги «О граде Божиим» Августина Блаженного: «...и мы, бывши в Италии,

слышали подобное об одной местности этой страны, где, говорили нам, женщины, содержащие постоянные дворы и обладающие такими скверными искусствами, часто дают путешественникам, каким хотят или могут, в сыре нечто такое, от чего те мгновенно превращаются во вьючных животных и таскают на себе какие-нибудь тяжести, и затем, по окончании работы, снова принимают прежний свой вид» [Августин 2020: 277–278].

В Японии исследования «Третьей хозяйки...» были начаты Минакатой Кумагусу 南方熊楠 (1867–1941)¹²²; полученные им результаты были систематизированы и осмыслены на новом уровне Окадой Мицухиро 岡田充博 в его монографии 2012 г., переведённой на китайский в 2019 г. [Окада 2019].

Минаката, по всей видимости, первым заметил, что самое раннее в литературе на вэньяне упоминание о превращении человека в осла встречается в «Сутре появления света» («Чу яо цзин» 出曜經) — выполненном в IV в. переводе комментария к «Уданаварге», сарвастивадинскому сборнику изречений и притч [Окада 2019]. В одном из фрагментов «Чу яо цзин» рассказывается о том, как некий путешественник во время странствий по югу Индии вступил в связь с колдуньей. Уйти от неё он был не в силах: каждый раз, когда он пытался направиться домой, в глазах у него мутилось, и он превращался в осла. Товарищ научил его, как избавиться от этой напасти с помощью волшебной травы¹²³.

¹²² Он обратил внимание на эту новеллу в ходе изучения «Собрания стародавних повестей» («Кондзяку моногатари-сю» 今昔物語集), составленного в XII в., где содержится родственный нарратив — в нём идёт речь о превращении в осла, а также отсутствует элемент мести колдунье, однако связь сюжетов не оставляет сомнения. См. об этом рассказе [Ikeda 1971: 152–153]. Икэда относит его к типу AaTh 567, «Волшебное птичье сердце», где одна из ключевых деталей — превращение путника колдуньями в осла.

¹²³ 15 цзюань «Чу яо цзин»; по CBETA https://tripitaka.cbeta.org/T04n0212_015 (дата обращения: 01.09.2024).

Окада указывает на сходство новеллы с одним из эпизодов «Океана сказаний» кашмирского автора Сомадевы (XI в.), частью «Повести о царевиче Мриганкадатте и его верных друзьях». Один из министров главного героя рассказывает ему о таком приключении: «...Остановился я в доме какой-то женщины, ...а сам, в изнеможении упав на указанную ею постель, тотчас же заснул. Когда же проснулся я, то увидел, из любопытства затаившись, как эта женщина, взяв пригоршню ячменя, высеяла его прямо в доме по всем углам.

А при этом шептала она заклинания и губы её дрожали. Тотчас же поднялись колосья ячменя и налились зерном, и вызрело оно, и она его сжала, отвеяла, высушила и истолкла в крупу, а потом ссыпала ту крупу в медный горшок, привела дом в порядок, как прежде было, и пошла совершить омовение»¹²⁴. Министр подменил приготовленную ведьмой кашу, и когда она съела кушанье из выращенного ей самой ячменя, то превратилась в козу [Сомадева 2006: 427–428]¹²⁵.

Учитывая, что многие сюжеты «Океана сказаний» были почерпнуты из утраченного ныне «Великого сказа» («Брихаткатхи»), монументального сочинения, которое датируют III–IV вв., Окада выдвигает предположение об индийском происхождении «Третьей хозяйки...».

Оно, однако, уязвимо точно так же, как аналогичная гипотеза о происхождении «Лу Баня» и «Старика из Сяньяна» из рассказа о ткаче и тележнике в «Панчатантре» (см. главу 1): пока у нас нет ранней индийской версии, а только «Третья хозяйка...», созданная раньше «Океана сказаний» на столетие с лишним, положительно утверждать ничего нельзя. Вместе с тем комментарий к «Уданаварге», о котором речь идёт выше, как и «Океан сказаний», скорее всего, был создан в Кашмире — базе сарвастивадинов. С

¹²⁴ Пер. И. Д. Серебрякова.

¹²⁵ В «Океане сказаний» есть целая группа историй о колдуньях, всячески вредящих людям и превращающих их в животных.

определённой степенью уверенности можно утверждать, что представления о колдуньях, превращающих заезжих путников в ослов, существовали в этом регионе уже достаточно давно.

Окада указывает и на явную связь «Третьей хозяйки...» со «Сказкой о Бедр-Басиме и Джаухаре» из «Тысячи и одной ночи». (После кораблекрушения царь Бедр-Басим пришёл к неизвестному городу, где его встретили ослы, кони и мулы и стали лягать, не пуская в ворота.

Местный торговец овощами объяснил юноше, что эти животные — чужеземцы, заколдованные царицей-огнепоклонницей. Несмотря на предостережение, Бедр-Басим вскоре согласился стать возлюбленным этой самой царицы. Когда она поняла, что он знает о её колдовских привычках, то решила и его обратить в животное с помощью ячменной каши, ячмень для которой получила следующим образом: «И царица взяла в руку горсть ячменя и рассыпала его по земле и полила той водой, и семена превратились в колосющиеся злаки. И тогда царица взяла зерно и смолола его в муку»¹²⁶. Предупреждённый о её коварстве герой подменил кашу собственной, и царица, отведав приготовленной ей каши, превратилась в мула).

Лю Шоухуа, которому известна эта параллель, пишет, что «Третья хозяйка» «непосредственно происходит от арабской истории» [Лю Шоухуа 2003а: 243], не приводя, впрочем, в пользу этого никаких доводов.

Заметим, кстати, что в основе «Тысячи и одной ночи», как считается, лежит персидский сборник «Тысяча рассказов» («Хезар эфсане»), переведенный на арабский в IX в. К первоначальному ядру с течением веков было сделано много прибавлений; во всяком случае, считается, что сказка о Бедр-Басиме — одна из старейших и, вероятно, имеет иранское происхождение [Фильштинский 1991: 527], [Marzolph, van Leeuwen 2004: 250].

¹²⁶ Пер. М. А. Салье.

Рассказ о колдунье, которая превращала отведавших её кушаний людей в ослов, встречается также в монгольском эпосе, в чём Л. Лигети, который, как было сказано выше, видел французский перевод «Третьей хозяйки...», видел непосредственное влияние китайской традиции [Ligeti 1950]. Монгольскую параллель к «Третьей хозяйке» упоминает и Окада, которому неизвестна работа Лигети; он, как и последний, говорит о её возможном происхождении от «Третьей хозяйки...», но признаёт и другую вероятность: непосредственное влияние индийского «Великого сказа» [Okada 2019]. С. Ю. Неклюдов, разбирая этот эпизод монгольского эпоса, указывает на более близкую, чем китайская, параллель в тибетском комментарии к памятнику «Капля, питающая людей», где, как и в «Гесериаде», есть эпизод со стремительным выращиванием колосьев: «Она полила очаг водой, посеяла [там] семена, вспахала, прополола, собрала всходы, намолотила, сразу же намолотила, сделала лепёшку и дала этому человеку. Он съел, и тогда женщина, ударив его палкой, сказала: «Цаг!» Человек превратился в осла...» (цит. по [Неклюдов 2019: 348]).

К. Рид (Вибе), американской исследовательнице танской прозы, принадлежит статья, посвящённая «Третьей хозяйке» [Reed 2013], включающая подробный обзор большей части известных нам параллелей, а также комментированный перевод этой новеллы; он вошёл в хрестоматию «Сюжетная проза Танской династии» под редакцией У. Нинхаузера [Wiebe 2016].

К. Рид предполагает индийское происхождение сюжета, показывая, что ранние арабские фантастические нарративы, включавшие мотивы «Поле, возделанное и засеянное с помощью волшебства» (Mot. D2157.6), «Ведьма превращает человека в животное» (Mot. G263.1) и «Превращение посредством еды» (Mot. D551), заимствованы из индийских [Reed 2013: 13]. Хотя эти выводы более обоснованны, чем предположение, которое делает Окада, не стоит сбрасывать со счетов и «иранский след». Этот последний ещё

практически не исследован; но влияние иранского фольклора на формирование индийских источников в этом случае тоже вполне возможно.

Таким образом, «Жена секретаря», как было уже неоднократно замечено, каким-то образом связана с позднейшими западноевропейскими верованиями в ночные праздники ведьм. Исследования, которое подробно освещало бы особенности формирования сюжета этого рассказа и его происхождение, пока не существует, и раздел 5 этой главы призван частично заполнить эту лакуну.

«Третья хозяйка» же входит в пул евразийских историй о превращениях в ослов; её сюжет близок к AaTh 449, а непосредственный источник, скорее всего, был связан с североиндийскими фольклорными традициями. Несмотря на то, что некитайское происхождение этого сюжета уже установлено, стоит отдельно остановиться на причине, по которой, как мы полагаем, этот сюжет не закрепился в традиции, а именно — нетипичности для китайского фольклора злонамеренных превращений человека в животное (см. раздел 6).

5. «Жена секретаря»: проблема одержимости¹²⁷

Как известно, шабаш — далеко не чисто интеллектуальный конструкт богословов; такой элемент позднесредневекового его образа, как полёты верхом на животных или в образе животных, определённо восходит к фольклорным представлениям [Ginzburg 2013: xiv].

С ним, например, связаны представления о «поезде Дианы», первое описание которого относится к X в. (женщины верхом на животных следуют по воздуху в свите богини Дианы) [Ginzburg 2013: 37].

Но такое раннее описание ночного празднества, на котором человеческие женщины участвуют совместно с демоническими персонажами, уникально для мировой литературы. Здесь мы снова сталкиваемся с ситуацией,

¹²⁷ Раздел написан на основе [Старостина 2021e].

когда комплекс мотивов, безусловно, сложившийся в другом регионе, раньше всего оказывается запечатленным в достаточно полном виде именно в Китае.

Во многих рассказах «Гуан и цзи» действуют иноземцы (*ху жэнь* 胡人), чаще всего ираноязычные, прибывшие из разных регионов Центральной Азии. Они изображаются как знатоки сокровищ, странных существ и удивительных явлений. То же происходит и в «Жене секретаря».

Действие рассказа отнесено к годам Кайюань. У секретаря налогового ведомства заболела жена-красавица. Автор сразу же сообщает, что причиной болезни жены был *мэй* (этот термин будет объяснен ниже). Одновременно стал чахнуть его добрый конь, и он решил посоветоваться по этому поводу со сведущим в магии соседом-хусцем. Тот заметил, что любая лошадь будет уставать и худеть, если ей придётся пробегать по тысяче верст, и объяснил секретарю, что на коне ездит ночью его жена. Затем секретарь по совету соседа, сказав жене, что будет на службе, вернулся домой вечером и из укрытия увидел, как она верхом на коне, а её служанка верхом на метле взлетели в воздух и исчезли. Он понял, что имеет дело с *мэем*, и снова обратился к соседу, который посоветовал ему проследить за женой ещё одну ночь. В результате, прячась от жены, учуявшей человеческий дух (*шэн жэнь ци* 生人氣), секретарь укрылся в кувшине, и поскольку на этот кувшин села служанка, оказался транспортирован в горный лес. В шатре в лесу был накрыт стол, пирующие веселились и обнимались. Ближе к утру, когда жена со служанкой собрались домой, они обнаружили человека в кувшине и столкнули его с горы. На рассвете секретарь стал искать дорогу назад (вокруг «никого не было видно, только дымилась зола на кострище»). Когда он наконец добрался до людей, то узнал, что находится в Ланчжоу, т. е. за тысячу с лишним верст от дома. Только через месяц он вернулся домой и пошёл за советом к соседу. Тот сказал, что теперь *мэй* совершенно созрел; «Дождитесь, пока ваша жена снова соберётся уезжать; тогда-то и можно будет повязать его и сжечь на огне». Далее, видимо, пропущен кусок текста. Рассказ заканчивается так: «из воздуха

раздался крик о пощаде. Мгновение — и в очаг упал серый журавль. Он сгорел, а женщина выздоровела» (полный перевод приведён в Приложении).

Чтобы понять, кем считал автор антагониста из настоящей истории, придётся разобраться в том, что означало слово *мэй* (魅). Самое позднее с периода Чуньцю (VIII–V вв. до н. э.) это понятие использовалось как зонтичное для самой разной нечисти, часто — в составе словосочетаний, обозначающих горных и лесных духов. К III–IV вв. слово обретает новый смысл. Так, в 17 цзюане «Внутренних глав» упомянутого выше даосского памятника, «Баопу-цзы» Гэ Хуна, под словом *мэй* понимают нечто близкое к нашему случаю — болезнь, причинённую животным: «Большая черепаха жила в глубоком водоёме ...это существо умело творить бесовские наваждения (*гуи мэй* 鬼魅), насылая болезни на людей»¹²⁸.

В 8 цзюане приписываемых ему же «Жизнеописаний святых-бессмертных» («Шэнь сянь чжуань» 神仙傳) бессмертный Ван Яо 王遙 лечит людей, рисуя на земле клетку, в которой появляются звери, вызвавшие болезнь («злым наваждением» — *се мэй* 邪魅); затем он обезглавливает оборотней и сжигает¹²⁹.

Гань Бао, современник Гэ Хуна, в своих «Записках о поисках духов» приводит историю об активном во времена правления ханьского Чжан-ди 漢章帝 (т. е. с 55 по 78 г.) маге, который заставлял мзев и духов «появляться, связавши самих себя» (*цзы фу* 自縛): он исцелил женщину, которая была больна из-за змеиного *мэя* [Гань Бао 1999: 289].

Примерно в то же время у слова *мэй* появляется глагольное значение. В «Замечаниях о древнем и нынешнем» («Гу цзинь чжу» 古今注) Цуй Бао 崔豹

¹²⁸ В пер. Е. А. Торчинова «Это существо владело различными дьявольскими силами и умело насылать на людей болезни» [Гэ Хун 1999: 286].

¹²⁹ <https://ctext.org/shen-xian-zhuan/8/wangyao> (дата обращения: 01.12.2023).

(вторая половина III — начало IV в.) о ящерицах говорится, что они «хорошо умеют морочить (*мэй*) людей». В упомянутом в 1 и 4 главах настоящей работы сборнике Лю Цзиншу «Сад странного» сообщается, что одна сяньбийская девица «была обморочена (*мэй*) красным амарантом». Дух этого растения являлся к ней в виде прекрасного собой мужа (по 416 цзюаню ТПГЦ) [Ли Фан 2006: 3391].

В сборниках V–VIII вв. *мэев*, заставляющих людей сожительствова́ть с ними, особенно много. В том же сборнике «Гуан и цзи», где помещён рассказ о жене секретаря, сообщается о большом самце крысы, обморочившем (*мэй*) девочку-подростка так, что та полагала его своим мужем, целый год жила в его норе и родила ему ребенка (ТПГЦ, цзюань 440) [Ли Фан 2006: 3591]. Другой пример – аналогичные мороки, наведённые соответственно духом софоры и духом цикады в рассказах «У Янь» 吳偃 и «Чжан Цзин» 張景 из сборника «Повести зала Сюаньши» («Сюаньши чжи» 宣室志, автор Чжан Ду 張讀, IX в.; перевод см. в Приложении).

В случае «Жены секретаря» *мэй*-антагонист — это серый журавль.

Его появление из воздуха в конце рассказа напоминает визуализацию разоблачённых *мэев*, описанную Гэ Хуном и Гань Бао. Обычная канва рассказа с антагонистом-*мэем* такова: жертва (чаще всего женщина) чахнет и болеет. Сама жертва постоянно общается с *мэем*, который показывается ей в человеческом облике. Иногда *мэй* является не только жертве, но и её семье. Родные обращаются к магическому специалисту. Для последнего не составляет труда разобраться в том, какой именно *мэй* вызвал болезнь. Соответствующее животное или растение находят и уничтожают (или совершают иные действия, направленные на его обезвреживание). Жертва после этого может выздороветь или умереть.

«Жена секретаря» частично соответствует этой схеме. Однако рассказ Дай Фу содержит также ряд особенностей, не характерных для обычной

истории о *мэе*. Во-первых, секретарь расколдовывает жену самостоятельно, пройдя через тяжёлое испытание, пусть и по совету сведущего помощника. Во-вторых, болезнь человека и животного одновременно в других рассказах о *мэях* не встречается.

Всё это, не говоря уже о том, что для ханьской фольклорной традиции совершенно не характерны журавли-оборотни (в этой связи стоит обратить внимание и на замечание К. И. Голыгиной, правда, сделанное на материале рассказов III–VI вв., согласно которому в прозе *чжигуай* птица обычно «не выступает в роли вредителя» [Голыгина 1980: 37]).

Не упоминается нигде и о том, чтобы *мэй* давал человеку возможность летать по воздуху или другим способом преодолевать огромные расстояния. Более того, полёты на метле или на предметах домашней утвари нетипичны для китайской средневековой сюжетной прозы.

Единственный известный случай такого полёта, явно родственный «Жене секретаря», — это более поздний и лаконичный рассказ «Сюй Ань» (徐安) из «Собрания записок о странном» («Цзи и цзи» 集異記). Его действие происходит в Сяпи 下邳 (местность в нынешней Цзянсу). Герой по имени Сюй Ань замечает, что его жена куда-то исчезает ночами. Оказывается, она улетает в окно верхом на корзинке.

Переодевшись в женское платье и усевшись в корзинку, герой переносится в горы, к накрытому столу. Убив собравшихся за ним мужчин, он обнаруживает, что перед ним мёртвые старые лисы¹³⁰. Слово «мэй» не использовано, однако для рассказчика смысл происходящего тоже явно в наваждении, которое лисы напускают на жену героя. Спасает жертву также не магический специалист, но муж.

¹³⁰ По 450 цзюаню ТПГЦ [Ли Фан 2006: 3679–3680].

Для полноты картины заметим, что есть небольшая группа рассказов, где перемещение на большое расстояние происходит с помощью вполне обыденного, хотя и не принадлежащего внутреннему, домашнему пространству предмета, — бамбукового посоха. В 9-м цзюане «Жизнеописаний святых-бессмертных» есть описание случая, когда маг Цзе Сян 介象 (историческое лицо, жил в III в.), находившийся при дворе Сунь Цюаня, отправил за имбирём для фарша за сотни километров человека верхом на зелёном бамбуковом посохе, в который вложил бумажный амулет. Остальные нарративы, где встречается эта деталь, носят выраженный религиозный — буддийский или даосский — характер, на посохе едет адепт или умерший, пересекая пространство, отделяющее потустороннюю сферу от мира живых [Chen 2019: 148–152]. В таких нарративах путешествует по воздуху всегда мужчина. Косвенным свидетельством в пользу инокультурного происхождения образа посоха как средства полёта может быть упоминание в сборнике «Всё о столице и провинции» о зороастрийском жреце, который переносился на сотни километров, воткнув себе в тело металлический штырь¹³¹.

Возвращаясь к путешествиям женщин на метле, на кувшине или в корзинке, снова отметим, что помимо «Жены секретаря» и «Сюй Аня», они, по-видимому, в китайской литературе не встречаются. О центральноазиатском происхождении сюжета «Жены секретаря» нам фактически сообщает сам автор. Соседу-хусцу, к которому обращается герой, ситуация с худеющим конём странной не кажется, и он сразу её опознаёт. Так рассказчик даёт нам понять, что мэй, с которым мы имеем дело в «Жене секретаря», для китайца, может быть, — существо необычное, но в западных краях давно известен.

¹³¹ По 285 цзюаню ТПГЦ [Ли Фан 2006: 2270]. Русский перевод см. в: [Проза Тан и Сун 2015: 10–11]).

Хусец трижды советует секретарю подкараулить жену во время вылета. Каждый раз герой сообщает ему о результатах подглядывания. Первый раз секретарь просто убеждается в правоте соседа, второй раз сам следует за женой и служанкой, третий — каким-то образом получает возможность исцелить жену.

Со второго подглядывания начинается центральный эпизод истории (ср. путешествие Сюй Аня в корзинке). Жена и её служанка, роль которой до конца так и не проясняется, отправляются по воздуху верхом, как потом узнаёт читатель, на далекий запад, в горы в округе Ланчжоу 蘭州. Знаменитый горными видами Ланчжоу (Ланчжун 蘭中) располагался на северо-востоке нынешней пров. Сычуань и был частью исторического региона Ба. Заметим, что в Сычуани в эти годы тоже процветал зороастризм [Яо Чунсинь 2011: 325 ff.]; вполне возможно, что истоки сюжета непосредственно связаны с народными зороастрийскими верованиями.

В безлюдном месте разведён костёр, в шатре накрыт стол; жена секретаря и служанка участвуют в пиршестве. Все пьют вино и обнимаются. Собравшись лететь домой, женщины обнаруживают в кувшине-самолете незваного гостя, но ограничиваются тем, что выталкивают его оттуда. В результате секретарю приходится добираться домой самостоятельно. Здесь присутствует целый кластер мотивов, предшествующей китайской традиции в целом чуждых, а в указателе С. Томпсона включённых в группу «Обычаи ведьм» (Mot. G240): «Ведьма едет на коне по воздуху» (Mot. G241.3.2), «Ведьма едет верхом на предмете» (Mot. G241.4), «Ведьма летит по воздуху на метле» (Mot. G242.1), «Ведьмы пируют» (Mot. G248); падение секретаря со склона горы близко к мотиву «Летающий с ведьмами делает ошибку и падает» (Mot. G242.7), хотя собственно ошибка отсутствует. Фривольное поведение собравшихся не тянет на «сексуальные сношения с дьяволом или его прислужниками» (Mot. G243.3), но всё же находится в том же знаковом поле, — оговоримся, что в любом случае пирующие — не адские демоны, а

существа другого разряда, как армянские каджи или ногайские йины [Старостина 2023d: 110–111].

И собственно «оборотень»-мэй, которым была одержима жена секретаря, в предполагаемой центральноазиатской версии должен был принадлежать к числу природных духов, а не быть животным-оборотнем. Для китайских оборотней, как мы показали, его поведение нетипично. Природные духи в фольклорных традициях мира часто принимают облик самых разных животных (группа мотивов F234.1).

Автор «Сюй Аня», адаптируя инокультурный сюжет, использует популярный в конце Тан образ лиса-оборотня, но в других сюжетах о лисах-соблазнителях путешествия по воздуху и лесные пиршества на горе не фигурируют.

О том, что жена секретаря была именно одержима, свидетельствует не только её исцеление после гибели журавля, но и обоняние, обострившееся перед ночными поездками, когда она воспринимала запах собственного мужа как нечто чуждое. Аналогичным образом была исцелена жена Сюй Аня, которая перестала исчезать по ночам и ждать демонического любовника.

Регулярные посещения женой секретаря, её служанкой и женой Сюй Аня пиршеств природных духов, скорее всего, следует классифицировать как относящиеся к группе мотивов «Феи уносят людей в свою страну» (Mot. F320).

Лакуну во фрагменте, связанном с расколдованием жертвы мэй, восполнить трудно. Очевидно, путешествие героя на праздник духов сыграло решающую роль в расколдовании его жены. С тем, как сделать природного духа видимым, связана группа мотивов Mot. F235. Гипотетически можно, например, остановиться на мотиве «Феи теряют способность оставаться невидимыми, если смертные узнают об их секрете» (Mot. F235.8.1). Возможен — даже вероятен — здесь и мотив, позже реализовавшийся в шотландской

балладе «Тэм Лин»: спасение человека, едущего верхом в процессии духов, через его физическое удерживание (об этом см. [Lyle 1969]).

В описываемое время представления о шабаше ведьм, конечно, еще не сложились. Дай Фу или его информант, очевидно, столкнулись с традицией, повлиявшей впоследствии на формирование, во-первых, образа ведьминских сборищ, а во-вторых, на становление мифологического сюжета, вариации которого отмечены в СУС как «Солдат и ведьма» и в указателе Зиновьева как «Ведьма летает на шабаш».

Для Китая же «Жена секретаря» — уникальный текст, построенный на связке мотивов, которая не повторяется более ни в одном источнике. «Сюй Ань» — скупой текст, более решительно адаптированный к китайским реалиям; он даёт значительно меньше материала, чем «Жена секретаря». К сожалению, история, лёгшая в основу «Жены секретаря», модификация иначе неизвестной, бытовавшей у какого-то из ираноязычных народов Центральной Азии сказки не дошла до нас полностью.

6. «Третья хозяйка с моста Баньцяо» и превращение в животных в китайском фольклоре

Необычность сюжета «Третьей хозяйки» для китайской традиции не в последнюю очередь связана с тем, что в нём один человек осуществляет злонамеренное превращение другого в животное. Это не вписывается в обычный алгоритм трансформаций живых существ в китайской традиции. Бесконечное многообразие превращений в древних и средневековых китайских текстах можно приблизительно разделить на несколько групп (исключая превращения иллюзорные, не затрагивающие сущности животного или человека). Прежде всего это рассказы о происхождении вещей и явлений, то есть этиологические предания. Пример такого рассказа, описывающего превращение живого в неживое: «Некогда муж и жена взяли сына и пошли в

горы охотиться. Отец упал с обрыва, жена с сыном стали спускаться, чтобы спасти его, и все они окаменели. Эти три камня называют Людьми-камнями» (из утраченного ныне анонимного трактата VI в. «Иллюстрированные записки о [северно-]чжоуских землях» — «Чжоу ди ту цзи» 周地圖記, по 398 цзюаню ТПГЦ [Ли Фан 2006: 3195], перевод всего раздела см. в [Старостина 2018]).

Из самых ранних — превращения, вписанные в общий порядок природы, сезонные трансформации животных. Одни звери превращались в других, птицы — в моллюсков; для даосов это было ярким проявлением всеобщности мировых перемен. Компилируя фрагменты нескольких древних текстов, «Записки, излагающие странное» («Шу и цзи») сообщают: «На реке Хуайшуй чижи к осени обращаются мидиями. Когда наступает весна, они снова становятся чижами. Прожив пять сотен лет, чиж превращается в устрицу» (по 465 цзюаню ТПГЦ [Ли Фан 2006: 3836]).

В различных животных и птиц по своему произволению могли обращаться не только божества и демоны, но и бессмертные и даже маги. Так, согласно «Отдельным жизнеописаниям бессмертных», некто Чжао Ко 趙廓 последовательно превращался в оленя, в тигра и в мышь (по 76 цзюаню ТПГЦ). В «Продолжении записей о поисках духов» подобное умение приписывается инородцам-мань.

Есть спорадические упоминания о болезни, в результате которой человек превращался в тигра. Так, во втором цзюане «Хуайнань-цзы» говорится о некоем Гунню Ае 公牛哀, который в течение семи дней был тигром. Когда его старший брат вошёл в комнату, желая взглянуть на больного, тигр схватил его и убил.

Часто превращение в животное бывает следствием безнравственного поведения человека, как в рассказе «Цяо Бэнь» 譙本 из «Досужих речей

живущего в глуши» («Е жэнь сянь хуа» 野人閒話, X в.¹³², по 430 цзюаню ТПГЦ): герой, непочтительный к родителям, противный всем односельчанам, превращается в тигра после того, как его мать взывает к небесам [Ли Фан 2006: 3496–3497]. В таких нарративах можно видеть влияние буддизма с его представлениями о сансаре¹³³.

Примерно с III в. в письменных памятниках увеличивается число упоминаний о превращениях оборотней — животных и вещей.

Такие оборотни могут принимать облик неодушевлённых предметов, а также других живых существ, чаще всего — человека. Это, возможно, самая многочисленная группа, широко представленная уже в упомянутых выше «Записках о поисках духов» и в последующих сборниках *чжигуай*.

Хотя повествования о намеренном превращении человека в животное для Китая нетипичны, они существуют — см., в частности, мотив Березк. К36 («Превращённый в животное»): «Герой (героиня) временно превращен(а) в животное (обычно в собаку/койота или в осла). Обычно, когда ему или ей помогают вернуть прежний облик, в животное превращён антагонист. В части текстов метаморфозу испытывает либо только герой, либо только антагонист».

Несмотря на то, что в этом указателе китайские источники представлены довольно скупо, под мотивом значатся два примера из Китая: та же «Третья хозяйка...» и сказка «Шляпа, которая по небу летала, и мотыжка, которая серебро копала» («Цзуань тянь мао хэ ва инь чу» 鑽天帽和挖銀鋤) [Китайские 1972: 201–207], [Ганьсу 1980: 59–64]. В этой истории, тоже явно поздней и пришедшей с Запада, к тому же, что характерно, записанной в западной провинции Ганьсу, герой превращает в обезьяну обидевшую его дочь

¹³² Об этом сборнике см. [Алимов 2021: 198–203].

¹³³ Превращения людей в тигров и тигров в людей вообще часто демонстрируют специфику, нетипичную для наиболее распространённых китайских нарративов об оборотнях. См. [Кучеренко 2025].

помещика (сказка принадлежит к типу AaTh 566 — «Три волшебных предмета и чудесные плоды»).

Как можно видеть, метаморфозы в «Третьей хозяйке...» и в «Превращении скотов», во всяком случае, нетипичны для китайской литературы и фольклора. Это злонамеренное превращение людей в животных, к тому же с корыстной целью (что отмечает и И. А. Алимов в очерке о сборнике «Хэ дун цзи» [Алимов 2017: 344]). Речь не идёт ни о естественном сезонном превращении, ни о процессе, осуществляющемся по собственной воле превращающегося (как у даосских бессмертных, способных свободно изменять своё тело). Это и не трансформация в животное в наказание («Превращение как наказание», Mot. D661) или в назидание, чаще всего в последующей жизни, но иногда и в этой (хотя сюда подпадает превращение Третьей хозяйки в ослицу, её собственные действия ни к какому наказанию отношения не имеют). Даже исходно антропоморфные оборотни для китайской демонологии в целом не особенно характерны [Неклюдов 1998: 22–25]. Характерно, что в ТППЦ рассказ помещён именно в раздел «Иллюзии»: для составителей свода он описывал не изменение сущности жертв, а всего лишь сложный морок.

История о Третьей хозяйке пользовалась в Китае популярностью и из столетия в столетие с небольшими изменениями входила в разные сборники. Однако то, что действующим лицом, как и в «Жене секретаря...», была колдунья, к тому же занимавшаяся намеренным превращением людей в животных, привело к тому, что этот сюжет в своей экзотичности не вызвал формирования отдельного типа или его модификации.

7. Зловещие трактирищицы

Как показали предшествующие исследования, «Третья хозяйка» представляет собой одну из вариаций истории о могущественной волшебнице,

опасной для — исключительно, как замечает К. Рид, — мужчин. Она входит в ту их подгруппу, для которой характерна центральная деталь вспашки поля и скоростного выращивания урожая («Поле, возделанное и засеянное с помощью волшебства», Mot. G263.1). Кроме танского Китая, тексты этой подгруппы записаны у казахов, живущих в окрестностях Сырдарьи, в Монголии, Тибете, Кашмире, а также у арабов — единственных, кто выбивается из этой компактной территории.

Подвергается опасности заколдования почти всегда путешественник (купец, работник в караване, странствующий по государственным делам министр, герой в поисках приключений). Он останавливается на постоялом дворе или просится на ночлег к женщине, которая оказывается колдуньей, использующей своё искусство в корыстных целях. Есть и исключения, но яркие: царица из сказки о Бедр-Басиме, подобно Цирцее, окружена ореолом демонической возлюбленной. Она превращает в зверей и птиц своих бывших любовников.

Точно так же колдунья, собравшаяся обратить Гесера в осла, принимает облик необыкновенной красавицы. На этом фоне «Третья хозяйка...» кажется анекдотическим снижением истории о роковой богоподобной колдунье, и может быть, это впечатление верно.

Стоит в этой связи вспомнить о поверье, записанном Августином, согласно которому содержательницы постоялых дворов обращают постояльцев в ослов с тем, чтобы те таскали для них тяжести. Это же поверье нашло отражение в китайской новелле и казахской сказке; по всей видимости, оно бытовало вдоль торговых путей, заставляя торговцев и иных путешественников быть вдвойне бдительными во время ночёвок на постоялых дворах и на частных квартирах. Подобные панические слухи весьма устойчивы, хорошо воспроизводятся и путешествуют на любые расстояния — как в эпоху Интернета, так и во времена более медленных каналов информации.

Присоединившись к сюжету о демонической колдунье-красавице, поверье это немедленно изменило внешний вид антагонистки (он становится малоинтересным для рассказчика) и её габитус: не соблазняя гостей, не желая никому мстить или демонстрировать своё могущество, она кормит их заколдованной едой с единственной и прозаической мотивацией — извлечь материальную выгоду.

8. Выводы

«Жена секретаря налогового ведомства» из сборника «Гуан и цзи» с наибольшей вероятностью отражает верования одного из иранских народов, живших на территории Танской империи. Как показывает мотивный анализ, этот рассказ представляет собой первую запись сюжета о полёте женщин на ночное празднество, наблюдаемом незванным гостем — мужчиной. Впоследствии в европейском фольклоре этот сюжет ляжет в основу верований о ведьмах, летающих на шабаш.

Статус демонических персонажей, участвующих в празднестве, в китайском нарративе неясен: по-видимому, их полной аналогии в традиции не было. Близкий по композиции рассказ «Сюй Ань» из сборника «Цзи и цзи» уверенно причисляет таких антагонистов к лисам-оборотням.

Теоретически сюжет о полётах на ночные празднества мог бы закрепиться с подобным объяснением, но этого не произошло, возможно, из-за совершенно несвойственной китайской традиции, но характерной для этого сюжета детали: полётов женщины по воздуху на большие расстояния с помощью предмета домашнего обихода.

Что касается «Третьей хозяйки с моста Баньцяо» из сборника «Хэ дун цзи», это первая запись определённой группы нарративов о намеренном превращении в животных, включающих Mot. D2157.6, «Поле, возделанное и

засеянное с помощью волшебства». Происхождение этого рассказа удалось определённо связать с Кашмиром.

Оба сюжета совершенно не привились в Китае по схожей причине: сам образ колдуньи/ведьмы не находил себе соответствия в китайской литературной и фольклорной традиции, и таким образом, его не получалось легко перекодировать с помощью использования аналогичного мифологического персонажа. Впрочем, в случае «Третьей хозяйки...» единичные попытки фиксируются, хотя антагонист ожидаемо меняет пол.

Глава 6. Гора с сокровищем

1. Вступление

Во второй половине XX в. в Китае были записаны многочисленные сказки, относящиеся к сюжетному типу «Сезам, откройся» (AaTh 676)¹³⁴. Большая их часть содержит элементы, которые можно было найти уже в китайской средневековой сюжетной прозе. Однако сам тип AaTh 676 в Китае появляется поздно; относящиеся к нему сказки не отмечены в китайских фольклоре и литературе раньше XIX в., и его первая письменная фиксация происходит не в китайской сюжетной прозе, а в переводе «Тысячи и одной ночи», выполненном А. Галланом (1646–1715).

Здесь Китай (как и в случае с «Белой змеей» — см. главу 4) в некотором смысле уступает приоритет Европе.

Звенья сюжетного типа «Сезам, откройся» согласно AaTh таковы: бедняк наблюдает за входящими в пещеру разбойниками и подслушивает слова, с помощью которых она открывается; использует пароль и добывает сокровище; его богатый брат пытается повторить его действия, но гибнет.

Эта структура отличает и современные китайские сказки типа «Сезам, откройся»¹³⁵ (им посвящён 6 параграф этой главы). При этом последние включают и ряд самобытных элементов. В китайском фольклоре пещеру часто открывают с помощью волшебного предмета или комбинации волшебного

¹³⁴ Последняя редакция указателя сказочных сюжетов Аарне — Томпсона — Утера относит сказку «Али-Баба и сорок разбойников» к типу ATU 954 («Сорок разбойников» [Uther 2004: 593–594]). Ранее ей соответствовало два типа: AaTh 676 («Сезам, откройся» [Aarne 1961: 237–238]) и AaTh 954 («Сорок разбойников» [Aarne 1961: 337–338]). Они могут существовать автономно и встречаются вместе примерно в половине случаев [Ranke 1977: 304]. Подавляющее большинство записанных в Китае сказок содержат только элементы, соответствующие типу 676, но не 954.

¹³⁵ Гу Сицзя, говоря об этом типе, пользуется названием «Откройте, каменные двери» («Ши мэнь кай» 石門開).

предмета и формулы. Ложный герой в ряде случаев — иноземец (хотя может быть и старшим братом, и помещиком, и странствующим знахарем). Иноземец же может указать путь к сокровищу. Сама пещера чаще всего — вход в жилище сверхъестественных существ, известных как «земные бессмертные» (*ди сянь* 地仙).

Встаёт вопрос о том, на какой основе в Китае появился ойкотип «Сезама» с теми особенностями, которые характерны для него сегодня. Специфические элементы будущего китайского ойкотипа уже встречались в раннесредневековых и средневековых литературно обработанных записях мифологических рассказов.

В этой главе будет рассмотрена группа историй, которые предшествовали появлению китайского ойкотипа «Сезама», а также показаны особенности этого ойкотипа на примере некоторых сказок и преданий, записанных в новейшее время на территории провинции Хэбэй.

2. Сюжетный тип «Сезам, откройся» в указателях китайского фольклора

Нарративы типа «Сезам, откройся» в китайском фольклоре привлекают внимание учёных с последней четверти XIX в. Н. Б. Деннис был первым, кто поставил вопрос о существовании китайской версии этого типа [Dennys 1876]. Сходство с историей Али Бабы и сорока разбойников он увидел в легенде, в которой герой подслушивает формулу, открывающую гору, а затем приглашает свою бабушку осмотреть подземные чертоги.

В 1920-е гг. литературовед Чжао Цзиншэнь 趙景深 (1902–1985) открыл и для китайских исследователей не только книгу Н. Б. Денниса о фольклоре Китая в целом [Чжао Цзиншэнь 1928], но и наблюдение последнего о существовании в Китае как минимум одного сюжета, родственного сказке о сорока разбойниках.

Сегодня известно, что народные сказки и легенды, подобные «Сезаму», широко распространены в различных регионах Китая. Их особенностям посвящена обзорная статья Гу Сицзя [Гу Сицзя 2002].

Структура китайских сказок, принадлежащих к типу AaTh 676, описана в трёх основных указателях китайского повествовательного фольклора — [Eberhard 1937], [Ting 1978] и [Цзинь Жунхуа 2014].

В указателе Эберхарда в типе «Сезам, откройся» (Eb 170) выделены следующие элементы:

«1. Человек попадает в гору сокровищ с помощью волшебного предмета. 2. Ему не удаётся добыть сокровище. 3. Волшебный предмет, открывающий гору, потерян, или искатель сокровищ остаётся запертым в горе» [Eberhard 1937: 225].

Это описание морфологически не соответствует классическому AaTh 676, поскольку последний построен как сказка о «неудачном повторении» (истинный герой успешно добывает сокровище, его дублёр, антигерой, совершает ошибку или целую серию ошибок, погибает и/или теряет сокровище).

В Eb 170 нет ни характерных для этой сказки начальной недостачи/начального бедствия, ни развязки, разрешающей предыдущие проблемы. В типе, описанном Эберхардом, пещера открывается с помощью предмета (но использование волшебных слов всё же отмечено в 2 из 7 примеров этого входа). В AaTh 676 двери в сокровищницу обычно открываются не с помощью предмета, а после произнесения формулы.

Во втором большом указателе китайских сказок Дин Найтун использует тип 676. Не разбивая сюжет по ходам, он уточняет особенности китайского ойкотипа: «Пещера иногда открывается с помощью волшебных слов, но обычно — с помощью волшебной дыни (огурца, тыквы и т. д.), редко (а) кулинарной лопатки, (б) топора, (в) петуха или другой птицы, (г) каменного

валька или ступки, (d1) золотого ключа, (d2) колокольчика; (e) иногда повторный вход невозможен, потому что волшебный ключ был забыт или оставлен в пещере, или (f) в пещеру вошли двое, хотя это было позволено только одному, или (g) пещера открывается только в особых случаях для очень нуждающихся [Ting 1978: 116].

В указателе Дин Найтуна, таким образом, присутствуют и сказочные, и несказочные разновидности «Сезама».

Цзинь Жунхуа, который также следует системе Аарне — Томпсона, вместо AaTh 676 вводит новый тип «Ключ, открывающий гору с сокровищами» и присваивает ему номер 599, отнеся его к разделу «Волшебные предметы». Он даёт такое описание этому типу: «Гору с сокровищами можно открыть только огурцом, дыней или таким предметом, как золотой ключ. Обычно герой входит в неё только один раз, потому что забывает ключ, выходя из пещеры. Или: после того как добрый бедняк получил золото, жадный богач тоже идёт в пещеру, но из-за своей жадности не может остановиться, набирая всё новые и новые сокровища; гора закрывается в назначенное время, и он не успевает выйти из пещеры». [Цзинь Жунхуа 2014: 228].

После слова «или», как мы видим, следует описание модели «неудачного повторения».

Таким образом, всем трём указателям известен усечённый вариант сюжета, содержащий некоторые мотивы, характерные для AaTh 676: «В горе открывается дверь» (Mot. D1552.0.1), «Подземные чертоги с сокровищами» (Mot. F721.4), «Нашедшие клад не должны забирать все деньги» (Mot. N553.3), «Наказанная жадность» (Mot. Q272), иногда собственно «Гора открывается, когда произносится волшебная формула» (Mot. D1552.2). В то же время зачастую он морфологически не похож на классический «Сезам, откройся».

3. Природные клады в прозе сяшо

В китайской средневековой сюжетной прозе нередки упоминания о природных кладах, которые ненадолго открываются людям. Явление подобного клада происходит не по чьему-либо желанию, а как бы естественным образом. В таких текстах отсутствуют упоминания о формуле или о любом другом сигнале, необходимом для открытия дверей. Как правило, не упоминается в них и об обитателях горных пещер.

Горы и воды полны драгоценностей, у которых нет конкретного хозяина. Это природные богатства, «небесные сокровищницы».

В мифологических рассказах, записанных в III–V вв., встречается золотой бык как олицетворение подводного или подземного сокровища [Старостина 2022b] (например, в «Ю мин лу»: «В старину некто удил рыбу на этом озере и вытащил золотую цепь. Стал тянуть, и она заполнила всю лодку. Показался золотой бык. Он громко мычал и отменно брыкался.

Рыбак напугался, а бык подпрыгнул вверх и вернулся в озеро. Цепь уже почти вся ушла в воду, но рыбак всё же отрезал несколько чи ножом» [Лю 1988: 69], [Старостина 2024b: 144]).

Образ золотого быка, вращающего золотой жёрнов и испражняющегося золотом, известен и китайским народным сказкам XX в., которые уже относятся к типу «Сезам, откройся» (см. раздел 6)¹³⁶.

Сокровища могут выглядеть и как золотые самородки или монеты, как в рассказах «Пэй Тань» 裴談 и «Бык» («Ню» 牛) из сборника VIII в. «Цзи вэнь», сохранившиеся в составе 400 и 434 цзюаней ТПГЦ. В подобных сюжетах герой получает доступ к природной сокровищнице (даже клады из монет уже

¹³⁶ Обзор средневековых и современных сюжетов, связанных с быком на золотой цепи и другими животными — воплощениями сокровищ, даёт Савада Мидзухо в одной из глав монографии, посвящённой китайским повествованиям о чудесных сокровищах [Савада 1983: 77–102].

включены в природную систему и подведомственны только духам местности) и иногда успевает вынести из неё какой-то предмет или несколько связок монет, после чего она закрывается. Мотив «Горы или скалы открываются и закрываются» (Mot. D1552) присутствует в них не всегда, но часто.

4. Волшебные подземелья в прозе сяошо

Параллельно существуют другие рассказы о подземельях, не связанные с сокровищами. В них герой встречается с чудесным существом и с его помощью / в его сопровождении попадает в пещеру бессмертных, которая открывается при помощи некоего действия и/или слов; затем его выпускают наружу. Потом он может безуспешно искать вход в пещеру, как в рассказе из сборника «Продолжение “Записей о сокровенных чудесах”» («Сюй сюань гуай лу» 續玄怪錄, начало IX в.) «Наставник Лю» («Лю фаши» 劉法師)¹³⁷, или же вернуться с семьёй по приглашению хозяев и провести там некоторое время, как в рассказе «Сын из семьи Пэй» («Пэй ши цзы» 裴氏子)¹³⁸ из сборника второй половины IX в. «Записки об изначальных превращениях» («Юань хуа цзи» 原化記). В «Наставнике Лю» бессмертный стучит в стену пальцем и на вопрос «Кто там?» отвечает: «Я». Бессмертный из рассказа «Сын из семьи Пэй» просто стучит в стену посохом.

Ранняя реализация этой темы в китайском источнике содержится в 10 цзюане упомянутых выше «Записок о Западном крае при Великой Тан» паломника Сюаньцзана. На юго-востоке Индии он записал предание о жившем примерно за сто лет до него буддийском странствующем философе Бхававивеке.

Согласно этому преданию, мечтая встретиться с буддой будущего Майтрейей, Бхававивека молил о помощи бодхисаттву Авалокитешвару.

¹³⁷ Сохранился в составе 18 цзюаня ТПГЦ.

¹³⁸ Сохранился в составе 34 цзюаня ТПГЦ.

Бодхисаттва велел ему отправиться в некую пещеру и повторять некую магическую формулу. Через три года живший в пещере дух Ваджрапани, тронутый усердием Бхававивеки, сообщил ему ещё одну формулу; она открывала путь к подземному дворцу асуров — могущественных демонических существ. Герой повторял и эту формулу в течение трёх лет. Затем он постучал в каменную стену, и она раскрылась.

Он призвал наблюдавших за этим людей последовать за ним, но те отказались, полагая, что в горе обитают ядовитые змеи. В итоге он и шестеро поверивших ему зрителей ушли в пещерный дворец ожидать прихода Майтрейи, и скала сомкнулась (см. русский перевод [Сюань-цзан 2012: 286–288]).

Этот сюжет в поздней японской редакции XI в. (из антологии «Собрание стародавних повестей», «Кондзяку моногатари сю» 今昔物語集¹³⁹) был известен составителю указателя японских сюжетных типов Икэда Хироко 池田弘子. Она отнесла его к типу AaTh 676 [Ikeda 1971]¹⁴⁰.

Истории из травелога Сюаньцзана уходили в сборники сюжетной прозы, как буддийской, так и светской, откуда перемещались в устную традицию. Нельзя исключать и другие пути, по которым в Китай могла прийти эта или родственная легенда. Механизмы взаимодействия сюжетной прозы и фольклора сложны и не описаны во всех деталях.

¹³⁹ О пересказе этого сюжета в «Кондзяку моногатари сю» см. [Трубникова 2020: 67].

¹⁴⁰ С одной стороны, от AaTh 676 здесь есть только мотив «Гора открывается при произнесении магической формулы» (Mot. D1552.2). С другой — обращает на себя внимание сама эта загадочная формула: цзе цзы 芥子, в буквальном переводе — «горчичное семя»; у неё есть разные трактовки, однако её возможную связь с «кунжутным семенем» в сказке «Сезам, откройся» отметил ещё английский востоковед С. Бил (1825–1889) в своём переводе «Да Тан си юй цзи» [Si-Yu-Ki 1884: 226, footnote 116]. Что замечательно, в современных китайских народных сказках двери горы по большей части открывают с помощью семенных, часто масличных растений.

Примечателен короткий рассказ «Гуй Цунъи» 桂從義 из 5 цзюаня сборника X в. «Записи об изучении духов».

В нём прохожий обнаруживает открывшуюся ненадолго пещеру, которая выглядит как жилая комната («внутри стояли шесть кипарисовых кроватей, позолоченных и покрытых лаком. Все циновки и покрывала были новые»; русский перевод см. в Приложении).

У Сюаньцзана в пещере ждут прихода Майтрейи не шесть, а семь человек, но в целом очень вероятно, что эти истории принадлежат к одному кругу сюжетов¹⁴¹.

Жилище асуров перекодируется для китайской традиции в подземный дворец земных бессмертных. Объединение свойственной китайскому даосизму веры в «пещерные небеса», где жили «земные бессмертные», и представлений о горной пещере асуров, в которую попадали с помощью произнесения волшебных слов или иного акустического сигнала, к IX в. было уже отражено в сюжетной прозе.

5. Легенда о башне Жёлтых журавлей¹⁴²

Мотивы из группы Mot. D1552.0.1, озаглавленной «В горе открывается дверь», часто присутствуют в рассказах о «небесных сокровищницах» и всегда — в рассказах о проникновении в пещеры бессмертных. Многие позднейшие китайские сказки, которые можно отнести к типу «Сезам, откройся», объединяют элементы обеих:

1) герой обнаруживает сокровищницу, которая впоследствии закрывается для него навсегда;

¹⁴¹ Возможна также их генетическая связь с легендой о спящих эфесских отроках.

¹⁴² Раздел написан на основе [Старостина 2023е].

2) гора, где обычно живут земные бессмертные, открывается с помощью некоторого действия, и/или формулы, и/или волшебного предмета; путь к ней указывает волшебный помощник.

С этой точки зрения мы рассмотрим три сообщения, записанных в конце XI — начале XII вв. Они излагают варианты одной и той же городской легенды. В этих текстах, возможно, впервые объединены мотивы находки впоследствии исчезающего сокровища и встречи с бессмертными, живущими в горной пещере. О полностью сформировавшемся типе 676 на этом этапе пока говорить нельзя. Но эта легенда явно относится к числу предшественников китайского ойкотипа этого сюжета. О формуле, открывающей гору, в ней речь не идёт, но акустический сигнал (здесь простой трёхкратный стук) присутствует.

Это предание приурочено к местности вокруг так называемой башни Жёлтых журавлей (Хуанхэлоу 黃鶴樓) в округе Эчжоу 鄂州 (на территории современного г. Ухань в пров. Хубэй). Башня Жёлтых журавлей находится на склоне горы Шэшань; впервые здание с этим названием было выстроено на этом месте в III в. н. э. В эпоху Сун башня располагалась неподалёку от окружной управы.

Легенда о башне Жёлтых журавлей — первый известный нам китайский сюжет, включающий мотив «В горе открывается дверь», где эксплицитно упоминается о бедности протагониста. Эта характеристика в будущем станет постоянным элементом сказок типа «Сезам, откройся».

Первое сообщение относится к 1072 г. Это семисловные стихи, монорим из 22 строчек, где поэт Су Дунпо 蘇東坡 (Су Ши 蘇軾, 1037–1101) пересказывает историю, сообщённую его сослуживцем Фэн Цзином 馮京 (1021–1094) [Су Ши 2001: 349–350]. 5 строчек из 22 занимают пейзажное введение, нравоучительное заключение и ссылка на источник, поэтому события описаны кратко. Содержание стихотворения таково:

Лунной ночью старый стражник не спит от голода и слышит у башни Жёлтых журавлей шаги, голоса и смех. Он обнаруживает, что это три странно одетых человека, — на них одежда из птичьих перьев, — и заключает, что перед ним бессмертные. Они трижды стучат по скале. В ней открывается дверь. Пришельцы исчезают внутри. Когда луна садится и кричат петухи, бессмертные собираются улетать. Солдат останавливает их и просит наделить его богатством.

В ответ он слышит, что смердит¹⁴³ как обычный человек и явно не из тех, кому можно передавать подобные тайны. Но в следующей строчке солдат уже тащит домой увесистую ношу, выпрошенную у бессмертных. Сокровище светится сквозь стены дома. Посмотреть, что случилось, приходят соседи. Оказывается, что это не золото; странный минерал не похож ни на свинец, ни на какую-либо другую известную руду. Следуют длительные разбирательства в суде (повод не указан), и солдат остаётся ни с чем: бессмертные посмеялись над ним.

Другое сообщение принадлежит литератору из того же круга — Ван Гуном 王珣 (1048–1118). Оно включено в его сборник «Недавние записи слышанного и виденного» («Вэнь цзянь цзинь лу» 聞見近錄) [Ван Гун 1984: 48–49].

Этот рассказ можно было бы рассматривать как расшифровку стихотворения Су Ши, если бы не расхождения в некоторых подробностях. Приведём его полный перевод: «Под башней Жёлтых журавлей в Эчжоу лежит камень, блестящий и прозрачный, который называют Каменным зеркалом.

Справа от него находится огромный валун; по преданию, там была пещера бессмертных. Старый солдат из городской стражи утром и вечером постоянно отбивал поклоны у этой пещеры. Как-то ночью, когда от лунных лучей было светло как днём, он увидел, как из пещеры выходят три даоса. Они

¹⁴³ «Кости [пахнут] вонючим мясом» (*гу син шань* 骨腥羶).

долго шумели — пели и декламировали стихи, а потом собрались обратно в пещеру. Солдат пошёл за ними, и даосы спросили: “Кто ты?” Солдат всё им рассказал и попросил богатства и знатности. Даосы сказали: “Быстро возьми один из булыжников в этой пещере и уходи”. Он так и сделал. Вышел из пещеры, и камень сомкнулся; войти внутрь было уже неоткуда.

Назавтра он посмотрел на булыжник — а это золото. Он стал отбивать от него кусочки и продавать.

Командир заметил, что его подчинённый вдруг стал одеваться лучше и есть богаче, чем раньше, и задержал его как вора. Солдат рассказал чиновникам всю правду. Пошли к нему домой и забрали булыжник, который, однако, изменил свой вид, когда его принесли в областную управу. Это уже было не золото и не нефрит, но и не камень и не свинец. Булыжник и поныне хранится в войсковой сокровищнице. У Цзычжана [прозвище Су Дунпо — А. С.] есть стихи на этот счёт».

Здесь солдат сознательно подстерегает бессмертных и добивается встречи с ними исключительно своим упорством. Бессмертные в стихотворении Су Дунпо впервые появляются у входа в пещеру; в рассказе Ван Гуна солдат видит, как они выходят оттуда. Такие детали — косвенный довод в пользу того, что Ван Гун опирался не на стихи Су Дунпо, а другой, предположительно устный, источник.

Третий рассказ относится к более позднему времени. Он написан Чжан Бинвэнем 章炳文, годы жизни которого неизвестны; он мог быть и ровесником, и младшим современником Су Дунпо. Предисловие к его сборнику «Тайное обозрение поисков духов» («Соу шэнь ми лань» 搜神祕覽), где помещён рассказ, датировано 1113 г. [Чжан Бинвэнь 1935: 13–14].

Начало рассказа до мелочей близко к тексту Су Ши и вполне может быть его пересказом (луна над башней, стук деревянных сандалий бессмертных, трёхкратный стук в каменную стену, крик петухов).

С того момента, как бессмертные выходят из пещеры и стражник обращается к ним с просьбой, рассказ Чжан Бинвэня немного отходит от стихотворения Су Ши:

«Он стал жаловаться на бедность, говорить, что, получив деньги, будет помогать другим. Тогда ему указали на кусок золота, лежавший на горной круче, со словами: “Бери, хватит, чтобы зажить в достатке”... Золото было таким тяжёлым, что он едва донёс его на спине. Внёс в дом, — и всё осветил яркий блеск. Люди наперебой бросились подглядывать, донесли на него, и стражника привели в суд. Посмотрели на это золото: будто камень, но и не камень, вроде бы свинец, но и не свинец. И не понять, были это и правда бессмертные или нет».

Подозрения Чжан Бинвэня по поводу статуса дарителей могли быть связаны с многочисленными находками небольших «золотых» плашек в районе древнего царства Чу, где располагался округ Эчжоу.

Это были небольшие слитки, по виду золотые, но по свойствам отличавшиеся от золота. Ими располагали и любители древностей, и люди, которым случайно повезло откопать их на собственном участке. Об их находках в регионе рассказывал современник Су Ши — учёный Шэнь Ко 沈括 (1031–1095) в 21-м цзюане своего трактата «Записи бесед в Мэнси» («Мэнси би тань» 夢溪筆談)¹⁴⁴; перевод соответствующего фрагмента на английский язык с комментариями см. [Needham 1974: 257–258])¹⁴⁵.

Подтверждает предположение о том, что оформление легенды могло быть связано со слухами об этих плашках, сохранившаяся в «Описании горы Хуанхушань» (Хуанхушань чжи 黃鵠山志), географическом трактате XIX в.,

¹⁴⁴ Подробно об этом тексте см. [Алимов 2002].

¹⁴⁵ Стяжение представлений о пещере бессмертных и о горе с сокровищами могло быть облегчено и фактами таких находок, и деятельностью даосских алхимиков, часто имитировавших золото.

цитата из неизвестного произведения Чжан Шуньмина 張舜民, литератора и государственного деятеля (ум. в начале XII в.).

Чжан Шуньминю была известна несколько иная версия легенды о башне Жёлтых журавлей. В его интерпретации во время ночного обхода патрульные встретили у башни двух мужей величественного вида, которые передали им несколько золотых блинов [Ху Фэндань 1874, б. с.]. Шэнь Ко, описывая находки древних имитаций золота, использовал именно выражение «золотые блины» (*цзинь бин* 金餅).

Если Чжан Бинвэнь считал, что встреченные солдатом странные существа, способные открывать горы и летать по воздуху, имели в своём распоряжении изготовленные в древности слитки, то, конечно, они больше напоминали для него не бессмертных, а души давно умерших людей, «гостей из прошлого». Таким образом, в его версии стражник встречается с призраками.

В легенде о башне Жёлтых журавлей представление о пещере, хранящей уже не природные, но рукотворные сокровища, накладывается на взгляд на подгорное пространство как на жилище сверхъестественных существ, открывающееся по поданному входящим акустическому сигналу (но не формуле).

Хозяевами пещеры в зависимости от того, считает ли рассказчик золотые слитки современным экспериментом даосских алхимиков или древними артефактами, оказываются или бессмертные алхимики, или души умерших.

Тенденция к объединению *находки сокровища и встречи с бессмертными, живущими в горной пещере*, в зачаточном виде существовала в китайской прозе и раньше: уже в рассказе «Сын из семьи Пэй» (IX вв.) говорится о том, что земные бессмертные обладают сокровищами, а волшебный помощник, указавший герою вход в пещеру, независимо от этого

события обучает его добывать золото алхимическим путём. И в рассказе «Гуй Цунъи» (X в.) в пещере рядом с кроватями отсутствующих бессмертных герой видит золото и другие драгоценности.

6. «Сезам, откройся» в современных хэбэйских сказках и преданиях

Существуют и примеры более поздних нарративов, включающих в себя некоторые элементы типа «Сезам, откройся». Но, как было сказано во 2 параграфе, первые записи нарративов, вполне соответствующих международному сюжетному типу, относятся уже к XX в. В этом разделе будет рассмотрена небольшая подборка: собранные в одном регионе — Хэбэе, включая располагающиеся внутри него города центрального подчинения Пекин и Тяньцзинь и их окрестности, — десять текстов, в которых идет речь о дверях в пещеру, открывающихся волшебным образом. Они были собраны в период с начала 1930-х по начало 1990-х гг; большая их часть записана в 1980-х — начале 2000-х гг. в рамках большого проекта по составлению «исчерпывающего» трехчастного свода китайского нарративного фольклора, песен и пословиц [Durand-Dastès 2014].

Три примера из рассмотренных представляют собой волшебные сказки, построенные на «неудачном повторении»: «История о Красной горе» («Хуншань дэ гуши» 紅山的故事) [Хуншань 1961], «Золотой ключ» («Цзинь яоши» 金鑰匙) [Чжунго миныцзянь 2011a: 255-261] и «Золотой ключ — 2» [Чжунго миныцзянь 2011b: 284–286]. В каждой из них бедняк богатеет, а алчный ложный герой наказан.

Первая была опубликована в журнале «Миныцзянь вэньсюэ» 民間文學 в 1961 г., записана в пров. Хэбэй, скорее всего, в районе г. Ханьдань, — упомянута гора в уезде Уань. Она оформлена как этиологическое предание: начинается с вопроса о том, почему на горе Хуншань камни красные, и заканчивается словами: «С тех пор нет ключа, который открыл бы гору, а

сокровище в ней все растет; со временем и вся гора окрасилась от него в красный цвет» [Хуншань 1961: 95].

Бедняк Лю Бао пас овец богача по фамилии Тань, прозванного Ненасытным (Тань Бугоу 貪不夠). Одна овца из стада упала с обрыва, и, пока Лю Бао горевал, к нему подошел некий старик. Он сказал, что поможет ему уйти от Тань Бугоу; указал, где лежит каменный ключ от пещеры (Mot. D1552.11 — «Волшебный камень открывает гору с сокровищами») и как нужно себя вести, чтобы благополучно добыть золото. Бедняк пришел к пещере, постучал ключом по стене, и гора открылась. В пещере он увидел девицу, которая лушила бобы, объяснил ей, зачем пришел, взял немного бобов и ушел. Старик предупредил, что из пещеры нужно выбраться в течение двух минут. Лю Бао был осторожен и не замешкался. Когда он вышел из пещеры, бобы оказались золотыми. Он отдал богачу деньги за овцу и заплатил за собственный выкуп. Тань Бугоу угрозами выведал, откуда он взял деньги, и пошел в пещеру с большим мешком. Он сказал девице, будто ему нужны деньги, чтобы заплатить долг богачу, стал набирать золото в мешок, но не успел выскочить вовремя и навсегда остался в пещере. Гора с тех пор больше не открывалась и из синей постепенно стала красной.

Сказка «Золотой ключ», записанная в 1985 г. в уезде Тансянь, тоже обрамлена этиологическими элементами: она объясняет, откуда взялось название деревни Юйшаньчжуан, и значение крика горлицы [Чжунго миньцзянь 2011a: 255–261]. В деревне Юйшаньчжуан жили два брата по имени Юй: ленивый и жадный Да-юй и трудолюбивый Эр-юй. Да-юй с женой выгнали Эр-юя из дома, обвинив в краже барана. Эр-юй пошел в горы, плача. К нему прилетел чудесный старец, подарил золотой ключ и указал путь к сокровищам: под сосной был камень, похожий на быка, а в носу быка углубление — скважина для ключа. Старик объяснил, как вести себя в пещере с сокровищами: надо было молча подтолкнуть сзади золотого быка, который вращал золотые жернова и молот золотую крупу; подобрать упавшую крупу,

но не трогать крупу на жерновах. Эр-юй последовал совету старика. Ему пришлось толкать быка долго, пока не упала одна крупинка. Поклонившись быку, он забрал её, продал, купил инструменты и еду, разбил огород. Затем постепенно разбогател, построил дом и женился. Тем временем старший брат обеднел. Он случайно попал в дом к Эр-юю, узнал, как тот разбогател, и попросил взаймы золотой ключ. В пещере Да-юй только притворился, будто помогает быку. Он набрал себе золотой крупы и не поблагодарил быка. Тот замычал и погнался за ним. Каменные двери захлопнулись, бык забодал старшего брата. Жена Да-юя плакала у горы: «Откройте двери!», потом превратилась в горлицу и кричит так до сих пор.

Вместо девицы, лущающей бобы, здесь бык с жерновами, вместо каменного ключа — золотой, вместо богача — старший брат, но в целом эта сказка построена по той же схеме.

Одноименная сказка записана в 1981 г. в Маньчэне, городском уезде г. Баодин, с востока граничащем с уездом Тансянь [Чжунго миньцзянь 2011b: 284–286]. Здесь есть этиологический зачин, этиологической концовки нет, но события финала отсылают к зачину. Гору Гушань («Одинокая гора») у деревни Дацэин старики называют еще Гуйшань («Черепашьей горой»). Она находилась западнее, но со временем превратилась в черепаху и по ночам уползала попить воды. Однажды это увидел какой-то человек, и она не смогла вернуться, осталась на нынешнем месте. На западном склоне горы есть трещина, откуда виднеются два камня: тот, что пониже, похож на человеческую голову, что повыше, — на веник. Когда-то под горой Гушань жил старик, и было у него два сына: старший — трудолюбивый, младший — ленивый. Умирая, он сказал им, что гора полна сокровищ, а открыть ее можно золотым ключом. Этот ключ найдется, если распахать гору и засеять ее. Младший сын не захотел работать, бросил все и ушел, а старший распахал гору, получил большой урожай, разбогател, женился. Он был уверен, что отец, говоря о золотом ключе, имел в виду трудовые руки. Затем супруги встретили

старика, который сказал им, что ключ к горе — тыква-горлянка, и указал на ее росток. Росток надо было поливать, мотыжить, через сто дней сорвать и постучать им по синему камню. Супруги обрадовались, сказали, что разделят найденное богатство со всеми земледельцами Поднебесной, и стали выращивать тыкву. Она уже почти созрела, когда разговор старшего брата и его жены подслушал вернувшийся младший брат. Он сорвал горлянку, хотя прошло всего 98 дней, и побежал к горе. Открыв каменные двери, он увидел юную красавицу, которая молола золотую крупу. Тут же были золотой конь, золотой каток, золотой короб, золотой совок и золотой веник. Младший брат подпер горлянкой двери, чтобы не закрылись, и попытался увести коня, но тот его лягнул. Попробовал унести короб, — но он был слишком тяжел. Взял совок, — красавица отобрала. Он набрал несколько горстей золотых бобов и схватил за руку красавицу. Она стукнула его веником по голове. Гора закрылась, и он застрял там — голова наружу, а на ней золотой веник. Эту сцену застали прибежавшие к пещере старший брат с женой и очень рассердились.

Сказка была записана от волостного кадрового работника в области образования, что объясняет некоторые ее особенности. Искажена базовая структура — редуцировано посещение старшим братом пещеры с сокровищами. Он тем не менее обретает заслуженное богатство, поскольку отличается трудолюбием.

Во всех трех сказках пещера открывается с помощью предмета — ключа, золотого или каменного, или тыквы. В сказках из Уаня и Маньчэна в горе живет женское божество (Mot. N570 — «Хранитель сокровища», Mot. A418, «Божество определенной горы»), в сказках из Таньсяня и Маньчэна часть клада составляют золотые животные (Mot. B100, «Животные-сокровища»).

Остальные семь текстов — мифологические рассказы. Практически все они носят этиологический характер. При всем родстве со сказкой эти тексты — в первую очередь рассказы о поисках клада, и при более подробном разборе

в них обнаруживаются многие мотивы из групп N530 — «Обнаружение сокровища» и N550 — «Откапывание клада».

Рассказы повествуют в большинстве случаев о неудачной попытке добыть сокровище, после которой гора закрывается навсегда. Каждый раз причина неудачи — нетерпение и/или алчность, темы, характерные для мифологических рассказов о кладах по всему миру. Гора закрывается и в тех немногочисленных случаях, когда герою все же удается добыть небольшую часть сокровища (Mot. N557 — «Сокровище исчезает после того, как его обнаружили»).

Все примеры в подборке упоминают о чужаке — знатоке кладов. В рассказе, записанном в Маньчэне в 2006 г., объяснено, почему пещера в горе у деревни Юаньчжуанцунь похожа на каменные ворота и почему рядом с ней и сейчас можно встретить кладоискателей [Чжунго миньцзянь 2011b: 128]. Некогда у подножия горы крестьяне, отец и сын, равняли землю каменным катком. Устроившись отдохнуть после обеда, они заметили золотого старика, который равнял землю золотым катком. Они побежали к нему, и он скрылся в горе, оставив каток. Отец и сын подобрали его, разбогатели и смогли жениться. Их односельчане захотели попасть в пещеру с сокровищами. Один старик сказал, что для этого нужна столетняя фасоль, но старому фасолевому стеблю у деревни пока было только 99 лет. В деревню пришел южанин и захотел купить лощину, где росла фасоль, но крестьяне отказали ему. Тогда он выкопал фасоль и пошел к каменным дверям. Золотая старуха в пещере вращала золотой жернов. Услышав шаги, она приоткрыла двери и выбросила ручку для веника. Южанин поднял ручку и увидел, что она золотая. Он хотел открыть двери, но они закрылись навсегда.

Рассказ «Предание о горе Лэймошань» («Лэймошань чуаньшо», 壘磨山傳說), записанный в 1986 г. в пекинском районе Фаншань [Чжунго миньцзянь 1998: 241–242], напоминает маньчэнские нарративы. С южной стороны горы в старину крестьяне оставляли записку и ягоды, если им была нужна какая-

нибудь утварь, и горная бессмертная все им одалживала. Проезжий южанин нашел на горе две горлянки, растущие рядом, и купил их на корню у хозяев, но попросил не срывать их до первого числа десятого месяца. Те, боясь заморозков, все же сорвали их заранее. В назначенный срок южанин забрал горлянки, открыл с помощью одной из них горные ворота, а другой подпер их. В пещере черный осел вращал жернова, а старушка засыпала в жернова золотые бобы. Южанин набрал в карманы золотых бобов, но старушка схватила веник и прогнала его. Он еле успел выскочить; ручка веника застряла в закрывшейся горе. Она была золотой, и южанин взял ее с собой. Но гора эта уже не была такой благодатной. Бессмертная больше никому ничего не одалживала, обиделась.

В записанном в 1986 г. в пекинском районе Шицзиншань рассказе о происхождении горы Бабаошань и ее названия (八寶山, букв. «гора восьми драгоценностей») чужака два — геомант и даос [Чжунго миньцзянь 1998: 234–235].

В древности Бабаошань была островом, где в золотой палате жил бессмертный. У него было восемь драгоценностей, включая золотого осла и золотого оленя. Улетая в гости, он уронил в море золотой ключ от золотой палаты. Ключ разбил черепицу во дворце царя драконов, который в гневе отвел море от Бабаошань, а вход в золотую палату завалил землей. Бессмертный вернулся и отправился искать ключ. Через много лет у подножия Бабаошань старый Лю выращивал огурцы. К нему пришел бродячий геомант и попросил продать ему пару огурцов, когда они созреют. Но до срока некий даос упросил старика продать огурцы и унес их. Геомант, узнав об этом, сказал старому Лю, что это были ключи от пещеры с сокровищами, и, раз их сорвали раньше времени, теперь ее никто никогда не откроет. – Можно предположить, что под обличем геоманта скрывался бессмертный, а даосом был царь драконов.

Чужак-геомант встречается и в другом рассказе о происхождении оронима Бабаошань, время и место записи которого неизвестны [Бэйцзин фэнью 1998: 181–185]. У супругов, живших на горе, в огороде выросла единственная тыква. Гадатель выпросил ее и сказал, что вернется за ней, когда она созреет, но обманул стариков: объяснил, будто она нужна для лекарства. Тыква не успела созреть, когда начались заморозки, и, чтобы она не испортилась, ее уложили в ящик.

Гадатель, придя, расстроился, но все же взял тыкву и отправился к горе. Она только приоткрылась, и он увидел внутри золотого быка, золотого коня, золотого петуха, золотой коток, золотой совок, золотой короб и золотые жернова, с которых сыпалась золотая крупа. Гадатель попытался ухватить горсть, но старик ударил его по руке, и гора закрылась.

Следующий рассказ был записан в районе Сичэн в 1976 г. [Чжунго миньцзянь 1998: 240–241]. К югу от горы Нюланьшань (牛欄山, букв. «гора бычьего загона») был огород с тыквами. Один южанин явился к горе, услышал внутри шум и увидел туман над грядкой. Он оставил за одну из тыкв залог, сказав, что придет через неделю. Огородник снял тыкву с грядки на шестой день и упаковал ее. Южанин, разочарованный тем, что тыкву сорвали рано, повел крестьянина на западный склон. У пещеры он зажег две ароматные свечи. При их свете они дошли до каменных дверей, открыли их с помощью тыквы и увидели золотого быка. Обездвижив его водой из тыквы, южанин отломал у него рог, но затем бык сбежал. А если бы тыква созрела, то и всего быка можно было бы увести.

В рассказе «Золотые жеребята» («Цзинь мацзюйэр» 金馬駒兒), записанном в 1959 г. в Лугоуцяо в Пекине [Цзинь Шоушэнь 2020: 292–294], название горы Мааньшань 馬鞍山, букв. «гора лошадиного седла») связывается с живущими внутри нее жеребятами. Ворота внутри этой горы открываются раз в 60 лет (Mot. N541 — «Сокровище открывается только в определенное время»). Внутри живут золотые жеребята и хранятся сокровища.

Однажды по горе шел знахарь-южанин. Он нашел два камня — ключи к горе. Он позвал с собой знакомого трактирщика, хоть и был жаден: знал, что ему понадобится помощь. Ночью в горе показались двери, и южанин открыл их ключами. Ключи дал трактирщику и сказал ждать его, не класть их на землю. Южанин стал ловить жеребят, но безуспешно. Трактирщик захотел ему помочь и уронил ключи. Ворота захлопнулись, южанин остался в пещере, и трактирщику ничего не досталось.

В самом раннем тексте в этой подборке чужак находит сокровище в древней могиле [Линь Лань 1931: 21–27]. Этот рассказ связан с курганом мифического правителя Чжуаньсюя 顓頊, который находится в хэбэйском уезде Гаоян. Некогда к кургану пришел южанин, нашел подходящий участок и арендовал его у крестьянина под огород с тыквами. Одна из тыкв выглядела необычно, и он велел крестьянину заботиться о ней. Однажды в полночь южанин сказал хозяину, что они могут разбогатеть. Открыв двери могилы тыквой, они прошли внутрь и при свете горевших внутри ламп увидели трон. Чжуаньсюй сидел на нем как живой (Mot. N573 — «Спящий король в горе как хранитель сокровища»), рядом были два золотых оленя, два серебряных журавля, золотые и серебряные бабочки, золото, серебро и нефрит в сундуках. Они набрали сокровищ и навьючили золотого осла. Южанин погонял его сзади, крестьянин вел спереди. Когда дошли до порога, осел заупрямился. Крестьянин вышел и потянул осла за собой, но тут закричал золотой журавль: настал рассвет. Двери захлопнулись, южанин с ключом остался в гробнице. Неделю были слышны его крики.

Все эти мифологические рассказы обладают определенным сходством с китайскими средневековыми предшественниками и при этом обладают рядом особенностей, ранним текстам не свойственных. Прежде всего, как было сказано выше, для средневековых текстов о пещере с сокровищами нехарактерно использование волшебного предмета. Кроме того, не встречается в них и чужак — знаток сокровищ.

Но для рассмотренных рассказов характерно участие такого чужака. Еще одна важная особенность их состоит в том, что часть клада или весь клад составляют животные (не так в средневековых текстах). Ни в одном из рассмотренных рассказов, как и в сказках, для проникновения в гору не используют ни заклинание, ни другой акустический сигнал, хотя по указателям мы знаем, что такие современные тексты существуют.

Волшебный предмет, с помощью которого открывают каменные двери, — это огурец, тыква, обычная или горлянка, фасоль, перец, травяной колос, стебель кунжута, ствол сосны (группа мотивов D1463 — «Волшебное растение предоставляет сокровище»). Каменных ключей, о которых говорится в сказках, в мифологических рассказах нет. В рассказах из Маньчэна и Фаншаня, как и в двух из рассмотренных сказок, упоминается женщина — хозяйка сокровищ.

Характерная особенность подборки — преобладание текстов, в которых часть клада или весь клад составляют животные. Это верно и для сказок, и для мифологических рассказов. По сведениям Гу Сицзя, это свойственно далеко не только хэбэйским нарративам. В текстах разных регионов, которые можно отнести к AaTh 676, помимо ожидаемых предметов из драгоценных металлов и камней, в пещере находятся золотые или серебряные животные — чаще всего быки, иногда лошади, ослы или петухи [Гу Сицзя 2002: 306–307].

Здесь несомненна связь, во-первых, с повсеместно распространенными представлениями о животных как воплощениях клада (см. указатель С. Томпсона, Mot. B100 — B119, «Животные-сокровища»), свидетельства о которых сохранились во множестве памятников начиная с раннего средневековья. Во-вторых, прослеживается преемственность преобладающего образа золотого быка с представлениями о водяном быке — хранителе сокровищ, вьетскими по происхождению, распространившимися сначала на юго-востоке Китая — на территории нынешних пров. Гуандун, Цзянси, Фуцзянь, Чжэцзян, Аньхой, а потом и севернее [Старостина 2022]. О связи раннесредневековых мифологических рассказов о золотом быке с

современными сказками писал Гу Сицзя [Гу Сицзя 2002: 306–307]. При этом золотой бык как подземное существо, обитающее в пещере, не относится к числу ранних образов. Раннесредневековые и средневековые золотые быки — подводные; их не находят искатели сокровищ — они сами выходят к людям.

Пока в указателях нет упоминаний о частом появлении животных-сокровищ в китайских текстах на сюжет «Сезам, откройся», но, возможно, это стоит скорректировать.

7. Выводы

Впервые записанная в XI в. легенда о сокровищах пещеры под башней Жёлтых журавлей объединяет несколько тем и мотивов, впоследствии характерных для разных модификаций сюжета «Сезам, откройся»:

(а) бедняк обретает подземные сокровища, (б), рукотворные, а не природные, (в) подсматривая за действиями (г) сверхъестественных существ (либо земных бессмертных, либо душ умерших), которые попадают в подземную пещеру, (д) открывая ворота в камне с помощью акустического сигнала (трёхкратно стуча в стену).

На формирование именно этой легенды, привязанной к определённому месту в округе Эчжоу, скорее всего, повлияли находки в регионе древних имитаций золота.

Теоретически объединение этих тем и мотивов в легенде о башне Жёлтых журавлей могло произойти спонтанно, но вероятность этого невелика. В дальнейшем изучении истории типа нашей рабочей гипотезой будет следующее: этому синтезу способствовало знакомство с инокультурным сюжетом, в котором герой узнавал об определённом действии, необходимом для проникновения в гору, не только населённую чудесными существами, но и полную сокровищ.

Легенду о башне Жёлтых журавлей по нашим критериям ещё нельзя отнести к типу AaTh 676. Он, по всей видимости, пришёл в Китай не раньше, а то и позже, чем в Европу, более или менее надёжные свидетельства о его бытовании относятся к концу XIX в.

На материале текстов, записанных китайскими фольклористами, можно сделать некоторые наблюдения о современных нарративах, принадлежащих к этому типу. В нашем материале преобладают мифологические рассказы. Все три рассмотренные сказки, несмотря на «этиологическое» оформление, содержат характерную для AaTh 676 последовательность мотивов и построены на «неудачном повторении». В мифологических рассказах «неудачного повторения» нет, но их сюжеты можно рассматривать как модификации сказочных. Как и сказки, они подразумевают наличие алгоритма, который герои последовательно игнорируют. Герой в лучшем случае не получает сокровища или получает лишь самую малую долю; в худшем — погибает или остается запертым в горе. В подборке нет ни одного примера, в котором гора открывалась бы с помощью заклинания, и судя по указателям, таких современных нарративов действительно пропорционально меньше: чаще используется волшебный предмет. Среди волшебных предметов, которые требуются для открытия горы, явно преобладают части растений с семенами (упоминаются во всех случаях, кроме одного). Частота появления в текстах такой фигуры, как чужак — знаток сокровищ, косвенно свидетельствует об инокультурном происхождении сюжета.

В нескольких текстах отражены представления о хранителях сокровища — чудесных людях, живущих в горе, чаще женщинах. Но в записанных в XX в. сказках и мифологических нарративах средневековая «страна бессмертных» редуцируется до мирка двух – трёх «людей из золота», окружённых сокровищами, которые больше напоминают воплощения кладов, чем вполне субъектных волшебников в более ранних авторских текстах на вэньяне.

Заключение

Сюжеты, рассмотренные в диссертационном исследовании, пришли в Китай с нескольких направлений. Неавтохтонность их теперь доказана, но точное происхождение установить удаётся редко: мы имеем дело с источниками либо устными, либо письменными, но не дошедшими до наших дней. Однако общие векторы влияний определить можно.

Истоки «Лу Баня», «Старика из Сяньяна» (глава «Крылья принца») и «Третьей хозяйки с моста Баньцяо» (глава «Колдуньи») следует искать на северо-востоке Индии. Для всех этих повествований находятся индийские буддийские и секулярные текстовые параллели. Откуда эти сюжеты пришли в Индию, – другой вопрос.

Что касается «Повести о Сюэ Чжао» (глава «Спящая красавица»), о её индийском происхождении говорить не приходится. Её близость к ранним европейским нарративам на этот сюжет, которую демонстрируют и цепочки мотивов и тем, и набор персонажей, заставляет предположить, что в обоих случаях мы имеем дело с иранским или арабским источником, возможно, даже письменно зафиксированным.

Танские рассказы «Дочь персидского царя» и «Девушка из Фэньчжоу» (глава «Дочь мастера»), близкие сюжетно к балканским балладам о замурованной жене, скорее всего, имеют согдийское происхождение. Сюжет о строительной жертве в его последующем бытовании в Китае слился с верованиями о действенности человеческой жертвы при литье металла, существовавшими в регионе У и Юэ. Объединение мотивов строительной жертвы и жертвы при литье металла можно видеть в позднейших пекинских мифологических рассказах о Матушке колокольного литья, где бывшая богиня – покровительница превращается в демоническое существо.

Что касается знаменитой «Повести о Белой змее» (глава «Белая змея»), в основе которой лежит международный сюжетный тип «Король и ламия», как

и родственная ей (что показывает мотивный анализ) западноевропейская легенда о Мелюзине, она восходит к каким-то ближневосточным источникам. Как мы видели, взаимоотношения героев и проповедников с женщиной-змеёй обыгрываются в персидской литературе, современной Сунской империи. В Ханчжоу, с которым связаны наиболее популярные реализации сюжета о Белой змее, была влиятельная исламская диаспора. Если для китайского сюжета её влияние несомненно, то происхождение европейских историй о Мелюзине, в свою очередь, связано с контактами с исламским миром во время крестовых походов.

В целом демонологические нарративы, повествующие о смертоносных суккубах, превращающихся в змей, распространены в Евразии широко – и у иранских, и у тюркских народов, и у многих их соседей. Они родственны китайским, однако для них нехарактерен образ женщины-змеи как существа, достойного любви и сочувствия. А для разных вариантов «Повести о Белой змее» он как раз типичен, как и для европейского цикла легенд о Мелюзине.

«Жена секретаря налогового ведомства» из сборника «Гуан и цзи» (глава «Колдуньи»), возможно, наиболее загадочный из разобранных рассказов хотя бы потому, что единственная его запись повреждена. Тогда как в центральноазиатском его происхождении сомневаться не приходится, возникает вопрос о том, как именно он связан с позднейшими европейскими мифологическими рассказами о ведьмах и как развивались широко известные даже в популярной культуре верования о полёте ведьм на метлах на ночные празднества.

Тема это недостаточно изучена в мировой науке за дефицитом свидетельств более ранних, чем франкский “Canon Episcopi”, датируемый X в. «Жена секретаря...» (VIII в.) как раз и предоставляет такое свидетельство, пусть одиночное и неполное; к счастью, следы того же сюжета присутствуют и в рассказе «Сюй Ань», записанном в начале IX в. Этот последний представляет собой пример рационализации кажущегося абсурдным

инокультурного сюжета с помощью использования привычного для китайской фольклорной традиции того периода образа лиса-обольстителя.

Сказочный сюжет «Сезам, откройся» (глава «Гора с сокровищем»), по-видимому, проникал в Китай поэтапно. Сунская легенда о башне Жёлтых журавлей, разобранный в книге, с одной стороны, укоренена в верованиях о подземных пещерах бессмертных и о природных кладах; с другой – несёт тот же отпечаток экзотичности, который и заставляет исследователя в первую очередь прибегать к мотивному анализу в поисках внешних источников.

Здесь приходится остановиться за недостатком информации: раскрывающаяся в скале дверь, акустический сигнал, необходимый для входа в подземные чертоги, клад, оказавшийся бесполезным, – такой комбинации в более ранних китайских текстах нет, но что именно повлияло на становление этой городской легенды, пока сказать трудно. Впрочем, о горе, открывающейся по акустическому сигналу, как о месте, где живут асуры, писал Сюаньцзан, излагая индийское поверье о философах, ожидающих в пещере прихода Майтрейи. Предварительно мы можем предположить индийское влияние и для легенды о башне Жёлтых журавлей.

Четыре из перечисленных выше сюжетов не нашли развития в китайских литературе и фольклоре. Сказки, которые относятся к типу «Крылья принца», бытуют на периферии КНР, у неханьских народов, но не у самих ханьцев. Сюжет «Спящей красавицы» неплохо ложился на представления об умерших юных женщинах, жаждущих плотской любви, – существовал целый пласт рассказов и новелл на подобные сюжеты, причём первые китайские примеры уже относятся к III–IV вв. Тем не менее такие детали, как столетний сон в густом лесу и радикальное изменение героиней предсказанной ей судьбы, затруднили его дальнейшую адаптацию. Насколько можно судить по сохранившимся письменным свидетельствам, в фольклор он не ушёл. «Повесть о Сюэ Чжао» несколько раз переделывали для театра, но этим дело и ограничилось.

Однако яркий образ – могила в заросшем саду, чья обитательница не умерла, но спит – сохранился в литературе и был обыгран в «Пионовой беседе» Тан Сяньцзу, а затем как минимум в двух новеллах Пу Сунлина.

Что касается обеих историй о колдуньях («Ведьма летает на шабаш» и «Путешественники превращаются в ослов»), то они остались изолированными примерами в танской прозе, не породив и такого скромного резонанса, как «Повесть о Сюэ Чжао».

Впрочем, два рассказа эпохи Цин, переводы которых приведены в Приложении, свидетельствуют о том, что в Шаньдуне сохранялась версия этого сюжета – вот только антагонистом в этих текстах уже не была женщина, что неудивительно: о нетипичности колдуний для китайского фольклора было сказано выше.

С сюжетами «Дочь мастера», «Белая змея» и «Сезам, откройся», дело обстоит иначе. Как мы видим, индийский сюжет о женщине – строительной жертве в Китае был значительно модифицирован, воплотившись в легендарных нарративах о дочери мастера – жертве при литье металла, которая впоследствии обожествлялась. Его адаптации способствовали, с одной стороны, характерные для Южного Китая верования в действенность человеческой жертвы для изготовления металлических изделий, а с другой – культура почтительности к родителям, требовавшая от детей максимальной самоотверженности.

«Белая змея» как модификация «Короля и ламии» укоренилась в Китае с помощью эксплуатации местных представлений о суккубах – оборотнях, подобно тому, как тот же сюжет адаптировался к европейскому фольклору, впитав верования о феях.

Прекрасно привился на китайской почве «Сезам», породив только в течение XIX и XX вв. сотни народных сказок и мифологических рассказов. Этому способствовало введение в повествование традиционных китайских

представлений о кладах бессмертных. Маркером внешнего происхождения в современных китайских версиях сказки остаётся частое присутствие в них персонажа – чужеземца, который указывает герою путь к сокровищу.

Находки, сделанные во время исследования, проливают свет на проницаемость этнических и культурных границ в Китае VII–XIII в. и свидетельствуют о повышенном внимании танских и сунских *literati* к «чужим» сюжетам и персонажам, которое декларировалось ими лишь спорадически. Кроме того, они открывают более широкую перспективу для исследования маршрутов миграции сюжетов по Евразии, а также позволяют дополнить и уточнить существующие указатели сюжетов китайских фольклора и литературы.

Несколько рассказов, на происхождение которых нам удалось пролить свет, составляют мельчайшую долю сохранившихся в китайской средневековой прозе нарративов на сюжеты, пришедшие из других культур. Эта тема нуждается в многолетнем последовательном внимании научного сообщества. Автор надеется, что настоящая работа вновь привлечёт внимание отечественных синологов к сравнительным исследованиям в области литературы и фольклора.

Список литературы

Справочники

Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: Аналитический каталог. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>

Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск: Наука, 1987.

Aarne A., Thompson S. The Types of Folktale: A Classification and Bibliography. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1961.

Christiansen R. T. The Migratory Legends: A Proposed List of Types with a Systematic Catalogue of the Norwegian Variants. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1992.

Eberhard W. Typen chinesischer Volksmärchen. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1937.

Encyclopedia of Taoism / Ed. by F. Pregadio. London: Routledge, 2008. 2 vols: 1551 pp.

Ikeda H. A Type and Motif-Index of Japanese Folk-Literature. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1971.

Malalasekera G. P. Dictionary of Pāli Proper Names. Vol. I. London: John Murray (Indian Text Series), 1937.

Malalasekera G. P. Dictionary of Pāli Proper Names. Vol. II. London: John Murray (Indian Text Series), 1938.

Thompson S. Motif-Index of Folk Literature. Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958. 6 vols. Web version: https://ia800408.us.archive.org/30/items/Thompson2016MotifIndex/Thompson_2016_Motif-Index.pdf (дата обращения: 06.08.2023).

Thompson S., Roberts W. E. Types of Indic Oral Tales: India, Pakistan, and Ceylon. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1960.

Ting Nai-tung. The Type Index of Chinese Folktales in the Oral Tradition and Major Works of Non-Religious Chinese Literature. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1978.

Uther H.-J. The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography. Based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson. 3 vols. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2004.

Uther H.-J. Deutscher Märchenkatalog. Ein Typenverzeichnis. Münster u.a.: Waxmann, 2015.

Дао цзан ти яо 道藏提要 [Изложение главного в «Дао цзане»] / Сост. Жэнь Цзюй 任繼愈. Пекин: Жэньминь чубаньшэ, 2005.

Тань Цисян 譚其驤 (сост.). Чжунго лиши диту цзи 中國歷史地圖集 [Атлас исторической географии Китая]. Т. 1–8. Пекин: Чжунго диту, 1996.

Цзинь Жунхуа 金榮華. Миньцзянь гуши лэйсин соинь 民間故事類型索引 [Указатель типов народных повествований]. Синьбэй: Чжунго коучуань вэньсюэ сюэхуэй, 2007.

Ци Ляньсю 祁連休. Чжунго гудай миньцзянь гуши лэйсин яньцзю 中國古代民間故事類型研究 [Типологические исследования древнекитайских народных повествований]. Шицзячжуан: Хэбэй цзяоюй, 2007.

Юань Кэ 袁珂. Чжунго шэньхуа чуаньшо цыдянь 中國神話傳說詞典 [Словарь китайских мифов и преданий]. Шанхай: Шанхай цышу, 1985.

Источники

Sanghabhedavastu. О расколе общины / Пер., введ. и комм. Д. А. Комиссарова. М.: Буддадхарма, 2020.

Августин Аврелий. О граде Божиим. Ч. II. М.: Т8 RUGRAM, 2020.

Гаты Заратуштры / Пер., вступ. статья, комм. и приложения И. М. Стеблин-Каменского. СПб.: Петербургское востоковедение, 2009.

Геродот. История в девяти книгах / Пер. и прим. Г. А. Стратановского. Л.: Наука, 1972.

Гэ Хун. Баопу-цзы / Пер. и прим. Е. А. Торчинова. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999.

Диваев А. А. Сказки киргизов Сыр-Дарьинской области (перевод с киргизского) // Этнографическое обозрение. 1903. № 1. С. 98–111.

Игнатович А. Н. (Сост., пер., комм.). Сутра о Бесчисленных значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы и др. М.: Ладомир, 1998.

Китайские народные сказки / Пер. и комм. Б. Л. Рифтина. М.: Художественная литература, 1972.

Ли Инь. Записи с берегов рек Сяо и Сян. Удивительные события, случившиеся при Великой Тан / Пер., введ., комм. А. Б. Старостиной. М.: Синосфера, 2019.

Ман В. Забавы придворных / Пер., сост., прим., вступ. статья Р. Л. Шмаракова. СПб.: Наука, 2020.

Нивхские мифы и сказки из архива Г. А. Отаиной. М.: Энерджи Пресс, 2010.

Низами Гянджеви. Искандер-наме / Пер. К. А. Липскерова. Т. 1. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1953.

Низами Гянджеви. Семь красавиц / Пер. В. В. Державина. М.: Художественная литература, 1986.

Палладий, епископ Еленопольский. Лавсаик, или повествование о жизни святых и блаженных отцов. М.: Т8 RUGRAM, 2019.

Панчатантра / Пер. с санскрита и примеч. А. Я. Сыркина. М.: АН СССР, 1958.

Пехлевийская Божественная комедия. Книга о праведном Виразе (Арда Вираз намаг) и другие тексты / Введ., пер. и коммент. О. М. Чунаковой. М.: Восточная литература, 2001.

Проза Тан и Сун. Пер. В. М. Алексеева, О. Л. Фишман, А. А. Тишкова, И. А. Алимова, А. Б. Старостиной. СПб.: Петербургское востоковедение, 2015.

Пурпурная яшма. Китайская повествовательная проза I–VI вв. / Сост. Б. Л. Рифтин. М.: Художественная литература, 1980.

Сага о Волсунгах / Пер., предисл., прим. Б. И. Ярхо. М.–Л.: Academia, 1934.

Сомадева. Океан сказаний: избранные повести и рассказы / Пер., послесл., примеч. И. Д. Серебрякова. М.: Эксмо, 2008.

Сидоров В. М. Волга. Путевые заметки и впечатления от Валдая до Каспия. Санкт-Петербург: Типография А. Катанского и Ко, 1894.

Старостина А. Б. (пер., комм.). Дуань Чэнши. Пёстрые заметки с южного склона горы Ю // Человек и культура Востока. Исследования и переводы. 2010. Т. 1. № 2. С. 136–155.

Старшая Эдда. Древнеисландские песни о богах и героях / Пер. А. И. Корсуна. М.– Л.: Изд-во АН СССР, 1963.

Страбон. География в 17 книгах / Пер., статья и комм. Г. А. Стратановского. М.: Наука, 1964.

Строение Скадра (Из «Сербских народных песен», кн. II-я, №5) [пер. А. Х. Востокова] // Северные Цветы на 1826-й г., собранные бароном Дельвигом. Санкт-Петербург: Изд-во книгопродавца Ивана Слёнина, 1826. С. 43–53.

Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т. 1 / Пер. с кит. и коммент. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина под общ. ред. Р. В. Вяткина. М.: Восточная литература, 1972.

Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т. 8 / Пер. Р. В. Вяткина и А. М. Карапетьянца, комм. Р. В. Вяткина, А. Р. Вяткина и А. М. Карапетьянца. М.: Восточная литература, 2002.

Сюань-цзан. Записки о Западных странах [эпохи] Великой Тан / Введ., пер. с кит. и комм. Н. В. Александровой. М.: Восточная литература, 2012.

Флавий Филострат. Жизнь Аполлония Тианского / Пер. Е. Г. Рабинович. М.: Наука, 1985.

Фирдоуси. Шахнаме. Т. 1 / Пер. Ц. Б. Бану. М.: Наука, 1957.

Фирдоуси. Шахнаме. Т. 4 / Пер. Ц. Б. Бану. М.: Наука, 1969.

[*Яворский И. Л.*]. Путешествие русского посольства по Афганистану и Бухарскому ханству в 1878–1879 гг.: из дневников И. Л. Яворского. СПб: Тип. д-ра И.А. Хана, 1882. Т. 1.

Bodhi [Bhikkhu] (tr.). The Suttanipata. An Ancient Collection of the Buddha's Discourses Together with Its Commentaries. Toronto: Simon and Schuster, 2017.

Bradley-Birt F. B. Bengal Fairy Tales. London — New York: John Lane company, 1920.

Bryant N. (ed., tr.). A Perceforest Reader: Selected Episodes from Perceforest: the Prehistory of King Arthur's Britain. Martlesham: DS Brewer, 2011.

Burlingame E. W. Buddhist Legends. Vol. II: Translation of Books 3 to 12. Cambridge (Ma): Harvard University Press, 1921.

Folklore from Kashmir. Collected by F. A. Steel with Notes by R. C. Temple // Indian Antiquary, Vol. XI (1882). P. 230–232.

Francis H. Th. & Thomas E. J. (tr.). Jataka Tales. Cambridge: Cambridge University Press, 1916.

Gesta Romanorum: or, Entertaining Moral Stories / Tr. by Ch. Swan. London, New York: Routledge, 1905.

He J. Spring and Autumn Annals of Wu and Yue: An Annotated Translation of Wu Yue Chunqiu. Ithaca: Cornell University Press, 2021.

Majumdar G. Folk Tales of Bengal. New Delhi: Sterling, 1971.

Si-Yu-Ki: Buddhist Records of the Western World, by Hiuen Tsiang / Tr. by S. Beal. London: Trübner and Company, 1884.

Sprenger A. (trans.) Kitab muruj al-dahab al-Masudi. El-Masudi's Historical Encyclopaedia, entitled "Meadows of gold and mines of gems". Vol. 1. London: Oriental Translation Fund, 1841.

Tang Xianzu. The Peony Pavilion / Tr. by Cyril Birch. Boston: Cheng & Tsui, 1994.

Warner G. F. (ed.). Giraldi Cambrensis opera. T. 8: De principis instructione liber. London: Eyre and Spottiswoode, 1891.

Бэйцзин фэнью чуаньшо 北京風物傳說 [Предания о пекинских ландшафтах]. Пекин: Чжунго миньцзянь вэньи, 1983.

Ван Гун 王珣. Цзя шэнь цза цзи. Вэнь цзянь цзинь лу 甲申雜記. 聞見近錄 [Разные записи года цзя-шэнь. Недавние записи слышанного и виденного]. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1984.

Ван Сяньшэнь 王先慎. Хань Фэй-цзы цзи цзе 韓非子集解 [«Хань Фэй-цзы» с собранием толкований]. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1998.

Гань Бао 干寶. Соу шэнь цзи 搜神記 [Записки о поисках духов] // Хань Вэй Лючао бицзи сяошо дагуань. Шанхай: Шанхай гуцзи, 1999. С. 269–435.

Гань Си. Байся со янь [甘熙。白下瑣言]. Пересуды из Байся. Нанкин: Наньцзин чубаньшэ, 2007. 200 с.

Ганьсу миныйцзянь гуши сюань 甘肅民間故事選 [Избранные народные повествования провинции Ганьсу]. Ланьчжоу: Ганьсу жэньминь, 1980.

Гэньбэнь шо и це ю бу пинайе по сэн ши 根本說一切有部毘奈耶破僧事 [О расколе общины. Виная муласарвастивадинов] // Ханьвэнь Да цзан цзин [Буддийский канон на китайском языке]. СВЕТА. URL: http://tripitaka.cbeta.org/T24n1450_010 (дата обращения: 17 апреля 2024 г.).

Дуань Чэнши 段成式. Юян цза цзу 酉陽雜俎 [Пёстрые заметки с южного склона горы Ю]. Сюй Иминь цзяоцзянь 許逸民校箋 [Сверка и комментарии Сюй Иминя]. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2015.

Жэнь Фан 任昉. Шу и цзи 述異記 [Записки, излагающие странное]. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1962.

[*Ли Фан* 李昉 и др., сост.]. Тайпин гуан цзи 太平廣記 (Обширные записи годов Тайпин). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2006.

[*Ли Фан* 李昉 и др., сост.]. *Тайпин юй лань* 太平御覽 (Высочайше просмотренная [энциклопедия] годов Тайпин). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1995.

Ли Цзяньго 李劍國 (ред., сост.). Тан Сун чуаньци пиньду цыдянь 唐宋傳奇品讀辭典 [Словарь для подробного чтения новелл *чуаньци*, [созданных] при династиях Тан и Сун]. Пекин: Синь шицзе, 2007.

Линь Лань 林兰. Миныйцзянь чуаньшо 民間傳說. 上冊. 上海: 北新書局, 1931. 23–27頁 [Народные предания. Шанхай: Бэйсинь шуцзюй, 1931. Т. 1. С. 23–27].

Лю Сюй 劉昫. Цзю Тан шу 舊唐書 [Старая книга Тан]. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1975.

Лю Ицин 劉義慶. Ю мин лу 幽明錄 [Записи о тьме и свете] / Ред. и комм. Чжэн Ваньцин. Пекин: Вэньхуа ишу, 1988.

Лю Цзунъюань 柳宗元. Лунчэн лу 龍城錄 [Записи Лунчэна] // Тан Удай бицзи сяошо дагуань. Т. 1. Шанхай: Шанхай гуцзи, 2000. С. 133–151.

Пу Сунлин 蒲松齡. Ляо чжай чжи и 聊齋誌異 [Истории о необычайном из Досужего кабинета]. Т. 1–4 (нумерация страниц сплошная). Шанхай: Шанхай гуцзи, 2011.

Пэй Син 裴鉞. Чуань ци 傳奇 [Повествования об удивительном] // Тан Удай бицзи сяошо дагуань. Т. 2. Шанхай: Шанхай гуцзи, 2000. С. 1083–1153.

[Су Ши] 蘇軾. Су Ши ши цзи хэ чжу 蘇軾詩集合注 [Собрание стихотворений Су Ши с объединёнными комментариями]. Шанхай: Шанхай гуцзи, 2001.

Су Э 蘇鶚. Дуян цза бянь 杜陽雜編 [Пёстрые записи из Дуяна] // Тан Удай бицзи сяошо дагуань. Т. 2. Шанхай: Шанхай гуцзи, 2000. С. 1367–1398.

Сюй Сюань 徐鉉. Цзи шэнь лу 稽神錄 [Записи об изучении духов]. Чжан Шичжэн 張師正. Ко и чжи 括異志 [Записи, объемлющие странное]. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1996.

Тан Сяньцзу 湯顯祖. Мудань тин 牡丹亭 [Пионовая беседка]. Пекин, 1963.

Тао Цянь 陶潛. Соу шэнь хоу цзи 搜神後記 [Продолжения Записок о поисках духов] // Хань Вэй Лючао бицзи сяошо дагуань. Шанхай: Шанхай гуцзи, 1999. С. 437–486.

У Юйцзян 吳毓江 (сост.). Мо-цзы цзяо чжу 墨子校注 [«Мо-цзы»: выправленное и прокомментированное издание]. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1993.

Ху Фэндань 胡鳳丹. Хуанхушань чжи 黃鵠山志 [Описание горы Хуанхушань]. Т. 3. Цзянся: Туйбучжай, 1874.

Хун Май 洪邁. Ицзянь чжи 夷堅志 [Записи Ицзяня]. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1981.

Хуншань дэ гуши 紅山的故事 [История о Красной горе // Миньцзянь вэньсюэ. 1961. №2. С. 92–95].

Цзи Сяньлинь 季羨林. У цзюань шу 五卷書 [Панчатантра] / Пред. и пер. Цзи Сяньлиня. Чунцин: Чунцин чубаньшэ, 2016.

Цзинь Шоушэнь 金受申. Бэйцзин миньцзянь гуши 北京民間故事 [Народные повествования Пекина]. Пекин: Бэйцзин чубаньшэ, 2020.

Цюань Тан ши 全唐詩 [Полное собрание стихотворений-ши [эпохи] Тан] — Канси юйдин цюань Тан ши 康熙禦定全唐詩 [Полное собрание танских стихотворений-ши, изданное по высочайшему поручению в годы Канси]. Пекин: Гоцзи вэньхуа, 1993.

Цюй Дацзюнь 屈大均. Гуандун синь юй чжу 廣東新語注 [Новые речи о Гуандуне. Комментированное издание]. Гуанчжоу: Гуандун жэньминь, 1991.

Чжан Бинвэнь 章炳文. Соу шэнь ми лань 搜神祕覽 [Тайное обозрение поисков духов]. Шанхай: Ханьфэньлоу, 1935.

Чжунго миньцзянь гуши цзичэн. Бэйцзин цзюань 中國民間故事集成 • 北京卷 [Свод китайских народных повествований. Пекин]. Пекин: Чжунго ISBN чжунсинь, 1998.

Чжунго миньцзянь гуши цзичэн. Тяньцзинь цзюань 中國民間故事集成 • 天津卷 [Свод китайских народных повествований. Тяньцзинь]. Пекин: Чжунго ISBN чжунсинь, 2004.

Чжунго миньцзянь гуши цюаньшу. Маньчэн цзюань 中國民間故事集成
• 滿城卷 [Полное собрание китайских народных повествований. Уезд Маньчэн]. Пекин: Чжиши чаньцюань, 2011. (Чжунго миньцзянь 2011a).

Чжунго миньцзянь гуши цюаньшу. Тансянь цзюань 中國民間故事全書
• 唐縣卷. 北京: 知識產權, 2011. 562頁 [Полное собрание китайских народных повествований. Уезд Тансянь]. Пекин: Чжиши чаньцюань, 2011. (Чжунго миньцзянь 2011b).

Юэ Ши 樂史. Тайпин хуаньюй цзи 太平寰宇記 [Записки о земном круге в годы Тайпин]. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2007.

Литература

Алимов И. А. Шэнь Ко и его сборник «Записи бесед в Мэнси»; Шэнь Ко. Записи бесед в Мэнси (Пер. фрагментов с кит. и примеч. И. А. Алимова) // Петербургское востоковедение. Вып. 10. СПб.: Петербургское востоковедение, 2002. С. 50–59; 60–74.

Алимов И. А. Лес записей. Китайские авторские сборники X–XIII вв. в очерках и переводах. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2009.

Алимов И. А. Сад удивительного: Краткая история китайской прозы сяошо I–VI вв. СПб.: «Петербургское востоковедение», 2014.

Алимов И. А. Записи о сокровенных чудесах: Краткая история китайской прозы сяошо VII–X вв. СПб.: Петербургское востоковедение, 2017.

Алимов И. А. Девушка с озера Сиху. Хун Май и его сборник «Записи Ицзяня». СПб.: Петербургское востоковедение, 2018.

Алимов И. А. Облачный кабинет. Краткая история китайской прозы сяошо об удивительном X–XIII вв. СПб.: Петербургское востоковедение, 2021.

Андерсон В. Роман Апулея и народная сказка. Ученые записки Императорского Казанского университета. Казань: Издательство императорского университета, 1914.

Андреев Н. П. Проблема тождества сюжета (Публикация В. М. Гацака) // Фольклор. Проблемы историзма. М.: Наука, 1988. С. 230–241.

Байбурин А. К. «Строительная жертва» и связанные с ней ритуальные символы у восточных славян // Проблемы славянской этнографии. Л.: Наука, 1979. С. 155–162.

Басилов В. Н. Аждарха // Мифы народов мира. М.: Советская энциклопедия, 1991. Т. 1. С. 50.

Басилов В. Н. Ювха // Мифы народов мира. М.: Советская энциклопедия, 1991. Т. 2. С. 676.

Белая И. В. Нюй дань хэ бянь («Собрание работ по женской алхимии») // XLIII НК ОГК. Ч. 1. М.: ИВ РАН, 2013. С. 459–467.

Бер-Глинка А. И. Сюжетный тип ATU 411 в сказочной традиции Евразии: некоторые замечания к «Типологическому указателю сказочных сюжетов» Г.-Й. Утера // Этнографическое обозрение. 2018. №4. С. 171–184.

Березкин Р. В. Баоцзюань о трех воплощениях Муляня (перевод с исследованием истории развития сюжета в Восточной Азии). М.: Шанс, 2024.

Березкин Р. В. Король Лир и его дочери в китайском обличье? Легенда о принцессе Мяо-шань и фольклорные сюжеты // Великий смысл врат в Сокровенное. М.: ИВ РАН, 2022. С. 429–448.

Березкин Р. В. Сюжет спасения императором У-ди души своей супруги в песенно-повествовательном искусстве района Чаншу провинции Цзянсу // Общество и государство в Китае. 2019. Т. 49. №. 2. С. 616–647.

Березкин Ю. Е. Распространение фольклорных мотивов как обмен информацией, или Где запад граничит с востоком // Антропологический форум. 2015. №26. С. 153–170.

Бокщанин А. А. Императорский Китай в начале XV века. М.: Наука, 1976.

Веселовский А. Н. Историческая поэтика. Л.: Художественная литература, 1940.

Голованова Н. Ф. Балладные мотивы в песнях о построении города в мордовском фольклоре // Вестник угроведения. 2014. №1(16). С. 13–17.

Голыгина К. И. Новелла средневекового Китая. Истоки сюжетов и их эволюция (VIII–XIV вв.). М.: Наука, 1980.

Ермаков М. Е. «Блаженные небеса и адские земли»: потусторонний мир раннего китайского буддизма популярных форм // Буддийский взгляд на мир / Ред. Е. П. Островская, В. И. Рудой. СПб.: Андреев и сыновья, 1994. С. 268–320.

Ёндон Д. Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литератур. М.: Наука, 1989.

Иванов В. В. Происхождение и трансформации фабулы баллады о мастере Маноле // Славянское и балканское языкознание. Человек в пространстве Балкан. Поведенческие сценарии и культурные роли. М.: Индрик, 2003. С. 422–436.

Иванов В. В. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 3: Сравнительное литературоведение. Всемирная литература. Стиховедение. М.: Языки русской культуры, 2004.

Коблов Я. Д. Мифология казанских татар. Казань: типо-лит. Имп. ун-та, 1910.

Короглы Х. Г. Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана. М.: Наука, 1983.

Кравцова М. Е. «Жизнеописание Сына Неба Му». Вопросы и проблемы // Петербургское востоковедение. Вып. 2. СПб.: Петербургское востоковедение, 1992. С. 354–384.

Кравцова М. Е. Поэзия Древнего Китая. СПб.: Петербургское востоковедение, 1994.

Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Китайский этнос в средние века (VII–XIII вв.). М.: Наука, 1984.

Кучеренко М. В. Фольклорные сюжеты о тиграх-оборотнях и чангуях в «Обширных записях годов Тайпин» (X в.). Магистерская диссертация (неопubl.). М.: ЦТСФ РГГУ, 2025.

Лурье П. Б. К толкованию сюжетов и надписей пенджикентского зала с Рустамом // Луконинские чтения 2007–2012. СПб., 2014. С. 95–102.

Малявкин А. Г. Танские хроники о государствах Центральной Азии. Тексты и исследования. Новосибирск: Наука, 1989.

Махов А. Е. Hostis Antiquus: Категории и образы средневековой христианской демонологии. Москва: Intrada, 2006.

Меньшиков Л. Н. Реформа китайской классической драмы. М.: Восточная литература, 1959.

Неклюдов С. Ю. Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности // Восточная демонология. От народных верований к литературе. М.: Наследие, 1998. С. 6–43.

Неклюдов С. Ю. Мифологическая традиция и мифологические модели // Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2011. №9 (71). С. 11–33.

Неклюдов С. Ю. Фольклорный ландшафт Монголии. Эпос книжный и устный. М.: Индрик, 2019.

Рафаева А. В. Герой и помощник в волшебном мире // Филологические записки. 2008. №27. С. 161–180.

Рифтин Б. Л. Типология и взаимосвязи средневековых литератур (вместо введения) // Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М.: Наука, 1974. С. 9–116.

Рифтин Б. Л. (ред.) Дунганские народные сказки и предания / Пер. с дунганского. М.: Наука, 1977.

Рифтин Б. Л. Бай-ди // Мифы народов мира. М.: Советская энциклопедия, 1991. Т. 1. С. 150.

Рифтин Б. Л. О синологических словарях и справочниках, старых и новых // Архив российской китаистики. Ин-т востоковедения РАН. М.: Восточная литература, 2013. С. 330–432.

Рифтин Б. Л. От мифа к роману: Эволюция изображения персонажа в китайской литературе. М.: Наука, 1979.

Старостина А. Б. Благодарный мертвец как сват: к вопросу о миграции сюжетов // Тексты магии и магия текстов: картина мира, словесность и верования Восточной Азии. М.: НИУ ВШЭ, 2022. С. 267–280. (Старостина 2022a).

Старостина А. Б. Даос — волшебный помощник в новелле Пэй Сина «Повесть о Сюэ Чжао». Ориенталистика. 2023. № 6(3–4). С. 691–704. (Старостина 2023a).

Старостина А. Б. Деревянный журавль Гао Пяня: о моделях чудесных птиц в Китае эпохи Тан (619–907 гг.) // Вестник Московского университета. Серия 13: Востоковедение. 2021. № 1. С. 58–71. (Старостина 2021a).

Старостина А. Б. Золотой бык в раннесредневековой китайской прозе // Вестник Московского университета. Серия 13: Востоковедение. 2022. № 3. С. 32–47. (Старостина 2022b).

Старостина А. Б. Золотой шелкопряд. Сюй Сюань и его сборник «Записи об изучении духов». СПб.: Петербургское востоковедение, 2020.

Старостина А. Б. Источники миниатюры Пу Сунлина о торговцах живым товаром // Проблемы литератур Дальнего Востока: Избранные материалы IX международной научной конференции, Санкт-Петербург, 28–30 января 2021 г. СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет, 2021. С. 56–68. (Старостина 2021b).

Старостина А. Б. К вопросу о происхождении легенд о Мелюзине и Белой змее // Шаги / Steps. 2023. Т. 9. № 3. С. 87–107. (Старостина 2023b).

Старостина А. Б. Китайские предания о строительной жертве в VIII–IX вв. и поклонение богиням кузнечного горна. Ориенталистика. 2023. № 6(1). С. 144–157. (Старостина 2023c).

Старостина А. Б. Легенда о башне Жёлтых журавлей: из истории китайского ойкотипа AaTh 676 // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2023. № 6. С. 39–50. (Старостина 2023e).

Старостина А. Б. Мифологические представления о женщинах-змеях в китайских источниках VIII–X веков // Человек и культура Востока. Исследования и переводы. 2021. Т. 1. № 9. С. 37–57. (Старостина 2021d).

Старостина А. Б. Ночные полёты жены секретаря: группа мотивов G240 в «Обширных записках о странном» Дай Фу // Живая старина. 2021. №1 (109). С. 9–12. (Старостина 2021e).

Старостина А. Б. Обширные записи годов Тайпин. Т. 398: о камнях // Шаги/Steps. 2018. №1. С. 175–190.

Старостина А. Б. Пекинские мифологические рассказы о Матушке Колокольного литья // Вестник Новосибирского государственного

университета. Серия: История, филология. 2024. Т. 23, № 4. С. 9–20. (Старостина 2024а).

Старостина А. Б. Фольклорная основа трех позднетанских новелл о вторжении в чужой сон // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2023. №22(4). С. 102–114. (Старостина 2023d).

Старостина А. Б. Хромой призрак: Лю И-цин и его сборник "Записки о тьме и свете". Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение, 2024. (Старостина 2024b).

Старостина А. Б. Николас Белфилд Деннис как пионер сравнительного изучения китайского фольклора // Ориенталистика. 2021. № 4(1). С. 190–211. (Старостина 2021с).

Стужина Э. П. Китайское ремесло в XVI–XVIII веках. М.: Наука, 1970.

Суворова А. А. Любить Лахор: топофилия восточного города. М.: Восточная литература, 2009.

Терентьев-Катанский А. П. Китайская легенда о драконе // Страны и народы Востока. Вып. XI. 1971. С. 119–126.

Тогоева О. И. Шабаш ведьм: ранние образы и их возможные прототипы // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Вып. 6 / Отв. ред. и сост. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова. М.: Индрик, 2017. С. 9–42.

Трубникова Н. Н. Наследие индийского буддизма в «Собрании стародавних повестей» // Историко-философский ежегодник. 2020. Т. 35. С. 53–76.

Фильштинский И. М. История арабской литературы X–XVIII вв. М.: Наука, 1991.

Янишина Э. М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М.: Наука, 1984.

Ван Ли 王立, Лю Инъин 劉瑩瑩. «Шуйхучжуань» чжун дэ шэньми синьфэн цзи ци фо дао лайюань 《水滸傳》中的神秘信奉及其佛道來源 [Мистические поверья в «Речных заводах» и их буддийские и даосские источники] // Яньтай дасюэ сюэбао (чжэсюэ шэхуэй кэсюэ бань). 2009. №22(1). С. 59–64.

Ван Цин 王青. Сиюй дицюй дэ лун чунбай ицзи дуй чжунту вэньхуа дэ инсян 西域地區的龍崇拜以及對中土文化的影響 [Культ дракона в Западных странах и его влияние на культуру Срединных земель] // Сиюй яньцзю. 2004. №2. С. 87–93.

Вань Цзяньчжун 萬建中. Эрши шицзи чжунго миньцзянь гуши яньцзю ши 二十世紀中國民間故事研究史 [История исследований народных повествований в Китае в XX веке]. Пекин: Бэйцзин шифань дасюэ, 2011.

Гу Сицзя 顧希佳. Цун «Ицзянь чжи» кань цзаоци бай шэ гуши 從《夷堅志》看早期白蛇故事 [Взгляд на ранние истории о белой змее через материал «Записей Ицзяня»] // Бай шэ чжуань луньвэнь цзи. Ханчжоу: Чжэцзян гуцзи, 1986.

Гу Сицзя 顧希佳. Чуньцю ваньци У Юэ елянь миньсу чуи 春秋晚期吳越冶煉民俗芻議 [К вопросу о фольклоре У и Юэ, связанном с плавкой металла] // Ханчжоу шифань сюэюань сюэбао (шэхуэй кэсюэ бань). 2002. № 5. С. 56–59, 89.

Гу Сицзя 顧希佳. Шидай сюньбао мэн: «Ши мэнь кай» гуши цзеси 世代尋寶夢: «石門開»型故事解析 [Мечта о сокровищах, передающаяся из поколения в поколение: интерпретация и анализ повествований на сюжет «Откройте, каменные двери»] // Чжунго миньцзянь гуши лэйсин яньцзю [Исследования типов китайских народных повествований] / Под ред. Лю Шоухуа. Ухань: Хуачжун шифань дасюэ, 2002. С. 305–319.

Ёкомити Макото 横道 誠. «Тайхэй коки» шуроку «Тё Ун-ё» – Старостина ромбун но тюгоку-бан «Нэмури химэ» то Хаяси Радзан но «Кайдан дзэнсё» 『大平廣記』収録「張雲容」: スタロスティナ論文の中国版「眠り姫」と林羅山の『怪談全書』 [«Чжан Юньжун» из «Тайпин гуан цзи»: китайская «Спящая красавица» в статье Старостиной и «Полное собрание повествований о необычайном» Хаяси Радзана] // Косё бунгэй кэнкю 口承文芸研究 (Studies in Folk-Narrative). 2015. №38. С. 108–119.

Ли Пэн 李鵬. Чжуцзао сишэн дэ миньсу цзеси 鑄造犧牲的民俗解析 (Фольклористический анализ жертвы при литье металла) // Бэйцзин лигун дасюэ сюэбао (шэхуэй сюэ бань). 2008. №5. С. 3–6.

Ли Цзяньго 李劍國. Тан У дай чжигуай чуаньци сюйлу 唐五代志怪傳奇敘錄 [Заметки о сяошо о чудесах и новеллах *чуаньци* эпохи Тан и Пяти династий]. Тяньцзинь: Нанькай дасюэ, 1993.

Ли Цяо 李喬. Ханье шэнь чунбай: Чжунго миньчжун цзао шэнь юньдун яньцзю 行業神崇拜: 中國民眾造神運動研究 (Поклонение божествам—покровителям профессий. Исследование созидания богов китайскими народными массами). Пекин: Бэйцзин чубаньшэ, 2013.

Ли Чуньянь 李春燕. Тан Минхуан ю юэгун гуши дэ вэньбэнь яньбянь юй вэньхуа нэйхань 唐明皇游月宫故事的文本演变与文化内涵 [Эволюция истории о посещении лунного дворца танским Минхуаном как текста и её содержание как феномена культуры] // Тяньчжун сюэкань. 2013. №28(6). С. 20–23.

Линь Цифу 林繼富. Хань цзан миньцзянь сюйши чуаньтун бицзяо яньцзю 漢藏民間敘事傳統比較研究 [Сравнительное исследование китайской и тибетской традиций фольклорного нарратива]. Пекин: Жэньминь вэньсюэ, 2016 [Эл. издание без нумерации страниц].

Лю Шоухуа 劉守華. И цянъ лин и е юй чжунго миньцзянь гуши 一千零一夜與中國民間故事 [«Тысяча и одна ночь» и китайские народные повествования] // Лю Шоухуа. Бицзяо гушисюэ лунькао. Харбин: Хэйлунцзян жэньминь, 2003. С. 238–252.

Лю Шоухуа 劉守華. Му няо — игэ инсян шэньюань дэ миньцзянь кэсюэ хуаньсян гуши 木鳥——一個影響深遠的民間科學幻想故事 [Деревянная птица: чрезвычайно влиятельная народная научно-фантастическая история] // Лю Шоухуа. Бицзяо гушисюэ лунькао. Харбин: Хэйлунцзян жэньминь, 2003. С. 359–382.

Лю Шоухуа 劉守華. «Лу Бань цзо муяоань» хэ му няо син гуши 魯班作木鳶和木鳥型故事 [«Лу Бань изготовил деревянного ястреба» и истории, принадлежащие к типу «Деревянная птица»] // Лю Шоухуа. Чжунго миньцзянь гуши ши. Пекин: Шанъу иньшугуань, 2012. С. 213–223.

Ма Сяохэ 馬小鶴, *Ван Цзюань* 汪娟. Цзитянь Фэн чжи моницзяо вэньсянь ханьцзы инь се яньцзю 吉田豐之摩尼教文獻漢字音寫研究 [Исследования Ёсида Ютака о транслитерациях посредством китайских иероглифов в манихейских текстах] // Дуньхуан сюэ (Studies on Dunhuang). 2018. № 34. С. 79–100.

Мэн Чжаою 孟昭毅. И цянъ лин и е миньцзянь гуши юй чжунго вэньсюэ дэ гунмин 《一千零一夜》民間故事與中國文學的共鳴 [Резонанс между народными повествованиями «Тысячи и одной ночи» и китайской литературой] // Чжан Юйань, Чэнь Ганлун (сост.). Дунфан миньцзянь вэньсюэ бицзяо яньцзю. Пекин: Бэйцзин дасюэ, 2003. С. 340–347.

Окада Мицухиро 岡田充博. Тан дай сяошо «Баньцяо сань нянцзы» као唐代小說《板橋三娘子》考 [Исследование танского рассказа «Третья хозяйка с моста Баньцяо»] / Пер. на кит. Чжан Хуа. Сиань: Сибэй дасюэ, 2019. [Эл. издание без нумерации страниц].

Савада Мидзухо 澤田瑞穂. Кин уси но кусари 金牛の鎖 [Цепь золотого быка]. Токио: Хэйбонся, 1983.

Тань Найли. Цзю цзин чэнши цзяньшэ: сюнь цзун чжуй цзи [譚乃立。舊京城市建設：尋踪追跡]. Городское строительство в старой столице: поиски следов. Пекин: Шоуду цзинцзи маои дасюэ, 2010.

Хань Юй 韓瑜. Тан дай сяошо юй Тан дай миньцзянь синьян 唐代小說與唐代民間信仰 [Проза сяошо эпохи Тан и танские народные верования]. Пекин: Чжунго шэхуэй кэсюэ, 2013.

Хуан Чуньянь 黃純艷. Сун дай лай хуа вай шан шулунь 宋代來華外商述論 [Очерк об иностранных купцах в сунском Китае] // Юньнань шэхуэй кэсюэ. 1997. №4. С. 73–79.

Хун Шухуа 洪樹華. Сун цянь вэньсюэ чжун дэ чао сяньши хуньянь юйхэ яньцзю 宋前文學中的超現實婚戀遇合研究 [Исследования сверхъестественных брачных и любовных союзов в досунской литературе]. Цзинань: Цилу шушэ, 2011.

Ци Линъюнь 漆凌雲. Чжунго миньцзянь гуши яньцзю циши нянь шупин 中國民間故事研究七十年述評 [Обзор 70 лет исследований китайских народных повествований] // Миньцзянь вэньхуа луньтань. 2019. №3. С. 5–17.

Чжао Цзиниэнь 趙景深. Чжунго миньцзянь гуши синши фадуань — Инго Тань Лэ яньцзю дэ цзего 中國民間故事型式發端—英國譚勒研究的結果 [Начало типологии китайских народных сказок: результаты исследования британца Денниса] // Миньсу [Фольклор]. 1928. №8. С. 1–11.

Чжоу Вэйчжоу 周偉洲. Синь чуту чжунгу ю гуань хуцзу вэньу яньцзю 新出土中古有關胡族文物研究 [Исследования вновь обнаруженных средневековых артефактов, имеющих отношение к народам ху]. Пекин: Шэхуэй кэсюэ, 2016.

Чэн Гофу 程國賦. Тандай сяошо шаньбянь яньцзю 唐代小說嬗變研究 [Исследование развития танской прозы сяошо]. Гуанчжоу: Гуандун жэньминь, 1997.

Чэнь Гоцань 陳國燦. Чжунго сюэшю бяньнянь. Суй Тан У дай цзюань 中國學術編年史. 隋唐五代卷 [Летопись учёности в Китае. Эпохи Суй, Тан, Пяти царств]. Шанхай: Хуадун шифань дасюэ, 2013.

Чэнь Ляньшань 陳連山. Чжунго Ханьго жэньцзи чуаньшо дэ бицзяо яньцзю 中國韓國人祭傳說的比較研究 [Сравнительное исследование китайских и корейских преданий о человеческих жертвоприношениях] // Чжан Юйань, Чэнь Ганлун (сост.). Дунфан миныйцзянь вэньсюэ бицзяо яньцзю. Пекин: Бэйцзин дасюэ, 2003. С. 41–50.

Яо Чунсинь 姚崇新. Чжунгу ишу цзунцзяо юй Сиюй лиши луньгао 中古藝術宗教與西域歷史論稿 [Этюды о средневековом сакральном искусстве и истории Западного края]. Пекин: Шанъу иньшугуань, 2011.

Abramson M. S. Ethnic Identity in Tang China. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008.

An Zhimin. China (3000–1600 BC) // History of Humanity: Scientific and Cultural Development. Vol. II / Ed. by A. H. Dani & J.-P. Mohen. UNESCO, 1996. С. 703–724. URL: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000119150> (дата обращения: 28.03.2023).

Arthur R. (ed., tr.). Blandin de Cornoalha and Guilhot de Miramar. In parentheses Publications: Cambridge, Ontario, 2000. URL: https://www.yorku.ca/inpar/blandin_arthur.pdf (accessed: 20.06.2023).

Bai Yunxiang. A Study of Urn-Burials in the Warring States and Qin — Han Periods // Chinese Archaeology. 2002. No 2(1). P. 33–39.

Balogh D. (ed.). Hunnic Peoples in Central and South Asia: Sources for Their Origin and History. Groningen: Barkhuis, 2020.

Behnke Kinney A. Exemplary Women of Early China: The Lienü zhuan of Liu Xiang. New York: Columbia University Press, 2014.

Ben-Amos D. The Concept of Motif in Folklore // *Folklore Concepts. Histories and Critiques*. Bloomington: Indiana University Press, 2020. P. 110–139.

Berezkin R. Narrative of Salvation: The Evolution of the Story of the Wife of Emperor Wu of Liang in the Baojuan Texts of the Sixteenth-Nineteenth Centuries // *Hanxue yanjiu (Chinese Studies)*. 2019. T. 37. №. 4. P. 159–203.

Boyce M., Chaumont M. L., Bier C. ANĀHĪD // *Encyclopædia Iranica*. Originally published: December 15, 1989, last updated: August 3, 2011. URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/anahid> (дата обращения: 29.03.2023).

Carr M. Chinese Dragon Names // *Linguistics of the Tibeto-Burman area*. 1990. T. 13. №. 2. C. 87–188.

Chen Dong. Dialogues between Two Worlds: Prophecy, Resurrection and the Imagination of the Otherworld. Doctoral thesis, Scuola Normale Superiore, 2019.

Chen Jinhua. Philosopher, Practitioner, Politician: the many lives of Fazang (643–712). Leiden: Brill, 2007. P. 207–209.

Chi Hsien-Lin. Indian Literature in China // *Journal of Oriental Research*. Madras, 1956–1957. 1958. Vol. 26. P. 114–120.

Clark H. R. The Sinitic Encounter in Southeast China through the First Millennium CE. Honolulu: University of Hawaii Press, 2016.

Clouston W. A. Popular Tales and Fictions their Migrations and Transformations. Edinburgh and London: William Blackwood and Sons, 1887.

Compareti M. Heroes Fighting Snake Demons: Problems of Identification in Panjikent Paintings // *The Silk Road*. 2018. Vol. 16. P. 91–99.

Comparetti D. Vergil in the Middle Ages. London: S. Sonnenschein & Company, 1895.

Crone P. The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolt and Local Zoroastrianism. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Dennys N B. The Folk-Lore of China, and Its Affinities with That of the Aryan and Semitic Races. London: Trübner and Company, 1876.

Dudbridge G. Religious Experience and Lay Society in T'ang China: a Reading of Tai Fu's' Kuang-i chi'. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Dundes A. (ed.). The Walled-Up Wife: A Casebook. Madison: University of Wisconsin Press, 1996.

Dundes A. The Motif-Index and the Tale Type Index: A Critique // Journal of Folklore Research. 1997. Vol. 34(3). P. 195–202.

Dundes A. How Indic Parallels to the Ballad of the 'Walled-Up Wife' Reveal the Pitfalls of Parochial Nationalistic Folkloristics // The Meaning of Folklore: The Analytical Essays of Alan Dundes. Logan: Utah State University Press, 2007. P. 107–122.

Durand-Dastès V. La Grande muraille des contes: une collecte géante de littérature populaire en Chine à la fin du XXe siècle // Carreau de la BULAC. 2014. P. 1-57. URL: <http://bulac.hypotheses.org/1676> (дата обращения: 01.10.2024).

Edwards E. D. Chinese Prose Literature of the T'ang Period A. D. 618 — 906. Vol. II. London: A. Probsthain, 1938.

Ginzburg C. The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2013.

Girardot N. J. The Victorian Translation of China. James Legge's Oriental Pilgrimage. Berkley: University of California Press, 2002.

Grebnev Y. Mediation of Legitimacy in Early China: A Study of the Neglected Zhou Scriptures and the Grand Duke Traditions. New York: Columbia University Press, 2022.

Grimm J. Deutsche Mythologie. Bd. III. Berlin: Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung (Harrwitz und Gossmann), 1878.

Grimm J. Kleinere Schriften: Vierter Band. Paderborn: Salzwasser-Verlag, 2020.

Hansen W. Ariadne's Thread: A Guide to International Tales Found in Classical Literature. Ithaca and London: Cornell University Press, 2002.

Hargett J. Playing Second Fiddle: The Luan-Bird in Early and Medieval Chinese Literature // *T'oung Pao*. 1989. №75(4). P. 235–262.

Horálek K. Flügel des Königssohnes (AaTh 575) // *Enzyklopädie des Märchens*. Vol. 4. Berlin: De Gruyter, 1984. S. 1358–1365.

Hsia C. T. *CT Hsia on Chinese Literature*. New York, 2004.

Hsieh D. Love and Women in Early Chinese Fiction. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 2009.

Huffman C. Archytas of Tarentum: Pythagorean, Philosopher and Mathematician King. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Hutchison J., Vogel J. Ph. History of the Panjab Hill States. Vol. 1. Lahore: S. I., 1933.

Idema W. L. Tang Xianzu's Transformation of His Sources, with a Translation of Du Liniang Craves Sex and Returns to Life // *Asia Major*. 2003. No. 16(1). P. 111–145.

Idema W. L. The White Snake and Her Son. Indianapolis: Hackett Publishing, 2009.

Jameson R. D. Three Lectures on Chinese Folklore. Peking: North China Union Language School, 1932.

Jasnow R. The Greek Alexander Romance and Demotic Egyptian Literature // *Journal of Near Eastern Studies*. 1997. No. 56(2). P. 95–103.

Kaczyńska B. “Because He’s Worth It”: Heroization of the Male Rescuer in Retellings of the “Sleeping Beauty” Tale Type // *Humanistyka i Przyrodoznawstwo*. 2018. No 24. P. 49–85.

Karashima Seishi & Vorobyova-Desyatovskaya M. The Avadāna Anthology from Merv, Turkmenistan // *Buddhist Manuscripts from Central Asia*. Tokyo: Soka University, 2015. P. 145–525.

Knapp K. Selfless Offspring: Filial Children and Social Order in Medieval China. Honolulu: University of Hawaii Press, 2005.

Kroll P. W. J.-P. Dieny, Le Symbolisme du dragon dans la Chine antique (Rev.) // *Journal of the American Oriental Society*. 1989. Vol. 109. No. 2. P. 325–330.

Kropej M. Folk Storytelling between Fiction and Tradition: The “Walled-Up Wife” and Other Construction Legends // *Studia mythologica slavica*. 2011. No. 14. P. 61–86.

Le Goff J. Time, Work, and Culture in the Middle Ages. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Lecouteux C. Lamia // *Enzyklopädie des Märchens*. Vol. 8. Berlin: De Gruyter, 1996. S. 738–740.

Lei Y. Les cloches dans les temples de Pékin: paysages sonores et espaces sacrés de la capitale d’Empire, 1420–1900. Thesis, L’Université PSL, 2020.

Lewis M. E. Writing and Authority in Early China. Albany: SUNY Press, 1999.

Ligeti L. Une episode d’origine chinoise du Gesar-Qan // *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. 1950. Vol. 1. P. 339–357.

Lyle E. B. The ballad Tam Lin and traditional tales of recovery from the fairy troop // *Studies in Scottish Literature*. 1969. Vol. 6. No. 3. P. 175–185.

Mair V. H. (ed.). Contact and Exchange in the Ancient World. Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2006.

Mair V. H. The First Recorded Cinderella Story // Hawai'i Reader in Traditional Chinese Culture / Ed. by V. H. Mair, N. Shatzman Steinhardt and P. R. Goldin. Honolulu: University of Hawaii Press, 2005. P. 363–367.

Mair V. H. T'ang Transformation Texts: A Study of the Buddhist Contribution to the Rise of Vernacular Fiction and Drama in China. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.

Marzolph U., van Leeuwen R. The Arabian Nights Encyclopedia. Vol. 1. Santa Barbara-Denver-Oxford: ABC-CLIO, 2004.

Monier-Williams M. Buddhism in Its Connection with Brahmanism and Hinduism and Its Contrast with Christianity. London: John Murray, 1889.

Needham J., Wang Ling. Science and Civilisation in China: Physics and physical technology. Pt. 1. Physics. Pt. 2. Mechanical engineering. Pt. 3. Civil engineering and nautics. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

Needham J. Science and Civilisation in China: Spagyric discovery and invention: magisteries of gold and immortality. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

Neemann H. Schlafende Schönheit (AaTh/ATU 410) // Enzyklopädie des Märchens. Vol. 12. Eds. R. W. Brednich et al. Berlin/New York: De Gruyter, 2007. S. 13–19.

Ogden D. The Dragon in the West: From Ancient Myth to Modern Legend. Oxford: Oxford University Press, 2021.

Park H. Mapping the Chinese and Islamic Worlds: Cross-Cultural Exchange in Pre-Modern Asia. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Parpulova L. The Ballad of the Walled-up Wife: Notes about its Structure and Semantics // Balkan Studies. 1984. Vol. 25(2). P. 425–439.

Pregadio F. Lianxing 鍊形 (or: 煉形), “refining the form” // Encyclopedia of Taoism / Ed. by F. Pregadio. London: Routledge, 2008. P. 649–651.

Pyankov I. V. Scythian genealogical legend in “Rustamiada” // Ērān ud Anērān: Studies presented to Boris Il’ič Maršak on the occasion of his 70th birthday. 2003. URL: <http://www.transoxiana.org/Eran/Articles/pyankov.html/> (дата обращения: 18.06.2023).

Radcliff-Umstead D. Boccaccio’s Adaptation of Some Latin Sources for the Decameron // *Italica*. 1968. Vol. 45(2). P. 171–194.

Ranke K. Ali Baba und die vierzig Räuber (AaTh 676 + AaTh 954) // *Enzyklopädie des Märchens*. Bd. 1. Berlin: Walter de Gruyter Verlag, 1977. S. 302–311.

Reed C. E. A Tang Miscellany: An Introduction to Youyang zazu. Boston and New York: Peter Lang Publications, 2003.

Reed C. E. Plowing in the Bedroom, Braying at the Table: Competition and Control in the Tang Tale “Banqiao San niangzi” // *Tamkang Review* 43.2 (June, 2013). P. 3–32.

Robson J. Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue 南嶽) // *Medieval China*. Cambridge (Ma.), London: Harvard University Asia Center, 2009.

Rockhill W. The Life of the Buddha: And the Early History of His Order. London: Trübner and Company, 1884.

Santos D. M. A Note on the Syriac and Persian Sources of the Pharmacological Section of the Yǒuyáng zázǔ. Córdoba: Universidad de Córdoba, 2010. 13 c. OAI Identifier: oai:helvia.uco.es:10396/6396.

Scobie A. Notes on Walter Anderson’s “Märchen vom Eselmenschen” // *Fabula*. 1974. Vol. 15. No. 3. P. 222–231.

Scobie A. Ass-Men in Middle, Central, and Far Eastern Folktales // *Fabula*. 1975. Vol. 16. P. 317–323.

Scobie A. Some Folktales in Graeco-Roman and Far Eastern Sources // *Philologus*. 1977. Vol. 121(1). P. 1–23.

Schafer E. The Vermilion Bird: T'ang images of the South. Berkeley: University of California Press, 1967.

Schafer E. The Divine Woman: Dragon Ladies and Rain Maidens in T'ang Literature. Berkeley: University of California Press, 1973.

Schafer E. A Trip to the Moon // *Journal of the American Oriental Society*. 1976. Vol. 96. No. 1 (Jan. — Mar.). P. 27–37.

Sharma M. State, Waterways and Patriarchy: the Western-Himalayan Legend of Walled-up Wife // *Himalaya, the Journal of the Association for Nepal and Himalayan Studies*. 2016. Vol. 35(2). P. 102–117.

Spargo J. W. Virgil the Necromancer: Studies in Virgilian Legends. Cambridge (Ma.), London: Harvard University Press, 1934.

Starostina A. Chinese Medieval Versions of Sleeping Beauty // *Fabula*. 2011. No. 52 (3/4). P. 189–206.

Starostina A. The Prince's Wings: Possible Origin of the Tale Type and Its Early Chinese Variants // *Journal of Ethnology and Folkloristics*. 2021. No. 15(1). P. 154–169.

Stent G. K. Chinese Legends // *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society. New Series*. 1873. No. 7. P. 183–196.

Sternbach L. The Kāvya Portions in the Kathā Literature: an Analysis. Vol. 1. Pañcatrantra. Delhi: Meharchand Lachhmandas, 1971.

Suleymanova R. N. Die Geisterwelt der Baschkiren // *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1996. S. 5–36.

Temple R. Lamia or Λάμια // *Indian Antiquary*. 1882. Vol. XI. P. 232–235.

Thiolier-Méjean S. Virgile et Prêtre Jean dans la nouvelle Frayre de Joy e Sor de Plaser // Études de langue et de littérature médiévales offertes à Peter T. Ricketts à l'occasion de son 70ème anniversaire / Ed. by A. Buckley, D. Billy. Turnhout: Brepols, 2005. P. 93–105.

Tian Xiaofei. Visionary Journeys: Travel Writings from Early Medieval and Nineteenth Century China. Cambridge (Ma.), London: Harvard University Asia Center, 2012.

Ting Nai-tung. The Holy Man and the Snake-Woman. A Study of a Lamia Story in Asian and European Literature // *Fabula*. 1966. No. 1. P. 145–191.

Ting Nai-tung. The Cinderella Cycle in China and Indo-China. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1974.

Valussi E. Female Alchemy and Paratext: How to Read “Nüdan” in a Historical Context // *Asia Major*. 2008. Vol XXI. Pt 2. P. 153–193.

van den Bergh L. P. C. Nederlandsche volksoverleveringen en godenleer. Utrecht: Johannes Altheer, 1836.

Wagner D. B. The Traditional Chinese Iron Industry and its Modern Fate. Surrey: Curzon Press, 1997.

Waley A. The Chinese Cinderella Story // *Folklore*. 1947. No. 58(1). P. 226–238.

Wang E. Y. Mirror, Moon, and Memory in Eighth-Century China: From Dragon Pond to Lunar Palace // *Cleveland Studies in the History of Art*. 2005. Vol. 9. P. 42–67.

Wehse R. Cinderella // *Enzyklopädie des Märchens*. Vol. 4. Berlin: De Gruyter, 1984. S. 39–57.

Werner E. T. C. Myths & Legends of China. London, Calcutta, Sydney: George G. Harrap & Co. Ltd, 1922.

White L. Eilmer of Malmesbury, an Eleventh-Century Aviator: a Case Study of Technological Innovation, Its Context and Tradition // *Technology and Culture*. 1961. No. 2.2. P. 97–111.

Wiebe C. E. “Banqiao San Niangzi” 板橋三娘子 (Third Lady of Plank Bridge Inn) from *Xue Yusi* 薛漁思, *Hedong Ji* 河東記 // *Tang Dynasty Tales: A Guided Reader*. Singapore: World Scientific Publishing, 2016. P. 289–338.

Wieger L. Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine, depuis l’origine jusqu’à nos jours. N.p. [Xianxian]: Impimerie de [Xianxian], 1922.

Yan Hong-Sen. Reconstruction Designs of Lost Ancient Chinese Machinery. Berlin: Springer Science & Business Media, 2007.

Zago E. “Frayre de Joy and Sor de Plaser” Re-examined // *Merveilles & Contes*. 1991. Vol. 5. No. 1. P. 68–73.

Zago E. “Frayre de Joy and Sor de Plaser” // *Merveilles & Contes*. 1991. Vol. 5. No. 1. P. 74–94.

Zeitlin J. T. The Phantom Heroine: Ghosts and Gender in Seventeenth-Century Chinese Literature. Honolulu: University of Hawaii Press, 2017.

Zhao Zifeng. Metamorphoses of Snake Women: Melusine and Madam White // *Melusine’s Footprint: Tracing the Legacy of a Medieval Myth* / Ed. by M. Urban et al. Leiden, Boston: Brill, 2017. P. 282–300.

Zimmerman Z. D. Moral Vision in the Serbian Folk Epic: The Foundation Sacrifice of Skadar // *The Slavic and East European Journal*. 1979. No. 23(3). P. 371–380.

Ziolkowski J. M. Virgil // *The Oxford History of Classical Reception in English Literature*. Vol. I: 800–1558 / Ed. by R. Copeland. Oxford: Oxford University Press, 2016. P. 165–186.

Приложения

Приложение. Часть 1 (переводы)

К Введению

[Е-сянь]¹⁴⁶

南人相傳。秦漢前有洞主吳氏。土人呼為吳洞。娶兩妻。一妻卒。有女名葉限。少惠，善淘金，父愛之。末歲父卒。為後母所苦，常令樵險汲深。時嘗得一鱗，二寸餘，頰髻金目，遂潛養於盆水。日日長，易數器，大不能受，乃投於後池中。女所得餘食，輒沉以食之。女至池，魚必露首枕岸。他人至，不復出。

其母知之，每伺之，魚未嘗見也。因詐女曰。爾無勞乎。吾為爾新其襦。乃易其弊衣。後令汲於他泉。計里數里也。母徐衣其女衣，袖利刃，行向池呼魚。魚即出首，因斫殺之。魚已長丈餘。膳其肉，味倍常魚。藏其骨於鬱樓之下。

逾日女至向池。不復見魚矣。乃哭於野。忽有人被髮粗衣，自天而降，慰女曰。爾無哭，爾母殺爾魚矣。骨在冀下。爾歸，可取魚骨藏於室，所須第祈之，當隨爾也。女用其言，金璣衣食隨心所欲而具。

及洞節，母往，令女守庭果。女伺母行遠，亦往，衣翠紡上衣，躡金履。母所生女認之，謂母曰。此其似姐也。母亦疑之，女覺劇反。

遂遺一隻履，為洞人所得。母歸，但見女抱庭樹眠，亦不之慮。其洞鄰海島，島中有國名陀汗，兵強，王數十島，水界數千里。洞人遂貨其履於

¹⁴⁶ Из сборника Дуань Чэнши «Юян цза цзу». Перевод выполнен по [Дуань Чэнши 2015: 1475–1476] и [Ли Цзяньго 2007: 728–729]. Его предыдущая редакция была опубликована в [Старостина 2010: 144–146].

陀汗國，國主得之，命其左右履之，足小者履減一寸，乃令一國婦人履之，竟無一稱者。其輕如毛，履石無聲。

陀汗王意其洞人以非道得之，遂禁錮而拷掠之，竟不知所從來。

乃以是履棄之於道旁，既遍歷人家捕之，若有女履者，捕之以告。

陀汗王怪之，乃搜其室，得葉限，令履之而信。

葉限因衣翠紡衣，躡履而進，色若天人也。始具事於王。載魚骨與葉限俱還國。其母及女即為飛石擊死。洞人哀之，埋於石坑，命曰懊女塚。洞人以為禱祀，求女必應。

陀汗王至國，以葉限為上婦。一年，王貪求，祈於魚骨，寶石無限，逾年，不復應。王乃葬魚骨於海岸。用珠百斛藏之，以金為際。至徵卒時，將發以贍軍。一夕，為海潮所淪。

成式舊家人李士元聽說。士元本邕州洞中人，多記得南中怪事。

Южане передают, что еще до империй Цинь и Хань у пещерного народа был вождь по имени У. Его называли «У из пещеры». У него было две жены. Одна из них умерла, и от неё осталась дочь по имени Е-сянь. Она была умной девочкой и хорошо мыла золото. Отец любил её, но к концу года умер и он.

Мачеха заставляла девочку тяжело работать: то посылала за хворостом в высокие горы, то велела носить воду из глубокого колодца.

Однажды Е-сянь поймала рыбу длиной в два цуня² с лишним, с розовыми плавниками и золотистыми глазами, и опустила её плавать в таз с водой. Рыба с каждым днём становилась всё больше. Девочка несколько раз перекладывала её в другую посуду, а когда она уже никуда не помещалась, бросила её в пруд на заднем дворе.

Когда у девочки оставалась еда, она всегда кидала её в воду — кормила рыбу. И рыба высовывала голову и клала её на берег каждый раз, когда Е-сянь являлась к пруду. Если подходил кто-то другой, рыба больше не показывалась.

Об этом узнала мачеха и стала подстерегать рыбу, но та так и не выплыла на поверхность. Тогда она решила добиться своего обманом и сказала падчерице: «Ты так устаёшь, вот я и сшила тебе новую курточку». Она отдала Е-сянь новую одежду, забрав старую рваную куртку, и отправила за водой к дальнему источнику в нескольких ли от дома.

Мачеха неторопливо переделалась в куртку падчерицы, спрятала в рукаве острый нож, пошла к пруду, стала звать рыбу; и когда та высунулась из воды, взмахнула ножом и зарубила её. А рыба была уже длиной в чжан³ с лишним; приготовили её, — она оказалась гораздо вкуснее обычной. Кости мачеха спрятала в навозной куче.

Назавтра падчерица пришла к пруду и не увидела рыбы. Она ушла в поле и стала там плакать, как вдруг с неба спустился человек с растрёпанными волосами, одетый в дерюгу, и стал утешать девочку: «Не плачь! Рыбу убила твоя мачеха. Кости [лежат] под навозом. Когда вернёшься домой, достань рыбьи кости и спрячь в комнате. Если тебе что-нибудь будет нужно, попроси, и сбудется». Е-сянь последовала его совету, и с тех пор чего бы ей ни хотелось, — золота ли, жемчуга ли, одежды или еды, — всё она тут же получала.

Когда у тамошнего народа наступил праздник, мачеха отправилась веселиться, а падчерице велела стеречь сад. Девушка подождала, пока мачеха отойдёт подальше, и тоже пошла на праздник. Она нарядилась в платье из перьев зимородка и обула золотые туфельки. Родная дочь мачехи узнала её и сказала матери: «Она очень похожа на старшую сестрицу». Мачеха тоже заподозрила неладное.

Е-сянь поняла это и побежала домой, но потеряла одну туфельку, которую подобрал кто-то из пещерного народа. Когда мачеха вернулась домой,

она обнаружила падчерицу спящей, с руками, обвитыми вокруг дерева, и перестала беспокоиться.

Рядом с пещерным народом располагался морской архипелаг. На нём было царство под названием Тохань. Обладая сильным войском, оно управляло десятком с лишним островов. Его граница по воде тянулась на несколько тысяч ли.

В царство Тохань и продал эту туфельку человек из пещерного народа. Она оказалась у царя, который распорядился, чтобы её примерили все придворные. Но даже тем, у кого были самые маленькие ноги, туфелька была мала на цунь. Тогда царь приказал всем женщинам в царстве мерить туфельку, но она не подошла ни одной.

Лёгкая она была, как перышко, если ступать в ней по камням, не было слышно ни звука.

Тоханьский царь решил, что туфелька досталась продавцу нечестным путем, велел схватить его и бить кнутом, но так и не смог узнать, откуда она взялась. Тогда царь распорядился оставить туфельку на обочине дороги {...}, обойти ближайшие дома, и если где-нибудь найдется парная туфелька, задержать этого человека. {...}

Царь удивился; тот дом обыскали и нашли Е-сянь. Велели ей примерить туфельку — пришлась впору.

Тогда Е-сянь оделась в платье из перьев зимородка, обула туфельки, вошла, красотой равная небожительнице, и объяснила всё царю. Он отправился восвояси, взяв с собой рыбы кости и Е-сянь.

Её мачеха и сестра погибли под летящими камнями.

Одноплеменники оплакивали их и похоронили в гроте. Это место с тех пор стали называть Курган раскаявшихся жён. Местные жители приносят там жертвы. Если просить там о браке с некоторой девицей, просьба непременно будет исполнена.

Тоханьский царь приехал в свою страну и сделал Е-сянь главной женой. Он с жадностью просил у рыбьих костей сокровищ и получил их несметное количество. Но через год его просьбы стали оставаться без ответа. Тогда царь похоронил рыбы кости на морском берегу, засыпал их сотней ху жемчуга и сделал золотую ограду. После, когда надо было подавить мятеж в войсках, царь собрался раздать все эти драгоценности своим солдатам; но в один вечер рыбью могилу смыл прилив.

Эту историю слышал старый мой слуга, Ли Шиюань. Он был родом из пещерного народа, из округа Юнчжоу, и помнил много чудных дел, случившихся на юге.

К главе I «Крылья принца»

Старик из Сяньяна¹⁴⁷

并華者。襄陽鼓刀之徒也。嘗因遊春，醉臥漢水濱。有一老叟叱起，謂曰。觀君之貌，不是徒博耳。我有一斧與君，君但持此造作，必巧妙通神，他日慎勿以女子為累。

華因拜受之。華得此斧後，造飛物即飛，造行物即行。至於上棟下宇，危樓高閣。固不煩餘刃。

後因遊安陸間，止一富人王枚家。枚知華機巧，乃請華臨水造一獨柱亭。工畢，枚盡出家人以觀之。

枚有一女，已喪夫而還家，容色殊麗，罕有比倫。既見深慕之，其夜乃踰垣竊入女之室。其女甚驚。華謂女曰。不從，我必殺汝。女荏苒同心焉。其後每至夜，竊入女室中。

他日枚潛知之，即厚以賂遺遣華。華察其意，謂枚曰。我寄君之家，受君之惠已多矣，而復厚賂我。我異日無以為答。我有一巧妙之事，當作一物以奉君。枚曰。何物也。我無用，必不敢留。華曰。我能作木鶴，令飛之。或有急，但乘其鶴，即千里之外也。枚既嘗聞，因許之。

華即出斧斤。以木造成飛鶴一雙。唯未成其目。枚怪問之。華曰。必須君齋戒，始成之能飛。若不齋戒。必不飛爾。枚遂齋戒。其夜，華盜其女。俱乘鶴而歸襄陽。

至曙，枚失女，求之不獲，因潛行入襄陽，以事告州牧。州牧密令搜求，果擒華。

¹⁴⁷ Из сборника Ли Иня 李隱 «Сяо Сян лу». Перевод выполнен по 287 цзюаню ТПГЦ [Ли Фан 2006: 2286–2287]; ранее был опубликован в [Ли Инь 2019: 87–89].

州牧怒，杖殺之。所乘鶴亦不能自飛。

Бин Хуа из Сяньяна был плотником. Однажды весенним днём он вышел полюбоваться природой и свалился пьяным на берегу реки Ханьшуй. Его разбудил окликом какой-то старик и сказал: «Судя по вашей внешности, сударь, вы не просто праздный гуляка. Я подарю вам топор. Если вы будете им работать, то обретёте чудесное мастерство. Но берегитесь, когда придёт время, не связывайтесь с женщиной». Хуа принял дар с поклоном.

Получив топор, Хуа принялся за работу: теперь, если он делал летательное устройство, оно летало; если делал ходячее — ходило. И даже высочайшие здания от стропил до карниза он строил, отнюдь не тратя лишних сил.

Затем, странствуя по области Аньлу¹⁴⁸, он пришёл к дому одного богача по имени Ван Мэй. Зная, что Хуа владеет чудесным мастерством, Мэй пригласил его построить у воды беседку с одной колонной.

Когда работа была закончена, Мэй со всей семьёй вышел из дома полюбоваться на неё.

У Мэя была дочь — вдова, которая вернулась жить с родителями, прелестная, красы несравненной. Как только плотник увидел её, он влюбился. Ночью он тайком перелез через стену и проник в её покои.

Женщина очень испугалась, а Хуа сказал ей: «Если ты мне не подчинишься, я тебя, конечно, убью». Постепенно она к нему привязалась.

Так и пошло: каждую ночь он тайком пробирался к ней в спальню.

Потом Мэй догадался о происходящем и попытался щедро отдариться от Хуа, чтобы тот прекратил свои посещения. Хуа понял намёк и ответил Мэю: «Я уже долго завишу от вашей семьи, сударь, и видел от вас многие милости.

¹⁴⁸ Аньлу 安陸 — область на территории нынешней пров. Хубэй, расположенная примерно в 200 км к юго-востоку от Сяньяна.

Вы снова подносите мне щедрые подарки, мне и отплатить нечем. Впрочем, знаю один секрет и смогу поэтому изготовить вам некий подарок». Мэй отвечал: «Какой ещё подарок? Если я не найду ему применения, то, несомненно, не посмею хранить у себя». Хуа сказал: «Я могу сделать летающего деревянного журавля. Если придёт нужда, садитесь на него, — и тут же окажетесь за тысячу ли». Мэй уже когда-то о таком слышал и поэтому согласился.

Хуа достал топор и вытесал из дерева пару журавлей, осталось только глаза доделать. Удивлённый Мэй спросил, почему он не завершил работу. Хуа ответил: «Сударь, сначала вы должны попоститься. Тогда я закончу журавлей, и на них сразу можно будет летать.

Без вашего поста журавли не полетят, — вот и всё». Тогда Мэй принялся поститься. Той же ночью Хуа выкрал его дочь. Оба они сели на журавлей и вернулись в Сяньян.

К рассвету Мэй хватился дочери; бросились искать — не нашли.

Тогда Мэй тайно добрался до Сяньяна и доложил об этом деле правителю округа. Тот велел, не поднимая шума, сыскать беглецов; и действительно их задержали.

Правитель округа в гневе велел бить Хуа. Его забили насмерть, и деревянные журавли после этого больше уже не могли подниматься в воздух.

*Дин Линвэй*¹⁴⁹

丁令威，本遼東人，學道於靈虛山。後化鶴歸遼，集城門華表柱。時有少年，舉弓欲射之。鶴乃飛。徘徊空中而言曰。有鳥有鳥丁令威，去家千

¹⁴⁹ Из сборника «Продолжение записок о поисках духов» («Соу шэнь хоу цзи»). Перевод выполнен по [Тао Цянь 1999: 442].

歲今始歸。城郭如故人民非，何不學仙冢壘壘，遂高上沖天。今遼東諸丁，云其先世有升仙者，不知名字。

Дин Линвэй родом из области Ляодун учился Пути в горах Линсюй. Впоследствии он вернулся в Ляо, обернувшись журавлём, и сел на столб городских ворот. Некий юноша, подняв лук, собрался выстрелить в него. Журавль взлетел, покружился в воздухе и сказал: «Дин Линвэй — птица, птица! Ушёл из дома на тысячу лет, чтобы нынче домой явиться. Стены города те же, люди совсем другие, займусь наукой бессмертия, брошу могилы родные». Взвился в небеса и улетел. В наши дни Дины в Ляодуне говорят, что их предок достиг бессмертия, но имени его уже не помнят.

Деревянные журавли с горы Цзиньцзиншань¹⁵⁰

虔州虔化縣金精山，昔長沙王吳芮時。仙女張麗英飛昇之所，道館在焉。巖高數百尺，有二木鶴，二女仙乘之。鐵鎖懸於巖下，非榜道所及，不知其所從。其二鶴，恒隨四時而轉，初不差忒。

順義道中，百勝軍小將陳師絜者，能卷簾為井。躍而出入。嘗與鄉里女子遇於巖下，求娶焉。女子曰。君能射中此鶴目，即可。師絜即一發而中，臂即無力，歸而病臥。如夢非夢，見二女道士。繞牀而行。每過，輒以手拂師絜之目，數四而去。竟失明而卒。

所射之鶴，自爾不復轉，其一猶轉如故。辛酉歲，其女子猶在。師絜之子孫，亦為軍士。

¹⁵⁰ Из сборника Сюй Сюаня «Записи об изучении духов». Перевод выполнен по [Сюй Сюань 1996: 75] и [Ли Фан 2006: 2976]; ранее был опубликован в [Старостина 2020: 256–258].

Гора Цзиньциншань в уезде Цяньхуа в округе Цяньчжоу¹⁵¹ – то самое место, где во времена У Жуя, князя Чанша, вознеслась в небеса бессмертная девица Чжан Лиин¹⁵². Там есть и даосская обитель. На круче высотой в сотни чи можно видеть двух деревянных журавлей, на которых сидят две бессмертные дамы. Они подвешены на железной цепи на краю обрыва, к которому нельзя добраться по обходной дороге, и кто их там оставил, – неизвестно. В каждое время года журавли когда-то поворачивались так, чтобы их клювы были ориентированы строго на определённую сторону света.

В годы Шунь младший полководец генерал-губернаторства Байшэнцзюнь по имени Чэнь Шицань [...] однажды встретился с девицей из деревни под этим обрывом и просил её выйти за него замуж. Дева сказала: «Если вы, сударь, попадёте в этого журавля, я выйду за вас». Шицань попал с первого раза, но рука его сразу же бессильно обвисла. Он вернулся и слёг больным. Будто во сне он видел двух даосских монахинь, которые кружили вокруг его кровати. Каждый раз, проходя мимо него, они касались его глаз ладонями. Обойдя вокруг него четыре раза, они исчезли. Шицань в конце концов ослеп и умер.

Журавль, в которого он стрелял, с тех пор перестал вращаться, а второй поворачивается, как раньше. В год под знаками синь-ю (961) та девица была ещё жива. И потомки Шицаня до сих пор тоже служат в армии.

¹⁵¹ Цяньхуа 虔化 – уезд на территории современной пров. Цзянси, относился к округу Цяньчжоу 虔州.

¹⁵² У Жуй 吳芮 (III в. до н. э.) получил титул князя Чанша от основателя дома Хань. По позднему преданию, бессмертная Чжан Лиин 張麗英 вознеслась в небо, когда У Жуй захотел взять её в жёны, узнав о её необычной внешности (у неё светилось лицо; см., например, «Юнь цзи ци цянь» 雲笈七籤, цзюань 97).

К главе 2, «Спящая красавица»

Дочь Чжан Го¹⁵³

開元中，易州司馬張果女，年十五，病死。不忍遠棄，權瘞于東院閣下。後轉鄭州長史，以路遠須復送喪，遂留。

俄有劉乙代之。其子常止閣中，日暮仍行門外，見一女子。容色豐麗。自外而來。劉疑有相奔者，即前詣之，欣然款浹。同留共宿。情態纏綿。舉止閒婉。劉愛惜甚至。

後暮輒來，達曙方去。經數月，忽謂劉曰。我前張司馬女，不幸夭沒，近殯此閣。命當重活，與君好合。後三日，君可見發，徐候氣息，慎無橫見驚傷也。指其所瘞處而去。

劉至期甚喜，獨與左右一奴夜發，深四五尺，得一漆棺。徐開視之，女顏色鮮發，肢體溫軟。衣服粧梳。無汙壞者。舉置牀上。細細有鼻氣。少頃，口中有氣，灌以薄糜，少少能咽，至明復活，漸能言語坐起。

數日，始恐父母之知也，因辭以習書，不便出閣。常使賣飲食詣閣中。乙疑子有異，因其在外送客，竊視其房，見女存焉。問其所由，悉具白。棺木尚在牀下。乙與妻歡欬曰。此既冥期至感，何不早相聞。遂匿于堂中。兒不見女，甚驚。

父乃謂曰。此既申契殊會，千載所無，白我何傷乎。而過為隱蔽。

因遣使詣鄭州，具以報果，因請結婚。

父母哀感驚喜，則剋日赴婚，遂成嘉偶，後產數子。

¹⁵³ Из сборника Дай Фу «Обширные записки о странном». Перевод выполнен по 330 цзюаню ТПГЦ [Ли Фан 2006: 2618–2619].

В годы Кайюань в Ичжоу¹⁵⁴ умерла пятнадцатилетняя дочь Чжан Го, помощника окружного правителя. Он не отправил гроб с телом на родину, поскольку не мог снести мысли о том, что дитя будет так далеко, и велел пока что вырыть могилу у восточного флигеля. Затем Чжана направили в Чжэнчжоу на должность чжанши¹⁵⁵. Везти гроб с собой было слишком далеко и неудобно, так что его оставили на месте.

Вскоре на то же место в Ичжоу прислали человека по имени Лю И. Его сын часто ночевал в восточном флигеле, а по вечерам гулял перед его воротами.

Однажды вечером он снова вышел пройтись и обнаружил, что во двор заглянула миловидная девушка. Лю подумал: не сбежала ли она из дому? и приступил к ней с расспросами. Девушка что-то ответила ему, весело и охотно. Молодые люди быстро столковались, и гостя осталась на ночь. Она оказалась нежной возлюбленной и держалась уверенно и легко. Лю увлёкся не на шутку.

Дева приходила к нему по вечерам и уходила только с рассветом. Через несколько месяцев она неожиданно призналась Лю: «Я дочь прежнего сима. К несчастью, мои дни прервались преждевременно, и меня похоронили здесь во дворе. Мне предназначено вернуться в мир живых и соединиться с вами. Через три дня выкопайте мой гроб, сударь. Подождите, пока я не начну дышать. Берегитесь: вы не должны ни пугаться, ни печалиться». Показала, где копать, и скрылась.

Лю дождался назначенного времени. Была ночь; он позвал доверенного слугу и в радостном нетерпении приступил к делу. На глубине в четыре-пять футов они нашли лакированный гроб. Не торопясь, вскрыли его, смотрят: дева в цвете юности, румяная, члены тёплые и мягкие, платье и убор в порядке. Уложили её на кровать, где она потихоньку слабо дышала носом. Вскоре она смогла дышать и ртом. Стали кормить её жидкой кашей, и она постепенно

¹⁵⁴ Ичжоу 易州 – округ, располагавшийся на юге нынешней пров. Хэбэй.

¹⁵⁵ Заместителя окружного правителя.

начала глотать, а назавтра вполне ожила: смогла говорить, потом уже и садиться, и с постели встала.

Через несколько дней Лю стал бояться, что родители заметят происходящее. Он заявил им, что пока не будет выходить из флигеля, потому что решил приналечь на каллиграфию, и даже за едой отправлял слуг.

Лю И заподозрил, что с сыном что-то не-то, и, когда тот вышел на улицу проводить гостей, заглянул к нему в комнату. Обнаружив там девушку, он спросил её, в чём дело, и она призналась во всём. Гроб, между прочим, всё ещё стоял под кроватью.

Лю И заметил со вздохом: «Это великое чувство было предначертано в книгах Мрачной управы. Зря они раньше нам не сказались». Родители спрятали девушку в гостиной. Сын вернулся к себе, не нашёл её и удивился.

Тогда отец сказал ему: «Это чудесная, редкая встреча. Такое бывает раз в тысячу лет. Что бы тебе рассказать мне о ней самому? Не стоило скрытничать».

Послали в Чжэнчжоу гонца уведомить Чжан Го о том, что случилось, и просить руки его дочери.

Родители девушки ещё горевали по ней, а теперь, радостные, в тот же день отправились на свадьбу. Молодые люди поженились, и счастливый союз был благословен многочисленным потомством.

Служанка Ли Чжунтуна¹⁵⁶

開元中，李仲通者，任鄢陵縣令。婢死，埋於鄢陵。經三年，遷蜀郫縣宰。

¹⁵⁶ Из сборника «Записи о поражающем слух» («Цзин тин лу» 驚聽錄) Хуанфу Мэя 皇甫枚 (IX–X вв.). Перевод выполнен по 375 цзюаню ТПГЦ [Ли Фан 2006: 2987].

家人掃地，見髮出土中，頻掃不去，因以手拔之。鄢陵婢隨手而出，昏昏如醉。家人問婢何以至此。乃曰。適如睡覺。

仲通以為鬼，乃以桃湯灌洗，書符禦之，婢殊不懼，喜笑如故。乃閉於別室，以餅哺之，餐啖如常。經月餘出之。驅使如舊。便配與奴妻，生一男二女，更十七年而卒。

В годы Кайюань правителем уезда Яньлин¹⁵⁷ служил Ли Чжунтун. Его служанка умерла и была похоронена в Яньлине. Прошло три года, и Чжунтуна перевели в Шу на должность правителя уезда Пи¹⁵⁸.

Однажды слуги подметали двор и увидели в земле прядь волос. Смести волосы никак не получалось; тогда потянули – и вытащили ту служанку, что похоронили в Яньлине, одуревшую, словно пьяную. Слуги стали спрашивать её, как она попала в эти места. Она ответила: «Будто во сне».

Чжунтун решил, что это привидение, окропил её персиковым отваром и написал амулеты для защиты от призраков. Служанка же ни капли не испугалась и была по-прежнему весела. Тогда он закрыл её в боковой комнате и стал кормить лепёшками. Она ела как обычно. Через месяц с лишним девушку выпустили и снова взяли прислуживать. Потом выдали её замуж за раба. Она родила ему сына и двух дочерей и умерла ещё через семнадцать лет.

Повесть о Сюэ Чжао (Чжан Юньжун)¹⁵⁹

薛昭者，唐元和末為平陸尉。以氣義自負，常慕郭代公、李北海之為人。因夜直宿。囚有為母復仇殺人者，與金而逸之。故縣聞于廉使，廉使奏

¹⁵⁷ Яньлин – уезд в центральной части нынешней Хэнани.

¹⁵⁸ Пи, Писянь – уезд в нынешней Сычуани, поблизости от Чэнду.

¹⁵⁹ Из книги Пэй Сина «Повествования об удивительном» («Чуань ци» 傳奇). Перевод был ранее опубликован в [Проза Тан и Сун 2015: 213–218], выполнен по 69 цзюаню ТПГЦ [Ли Фан 2006: 428–431].

之，坐謫為民于海東。敕下之日，不問家產，但荷銀鐺而去。有客田山叟者，或云數百歲矣。素與昭洽。乃賣酒攔道而飲餞之。

謂昭曰。君義士也，脫人之禍而自當之。真荊聶之儔也。吾請從子。昭不許，固請乃許之。至三鄉夜，山叟脫衣貰酒，大醉，屏左右謂昭曰。可遁矣。與之携手出東郊。

贈藥一粒曰。非唯去疾，兼能絕穀。又約曰。此去但遇道北有林藪繁翳處，可且暫匿，不獨逃難，當獲美姝。昭辭行。過蘭昌宮，古木修竹。四合其所。昭踰垣而入，追者但東西奔走，莫能知踪矣。昭潛于古殿之西間。

及夜，風清月皎，見階前三美女。笑語而至，揖讓升于花茵，以犀杯酌酒而進之。居首女子酌之曰。吉利吉利，好人相逢，惡人相避。其次曰。良霄宴會。雖有好人，豈易逢耶。

昭居窗隙間聞之，又誌田生之言，遂跳出曰。適聞夫人云，好人豈易逢耶。昭雖不才，願備好人之數。三女愕然良久曰。君是何人，而匿于此。昭具以實對，乃設座于茵之南。昭詢其姓字，長曰雲容，張氏；次曰鳳臺，蕭氏；次曰蘭翹，劉氏。

飲將酣，蘭翹命骰子。謂三女曰。今夕佳賓相會，須有匹偶，請擲骰子，遇采強者，得薦枕席。乃遍擲，雲容采勝。翹遂命薛郎近雲容姊坐，又持雙盃而獻曰。真所謂合卺矣。昭拜謝之。

遂問夫人何許人。何以至此。容曰。某乃開元中楊貴妃之侍兒也。妃甚愛惜，常令獨舞霓裳於繡嶺宮。妃贈我詩曰。羅袖動香香不已，紅蕖裊裊秋煙裏。輕雲嶺上乍搖風，嫩柳池邊初拂水。

詩成，明皇吟詠久之，亦有繼和，但不記耳。遂賜雙金扼臂。因此寵幸愈於群輩。此時多遇帝與申天師談道，予獨與貴妃得竊聽，亦數侍天師茶藥，頗獲天師憫之。

因閑處，叩頭乞藥。師云。吾不惜，但汝無分，不久處世。如何。我曰。朝聞道，夕死可矣。天師乃與絳雪丹一粒曰。汝但服之，雖死不壞。但能大其棺、廣其穴，含以真玉。疎而有風。使魂不蕩空，魄不沉寂。有物拘制，陶出陰陽，後百年，得遇生人交精之氣，或再生，便為地仙耳。

我沒蘭昌之時，具以白貴妃。貴妃恤之，命中貴人陳玄造受其事。送終之器，皆得如約。今已百年矣。仙師之兆，莫非今宵良會乎。此乃宿分，非偶然耳。

昭因詰申天師之貌，乃田山叟之魁梧也。昭大驚曰。山叟即天師明矣。不然，何以委曲使予符曩日之事哉。

又問蘭鳳二子。容曰。亦當時宮人有容者，為九仙媛所忌，毒而死之。藏吾穴側，與之交游，非一朝一夕耳。

鳳臺請擊席而歌。送昭容酒歌曰。臉花不綻幾含幽，今夕陽春獨換秋。我守孤燈無白日，寒雲隴上更添愁。蘭翹和曰。幽谷啼鶯整羽翰，犀沉玉冷自長歎。月華不忍扃泉戶，露滴松枝一夜寒。雲容和曰。韶光不見分成塵，曾餌金丹忽有神。不意薛生携舊律，獨開幽谷一枝春。昭亦和曰。誤入宮垣漏網人，月華靜洗玉階塵。自疑飛到蓬萊頂，瓊艷三枝半夜春。詩畢，旋聞雞鳴。三人曰。可歸室矣。

昭持其衣，超然而去。初覺門戶至微，及經闕，亦無所妨。蘭、鳳亦告辭而他往矣。但燈燭熒熒，侍婢凝立。帳幄綺繡。如貴戚家焉。遂同寢處，昭甚慰喜。如此數夕，但不知昏旦。

容曰。吾體已蘇矣，但衣服破故，更得新衣，則可起矣。今有金扼臂，君可持往近縣易衣服。昭懼不敢去。曰。恐為州邑所執。容曰。無憚，但將我白綃去，有急即蒙首，人無能見矣。昭然之，遂出三鄉貨之。市其衣服，夜至穴。則容已迎門而笑。引入曰。但啟櫬，當自起矣。昭如其言，果見容

體已生。及回顧帷帳，但一大穴，多冥器服玩金玉。唯取寶器而出，遂與容同歸金陵幽棲。

至今見在，容鬢不衰，豈非俱餌天師之靈藥耳。申師名元也。

Сюэ Чжао служил помощником начальника уезда Пинлу¹⁶⁰ при Тан, в конце годов Юаньхэ. Он заботился о справедливости и всегда восхищался такими людьми, как Го Дай-гун и Ли Бэйхай. В уездной тюрьме сидел человек, убивший кого-то в отмщение за свою мать; когда Чжао был на ночном дежурстве, он дал этому заключённому денег и выпустил его. Начальник уезда поставил об этом в известность инспектора, инспектор доложил двору, и в наказание за проступок Чжао, лишив всех должностей, сослали в восточное приморье. В день, когда был получен приказ, он, не заботясь о домашнем имуществе, отправился в путь, подставив шею под оковы. С Чжао часто общался некий человек, которого называли Тянь – Старец с гор. Некоторые говорили, будто ему уже несколько сотен лет. В тот день Старец с гор принёс Чжао вина и преградил путь конвоирам, желая выпить с другом на прощанье.

Старец сказал Чжао: «Вы, сударь, справедливый человек. Отвели беду от другого и взяли ответственность на себя. Вас поистине можно сравнить с Цзин Кэ или Не Чжэном! Разрешите сопровождать вас». Чжао не согласился, но тот настойчиво упрашивал его, пока не добился своего. Той ночью, когда они добрались до Саньсяна, Старец с гор снял одежду и заложил её, чтобы купить вина. Потом он напился вдрызг и, загородив Чжао от окружающих, сказал: «Теперь бежим». И взяв его за руку, вывел из восточного предместья.

Там Старец вручил ему крупинку какого-то снадобья и сказал: «Оно помогает не только от болезней, но и даёт возможность отказаться от пяти злаков». Затем он посоветовал Чжао: «Идите по этой дороге, и когда увидите за густыми деревьями к северу от дороги уединённое жилище, на время

¹⁶⁰ Пинлу 平陸 – уезд в нынешней пров. Шаньси.

укройтесь в нём. Так вы не только избежите беды, но и обретёте красавицу». Чжао попрощался с ним и пошёл дальше. Путь его лежал мимо дворца Ланьчан, надёжно укрытого от глаз зарослями старых деревьев и высокого бамбука. Туда Чжао и проник, перемахнув через стену. Преследователи, рыская повсюду, не смогли найти его следов. А Чжао спрятался в западном покое старого павильона.

Настала ночь. Подул чистый ветер, показалась луна, и Чжао увидел, что к ступеням павильона, смеясь и болтая, идут три красавицы. Вежливо уступая друг другу дорогу, они устроились на покрывале, набитом цветочными лепестками, налили вина в чарки из носорожьего рога и стали пить. Сидевшая во главе стола девушка вылила вино на землю со словами: «На счастье, на счастье. Пусть придёт к нам хороший человек, а злодеи нас минуют». Вторая сказала: «Какой прекрасный вечер! Но если и был бы здесь хороший человек, встретимся ли мы с ним?»

Чжао услышал эти слова через щель между ставнями и, вспомнив слова почтенного Тяня, предстал перед девицами со словами: «Я только что слышал, как госпожа говорила: легко ли встретиться с хорошим человеком? Хотя я, Чжао, и недостойн, но всё же хотел бы пополнить число хороших людей». Девушки долго смотрели на него в изумлении. «Кто вы, сударь?» - последовал вопрос. — «Зачем вы здесь прячетесь?» Чжао рассказал им всё по порядку, и они усадили его на то же покрывало с южной стороны. Чжао осведомился об их именах. Старшая назвалась Юньжун, по фамилии — Чжан. Вторая представилась как Фэнтай, по фамилии Сяо. Третью звали Ланьцяо, по фамилии Лю.

Когда они выпили вина и развеселились, Ланьцяо велела принести кости и сказала, обращаясь к подругам: «Этим вечером мы повстречали дорогого гостя. Одна из них должна стать ему супругой. Давайте бросим кости. Кто выиграет, та и поднесёт ему подушку и циновку». Они по очереди бросили кости, и Юньжун выиграла. Тогда Ланьцяо велела Чжао сесть рядом с

сестрицей Юньжун. Взяв в руки две чарки и поднеся им их, она сказала: «Вот уж поистине – брачные кубки!». Чжао с поклоном благодарил её.

Затем он спросил невесту: «Кто вы, госпожа, и откуда? Как вы здесь оказались?» Юньжун сказала: «В годы Кайюань я была служанкой Ян гуйфэй. Она меня очень любила и не раз во дворце Сюлин велела мне одной танцевать для неё «Радужный наряд». Гуйфэй посвятила мне такие стихи: «Шёлк рукава вдаль аромат струит, алые туфельки льют осенний туман. Лёгкое облако ветер угонит с гор, гибкие ветки тревожат озера гладь».

Когда она сочинила эти стихи, император Минхуан долго декламировал их и даже придумал продолжение, но его я уже не помню. Ещё она подарила мне пару золотых браслетов, любя меня более, чем моих подруг. В то время император нередко говорил о Дао с небесным наставником Шэнем. Подслушать эти беседы могли только я и гуйфэй. К тому же я много раз прислуживала небесному наставнику, когда он пил чай и принимал лекарства. Небесный наставник проникся ко мне сочувствием.

Однажды, когда наставник не был занят, я поклонилась ему и просила рассказать об эликсире бессмертия. Он молвил: «Мне не жалко, но тебе не судьба; ты недолго пробудешь в этом мире. Как быть?» Я сказала: «Как говорится, «утром услышав о Пути, вечером и умереть не жаль». Тогда небесный наставник дал мне зёрнышко эликсира «алый снег» со словами: «Если ты примешь это, то тело твоё не истлеет после смерти. Надо только, чтобы гроб был побольше, могила пошире. В рот тебе пусть положат кусок нефрита. Если могила будет проветриваться и в ней окажется довольно воздуха, небесная душа твоя не улетит в высоту, а земная не погрузится в безмолвие. В теле постоянно будет сохраняться нечто, поддерживающее равновесие сил инь и ян. А через сто лет, если ты сможешь встретиться с живым человеком и слить своё семя с его семенем, то вернёшься к жизни и станешь земной бессмертной».

Умирая во дворце Ланьчан, я всё рассказала гуйфэй. Она пожалела меня и приказала устроить мои похороны императорскому приближённому Чэнь Сюаньцзао. Все погребальные принадлежности были сделаны в соответствии с договорённостью. С тех пор уже прошло сто лет. Не иначе, как счастливая встреча нынешнего вечера – это исполнение предсказания бессмертного наставника! Наши судьбы связаны, и всё это не случайность».

Тогда Чжао осведомился о внешности небесного наставника Шэня; оказалось, что он во всём походил на Тяня – Старца с гор, только молодого и крепкого. Поражённый Чжао сказал: «Теперь ясно, что Старец с гор – это и есть небесный наставник! В противном случае зачем бы он стал тщательно заботиться о том, чтобы я подходил под условия, поставленные в стародавние дни?»

Он расспросил её о подругах, Ланьцяо и Фэнтай. Юньжун сказала: «Они жили в моё время и тоже были прекраснейшими фрейлинами двора, так что Жу Сяньюань, ревнуя к их красоте, отравила обеих. Их похоронили рядом со мной, так что мы дружим уже очень давно».

Фэнтай спросила у них позволения и запела застольную, посвящённую Чжао и Юньжун, отбивая при этом такт на циновке: «Пока не раскрылся лотос, какие хранит он тайны? Ныне весеннее солнце осень прогонит прочь. Белого дня не знаю под одинокой лампой, от хладных туч над могилой ещё сильнее тоска». Ланьцяо вторила ей: «Иволга в тёмном доле кричит, расправляя крылья. У глубокого омуты над нефритом грущу. Лунный свет не проникнет в запертую гробницу, роса на сосновых ветках стынет порой ночной». Юньжун продолжила: «Юности цвет не увянет, не распадётся прахом, мне волшебное средство дух навек сохранит. Но не ждала, что старые дни вернёт Сюэ Чжао, что в тёмном доле на ветке вешний увижу лист». Чжао завершил: «Я, уходя от погони, в старый дворец проник. Яшмовые ступени купались в лунных лучах. Может быть, я оказался на вершине Пэнляя? Цветут три чудные ветви

полуночную весной». Они закончили сочинять стихи, и вскоре раздался крик петуха. Девицы сказали: «Можно расходиться по комнатам».

Чжао ухватился за платье Юньжун, и они мгновенно оказались в её покоях. Сначала ему показалось, что двери в комнате необыкновенно маленькие. Тем не менее он свободно переступил порог. Ланьцяо и Фэнтай попрощались и ушли куда-то.

Трепетали огоньки свеч, тихо стояли служанки, полог кровати украшала цветная вышивка, – будто новобрачные оказались в знатном доме. Они легли спать, и эта ночь оказалась для Чжао радостной и утешной. Так прошло несколько вечеров, а супруги не замечали даже, как темнело и как наступало утро.

[Затем Юнь]жун сказала: «Моё тело уже ожило, только одежда обветшала. Чтобы подняться из гроба, мне нужно новое платье. Тут есть золотые браслеты, так что ты можешь сходить с ними в ближайший уездный город и обменять их на одежду». Чжао боялся выходить и сказал: «Я опасаюсь, что меня задержат служащие управы». Юньжун сказала: «Не тревожься, возьми только с собой мой белый шёлковый платок. Если будет опасность, покрой им голову, и никто тебя не увидит». Чжао послушался её, вышел, продал браслеты в Саньсяне, купил платье и к ночи добрался до гробницы. Юньжун уже ждала его у ворот, улыбаясь. Она ввела его в комнату и сказала: «Надо только открыть гроб, и я выйду». Чжао сделал, как она сказала, и действительно увидел, что её тело уже стало живым. Он обернулся взглянуть на полог, но увидел лишь большой склеп, полный погребальной утвари, одежды и безделушек, золота и яшмы. Чжао с Юньжун выбрались наружу, взяв с собой только драгоценности.

Они вместе вернулись в Цзиньлин и уединённо поселились там. Их можно встретить там и поныне, и волосы на висках Юньжун не седеют. Разве это не доказательство того, что она приняла волшебный эликсир небесного наставника? [Полное] имя этого наставника – Шэнь Юань.

К главе 3, «Дочь мастера»

Наньянская царица¹⁶¹

漢南陽公主，出降王咸。屬王莽秉政，公主夙慕空虛，崇尚至道。每追文景之為理世，又知武帝之世，累降神仙，謂咸曰。國危世亂，非女子可以扶持。但當自保恬和，退身修道，稍遠羣競，必可延生。若碌碌隨時進退，恐不可免於支離之苦，奔迫之患也。咸曰黽俛世祿。未從其言。

公主遂於華山結廬。棲止歲餘。精思苦切，真靈感應，遂捨廬室而去。人或見之，徐徐絕壑，乘雲氣冉冉而去。咸入山追之，越巨壑，昇層巔，涕泗追望，漠然無跡。忽於巔上見遺朱履一雙，前而取之，已化為石。因謂為公主峰，潘安仁為記，行於世。

Во времена Хань Наньянскую царевну выдали замуж за Ван Сяня. К тому времени, как его родич Ван Ман захватил власть, царевна уже давно устремила помыслы к пустоте, почитая Высшее дао. Часто вспоминала о том, как страна процветала при Вэнь-ди и Цзин-ди, и знала также, что при У-ди не раз с небес сходили бессмертные. И она сказала Сяню: «Государство в опасности, мир в смущении. Женщина тут ничем не может помочь. Нам остаётся только самим хранить смирение и спокойствие, жить в уединении, совершенствоваться, познавая Путь, и отдалиться от забот о карьере, и тогда годы непременно продлятся. Если же бездарно гоняться за веяниями времени, пожалуй, не избежать горести расставания и беды бегства». Но Сянь сказал, что отдаёт все силы службе при дворе, и не послушался её.

Тогда царевна сплела себе шалаш на горе Хуашань и прожила там более года, проводя время в глубоких и тщательных раздумьях. Истинной душой получила отклик и ушла, оставив шалаш. Иногда видели, как она плавно

¹⁶¹ Из «Записей о бессмертных Юнчэна» («Юнчэн цзи сянь лу» 壻城集仙錄) Ду Гуантина, IX в. Перевод выполнен по 59 цзюаню ТПГЦ [Ли Фан 2006: 366].

пересекала ущелья, медленно улетала на облачной дымке. Сянь отправился за ней в горы. Он перебирался через огромные расщелины, поднимался на скалистые уступы, озирался в горьких слезах, – но вокруг стояла тишина и ничто не напоминало о царевне. Вдруг на скалистом уступе он увидел её красные туфли. Когда Сянь забрался туда и попробовал взять их, оказалось, что они уже окаменели. Поэтому то место и называли Царевниной вершиной. Эту историю записал Пань Аньжэнь, и так она стала известной свету.

[Почтительная Э]¹⁶²

孝娥廟在縣北四十里。吳大帝時孝娥父為鐵官。冶遇穢鐵不流。女憂父刑，遂投爐中，鐵乃湧溢，流注入江。

娥所躡履浮出於鐵。時人號聖姑。遂立廟焉。

Храм Сяо Э (Почтительной Э) располагается в сорока ли к северу от уездного города. Во времена основателя У отец Почтительной Э был чиновником, отвечавшим за выплавку железа. Ему попало железо с примесями, которое не расплавлялось. Дочь, скорбя о том, что отца накажут, бросилась в печь. Тогда железо взбурлило и хлынуло, потекло до самой Реки.

Туфли, в которые была обута Почтительная Э, всплыли на поверхности железа. Современники называли её Святой девой и возвели там храм в её честь.

¹⁶² Из «Записок о земном круге в годы Тайпин» («Тайпин хуаньюй цзи» 太平寰宇記) Юэ Ши. Перевод выполнен по [Юэ Ши 2007: 2087].

穎川鍾繇, 字元常, 嘗數月不朝會, 意性異常。或問其故, 云。常有好婦來。美麗非凡。問者曰。必是鬼物, 可殺之。

婦人後往, 不即前, 止戶外。繇問何以。曰。公有相殺意。繇曰。無此。勤勤呼之。乃入。繇意恨, 有不忍之心, 然猶斫之。傷髀。婦人即出, 以新綿拭。血竟路。

明, 使人尋跡之, 至一大冢。木中有好婦人, 形體如生人。衣青絹衫, 丹繡襦褣。傷一髀, 以襦褣中綿拭血。

Чжун Яо по прозвищу Юаньчан, уроженец Инчуани, неожиданно перестал посещать дворцовые приёмы. Нрав у него изменился. Когда некто спросил, в чём дело, Чжун Яо сказал: «Ко мне постоянно приходит красавица прелести необычайной». Друг сказал: «Это определённо нечисть. Надо её убить».

После та женщина пришла и, не входя, остановилась перед дверями. Яо спросил, в чём дело. Она сказала: «Вы хотите меня убить». Юаньчан отвечал: «Это не так». И заботливо позвал её в комнату. Как ему ни было жаль, он всё равно ударил её ножом и ранил в бедро. Женщина выбежала из комнаты, вытирая капавшую на дорогу кровь ватой.

На другой день Юаньчан послал человека по её следам. Тот пришёл к большому могильному холму. Там обнаружился гроб, в котором лежала женщина, с виду как живая, в кипенно-белой рубашке, в вышитой красным безрукавке. На бедре у неё была рана. Тут же лежала вырванная из безрукавки вата со следами крови.

¹⁶³ Из «Записок о поисках духов». Перевод выполнен по [Гань Бао 1999: 407].

元和二年，隴西李黃，鹽鐵使遜之猶子也。因調選次，乘暇於長安東市。瞥見一犢車，侍婢數人於車中貨易。李潛目車中，因見白衣之姝，綽約有絕代之色。李子求問，侍者曰。娘子孀居，袁氏之女，前事李家，今身依李之服。方除服。所以市此耳。又詢可能再從人乎，乃笑曰。不知。李子乃出與錢帛，貨諸錦繡，婢輩遂傳言云。且貸錢買之，請隨到莊嚴寺左側宅中，相還不負。李子悅。

時已晚，遂逐犢車而行。礙夜方至所止，犢車入中門，白衣姝一人下車，侍者以帷擁之而入。

李下馬，俄見一使者將榻而出，云。且坐。坐畢，侍者云。今夜郎君豈暇領錢乎。不然，此有主人否。且歸主人，明晨不晚也。李子曰。迺今無交錢之志，然此亦無主人，何見隔之甚也。侍者入，復出曰。若無主人，此豈不可。但勿以疎漏為誚也。俄而侍者云。屈郎君。

李子整衣而入，見青服老女郎立於庭，相見曰。白衣之姨也。中庭坐，少頃，白衣方出，素裙粲然，凝質皎若，辭氣閑雅，神仙不殊。略序款曲。翻然却入。姨坐謝曰。垂情與貨諸彩色，比日來市者，皆不如之。然所假如何。深憂愧。李子曰。綵帛麤繆，不足以奉佳人服飾。何敢指價乎。答曰。渠淺陋，不足侍君子巾櫛。然貧居有三十千債負。郎君儻不棄。則願侍左右矣。

李子悅。拜於侍側，俯而圖之。李子有貨易所，先在近，遂命所使取錢三十千。須臾而至，堂西間門，割然而開。飯食畢備，皆在西間。姨遂延李子入坐。轉盼炫煥。女郎旋至，命坐，拜姨而坐，六七人具飯。食畢，命酒歡飲。一住三日，飲樂無所不至。第四日，姨云。李郎君且歸，恐尚書怪遲，後往來亦何難也。李亦有歸志，承命拜辭而出。

¹⁶⁴ Из сборника «Записи о всех вещах» («Бо и чжи» 博異志), IX в. Перевод этого и следующего рассказов выполнен по 458 цзюаню ТПГЦ [Ли Фан 2006: 3750–3752].

上馬，僕人覺李子有腥臊氣異常。遂歸宅，問何處許日不見，以他語對。遂覺身重頭旋，命被而寢。

先是婚鄭氏女。在側云。足下調官已成，昨日過官，覓公不得。某二兄替過官，已了。李答以媿佩之辭。俄而鄭兄至，責以所往行。李已漸覺恍惚，祇對失次，謂妻曰。吾不起矣。

口雖語，但覺被底身漸消盡，揭被而視，空注水而已，唯有頭存。家大驚懼，呼從出之僕考之，具言其事。及去尋舊宅所，乃空園。有一阜莢樹，樹上有十五千。樹下有十五千。餘了無所見。問彼處人云。往往有巨白蛇在樹下，便無別物，姓袁者，蓋以空園為姓耳。

На втором году Юаньхэ (807) Ли Хуан из Лунси¹⁶⁵, племянник сборщика налогов с соли и железа Ли Сюня, ожидая назначения на должность, развлекался на Восточном рынке в Чанъани. Он заметил повозку, запряжённую волком. С неё несколько служанок торговали каким-то товаром. Ли заглянул в повозку и увидел красавицу в белом, томную, дивной красоты. Ли стал спрашивать, кто это, и служанки сказали: «Хозяйка вдова, урождённая госпожа Юань. Была замужем за человеком по фамилии Ли и сейчас ещё носит по нему траур. Скоро траур пора уже снимать, поэтому она распродаёт вещи». Тогда он спросил, не соберётся ли она снова замуж. Ему с улыбкой отвечали: «Не знаем». Тогда молодой Ли заплатил за вышитую парчу. Служанки передали ему слова хозяйки: «Пусть это пока будет в долг. Поезжайте с нами в усадьбу слева от монастыря Чжуанъяньсы, я непременно верну деньги». Молодой Ли обрадовался.

Было уже поздно, [но] он поехал вслед за повозкой. Только к ночи они остановились. Повозка въехала в ворота. Красавица в белом сошла с повозки одна. Служанки прикрыли её ширмой, и она вошла в дом.

¹⁶⁵ Сейчас уезд городского округа Динси пров. Ганьсу.

Ли спешился. В эту минуту из дома вышел посланец со скамейкой и сказал: «Присядьте пока». Ли сел, и посланец сказал: «Нынешним вечером вам, сударь, разве успеют вернуть деньги? Может быть, вы знаете здесь кого-нибудь по соседству. Вы бы там переночевали, а с утра забрать деньги тоже не будет поздно». Молодой Ли сказал: «Не то, чтобы я хотел получить деньги прямо сегодня. Но здесь нет никакого ночлега, очень уж далеко». Слуга вошёл в дом, а потом вышел и сказал: «Если другого ночлега нет, то почему бы не остановиться у нас? Не смейтесь над тем, что здесь небогато». Вскоре служанка пригласила его: «Проходите».

Молодой Ли вошёл, оправив одежду, и увидел старуху в синем. Она стояла посреди двора и увидев его, сообщила, что она тётя дамы в белом. Он остался сидеть во дворе. Вскоре вышла дама в белом. Кипенное платье, кожа сияющей белизны, речи изысканные – она не уступала бессмертной. Они обменялись любезностями, и дама стремительно удалилась. Тётушка села и вежливо проговорила: «Ткани, что вы любезно нам отдали, лучше всего, что она в эти дни покупала на рынке. Но какова их цена? Племянница глубоко обеспокоена этим». Молодой Ли сказал: «Эта грубая материя не стоит того, чтобы из неё сшили одежды красавице. Разве я смею быть причиной затруднений и торговаться?» Старуха отвечала: «Моя невежественная племянница не достойна услужить вам у полотенца и гребня. Мы бедны, на нас долг в тридцать тысяч. Если вы не побрезгуете, сударь, то она желала бы вам прислуживать».

Молодой Ли обрадовался. Он подошёл к ней, поклонился и, склонив голову, стал обдумывать своё положение. У него была своя лавка неподалёку, и он отправил слугу, чтобы тот взял там тридцать тысяч. Вскоре тот вернулся, и двери в западную залу распахнулись. Угощение в изобилии было накрыто в западной зале. Тётушка проводила молодого Ли к столу. Смотрит: всё яркое, нарядное. Вскоре подросла и хозяйка; она распорядилась, чтобы все селились. Поклонившись тётушке, сели. Шесть или семь слуг внесли еду. После трапезы велели подавать вино и пили вволю. Ли остался там на три дня, не зная удержу

в пирах и веселье. На четвёртый день тётушка сказала: «Господин Ли, возвращайтесь домой. Боюсь, министр станет винить вас за опоздание. Вы можете вернуться к нам и позже». Ли тоже уже собирался уезжать, так что, воспользовавшись этим советом, он распрощался и отправился восвояси.

Когда он сел на коня, слуга заметил, что от него исходит необычный запах гнили. Молодой Ли вернулся домой, и его стали спрашивать, где он пропадал несколько дней; он как-то отговорился. Но он чувствовал тяжесть во всём теле, голова его кружилась, и он велел дать ему одеяло и заснул.

Он был женат на урождённой Чжэн. – Жена подошла к нему и говорит: «Перевод на следующую должность уже оформили. Вчера вас повысили. Я искала вас, но не могла найти. Поэтому моему второму брату пришлось явиться вместо вас, дело уж сделано». Ли ответил, что ему очень неловко. Тут явился старший брат госпожи Чжэн и стал его упрекать за отлучку. Ли стал чувствовать, что в голове у него мутится, отвечал невпопад и пожаловался жене: «У меня не получается встать».

Он ещё мог говорить, но было уже заметно, что тело его под одеялом исчезает. Подняли одеяло, смотрят – а всё уже растеклось водой, ничего не осталось. Только голова. Все в доме пришли в смятение, позвали слугу, который с ним был, и подробно обо всём расспросили. Отправились искать ту старую усадьбу, но там был только заброшенный сад, где стояла одна гледичия. На дереве нашли пятнадцать тысяч, и под деревом пятнадцать тысяч. Всё остальное исчезло. Стали расспрашивать местных, и те сказали, что под деревом часто появлялась огромная белая змея, и более ничего. Фамилию Юань, она, похоже, взяла из-за того, что жила в заброшенном саду (юань).

Ли Гуань

復一說，元和中，鳳翔節度李聽，從子瑄，任金吾參軍。自永寧里出遊，及安化門外，乃遇一車子，通以銀裝，頗極鮮麗。駕以白牛，從二女奴，皆乘白馬，衣服皆素，而姿容婉媚。瑄貴家子，不知檢束，即隨之。將暮焉，

二女奴曰。郎君貴人，所見莫非麗質，某皆賤質，又麤陋，不敢當公子厚意。然車中幸有姝麗，誠可留意也。琯遂求女奴，乃馳馬傍車。

笑而迴曰。郎君但隨行，勿捨去。某適已言矣。琯既隨之，聞其異香盈路。日暮，及奉誠園，二女奴曰。娘子住此之東，今先去矣。郎君且此迴翔。某即出奉迎耳。車子既入，琯乃駐馬於路側。良久，見一婢出門招手。琯乃下馬。入座於廳中，但聞名香入鼻，似非人世所有。

琯遂令人馬入安邑里寄宿。黃昏後，方見一女子，素衣，年十六七，姿艷若神仙。琯自喜之心，所不能諭。及出，已見人馬在門外。遂別而歸。

纔及家，便覺腦疼，斯須益甚，至辰巳間，腦裂而卒。其家詢問奴僕，昨夜所歷之處，從者具述其事，云。郎君頗聞異香，某輩所聞，但蛇臊不可近。舉家冤駭，遽命僕人。於昨夜所止之處覆驗之。但見枯槐樹中，有大蛇蟠屈之跡。乃伐其樹，發掘，已失大蛇，但有小蛇數條，盡白，皆殺之而歸。

Рассказывают и по-другому. В годы Юаньхэ Ли Гуань – племянник Ли Тина, фэнсянского генерал-губернатора, служил в императорской гвардии. Он выехал из квартала Юннинли на прогулку и за воротами Аньхуамэнь встретил экипаж, отделанный серебром, очень нарядный, с белым волом в упряжке. Его сопровождали две служанки на белых конях, одетые в белое, миловидные. Гуань, юноша из знатной семьи, не знающий запретов, последовал за экипажем. Дело шло к вечеру, когда служанки сказали ему: «Вы, сударь, аристократ, обращаете внимание только на прекрасных женщин, а мы грубы и уродливы и не стоим вашего любезного интереса. Но в повозке, к счастью, едет красавица, которая, по чести, стоит того, чтобы на неё взглянуть». Гуань стал их упрашивать и пустил коня быстрее, чтобы ехать рядом с повозкой.

Служанки, обернувшись, сказали: «Поезжайте следом, сударь, не отставайте, всё будет, как мы сказали». Гуань и поехал за ними, чувствуя, что дорога полнится дивным запахом. Когда солнце садилось, они подъехали к саду Фэнчэньюань. Служанки сказали: «Хозяйка живёт к востоку от сада. Отойдите пока, покружите поблизости. Мы просто выйдем и встретим вас».

Повозка въехала в ворота, а Гуань остановил коня у обочины. Прошло не так мало времени, но вот из ворот ему помахала какая-то прислужница. Гуань спешился, вошёл во двор и уселся там. В нос бил тонкий аромат, каких в людском мире, кажется, и не бывает.

Он велел конюхам отвести коня в Аньили и устроиться там на ночлег. Когда спустились сумерки, показалась дева в белом, лет шестнадцати или семнадцати, красой подобная бессмертной. Радость Гуаня была бесконечной. Когда он вышел из ворот, слуги с лошадью уже ожидал его. Он простился и отправился обратно.

Как только он подъехал к дому, у него заболела голова, потом пуще, и между стражами чжэнь и сы (9 утра) у него треснула голова, и он умер. Семья стала спрашивать слуг, где они были вчера ночью, они всё рассказали и добавили: «Хозяин всё говорил, что чувствует чудесный аромат, а мы только чувствовали невыносимый змеиный дух». Вся семья в горе и страхе велела слугам отвести их в место, где они вчера останавливались, чтобы снова проверить, что произошло. Они увидели лишь большой извилистый змеиный след на старой софоре. Дерево срубили, раскопали под ним землю; большой змеи уже не было, а только маленькие змейки, полностью белые. Перебили их всех и вернулись.

Жена Суня – начальника уезда¹⁶⁶

丹陽縣外十里間，土人孫知縣，娶同邑某氏女。女兄弟三人，孫妻居少。其顏色絕艷，性好梅妝，不分寒暑著素衣衫紅直系，容儀意態，全如圖畫中人。

但每澡浴時，必施重幃蔽障，不許婢妾輒至，雖揩背亦不假手。孫數扣其故，笑而不答。歷十年，年且三十矣，孫一日因微醉，伺其入浴，戲鑽

¹⁶⁶ Из «Ицзянь чжи». Перевод выполнен по [Хун Май 1981: 1062–1063].

隙窺之。正見大白蛇堆盤於盆內，轉盼可揭。急奔詣書室中，別設床睡，自是與之異處。

妻蓋已知覺，才出浴，即往就之，謂曰。我固不是，汝亦錯了。切勿生他疑。今夜歸房共寢，無傷也。孫雖甚懼，而無辭可卻，竟復與同衾，綢繆燕暱稱如初。然中心疑憚，若負芒刺，展轉不能安席。怏怏成疾，未逾歲而亡，時淳熙丁未歲也。

張思順監鎮江江口鎮，府命攝邑事，實聞之。此婦至慶元三年，年恰四十，猶存。

В десятке ли от уездного города Даньяна ¹⁶⁷ местный уроженец, начальник уезда Сунь, женился на девушке из некоей семьи из того же посёлка. Она была младшей из трёх детей в семье. Лицом прелестная, она любила наряжаться. И зимой, и летом носила белое платье с красной вышивкой. Манеры, выражение лица – как у красавицы с картины.

При этом каждый раз во время мытья она ставила вокруг ширмы и не разрешала подходить к ней служанкам. Даже спину не давала потереть. Сунь несколько раз пытался узнать, в чём дело, но она смеялась и не отвечала. Так прошло десять лет. Ей уже было около тридцати. Однажды Сунь под хмельком дождался, когда она пойдёт принимать ванну, и в шутку проделал в ширме дырочку, чтобы посмотреть на неё. Он увидел, что в ванне кольцами свернулась большая белая змея со свирепым взором. Он бросился в кабинет, постелил себе там и лёг спать один, чтобы с этого дня быть от жены подальше.

Она, видимо, это заметила. Выйдя из ванны, жена сразу же направилась к нему и сказала: «Я действительно неправа, но и ты ошибся. Пожалуйста, не подозревай меня ни в чём. Возвращайся в комнату, будем спать вместе, я не причиню тебе вреда». Сунь очень боялся, но сказать ему было нечего, и он в конце концов снова стал спать с ней под одним одеялом в нежности и согласии, как и раньше. Но подозрения и страх не оставляли его сердца, беспокоя, будто

¹⁶⁷ Даньян 丹陽 – уезд и уездный город на территории нынешней пров. Цзянсу.

колючки терновника. Он ворочался и не мог уснуть безмятежно. От расстройства он заболел и не прошло и года, как умер. Это случилось в год дин-вэй под девизом правления Чуньси (1187).

Когда Чжан Сышунь был назначен в Цзянкоу в Чжэньцзяне, окружная управа велела ему разбирать судебные дела, и он разузнал об этом достоверно. Ещё на третьем году Цинъюань (1197) эта женщина – ей было тогда сорок – была жива.

К главе 5, «Колдуньи»

Жена секретаря¹⁶⁸

開元中，戶部令史妻有色，得魅疾，而不能知之。

家有駿馬，恒倍芻秣，而瘦劣愈甚。

以問隣舍胡人。胡亦術士，笑云。馬行百里猶勑。今反行千里餘。寧不瘦耶。

令史言初不出入。家又無人，曷由至是。

胡云。君每入直，君妻夜出，君自不知。若不信，至入直時，試還察之，當知耳。

令史依其言，夜還，隱他所。一更，妻起靚粧，令婢鞍馬，臨階御之。婢騎掃帚隨後，冉冉乘空，不復見。

令史大駭，明往見胡，瞿然曰。魅信之矣，為之奈何。胡令更一夕伺之。

其夜，令史歸堂前幕中，妻頃復還，問婢何以有生人氣。

令婢以掃帚燭火，遍然堂廡，令史狼狽入堂大甕中。

須臾，乘馬復往，適已燒掃帚，無復可騎，妻云。隨有即騎，何必掃帚。婢倉卒，遂騎大甕隨行。令史在甕中，懼不敢動。

須臾，至一處，是山頂林間，供帳帘幕，筵席甚盛。羣飲者七八輩。各有匹偶，座上宴飲，合昵備至，數更後方散。

¹⁶⁸ Из «Гуан и цзи». Перевод выполнен по 460 цзюаню ТПГЦ [Ли Фан 2006: 3765–3766] и был ранее опубликован в [Проза Тан и Сун 2015: 31–33].

婦人上馬，令婢騎向甕，婢驚云。甕中有人。婦人乘醉，令推著山下，婢亦醉，推令史出，令史不敢言，乃騎甕而去。

令史及明，都不見人。但有餘煙燼而已。乃尋徑路，崎嶇可數十里方至山口。問其所，云是閬州。去京師千餘里。

行乞辛勤。月餘。僅得至舍。妻見驚問之久何所來，令史以他答。復往問胡，求其料理，胡云。魅已成，伺其復去，可遽縛取，火以焚之。

聞空中乞命，頃之，有蒼鶴墮火中，焚死，妻疾遂愈。

В годы Кайюань жена секретаря налогового ведомства, красавица, заболела. Причиной болезни был оборотень, но об этом не догадывались.

Дома у них был добрый конь, который все худел и слабел, сколько ему ни задавали корма.

Секретарь пошел просить совета у соседа-иноземца, сведущего в магии. Тот с усмешкой сказал:

— Даже пробежав сотню ли, лошадь устанет. А этому коню приходится преодолевать тысячу ли и более того. Так как же ему не худеть?

Секретарь удивился:

— Я почти и не выезжаю на нем, а кроме меня, больше некому. Едва ли вы правы.

Варвар ответил:

— Когда вы, сударь, на службе, ваша жена ночами ездит на этом коне. А вы не знаете. Если не верите, попробуйте сделать так: скажите, будто уехали на службу, а сами возвращайтесь и посмотрите, что будет. Тогда и убедитесь.

Секретарь, как ему было сказано, вернулся к вечеру и спрятался неподалеку от дома. В первую стражу жена стала наряжаться и велела служанке седлать коня. Затем вышла и села на коня; служанка отправилась

вслед за ней верхом на метле. Женщины плавно взмыли в воздух и исчезли из виду.

Перепуганный секретарь на следующий день явился к варвару:

— Теперь я верю, что это оборотень. Что делать?

Варвар велел проследить за женой еще один вечер.

Когда наступило назначенное время, секретарь возвратился и спрятался в складках занавеса, закрывавших дверной проем перед залом. Но тут внезапно в доме появилась его жена и спросила у служанки, откуда здесь пахнет живым человеческим духом.

Затем хозяйка велела девушке поджечь метлу и при свете горящих прутьев осмотреть зал и прилегающие к нему комнаты. Секретарь впопыхах забрался в большой глиняный кувшин, стоявший в зале.

Вскоре жена снова оседлала коня и собралась в путь. Но метла только что сгорела, и служанке не на чем было лететь. Хозяйка сказала:

— Да поезжай на чем хочешь, зачем тебе обязательно метла?

Служанка второпях села на большой кувшин и полетела на нем. Секретарь, сидевший в кувшине, был в таком ужасе, что не смел шевельнуться.

Очень быстро они прибыли — оказались в лесу на горной вершине, перед шатром, где был накрыт стол для богатого пира. За ним пили вино семь или восемь молодцев, у каждого по подруге. Все весьма интимно обнимались. Празднество кончилось, когда уже прошла не одна стража.

Жена секретаря села на коня и велела служанке седлать кувшин. Но та в испуге сказала:

— В кувшине кто-то есть!

Хозяйка, пьяная, распорядилась столкнуть сидевшего в кувшине с горы. Не менее пьяная служанка вытолкала секретаря из кувшина. Тот не смел ничего сказать. А служанка села верхом на кувшин и улетела.

Секретарь дождался рассвета. Никого не было видно, только дымилась зола на кострище. Он стал искать дорогу, несколько десятков ли прошел по неровным горным тропам и только тогда добрался до выхода из ущелья. Стал спрашивать, что это за место, — оказалось, Ланчжоу, в тысяче с лишним ли от столицы.

Побираясь по пути, с большим трудом только через месяц с лишним секретарь добрался до дома. Жена, увидев его, изумленно спросила, где он был так долго. Секретарь как-то отговорился и снова пошел за советом к варвару. Тот сказал:

— Оборотень уже созрел. Дождитесь, пока ваша жена снова соберется уезжать, и тогда ловите ее, то есть оборотня; можно будет его сжечь.

[Секретарь так и поступил. В минуту, когда он схватил жену], из воздуха раздался крик о пощаде. Мгновение — и в очаг упал серый журавль. Он сгорел, а женщина выздоровела.

*У Янь*¹⁶⁹

有厲泉縣民吳偃家於田野間。有一女十歲餘。一夕，忽遁去，莫知所往。後數餘日。偃夢其父謂偃曰。汝女今在東北隅，盖木神為祟。偃驚而寤。至明日，即於東北隅窮其跡。果聞有呼嗷之聲。偃視之，見其女在一穴內。口甚小，然其中稍寬敞。傍有古槐木，盤根極大。於是挈之而歸，然兀若沈醉者。會有李道士至，偃請符術呵禁。其女忽瞬而語曰：「地東北有槐木，木有神，引某自樹腹空入地下穴內，故某病。於是伐其樹。後數日，女病始愈。」

¹⁶⁹ Из «Сюаньши чжи» («Повестей зала Сюаньши», IX в.). Перевод выполнен по 416 цзюаню ТПГЦ [Ли Фан 2006: 3387–3388].

У Янь, простолюдин из уезда Лицюань¹⁷⁰, жил в деревне. У него была дочь десяти с лишним лет. Однажды вечером девочка вдруг пропала неизвестно куда. Через несколько дней Яню приснился его отец и сказал: «Дочь твоя сейчас у северо-восточного угла дома. Её заколдовал древесный оборотень». Янь в удивлении проснулся и наавтра стал искать следы дочери во дворе, у северо-восточного угла. Действительно, из-под земли слышались стоны. Янь посмотрел, а там нора, и в норе – девочка. Вход был очень узким, но сама нора оказалась вполне просторной. Рядом же росла старая софора с мощными переплетёнными корнями. Янь вытащил дочь и унёс домой. Она ничего не соображала и была будто пьяная.

Как раз в это время к ним в гости зашёл даос по фамилии Ли. Янь стал просить, чтобы гость заклил духа или написал бы лечебный амулет. Но тут девочка внезапно открыла глаза и сказала: «На северо-востоке растёт софора. Её дух через дупло в дереве привёл меня в подземную нору, и поэтому я болею». Тогда софору срубили, и через несколько дней девочка пошла на поправку.

*Чжан Цзин*¹⁷¹

平陽人張景者，以善射，為本郡裨將。景有女，始十六七，甚敏惠，其父母愛之，居以側室。

一夕，女獨處其中。寢未熟，忽見軋其戶者。俄見一人來，被素衣，貌充而肥，自欹身於女之榻。懼為盜，默不敢顧。白衣人又前迫以笑，女益懼，且慮為怪焉。因叱曰。君豈非盜乎。不然，是他類也。白衣者笑曰。東選吾心，謂吾為盜，且亦誤矣。謂吾為他類，不其甚乎。

¹⁷⁰ Лицюань – уезд на территории нынешней Шэньси.

¹⁷¹ Из «Сюаньши чжи». Перевод выполнен по 477 цзюаню ТПГЦ [Ли Фан 2006: 3923–3924].

且吾本齊人曹氏子也，謂我美風儀，子獨不知乎。子雖拒我，然猶寓子之舍耳。言已，遂偃于榻。且寢焉。女惡之，不敢竊視，迨將曉方去。

明夕又來，女懼益甚。又明日，具事白於父。父曰。必是怪也。即命一金錐，貫縷於其末。且利鋸。以授女。教曰。魅至，以此表焉。是夕又來，女強以言治之，魅果善語。夜將半，女密以錐傳其項，其魅躍然大呼，曳縷而去。

明日，女告父，命僮逐其跡，出舍數十步，至古木下，得一穴而繩貫其中。乃窮之，深不數尺。果有蟻蟮。約尺餘。蹲其中焉，錐表其項。蓋所謂齊人曹氏子也。景即殺之，自此遂絕。

Чжан Цзин, уроженец Пинъяна, был хорошим стрелком и потому стал помощником полководца в своём округе. У Цзина была молоденькая дочь, лет шестнадцати или семнадцати, очень умная. Родители, любя её, разрешили ей жить в отдельном флигеле.

Однажды вечером девушка была у себя одна. Она ещё не успела уснуть, когда вдруг кто-то стал ломиться в двери. Вошёл какой-то человек в белой одежде, высокий, толстый, и склонился к её кровати. Она, испугавшись, что это грабитель, молчала и не смела взглянуть на него. Человек в белом, посмеиваясь, приблизился. Девушка испугалась ещё больше и к тому же заподозрила, что это оборотень. Она закричала на него: «Так вы не грабитель? Если нет, так вы и не человек!» Одетый в белое засмеялся и ответил: «Вы, хозяйка, хотите определить мою сущность и называете меня грабителем, что неверно. Называете меня «не-человеком», но и это слишком.

Я сын уроженца Ци по фамилии Цао. Меня называют прекрасным и элегантным, и неужели вам одной это неизвестно? Хотя вы отказываете мне, я всё равно поселюсь в вашем жилище, и всё тут». Закончив говорить, он

навзничь свалился на кровать и заснул. Девушка, испытывая омерзение, не смела даже тайком смотреть на него. Только перед рассветом он ушёл.

Следующим вечером гость явился снова. Девушке стало ещё страшнее. Назавтра она рассказала всё отцу. Отец сказал: «Это точно оборотень». Послал за толстой золотой иглой, продел в ушко нитку, наточил острие и отдал дочери, научив её: «Когда явится *мэй*, пометь его этим». Вечером, когда снова пришёл гость, девушка всячески поддакивала ему, и *мэй* в конце концов разговорился. Была почти полночь, когда девушка тайно сзади всадила иглу ему в шею. Оборотень живо испустил вопль и убежал, а нитка тянулась за ним.

На другой день девушка рассказала обо всём отцу, и тот велел мальчику-слуге пойти по следу. Он прошёл несколько десятков шагов от дома, подошёл к старому дереву и нашёл нору, из которой тянулась нитка. Добрались до дна норы, – она была глубиной всего в несколько чи, – и в конце концов обнаружили устроившуюся в ней *ци-цао* – личинку майского жука, длиной где-то в чи с небольшим, с иглой в загривке. Это и был «сын уроженца Ци по фамилии Цао». Цзин убил его, и с тех пор всё прекратилось.

*Третья хозяйка с моста Баньцяо*¹⁷²

汴州西有板橋店。店娃三娘子者，不知何從來，寡居。年三十餘。無男女，亦無親屬。

有舍數間，以鬻餐為業，然而家甚富貴，多有驢畜。

往來公私車乘，有不逮者，輒賤其估以濟之。人皆謂之有道，故遠近行旅多歸之。

¹⁷² Из «Записок о землях к востоку от Реки» Сюэ Юйсы. Перевод выполнен по 286 цзюаню ТПГЦ [Ли Фан 2006: 2279–2281] и критическому изданию Ли Яньжу 李艷茹 [Ли Цзяньгу 2007: 554–556].

元和中，許州客趙季和，將詣東都，過是宿焉。客有先至者六七人，皆據便榻。季和後至，最得深處一榻，榻鄰比主人房壁。

既而三娘子供給諸客甚厚。夜深致酒，與諸客會飲極歡。季和素不飲酒，亦預言笑。至二更許，諸客醉倦，各就寢。三娘子歸室，閉關息燭。

人皆熟睡，獨季和轉展不寐。隔壁聞三娘子悉窾。若動物之聲。偶於隙中窺之，即見三娘子向覆器下，取燭挑明之。後於巾廂中，取一副耒耜，並一木牛、一木偶人，各大六七寸。置於竈前。含水嚙之。二物便行走，小人則牽牛駕耒耜。遂耕牀前一席地。來去數出。又於廂中，取出一裹蕎麥子，受於小人種之。須臾生，花發麥熟，令小人收割持踐，可得七八升。又安置小磨子。磑成麵訖。却收木人子於廂中，即取麵作燒餅數枚。

有頃雞鳴，諸客欲發，三娘子先起點燈。置新作燒餅於食牀上。與客點心。季和心動遽辭，開門而去，即潛於戶外窺之。乃見諸客圍牀。食燒餅未盡，忽一時踣地，作驢鳴，須臾皆變驢矣。三娘子盡驅入店後，而盡沒其貨財。

季和亦不告於人，私有慕其術者。後月餘日。季和自東都回，將至板橋店，預作蕎麥燒餅，大小如前。既至，復寓宿焉，三娘子歡悅如初。其夕更無他客，主人供待愈厚。夜深，殷勤問所欲。季和曰。明晨發，請隨事點心。三娘子曰。此事無疑，但請穩睡。

半夜後，季和窺見之，一依前所為。天明，三娘子具盤食，果實燒餅數枚於盤中訖，更取他物。季和乘間走下，以先有者易其一枚，彼不知覺也。

季和將發，就食，謂三娘子曰。適會某自有燒餅，請撤去主人者，留待他賓。即取己者食之。方飲次，三娘子送茶出來。季和曰。請主人嘗客一片燒餅。乃揀所易者與噉之。

纔入口，三娘子據地作驢聲。即立變為驢，甚壯健。季和即乘之發，兼盡收木人木牛子等。然不得其術，試之不成。

季和乘策所變驢，周遊他處，未嘗阻失，日行百里。

後四年，乘入關，至華岳廟東五六里。路傍忽見一老人。拍手大笑曰。板橋三娘子，何得作此形骸。因捉驢謂季和曰。彼雖有過，然遭君亦甚矣。可憐許，請從此放之。

老人乃從驢口鼻邊，以兩手擘開，三娘子自皮中跳出，宛復舊身，向老人拜訖，走去。更不知所之。

На западе округа Бяньчжоу у Дощатого моста одно время была харчевня¹⁷³. Её содержала некто Третья хозяйка. Никто не знал, откуда родом эта женщина. Ей было лет тридцать с лишним, и она жила одна: у неё не было ни детей, ни родных.

Третьей хозяйке принадлежало лишь несколько строений, а на жизнь она зарабатывала, готовя еду для проезжающих. Однако же жила она в достатке. Харчевня процветала, и при ней всегда находилось немалое стадо ослов.

Если возницам казённых или простых экипажей, которые постоянно проезжали мимо, не хватало выючной скотины, Третья выручала их, отдавая своих ослов за небольшую цену. Из-за этого своего обыкновения она прославилась как женщина справедливая, и потому у неё постоянно останавливались гости из дальних и ближних краёв.

Однажды в середине годов Юаньхэ купец из округа Сюйчжоу по имени Чжао Цзихэ ехал в Восточную столицу и заночевал в этой харчевне¹⁷⁴. Там уже собралось шестеро или семеро гостей, которые заняли лучшие кровати. Цзихэ

¹⁷³ Бяньчжоу 汴州 – название округа. Административным центром Бяньчжоу был одноимённый город, позже получивший название Кайфэн 開封. Мост Баньцяо 板橋, у которого располагался постоянный двор, находился за самыми южными воротами в западной городской стене Бяньчжоу (они носили название Синьчжэнмэнь 新鄭門). За этими воротами начиналась дорога в направлении Чжэнчжоу 鄭州, а затем Лояна 洛陽.

¹⁷⁴ Сюйчжоу 許州 – округ, граничивший с Бяньчжоу с юга. Восточная столица – Лоян.

прибыл последним, и поэтому ему пришлось довольствоваться топчаном у дальней стены, которая отделяла общий зал от комнаты Третьей хозяйки.

Вскоре Третья стала угощать постояльцев, и очень щедро. Поздним вечером явилось вино; началась пирушка. Цзихэ вина никогда не пил, не стал и сейчас, но к общему веселью присоединился. Примерно ко второй страже пьяные гости повалились спать. Третья тётушка ушла к себе в комнату, закрыла дверь и погасила свечу.

Все крепко спали, один Цзихэ ворочался, мучаясь бессонницей. За стеной затрещало, будто бы там что-то двигали. Случайно он обнаружил в стене щель, глянул в неё и увидел, как хозяйка вынимает свечу из-под колпака¹⁷⁵ и поправляет фитиль. Потом она достала из шкатулки маленький плуг, деревянного вола и деревянную же куклу, размером в шесть-семь цуней. Она поставила всё это перед очагом, набрала в рот воды, прыснула на них, и фигурки задвигались. Человечек запряг вола в плуг и стал пахать пол перед кроватью. Когда он прошёл туда и обратно несколько раз, женщина вынула из той же шкатулки мешочек с зёрнами гречихи и дала человечку, чтобы тот засеял ими поле. Минута, – и показались ростки, расцвели цветы; поспели зёрна. Третья велела человечку сжать гречиху и обмолотить её ногами. Получилось семь-восемь шэнов¹⁷⁶ зерна. Потом она поставила там же на полу маленькие жернова, и всё зерно было смолото в муку. Затем хозяйка убрала человечка в шкатулку, а из муки приготовила несколько лепёшек.

Вскоре запел петух. Гости стали собираться в дорогу. Третья встала прежде них, зажгла лампу и поставила на стол угощение – свежие лепёшки. Цзихэ, заподозрив неладное, отказался от еды, открыл дверь и вышел на улицу. Он спрятался неподалёку и стал наблюдать за тем, что будет. Не успели гости,

¹⁷⁵ Таким образом, когда гости ложились спать, героиня не совсем погасила свечу, а лишь прикрыла её «абажуром» с отверстиями. Через отверстия абажура шёл слабый свет, который позволял ориентироваться в темноте.

¹⁷⁶ Около 1,5 кг.

сидевшие вокруг стола, доест лепёшки, как вдруг грянулись о землю и заревели по-ослиному. Через минуту все они обернулись ослиами. Третья хозяйка загнала их во двор за харчевней, а деньги и товары забрала себе.

Цзихэ не стал об этом никому рассказывать, поскольку втайне восхитился её мастерством. Когда через месяц с лишним он возвращался из Восточной столицы, то заранее запасся гречишными лепёшками того же размера и с ними приехал в харчевню у моста. Там он и заночевал снова. Третья была радушна, как и прежде. Других постояльцев в гостинице не было. Тем щедрее казалась хозяйка. Наступил поздний вечер, и она заботливо стала спрашивать Цзихэ, чем ему угодить. Тот отвечал: «Завтра я уезжаю рано, приготовьте мне что-нибудь перекусить». «Обязательно, – сказала Третья. – Только спите себе покрепче!»

После полуночи Цзихэ снова стал подглядывать за ней, и всё повторилось. На рассвете Третья хозяйка поставила ему тарелку, в которой, как он и ожидал, было несколько лепёшек. Когда она отошла на минуту, Цзихэ воспользовался случаем и подменил одну из лепёшек своей. Третья ничего не заметила.

Когда Цзихэ сел позавтракать перед уходом, то сказал хозяйке: «У меня с собой такие же лепёшки, так что возьмите свои обратно, оставьте для других постояльцев». Достал лепёшки и стал завтракать. Когда он заканчивал, Третья как раз вынесла чай. Цзихэ сказал ей: «Угощайтесь, хозяйюшка»; выбрал подменённую лепёшку и протянул Третьей.

Откусив кусочек, Третья хозяйка опустила на землю и закричала по-ослиному, а там и превратилась в ослицу, крепкую и здоровую. Цзихэ тут же сел на неё и отправился в путь, заодно прибрав человечка с волом и всё прочее. Однако её искусством он не овладел. Пробовал, но ничего не получалось.

Цзихэ разъезжал на своей заколдованной ослице повсюду, она же никогда не сбивалась с пути, не спотыкалась и могла пройти сто ли в день.

Прошло четыре года. Однажды Цзихэ миновал заставу верхом на ослице. Когда до кумирни Хуаюэ¹⁷⁷ оставалось ещё пять-шесть ли, на обочине вдруг показался какой-то старик. Он захлопал в ладоши и засмеялся: «Третья хозяйка из харчевни у моста! Почему в таком виде?» Потом взял ослицу под уздцы и сказал купцу: «Хоть она и виновата, а и вы, сударь, её довольно помучили. Пожалейте её хоть сейчас, отпустите на волю».

Старик провёл ладонями по морде животного, от губ к носу, и из ослиной шкуры выскочила Третья хозяйка, принявшая прежний облик. Она поклонилась старику и ушла неизвестно куда.

Превращение в коней¹⁷⁸

武生某因公北上,宿山東旅店中,念動鄉關,宛轉不能成寐。

漏三下,聞隔房有男婦嬉笑聲,因鑽穴隙相窺,見寓主等數人,以麥散地下,潑以水,又蒙以布,若變戲法然。某甚異之,凝神細視。忽見布高二尺餘,寓主乃揭視,則麥已長且秀矣。又去其殼,且碎其粒,團成饅首。比煮熟,天已明。某思此決非好事,然不敢問。

逾一時許,寓主持饅首遍贈客,諸客俱不之識,共相食盡,惟某未食,暗藏於胸。

¹⁷⁷ Хуаюэ 華岳 Цветущий пик: то же, что гора Хуашань 華山, находится примерно в 120 км к востоку от Чанъани. Кумирня Хуаюэ: храмовый комплекс, посвящённый духу горы Хуашань и расположенный в 20 километрах к западу от заставы Тунгуань, на пути в Чанъань. Сейчас известна как кумирня Западного пика (*Сиюэ мяо* 西岳廟).

¹⁷⁸ Из сборника Чэн Линя 程麟 «Рассказы здешних людей». Перевод выполнен по [Ци Ляньсю 2007: 617–618].

須臾登道，寓主佯為遠送，行三十里，眾客咸呼口渴，苦無茶，至江邊取水而飲。忽一客面目紫黑。變成馬首。寓主以鞭撻之。遂成一馬。他客亦相繼而變寓。主驅馬取行返去。

某駭絕逸走，首於官。官始不信，某將饅首呈上，官提死囚與之，食竟亦變。遂暗撥營兵，獲到該寓一千人，嚴刑詢鞠，得其情，遂置之法。

Военный кандидат Х. направлялся на север по служебным делам и остановился на ночлег в одной гостинице в Шаньдуне. Тоскуя по дому, он ворочался в постели и не мог уснуть.

К третьей страже он услышал, что в соседней комнате весёлые мужские и женские голоса и смех. Он проделал в перегородке дыру и стал подсматривать. А там хозяин с какими-то другими людьми рассыпали на пол пшеницу, потом полили её водой, накрыли куском ткани, – вот как фокусы показывают. Х. очень удивился и стал сосредоточенно смотреть, что будет дальше. Тут ткань стала подниматься и поднялась на два чи с лишним. Хозяин поднял её, и стало видно, что пшеница уже выросла и поспела. Пшеничные зёрна облушили и размололи в муку, из которой приготовили пампушки. Когда они были готовы, уже рассвело. Х. рассудил, что это уж точно не к добру, но расспрашивать побоялся.

Часа, наверное, через два хозяин раздал те самые пампушки постояльцам. Те, ни о чём не подозревая, съели всё; не притронулся к угощению только Х., который потихоньку спрятал пампушку за пазухой.

Вскоре все отправились в путь, а хозяин, прикинувшись, что просто хочет их проводить подальше, проехал с ними тридцать ли, как вдруг все начали жаловаться на жажду; чаю у них с собой не было, так что, достигнув берега реки, они набрали воды и начали пить. Как вдруг у одного из них лицо стало иссиня-чёрным, а потом превратилось в конскую морду. Хозяин хлестнул его плетью, и тот превратился в коня. Другие гости тоже друг за другом обернулись конями. Хозяин погнал всех их с поклажей обратно.

Х. в ужасе бежал, чтобы сообщить о случившемся в управу. Сначала ему не поверили, но Х. достал пампушку. Судья велел привести осуждённого на смерть и дать ему пампушку; доев, тот превратился в коня. Тогда к гостинице тайно отрядили солдат арестовать хозяина с его друзьями. Задержанных допросили под пытками, и они во всём признались. Тогда их наказали по закону.

*Превращение в скотов*¹⁷⁹

魔味之術，不一其道，或投美餌，給之食之，則人迷罔，相從而去，俗名曰打絮巴，江南謂之扯絮。小兒無知，輒受其害。又有變人為畜者，名曰造畜。此術江北猶少，河以南輒有之。

揚州旅店中，有一人牽驢五頭，暫繫櫪下，云。我少選即返。兼囑。勿令飲噉。遂去。驢暴日中，蹄齧殊喧。主人牽著涼處。驢見水，奔之。遂縱飲之。一滾塵，化為婦人。怪之，詰其所由，舌強而不能答。乃匿諸室中。既而驢主至，驅五羊於院中，驚問驢之所在。主人曳客坐，便進餐飲，且云。客姑飯，驢即至矣。主人出，悉飲五羊，輾轉皆為童子。陰報郡，遣役捕獲，遂械殺之。

В искусстве порчи и колдовства есть разные пути. Приманивают кушаньями, потчуют хитро, – и дух смущается у человека, и он готов идти за [тем, кто угостил]. В народе это называют «вести на нитке», а к югу от Янцзы – «тянуть за нить». Дети неразумны – и попадаются на эту уловку часто. Еще иные превращают людей в зверей, это называется «делать скотами». К северу от Янцзы такое, кажется, бывает редко, к югу от Хуанхэ – гораздо чаще.

¹⁷⁹ Из «Ляо чжай чжи и» 聊齋志異. Перевод выполнен по [Пу Сунлин 2011: 185] и ранее был опубликован в [Старостина 2021b].

Случилось, что к одной гостинице в Янчжоу явился какой-то человек. За ним шла вереница ослов; всего их было пять. Он привязал их у лошадиной кормушки со словами: «Сейчас вернусь», – и попросил, чтоб не поили и не кормили. Ушел.

На жарком солнце ослы стали брыкаться и реветь. Хозяин гостиницы их отвел подальше и привязал в теньке. Но там, увидев воду, ослы к ней бросились, тогда он отвязал их и дал напиться. Глотнув воды, они свалились в пыль и тут же превратились в женщин. Ошеломленный трактирщик стал их спрашивать, в чем дело, но они отвыкли говорить и не смогли ему ответить. Он спрятал их в покоях.

Тем временем хозяин возвратился, уже с пятью баранами. Пригнал их во двор гостиницы и с удивлением спросил, куда девались ослы. Трактирщик усадил его, велел нести обед и заявил: «Поешьте, гость, покамест. Ослы сейчас вам приведут». Затем пошел на двор, баранов напоил. Те сразу, перевернувшись, обратились в мальчиков. Тогда трактирщик тайно доложил об этом в управу области. Оттуда прислали приставов; [хозяина] арестовали и палками забили насмерть.

К главе 6, «Гора с сокровищами»

*Гуй Цунъи*¹⁸⁰

池陽建德縣吏桂從義，家人入山伐薪。嘗所行山路。忽有一石崩倒。就視之，有一室。室有金漆栢牀六張。茭薦芒簟皆新，金銀積疊。其人坐牀上。良久，因揭簟下，見一角柄小刀，取內懷中而出。

恐崩石塞之，以物為記。歸呼家人共取。及至，則石壁如故，了無所見。

Домочадец Гуй Цунъи, управского служащего из уезда Цзяньдэ в Чияне, отправился в горы за дровами. На горную дорогу, по которой он шёл, вдруг обрушился большой камень. Когда он подошёл поближе, то обнаружил [вход в] комнату. Внутри стояли шесть кипарисовых кроватей, позолоченных и покрытых лаком. Все циновки и покрывала были новые, золото и серебро лежали грудями. Он сел на кровать, через некоторое время поднял покрывало и увидел ножичек с роговой рукояткой. Положил его за пазуху и вышел.

Боясь, что вход загородит обвал, он оставил пометку, а вернувшись, позвал с собой домашних, чтобы вместе унести [сокровища]. Но когда они подошли к тому месту, то увидели невредимую каменную стену и никаких следов [того, что здесь было ранее].

¹⁸⁰ Перевод выполнен по [Сюй Сюань 1996: 75–76] и 374 цзюаню ТПГЦ [Ли Фан 2006: 2976]; ранее был опубликован в [Старостина 2020: 256].

Приложение. Часть 2

*Мотивы по системе С. Томпсона, упомянутые в диссертации*¹⁸¹

- A418, «Божество определенной горы» 6 глава
- A451.1.1, «Богиня кузнечного дела» 3 глава
- A920.1.0.1, «Происхождение определенного озера» 3 глава
- A920.1.11, «Женщина, превращенная в водоем» 3 глава
- B29.1, «Ламия: лицо женщины, тело змеи» 4 глава
- B100, «Животные-сокровища» 6 глава
- D132, «Превращение человека в осла (мула, лошадь)» 5 глава
- D1463, «Волшебное растение предоставляет сокровище» 6 глава
- D1469.10.1, «Пепел от тела сожжённой женщины-змеи превращает всё в золото» 4 глава
- D1552, «Горы или скалы открываются и закрываются» 6 глава
- D1552.0.1, «В горе открывается дверь» 6 глава
- D1552.2, «Гора открывается, когда произносится волшебная формула» 6 глава
- D1552.11, «Волшебный камень открывает гору с сокровищами» 6 глава
- D1620, «Чудесные автоматы» 1 глава
- D1766.2, «Чудесные результаты жертвоприношения» 3 глава
- D1812, «Магическая способность прорицать» 3 глава
- D1812.0.1, «Предвидение смертного часа» 3 глава

¹⁸¹ Включая те, которые встречаются не собственно в китайской прозе, а в родственных сюжетах других традиций.

D1960.3, «Спящая красавица: волшебный сон на протяжении определённого промежутка времени» 2 глава

D1962.1, «Магический сон, обусловленный проклятием» 2 глава

D1967.1, «Погружённый в волшебный сон окружён защитной изгородью» 2 глава

D1978.5, «Пробуждение от волшебного сна поцелуем» 2 глава

D1985, «Средство для приобретения невидимости» 2 глава

D2157.6, «Поле возделанное и засеянное с помощью волшебства», 5 глава

D2165.1, «Побег с помощью полёта по воздуху» 1 глава

D2178.7, «Всё, что ювелир предполагает изготовить, появляется в кузнице само по себе» 3 глава

D2192, «Выполненная днём работа волшебным образом уничтожается ночью» 3 глава

D391, «Превращение змеи в человека» 4 глава

D482.5.2, «Вход в гробницу волшебным образом расширен» 2 глава

D551, «Превращение посредством еды», 5 глава

D6, «Зачарованный замок» 2 глава

D661, «Превращение как наказание», 5 глава

D735, «Расколдование посредством поцелуя» 2 глава

D771.6, «Расколдование с помощью лекарства» 2 глава

F1015, «Необычные события, связанные с туфлями» 3 глава

F1021.1, «Полёт на искусственных крыльях» 1 глава

F234.1.7, «Фея в облике змеи» 4 глава

F235.8.1, «Феи теряют способность оставаться невидимыми, если смертные узнают об их секрете», 5 глава

F302.2, «Человек женится на фее и приводит ее к себе домой» 4 глава

F316, «Фея накладывает проклятие на ребенка» 2 глава

F316.1, «Проклятие одной феи частично преодолено поправкой другой»
2 глава

F320, «Феи уносят людей в свою страну», 5 глава

F362, «Феи становятся причиной болезни» 4 глава

F675, «Искусный плотник» 1 глава

F715.2, «Река из необычной жидкости» 3 глава

F721.4, «Подземные чертоги с сокровищами», 6 глава

F771.4.4, «Замок, где все спят» 2 глава

F774.2, «Горящий столб достигает неба» 3 глава

F815, «Необычайные растения», 5 глава

F861.2.1, «Летающие повозки» 1 глава

G241.3.2, «Ведьма едет на коне по воздуху», 5 глава

G241.4, «Ведьма едет верхом на предмете», 5 глава

G242, «Ведьма летит по воздуху», 5 глава

G242.1, «Ведьма летит по воздуху на метле», 5 глава

G242.7, «Летящий с ведьмами делает ошибку и падает», 5 глава

G243.3, «Сексуальные сношения с дьяволом или его прислужниками», 5
глава

G245.1, «Ведьма превращается в змею во время купания» 4 глава

G248, «Ведьмы пируют», 5 глава

- G250.1, «Мужчина обнаруживает, что его жена – ведьма», 5 глава
- G263.1, «Ведьма превращает человека в животное», 5 глава
- G265.3, «Ведьма едет на коне ночью», 5 глава
- G351.5, «Людоедка в облике осла», 5 глава
- G512.3.2.1, «Жена (дочь) великана сожжена в его собственной печи» 4 глава
- K1301, «Смертная женщина, соблазненная богом» 1 глава
- K1315.1, «Соблазнение с помощью выдавания себя за божество» 1 глава
- K1346, «Герой прилетает в комнату девицы» 1 глава
- K1853, «Заместительное жертвоприношение» 3 глава
- K337, «Пересаливание еды великана с тем, чтобы он вышел из дома за водой» 4 глава
- K442.1, «Награда, предложенная за похищенный объект (принцессу)» 1 глава
- L161, «Незнатный герой женится на принцессе» 1 глава
- M341.1.4, «Пророчество: смерть в определённом возрасте» 2 глава
- M341.2.13, «Пророчество: смерть от ранения веретеном» 2 глава
- N541, «Сокровище открывается только в определенное время» 6 глава
- N553.3, «Нашедшие клад не должны забирать все деньги» 6 глава
- N557, «Сокровище исчезает после того, как его обнаружили» 6 глава
- N570, «Хранитель сокровища», 6 глава
- N573, «Спящий король в горе как хранитель сокровища» 6 глава
- N711.2, «Герой находит девицу в (волшебном) замке» 2 глава
- P455, «Строитель/каменщик» 3 глава

Q112, «Полцарства в награду» 1 глава

Q272, «Наказанная жадность», 6 глава

R111.3.1, «Девушка спасена посредством полёта по воздуху» 1 глава

R154.3, «Дочь спасает отца» 3 глава

R215.1, «Спасение от костра с помощью крыльев» 1 глава

S161.1, «Отрубание пальцев» 3 глава

S260.1, «Человеческое жертвоприношение» 3 глава

S263.5, «Жертвенное самоубийство» 3 глава

W28, «Самопожертвование» 3 глава

Девизы правления, упомянутые в диссертации

Кайюань 開元 – 713–741

Тяньбао 天寶 – 742–756

Юаньхэ 元和 – 805–820

Шуньи 順義 – 921–927

Тайпин синго 太平興國 – 976–984

Чуньси 淳熙 1174–1189

Цинъюань 慶元 – 1195–1200

Юнлэ 永樂 – 1403–1424

Канси 康熙 – 1662–1722