

Об историко-культурном контексте формирования фамильной легенды рода Ли

А.Д. Зельницкий

В статье рассматривается реконструкция историко-культурного контекста формирования фамильной легенды основателей империи Тан (618–907) в том виде, как она представлена в научной литературе. В реконструкции выделяются пять составляющих и исследуются их содержание, идейные и исторические истоки каждой из них. Отдельное внимание в статье уделяется теме императорского почитания Лао-цзы, зафиксированного еще до основания империи Тан. Также в статье обсуждается важный вопрос, связанный с реконструкцией историко-культурного контекста формирования фамильной легенды рода Ли: вопрос о возможности перехода от известных по историческим источникам данных о пророчествах о грядущем правителе с фамилией Ли к самой фамильной легенде и о соотношении влияния пророчеств и генеалогических представлений.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Китай, имперская идеология, политические пророчества, фамильные легенды, историческая реконструкция.

ЗЕЛЬНИЦКИЙ Александр Дмитриевич – Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербург, 199034, Менделеевская линия, д. 5.

Кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии и культурологии Востока Института философии СПбГУ.

taigong@yandex.ru

Статья поступила в редакцию 14 июля 2018 г.

Цитирование: *Зельницкий А.Д.* Об историко-культурном контексте формирования фамильной легенды рода Ли // *Вопросы философии. 2019. № 4. С. 130–137.*

Тема фамильной легенды основателей империи Тан 唐 (618–907) является одним из самых интригующих сюжетов в истории формирования нового имперского государства на территории Восточной Азии в VI–VII вв. Так или иначе, его не обходит вниманием ни один из исследователей, который берется писать об истории Тан. Суть этой легенды может быть сформулирована достаточно просто: род Ли, основавший империю Тан, восходит к знаменитому мудрецу древности Лао-цзы 老子, который в контексте легенды предстает уже как обожествленный предок. Соответственно, интерес исследователей оказывался обращен к тому историко-культурному контексту, внутри которого такая концепция оказалась возможной¹.

Результатом исследований стала некая конфигурация, нигде, впрочем, во всем объеме не описываемая, в которой можно выявить несколько важных составляющих: убежденность ученых мужей в неизбежности периодических катастроф, за которыми должны следовать периоды восстановления вселенского порядка; отчасти связанные с этими воззрениями пророчества о грядущем правителе – восстановителе порядка; те же идеи о грядущем правителе, адаптированные даосскими и буддийскими авторами; убежденность в том, что о будущем истинном Сыне Неба должны свидетельствовать соответствующие

знамения; формирование особого почитания Лао-цзы как божества правящего рода. Рассмотрим вкратце каждую из этих составляющих².

Исследования показали, что представления о неизбежности и регулярности наступления катастрофических периодов сложились в своем классическом виде в рамках конфуцианской традиции в эпоху Хань 漢 (206 до н.э. — 220 н.э.) и подразумевали соединение нескольких концепций: цикличности трех периодов правления, так называемых «пяти фаз» (*у син* 五行), цикла Юпитера, шестидесятилетнего цикла, лунного цикла и периодичности засух и наводнений, как важнейших бедствий для аграрного общества³. Также в нее была встроена концепция исторических эпох, качественно различающихся между собой. Эта схема в основных чертах присутствовала в рамках других ханьских и более поздних традиций в форме учения об эпохе «Великого мира/благоденствия» или «Великого равенства» (*Тай пин* 太平), ассоциировавшейся с фигурой совершенного правителя, который ее и установит⁴. В политической истории это выразилось в том, что некоторые правители брали себе титулы, включающие в себя сочетание *тай пин*, в чем читается вполне определенная претензия на то, что период их правления является чаемой эпохой благоденствия⁵.

Стефен Бокенкамп, специально исследовавший эту систему воззрений как элемент историко-культурного контекста утверждения власти Тан, по сути дела, рассматривает ее как своего рода общую рамку, позволявшую давать трактовку текущим событиям и определять роль тех или иных лиц через практику создания пророческих текстов, составляющихся ради конкретных лиц. Также следует обратить внимание на то, что в представлениях, получивших развитие в эпоху Хань, присутствовала еще одна важная концепция, а именно, идея о последовательном упадке человеческих нравов и ухудшении качества правления по мере удаления от глубокой древности⁶. Это представление косвенно повлияло на формирование специфического регионального варианта эсхатологии, в которую вписывалась фигура идеального правителя как того, кто вернет утраченную гармонию. Концепция оставалась актуальной не только к началу эпохи Тан, когда ее основателя Ван Юаньчжи 王远知 (528–635), десятый патриарх даосской традиции Шандин 上清, провозгласил «Сыном Неба Великого мира/благоденствия» (*Тайтин тяньцзы* 太平天子), но и в пору ее расцвета, когда император Сюань-цзун 玄宗 (712–756), установив в 742 г. новый девиз правления Тяньбао 天寶, провозгласил наступление эпохи *тайпин* [Twitchett 2008; Xiong 1996; Benn 1987].

Что касается второй составляющей, то ее история также уходит корнями в эпоху Хань, а конкретнее, в восточноханьский период (25–220). Анна Зайдель реконструируя историю традиции пророчеств о грядущем совершенном правителе, носящем фамилию Ли, указывает несколько ее истоков. Во-первых, это возникшая в эпоху Восточная Хань концепция семьи Ли как «сподвижников дома Лю»⁷, во-вторых, идея, что грядущий правитель должен быть, либо воплощением, либо посланником высшего божества [Seidel 1969–1970]. Наконец, в-третьих, это явная убежденность в том, что дом Лю клонится к упадку и Небесный мандат может быть передан кому-то другому⁸. Касаясь непосредственно периода возникновения семейной легенды рода Ли, необходимо отметить, что на период восстаний конца эпохи Суй 隋 (589–618) известно несколько человек с фамилией Ли, претендовавших или выдвигавшихся на место будущего императора, что является яркой иллюстрацией того, что идея особой избранности носителей фамилии Ли действительно оставалась актуальной вплоть до VII в. [Bingham 1941 II].

Одной из ключевых фигур в этих пророчествах является Ли Хун 李弘, и наиболее частые сообщения о лицах с таким именем относятся к IV в.⁹. В дальнейшем, несмотря на периодические появления разных лиц, носивших фамилию Ли, именно сочетание этих имени и фамилии делало человека наиболее подходящим на роль грядущего подлинного правителя с точки зрения организаторов неоднократно поднимавшихся восстаний. Собственно, в период восстаний конца эпохи Суй известен случай, когда в одной из повстанческих армий, а именно, в армии Тан Би 唐弼 из Фуфэна находился человек с именем Ли Хун, о котором командующий армией говорил, что именно он должен стать будущим императором [Bingham 1941 I, 52]. Что касается других вариантов, то здесь, конечно, представляют интерес персонажи

с обозначениями, отсылающими к цветовым характеристикам фаз у *син*, — «желтый» (*хуан* 黃) и «черный» (*хэй* 黑), которые связывались с конкретными мифологическими персонажами либо как с предками, либо как с небесными патронами, либо сами провозглашались носителями соответствующих титулов¹⁰. Интересны они с точки зрения соответствия общей модели, сформировавшейся в I–II вв.

Третья составляющая связана с эсхатологическими концепциями, существовавшими в некоторых даосских и буддийских движениях. На данный момент считается, что в рамках буддийских представлений того времени, происходивших из апокрифов, ключевыми фигурами были будда Майтрея (*Милэфо* 彌勒佛)¹¹, а также такие персонажи, как, например, бодхисаттва Чандрапрабхакумара (*Юэгуан тунцзы* 月光童子)¹². Кроме того, определенную роль в буддийских эсхатологических представлениях сыграла концепция царя-чакравартина, укорененная в классической буддийской традиции [Кравцова 2001; Zürcher 2013 II]. При этом существенным моментом стало то, что самые влиятельные буддийские авторы отвергали эту концепцию. В рамках же некоторых даосских направлений была адаптирована популярная фигура Ли Хуна, который преподносится как посланник верховного божества и лицо, восстанавливающее миропорядок, то есть здесь, в отличие от ситуации с буддизмом, он вписывается в доктрину легальных религиозных течений [Zürcher 2013 I]¹³.

Здесь необходимо отметить, что, судя по эпиграфическим свидетельствам IV–VI вв., для рядовых жителей региона буддийские и даосские божества обладали равнозначностью, а систему представлений, характерную для этого периода, можно, по определению Эрика Цюрхера, назвать «буддо-даосской амальгамой» или «буддо-даосской гибридной» [Zürcher 2013 I], поскольку элементы, происходящие из разных традиций, как будто бы сплавлены между собой и их невозможно отделить друг от друга¹⁴.

Именно такой «гибрид» представляют собой знамения, сообщения о которых есть в исторических сочинениях; их выделяют в качестве четвертой составляющей историко-культурного контекста. Таких сообщений, относящихся непосредственно к периоду прихода к власти рода Ли, известно всего два: одно — «мальчишеское прорицание» (*тун ю* 童謠), которое распевали в честь Ли Ми 李密, вождя одной из повстанческих армий, а второе — «тайюаньские строфы», набор поэтических текстов, скорее всего, сочиненных уже после установления Тан и описывающих путь основателя империи Ли Юаня 李淵 (618–627) как сопровождаемый небесными знаками. «Тайюаньские строфы» содержат элементы указанной «амальгамы», в которой сплавлены, как хорошо опознаваемые даосские элементы, вроде «пурпурных облаков», так и образы с явным буддийским подтекстом, например, пара белых воробьев, в цвете которых Бокенкамп усматривает буддийские коннотации [Bingham 1941 I; Bokenkamp 1994]¹⁵.

Наконец, последний элемент — это культ Лао-цзы, который, как следует из современных научных работ, поддерживался представителями правящих фамилий сначала Северной Чжоу (557–581), а затем — Суй. Насчет распространения этого культа среди более широких групп населения ясности нет. Оценка этой распространенности напрямую зависит от мнения того или иного исследователя насчет того, как именно следует трактовать фигуры верховных даосских божеств, в первую очередь, Высочайшего Престарелого Владыки (*Тайшан Лаоцзюнь* 太上老君), изображения которых встречаются на стелах, найденных преимущественно, на территории современных провинций Шэньси, Ганьсу и Хэнань [Kohn 1998, 141–143; Bokenkamp 1996]. Однако в императорском почитании Лао-цзы есть основания усматривать влияние такого локального течения даосизма, как Лоугуаньпай 樓觀派, поскольку его основатель возводил свой род к Инь Си 尹喜, начальнику заставы Хангугуань 函谷觀, то есть той, через которую, как стало считаться уже после эпохи Хань, проезжал Лао-цзы. Соответственно, именно в рамках этой традиции Лао-цзы почитался в качестве небожителя, передавшего методы, позволяющие стать небожителем-сянем, в соответствии с общедоосской парадигмой [Kohn 2008].

После рассмотрения основных компонентов историко-культурного контекста формирования фамильной легенды рода Ли в том виде, как он реконструирован в исследовательской литературе, необходимо обратиться к некоторым проблемам, обнаруживающимся при обзоре этой реконструкции.

Одной из проблем, связанных с изучением составляющих историко-культурного контекста формирования фамильной легенды основателей империи Тан, является степень их влияния на ее формирование, а также связь некоторых из них с какой-то из конкретных идейно-религиозных традиций. Наиболее определенно это касается всех сюжетов, связанных с носителями самой фамилии Ли, поскольку, с одной стороны, известно, что в обществе, действительно, были распространены ожидания, связанные с ними, также известен целый ряд лиц, живших в IV–V вв., деятельность которых имеет явное отношение к даосизму и, как уже указывалось выше, в ряде даосских текстов грядущий совершенный правитель носит именно эту фамилию. Тем не менее, как показали подробные исследования этих сюжетов, переход от носителей фамилии Ли (не имеет значения, реальных или воображаемых) к фамильной легенде основателей Тан оказывается затруднительным. Связано это с тем, что нигде не проводится никакой связи между даосами-носителями фамилии Ли и фигурой Лао-цзы. Более того, такой связи не проводится и между Лао-цзы и Ли Хуном¹⁶. К этому необходимо добавить также и то, что сами сюжеты, связанные с этой фамилией и получившие «прописку» в даосской религиозной традиции, имеют ярко выраженный региональный аспект: все упоминаемые в исторических и доктринальных текстах лица происходят из Шу и Ба, то есть с северо-запада современной провинции Сычуань, что создает серьезную проблему, поскольку, в связи с весьма скудным составом источников, до сих пор ситуация в этом регионе изучена достаточно плохо.

С другой стороны, хорошо известно, что Сыма Цянь 司馬遷 (145/135–88 до н.э.), автор канонического жизнеописания Лао-цзы, указывает на наличие у него потомков¹⁷, однако, ничего не известно о существовании традиции, которая бы утверждала, что его потомки будут играть какую-то особую роль в истории. Если же обратиться к сюжету «Ли – сподвижники Лю», то, судя по тому, что о нем известно, он не обосновывался через генеалогии. Кроме того, в нем нет ничего, чтобы могло бы указывать на более амбициозные претензии носителей этой фамилии.

Еще одной проблемой является отсутствие ясности с тем, насколько высокую популярность имели даосские тексты, в которых Ли Хун выводится в роли грядущего идеального правителя. В современной исследовательской литературе признается существование двух традиций, связанных с Ли Хуном: низовой и элитарной, к которой как раз и принадлежат известные даосские тексты. При этом определенно можно говорить о достаточно заметном влиянии только одного, а именно текста «Книга-основа чудесных заклинаний из Вместилища изначального [переданных] Высочайшим» (*Тайшан дунъюань шэнь чжоу цзин* 太上洞元神咒經), да и то уже после наступления эпохи Тан¹⁸. При этом, конечно, о том, что само это имя было весьма популярно и что второму суйскому императору донесли о пророчествах, касающихся именно носителей фамилии Ли, известно достаточно хорошо. Однако, совершенно неясно, есть ли в этих сюжетах какая-то связь именно с даосской литературой соответствующего жанра или мы здесь имеем дело с использованием слухов.

Наконец, определенную загадку представляет возврат к практике почитания Лао-цзы со стороны предшествующего правящего дома. Следует отметить, что найти в исследовательской литературе какие-то попытки объяснить этот шаг суйских властей пока так и не удалось. Тем не менее, сам факт представляется примечательным, поскольку указывает на то, что государственное почитание Лао-цзы началось несколько ранее прихода к власти тех, кто со временем провозгласил себя его потомками¹⁹.

Таким образом, можно заключить, что и представления о цикличности наступления катастрофических эпох, и пророчества об особой роли носителей фамилии Ли, а также и иные пророчества о приходе идеального правителя, несомненно, сформировали определенные ожидания как в придворной среде, так и в широких кругах подданных империи. Тем не менее, проблема перехода от всего рассмотренного комплекса к самой фамильной легенде основателей Тан все равно остается. В целом складывается впечатление, что генеалогические представления, коль скоро они имели какое-то влияние на представителей рода Ли и их окружение, существуют параллельно с эсхатологическими идеями, связанными с этой фамилией и ее носителями²⁰.

Кроме того, следует заметить, что погруженность в мир представлений о цикличности катастроф и ожиданий идеального правителя оставляет в тени тему политической прагматики, а именно, вопрос о том, какова была цель подобного провозглашения себя потомками Лао-цзы или, возможно, усиленного акцентирования внимания на этом, возраставшего, начиная с периода правления Гао-цзуна 高宗 (649–684)²¹. Наконец, было бы интересно попытаться ответить на вопрос о том, до какой степени подобный шаг является новаторским и до какой степени он, наоборот, вписывается в контекст более длительной предшествующей политико-идеологической традиции.

Примечания

¹ История систематического изучения этого контекста насчитывает уже несколько десятилетий и начало ее, видимо, следует усматривать в работах Вудбриджа Бингема, посвященных становлению империи Тан и написанных в 1940-х – 1950-х гг. Во всяком случае, все более поздние исследователи ссылаются именно на его труды. Бингем не затрагивал все аспекты историко-культурного контекста и касался только политической роли знамений и пророчеств, связанных с представлениями о особой исторической роли носителей фамилии Ли.

² Хотелось бы сразу оговориться, что изложение будет здесь опираться не на весь корпус научной литературы по каждой теме, который для некоторых сюжетов почти необозрим, а на те обобщающие работы, что связаны именно с историей или предысторией фамильной легенды дома Ли.

³ В таком виде эта концепция была сформулирована Лю Синем 劉歆 (50 до н.э. – 23 н.э.), создавшим «Календарь трех циклов» («Саньтун ли» 三統曆). Это была довольно сложная система, построенная на идее большого временного цикла в 23639040 лет с великой кульминацией, именуемой «высшим началом Великого предела» (*тай цзи шан юань* 太極上元). В этом календаре присутствовала идея периодичности таких бедствий, как засухи и наводнения. Лю Синь выделял отрезки по 4617 лет, в каждом из которых на периоды бедствий он отводил 57 лет. См. об этом: [Bokenkamp 1994].

⁴ По версии «Книги о Хань» («Хань шу» 漢書), в первоначальном варианте эта концепция была изложена в тексте под названием «[Дарованный] Небесным чиновником, [основанный на] календаре и объемлющий изначальное “Канон Великого мира/благоденствия”» («Тянь гуань ли бао юань тайпин цзин» 天官歷包元太平經), преподнесенном императору Западной Хань Чэн-ди 成帝 (32–7 до н.э.) неким Гань Чжункэ 甘忠可, который утверждал, что получил этот текст от небожителя по имени Чицзин-цзы 赤精子. Правда, о содержании этого текста ничего не известно. Позже эта концепция была представлена снова в тексте «Книга Великого мира/благоденствия с заглавием [написанным] синим/зеленым» («Тайпин цин лин шу» 太平清領書), преподнесенной уже восточноханьскому императору Шунь-ди 順帝 (125–144) неким Гун Чуном 宮崇 из южного Шаньдуна, и легкой, как считается, в основу известного современной науке текста «Канон Великого мира/благоденствия» («Тайпин цзин» 太平經). Наконец, хорошо известно движение Тайпин дао 太平道, возглавляемое Чжан Цзяо 張角 и поднявшее знаменитое восстание Желтых повязок (184–204), в титулатуре которого угадывается влияние идей, изложенных в тексте «Тайпин цзин» [Торчинов 1998, 253–256; Hendrishke 2006, 31–33; Espeset 2009].

⁵ Первым императором, принявшим титул с эти сочетанием, был западноханьский Ай-ди 哀帝 (7–1 до н.э.), взявший в 5 году до н.э. титул «Император Великого мира/благоденствия [обладающий] выдержанным совершенномудрием [рода] Лю» («Чэньшэн Лю тайпин хуанди» 陳聖劉太平皇帝). Позже термин *тайпин* в титулатуре использовали Лю Юй 劉裕 (363–422), основатель Лю-Сун 劉宋 (420–479) и северовэйский Тоба Тао (Ши-цзу 世祖) (424–452).

⁶ Тот же Бокенкамп обращает внимание на выделение особого периода в текстах периода Чжань-го 戰國 (403–221 до н.э.), иногда называвшийся «ближайшая древность» (*цзинь гу* 進古) или «нижняя древность» (*ся гу* 下古), под которым подразумевался ближайший к авторам исторический период, рассматриваемый ими как эпоха несомненного упадка [Bokenkamp 1994].

⁷ Анна Зайдель указывает двух лиц, которые выдвинулись с этой идеей в I в. Во-первых, Ли Янь 李焉, начальник одной из областей, живший в эпоху Ван Мана 王莽 (9–23) и готовивший восстание, которого побудил к этому некий прорицатель Ван Гуань 王況, во-вторых, это Ли Тун 李通, которому его положение около представителя рода Лю предсказал его отец. В итоге Ли Тун действительно стал ближайшим сподвижником Гуан У-ди 光武帝 (25–58) с титулом «Хоу – сподвижник Хань» (*фу Хань хоу* 輔漢侯) и даже женился на младшей сестре императора. Собственно, именно отцу Ли Туна приписывается фраза «Род Лю снова взойдет и род Ли станет [его] сподвижником» (*Лю ши фу син Ли ши вэй фу* 劉氏復興李氏為輔) [Seidel 1969–1970].

⁸ Об это вполне недвусмысленно говорят титулы «Император» (*хуанди* 皇帝) или «Император Великого Начала» (*Тайчу хуанди* 太初皇帝), «Высочайший император» (*Тайшан хуанди* 太上皇帝) и

им подобные, которые брали себе руководители многочисленных восстаний, поднимаемых в разных частях империи в период с 147 по 166 годы. См: [Seidel 1969–1970]. В целом относительно предложенной Анной Зайдель реконструкции стоит заметить, что первая компонента ее схемы, а именно история о «сподвижничестве рода Ли роду Лю» находится в довольно сложных отношениях с двумя другими, поскольку она не предполагает идеи дальнейшего замещения одного рода — другим, а кроме того, не вполне ясно, могла ли иметь какой-то смысл ее трансляция уже в пост-ханьскую эпоху.

⁹ Отдельного рассмотрения заслуживает региональный аспект, связанный с происхождением этого имени. Дело в том, что все или почти все ранние упоминания Ли Хуна тесно связаны с территориями царств Шу 蜀 и Ба 巴, находившихся на месте нынешней провинции Сычуань. Собственно, если принять в качестве достоверных данные хроники «Хуаян го чжи» 華陽國志, из нее следует, что человек, ставший прототипом для всех последующих Ли Хунов, жил в Шу в I в. до н.э [Seidel 1969–1970].

¹⁰ В действительности для эпохи Хань есть только три вполне определенных упоминания. Одно относится к 145 г., когда некий Ма Мян 馬勉 провозгласил себя «Желтым владыкой» (Хуан ди 黃帝), следующее — к 148 г., к некоему Чэнь Цзину 陳景 из Чанпина (совр. Шэньси), называвшему себя «Сыном Желтого Владыки» (Хуанди цзы 黃帝子) и, собственно, к высшему божеству, почитаемому обществом Тайпин дао — некоему Желтому Престарелому Владыке (Хуан лао-цзюнь 黃老君). Отдельного упоминания заслуживает интересный, но единичный, случай использования черного цвета, относящийся к Хуа Мэну 華孟, сподвижнику Ма Мяня, провозгласившему себя «Черным владыкой» (Хэй ди 黑帝) [Seidel 1969–1970; Hendrshke 2000; Espeset 2009].

¹¹ Тема Майтрейи как грядущего правителя мира была впоследствии активно использована как инструмент легитимации прихода к власти императрицы У Цзэтянь 武則天 (684–705) [Adamek 2007, С. 184].

¹² Весьма подробно сюжеты, связанные с Чандрапрабхакумарой рассматривались в работах Эриха Цюрхера. Он же выдвинул предположение, что сама эсхатологическая тематика буддийских апокрифов имеет не буддийское происхождение, а, скорее всего, даосское [Zürcher 2013 I].

¹³ Существует даосский текст с инвективами в адрес Ли Хуна и его почитателей. Это текст «Канон заповедей, продекларированных Престарелым Владыкой» («Лао цзюнь инь сун цзе цзин» 老君音誦誡經), ниспосланный, как считается, Коу Цяньчжи 寇謙之 (365–448), основоположнику северной традиции Небесных наставников и реформатору ритуала при северовэйском императоре Тоба Тао. А. Зайдель объясняла это историческими обстоятельствами, а именно стремлением Коу Цяньчжи заручиться доверием двора, и соответственно, отмежеваться от всех течений, которые потенциально подрывали основы власти императоров Северной Вэй [Seidel 1969–1970].

¹⁴ Отдельным вопросом остается характеристика этой «амальгамы», а именно то, насколько она связана с указанной «индифферентностью» простых подданных, а насколько — с целенаправленной деятельностью тех же даосов. См. об этом: [Abe 1996; Vokenkamp 1996].

¹⁵ Бокенкам, разбирая это цветное обозначение, обращает особое внимание на то, что белый цвет ассоциировался с фигурой грядущего будды Майтрейи в одном из буддийских апокрифов VI в. [Bokenkamp 1994]. О буддийских апокрифах и проблемах их изучения см., например: [Buswell 1990; Zürcher 2013 II].

¹⁶ Данное обстоятельство признает уже А. Зайдель, прямо указывая на то, что никакой связи между Ли Хуном и Лао-цзы в даосских текстах не проводится [Seidel 1969–1970].

¹⁷ В «Исторических записках» («Ши цзи» 史記) говорится: «Сына Лао-цзы звали Цзун. Он служил военачальником в Вэй и был пожалован владением в Дуаньгань. У Цзуна был сын Чжу, у Чжу был сын Гун, [а] праправнука Гуна звали Цзя. Цзя служил ханьскому Сяо Вэнь-ди. Сын же Цзя [по имени] Цзе был назначен тайфу при Ане, наследнике Цзюси-вана, и поселился с семьей в [княжестве] Ци» (пер. с кит. Р.В. Вяткина) [Сыма Цянь 1996, 39]. Также, по указанию Анны Зайдель, то, что все Ли являются потомками Лао-цзы говорится в генеалогическом разделе восточноханьского памятника «Смысл нравов и обычаев» («Фэнсу туньби» 風俗通義) авторства Ин Шао 應劭 (140–206), однако нет никакой возможности установить, связаны ли эти данные с особым отношением к носителям фамилии Ли в даосской традиции или в рамках низовых эсхатологических представлений.

¹⁸ Именно с этим текстом следует связывать распространение почитания Чжункуя 鍾馗, что выразилось, как в существовании придворного ритуала награждения отличившихся сановников календарем с его изображением, так и в использовании фигуры этого демонического борца с демонами в ежегодном «Великом ритуале изгнания» (да но 大傩). Оба этих включения фигуры Чжункуя в религиозно-магический ритуальный контекст империи происходят, определено, в период правления Сюань-цзуна 玄宗 (712–756) [Glahn 2004, 106, 122–123; Mollier 1990 53; Eliasberg 1976. 39–41].

¹⁹ Следует указать на то, что масштабы почитания Лао-цзы со стороны правящего дома Суй несравнимы с масштабами покровительства буддизму, однако сам факт включения этой фигуры в круг тех, кто почитался на самом высоком уровне, видится примечательным [Wright 2008].

²⁰ И Анна Зайдель и Стефен Бокенкамп хорошо осознавали эту проблему, но явно оказались в тупике из-за указанной невозможности увязать генеалогическую легенду и активно распространявшиеся эсхатологические представления в некую общую схему. Поэтому оба исследователя прибегли к привлечению косвенных данных, либо, как это сделала А. Зайдель, указав на то, что регион, где родился Ли Юань, является районом активного распространения пророчеств о грядущем правителе по фамилии Ли, либо, как это делает С. Бокенкамп, ссылаясь на настроения непосредственного окружения Ли Юаня уже во время Тайюаньского восстания. При этом, стоит отметить, что для историографов эпох Пяти Династий и Сун даже предполагаемая генеалогия правящего дома Тан была уже не очевидна и ни в «Старой», ни в «Новой книге о Тан», ни в «Важнейших материалах Тан» никаких прямых указаний на то, что род Ли действительно происходит от Лао-цзы нет [Цзю Тан шу 2001; Синь Тан шу 2001; Тан хуэй яо 1955, 865–882].

²¹ В правление именно этого императора Лао-цзы получает новый официальный статус, что выражается в пожаловании ему в 666 г. титула «Высочайшего Сокровенного Изначального Императора» (*Тайшан сюань юань хуанди* 太上玄元皇帝) [Цзю Тан шу 2001; Синь Тан шу 2001; Тан хуэй яо 1955, 865].

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Синь тан шу 2001 – Синь тан шу 新唐書 [Новая книга о Тан] // Чжунхуа лиши вэньку 中華歷史文庫 [Собрание исторических текстов Китая]. CD-ROM # 3, 北京 :北京卓群數碼科技有限公司策劃, 2001. (*Xin tang shu [New Book of Tang]*, in Chinese).

Сыма Цянь 1996 – *Сыма Цянь*, Исторические записки (Ши цзи). Т. VII. Пер. с кит. Р.В. Вяткина. Комм. Р.В. Вяткина и А.Р. Вяткина. Предисл. Р.В. Вяткина. М.: Восточная литература РАН, 1996. (Sima Qian *Shi ji* 史記 [Records of the Grand Historian] Russian Translation 1996).

Тан хуэйяо 1955 – *Тан хуэйяо* 唐會要 [Важнейшие материалы Тан]. 北京: 中華書局股份有限公司, 1955. (*Tang huiyao [Institutional History of Tang]*, in Chinese).

Цзю тан шу 2001 – *Цзю тан шу* 舊唐書 (Старая книга о Тан) // Чжунхуа лиши вэньку 中華歷史文庫 [Собрание исторических текстов Китая]. CD-ROM # 3, 北京 :北京卓群數碼科技有限公司策劃, 2001. (*Jiu tang shu [Old Book of Tang]*, in Chinese).

Ссылки – References in Russian

Кравцова 2001 – *Кравцова М.Е.* Буддизм как социальный и культурный феномен китайского общества // Религии Китая. Ред. Е.А. Торчинов. СПб.: Евразия, 2001. С. 139–170.

Торчинов 1998 – *Торчинов Е.А.* Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб.: Лань, 1998.

Voprosy Filosofii. 2019. Vol. 4. P. 130–137

On the historical and cultural context of the forming of the Li family legend

Alexander D. Zelnitskiy

The article observes the reconstruction of historical and cultural context of the forming of the Tang Empire (618–907) founders' familial legend as is it presented in the research literature. The article divides this reconstruction on the five components and examine their content which include ideological and historical origins each of them which are also had been analyzed in the research literature. The specific theme of article is the imperial worship of Lao-zi fixed even before the Tang Empire founding. Article also examine the important issue which applied to the reconstruction of historical and cultural context of forming of the of Li family familial legend: the possible of the transit from the historical sources' done about the upcoming ruler who would bear the Li surname to the family legend itself and about coordination of the prophecies and the genealogical visions' influences.

KEY WORDS: China, imperial ideology, political prophesy, familial legends, historical reconstruction.

ZELNITSKIY Alexander D. – Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University, 5, Mendeleevskaya Liniya, St. Petersburg, 199034, Russian Federation.

CSc, senior lecturer of the Department of Oriental Philosophy and Cultural Studies.

taigong@yandex.ru

Received on July 14, 2019.

Citation: Zelnitskiy, Alexander D. (2019) “On the historical and cultural context of the forming of the Li family legend”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 4 (2019). pp. 130–137.

DOI: 10.31857/S004287440004802-7

References

- Abe, Stanley K. (1996) “Northern Wei Daoist Sculpture from Shaanxi province”, *Cahiers d'Extrême-Asie*, Vol. 9, (1996), Mémorial Anna Seidel, Religions traditionnelles d'Asie orientale. Tome II, pp. 69–83.
- Adamek, Wendi L. (2007) *The Mystique of Transmission: On a Early Chan History and Its Context*, Columbia University Press, New York.
- Benn, Charles (1987) “Religious Aspects of Emperor Hsüan-tsung's Taoist Ideology”, *Buddhist and Taoist Practice in Medieval Chinese Society*, Buddhist and Taoist Studies II, David W. Chapell (ed.), University of Hawaii Press, Honolulu, pp. 127–145.
- Bingham, Woodbridge (1941) “The Rise of Li in a Ballad Prophecy”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 61, No. 4 (Dec., 1941), pp. 272–280.
- Bingham, Woodbridge (1941) *The founding of the Tang dynasty*. Waverly Press, Baltimore.
- Bokenkamp Stephen R. (1996) “The Yao Boduo Stele as Evidence for the «Dao-Buddhism» of the Early Lingbao Scriptures”, *Cahiers d'Extrême-Asie*, Vol. 9, (1996), Mémorial Anna Seidel. Religions traditionnelles d'Asie orientale, Tome II, pp. 55–67.
- Bokenkamp, Stephen R. (1994) “Time after Time: Taoist Apocalyptic History and the Founding of the Tang Dynasty”, *Asia Major*, Third Series, Vol. 7, No. 1 (1994), pp. 59–88.
- Buswell, Robert E. (1990) “Introduction: Prolegomenon to the Study of Buddhist Apocryphal Scriptures”, *Chinese Buddhist apocrypha*. Robert E. Buswell, Jr. (ed.) University of Hawaii Press, Honolulu, pp. 1–30.
- Eliasberg, Danielle (1976). *Le roman du pourfendeur du demons*, Collège de France/Institut des Hautes Etudes Chinoises, Paris.
- Espeset, Gregoire (2009) “Letter Han religious mass movements and the early Daoist church”, *Early Chinese religion, Part One, Shang through Han (1250 BC–220 AD)*, John Lagerwey and Marc Kalinowski (eds.), BRILL, Leiden–Boston, 2009, pp. 1061–1102.
- Glahn, Richard von (2004) *The Sinister Way. The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London.
- Hendrichke, Barbara (2000) Early Daoist Movements // *Daoist Handbook*, Livia Kohn (ed.) BRILL, Leiden, Boston, Köln, pp. 134–164.
- Hendrichke, Barbara (2006) *The scripture on great peace: the Taiping jing and the beginnings of Daoism*, Barbara Hendrichke (trans), University of California Press, Berkeley Los Angeles London.
- Kohn, Livia (1998) *God of the Dao. Lord Lao in History and Myth*, Ann Arbor, Michigan.
- Kohn, Livia (2008) “Louguan pai”, *The Encyclopedia of Taoism*, Vol. I, F. Pregadio (ed.), Routledge, London & N-Y, pp. 710–711.
- Kravtsova, Marina E. (2001) “Buddhism as a social and cultural phenomenon”, *Religii Kitaya*, Torchinov Ye.A. (ed.), Evraziya, Saint-Petersburg, pp. 139–170 (in Russian).
- Mollier, Christine (1990) *Une apocalypse taoïste du Vème siècle. Le livre des incantation divine des grottes abyssales*, Collège de France/Institut des hautes études chinoises, Paris.
- Seidel, Anna. K. (1970) “The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism”, *History of Religions*, Vol. 9, No. 2/3, pp. 216–247.
- Torchinov, Evgeniy A. (1998) *Daoism. Essays in historical and religious description*. Lan', Saint-Petersburg (in Russian).
- Twitchett, Denis (2008) “Hsüan-tsung”, *The Cambridge History of China*, Vol. 3, Sui and Tang China, 589–906, Part I, Denis Twitchett and John K. Fairbank (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, pp. 346–463.
- Wright, Arthur F. (2008) “The Sui Dynasty (581–617)”, *The Cambridge History of China*, Vol. 3, Sui and Tang China, 589–906, Part I, Denis Twitchett and John K. Fairbank (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, pp. 48–149.
- Xiong, Victor (1996) “Ritual Innovations and Taoism under Tang Xuanzong”, *T'oung Pao*, Second Series, Vol. 82, Fasc. 4/5 (1996), pp. 258–316.
- Zürcher, Erik (2013) “‘Prince Moonlight’: Messianism and Eschatology in Early Medieval Chinese Buddhism”, *Buddhism in China. Collected Papers of Erik Zürcher*, Jonathan A. Silk (ed.), BRILL, Leiden–Boston, 2013, pp. 187–258.
- Zürcher, Erik (2013) “Eschatology and Messianism in Early Chinese Buddhism”, *Buddhism in China. Collected Papers of Erik Zürcher*, Jonathan A. Silk (ed.), Brill, Leiden–Boston, 2013, pp. 165–186.