

УДК 008(510)
ББК71.1(5Кит)
М21

Редактор *О. И. Ярикова*
Автор макета *М. Г. Модырка*

Малявин В. В.

М21 Китайская цивилизация. - М.: «Издательство Апрель», ООО «Издательство АСТ», Издательско-продюсерский центр «Дизайн. Информация. Картография», 2000. — 632 с: ил., карт.

ISBN 5-271-00250-0 («Издательство Астрель»)

ISBN 5-287-00001-4 («Дизайн. Информация. Картография»)

Книга посвящена Китаю — стране древней и органически цельной культуры, родине **замечательных** технических достижений и **многоцветна** изящных искусств.

Основанная на новейших данных мировой пауки, многолетних исследованиях, наконец личном опыте погружения в удивительный мир Китая, книга известного отечественного китаеведа Владимира Малявина предлагает читателю полный и оригинальный взгляд на природу китайской цивилизации. Это первое в нашей стране систематическое описание жизненного уклада и духовных **ценностей** китайского народа.

Книга содержит редкие иллюстрации.

УДК 008(510)

ББК 71.1(5Кит)

ISBN 5-271-00250-0

ISBN 5-287-00001-4

© Малявин В. В., 2000

© «Издательство Астрель», 2000

© Издательско-продюсерский центр

«Дизайн. Информация. Картография», 2000

Нарисовать в рамках одного тома и силами одного человека полную и совершенно объективную картину одной из самых древних и утонченных цивилизаций мира — цель едва ли достижимая. Поэтому было бы уместно сразу сказать о том, что, по мнению автора, эта книга может или призвана дать читателю.

Познание чужой культуры, подобно занятию философией в известном определении Аристотеля, чаще всего начинается с удивления и — увлечения ее экзотическими прелестями. Мы беспечно любимся курьезами китайского искусства и быта, мы снисходительно каталогизируем странности китайского миропонимания, пока вдруг не обнаруживаем, что эти красочные узоры почти фантастической жизни, сотканые из «китайских церемоний» и «фарфоровых павильонов», — всего лишь чешуя на теле гигантского дракона, несравненно более могучего и великого, чем наши самые смелые мечты. Тогда мы оказываемся перед трудным выбором: принять или отвергнуть эту удивительную культуру всю целиком. Обязательно целиком, ибо уже понимаем, что открыли для себя мир единый и цельный до последнего нюанса, во всех своих явлениях проникнутый одной волей, одной жизнью.

Подлинная сила китайской, как и любой национально определенной культуры (а другой в истории и не бывает), истекает из поразительной внутренней преемственности ее форм, из неоспоримой, выверенной опытом сотен поколений стилистической последовательности. Это единство, которое разворачивается с убедительностью и свободой, свойственными росту живых существ — столь же вольному, сколь и неизбежному. Оно идет не от ума, не от доктрины. Его корень — в безупречном доверии к силе самой жизни, одновременно по-детски наивном и бесконечно мудром. Инстинкт, просветленный сознанием, и сознание, примиренное с инстинктом, — вот альфа и омега китайской мудрости, секрет необычайной жизнениности наследия Китая еще и в наши дни. Это наследие бросает вызов современному человеку (не исключая и современных китайцев). Ответ на него многое определит в судьбе человечества.

Настоящая книга имеет целью не только дать справку или разрешить тот или иной вопрос, относящийся к истории китайской цивилизации, но и привести в известном смысле к прямо противоположному результату: помочь читателю лучше осознать глубочайшую проблематичность человеческого бытия, приняв факт неизбежности и неизбывности соприсутствия в нашей жизни другой культуры, другой идеи человечности. В конце концов прошлое будет для человека живым, только когда оно будет для него неудобным.

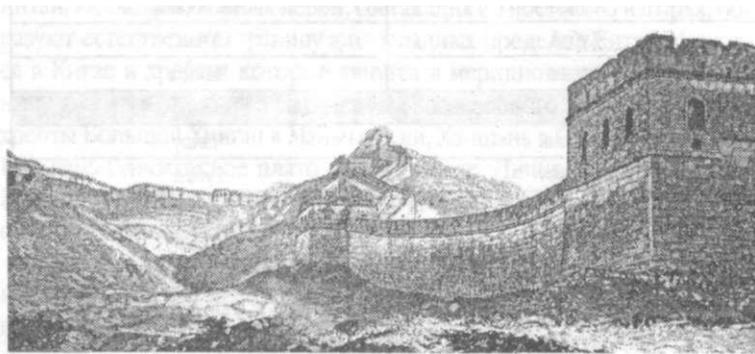
ПРИРОДНАЯ СРЕДА

Общие сведения

Китай — третья по величине страна в мире после России и Канады. Его территория составляет около 9,6 млн. квадратных километров. Простираясь на пять тысяч километров по восточной части Азиатского материка, Китай отличается большим разнообразием рельефа и климата. Если на востоке и юге Китай выходит к Тихому океану, — протяженность его береговой линии достигает 18 тысяч км — и здесь имеются обширные низменности с влажным, а на юге — тропическим климатом, то на западе Китая располагаются огромные пустыни, самые высокие в мире плоскогорья и горные хребты, на севере же территория Китая охватывает безбрежные монгольские степи и вплотную примыкает к просторам Сибири с их дикими лесами и трескучими морозами.

Китай имеет общую сухопутную границу почти со всеми крупными государствами Восточной Азии, причем значительная ее часть приходится на Россию и центральноазиатские страны СНГ — Казахстан, Киргизию, Таджикистан. Соседями Китая на западе являются также Афганистан, Индия, Непал, на юге — Бутан, Мьянма, Лаос и Вьетнам, а на северо-востоке — Корея. На море Китай граничит также с Японией и Филиппинами.

Нынешние политические границы Китая являются результатом территориальной экспансии китайского государства в последние несколько столетий. В историческом и культурном отношении более существенна граница, прочерченная по территории Китая Великой китайской стеной — единственным искусственным сооружением на Земле, которое можно видеть невооруженным глазом с Луны. Эта стена, тянувшаяся три с лишним тысячи километров по северным и западным областям страны, была воздвигнута для обороны от воинственных кочевых соседей Китая еще в III в. до н. э. при императоре Цинь Шихуанди — первом объединителе Китая. Участки стены к северу от Пекина — любимое место паломничества туристов — были построены значительно позже — в XVI в., во времена правления династии Мин. Именно Великая китайская стена на протяжении многих столетий служила рубежом, отделявшим область распространения китайской цивилизации — так называемый Внутренний Китай — от сопре-



Участок
Великой
китайской
стены.
Литография
XIX в.

дельных территорий. В пределах Китайской стены по сей день проживает подавляющее большинство китайского населения. Внутренний Китай примерно соответствует названию, которое китайцы издревле дали своей стране, — Чжунго, или Срединное Государство.

В административном отношении территория Китая разделена почти на три десятка провинций, автономных районов и городов центрального подчинения. Большинство провинций внутреннего Китая представляют собой особые историко-культурные образования и даже имеют свои диалекты. В свою очередь, они разделяются на уезды, а несколько соседних провинций составляют отдельные экономико-географические районы. Вот перечень провинций и названия их административных центров:

Название провинции	Административный центр
<i>Северо-Восточный Китай</i>	
Хэйлунцзян	Харбин
Цилинь	Чанчунь
Ляонин	Шэньян
<i>Северный Китай</i>	
Хэбэй	Шицзячжуан
Шаньси	Тайюань
Авт. район Внутренняя Монголия	Хух-Хото
<i>Северо-Западный Китай</i>	
Шэньси	Сиань
Ганьсу	Ланьчжоу
Авт. район Нинся-Хуэй	Инчуань
Цинхай	Синин
Авт. район Синьцзянь	Урумчи
<i>Восточный Китай</i>	
Шаньдун	Цзинань
Цзянзу	Нанкин
Аньхой	Хэфэй
Чжэцзян	Ханчжоу
Цзянси	Наньчан
Фуцзянь	Фучжоу
Тайвань	Тайбэй
<i>Центральный Китай</i>	
Хэнань	Чжэнчжоу
Хубэй	Учан
Хунань	Чанша
<i>Юго-Западный Китай</i>	
Сычуань	Чэнду
Гуйчжоу	Гуйян
Юньнань	Куньмин
Авт. район Тибет	Лхаса
<i>Южный Китай</i>	
Гуандун	Гуанчжоу
Авт. район Гуанси	Наньнин

Примечание:
Пекин, Тяньцзинь, Шанхай и Гонконг являются городами центрального подчинения и не входят в состав провинций

В экономическом плане, особенно в последние десятилетия, полезно различать в Китае три больших зоны: восточную, центральную и западную. Восточная зона значительно опередила в своем развитии внутренние районы Китая: объем промышленной продукции здесь вдвое превышает показатель центральной зоны и в четыре раза — западной. Здесь же производится и почти половина всей продукции сельского хозяйства.

Рельеф

Как уже было сказано, рельеф Китая на редкость разнообразен. В этой стране есть и высочайшие горные пики, и глубокие впадины, и обширные низменности, и степи, и пустыни, и холмистые пейзажи, и могучие реки, и великие озера. Китайская цивилизация зародилась в среднем и нижнем течении Хуанхэ на так называемой Срединной равнине и достигла расцвета в плодородных низовьях другой великой реки Китая — Янцзы. Именно в этих районах отмечается наивысший уровень развития того типа высокопродуктивного интенсивного земледелия, главным образом рисосеяния, который составил характерную черту традиционного хозяйственного уклада китайцев и экономическую основу китайской цивилизации. Тем не менее более двух третей территории нынешнего Китая занято горами, и именно горные массивы оказывают наибольшее влияние на формирование климата, транспортной сети и расселение жителей.

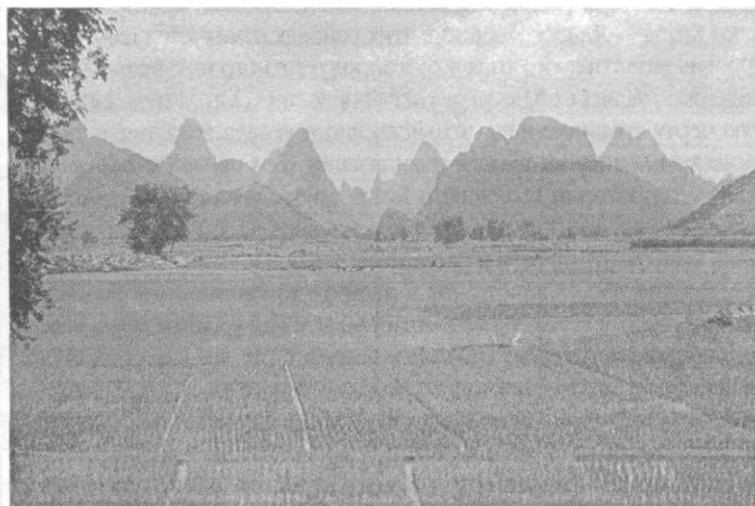
Доминирующее положение в рельефе Китая занимает Тибетское нагорье, высота которого превышает 4000 м над уровнем моря. Его западной границей служит Гималайский хребет, где, как известно, имеется несколько высочайших горных вершин земного шара, в том числе самый высокий пик — Джомолунгма. На северо-западе Тибетское нагорье ограничено горами Куньлунь, которые представлялись древним китайцам прообразом Мировой горы. К востоку же от Тибетского нагорья, словно пальцы от ладони, расходятся несколько горных хребтов, пересекающих территорию внутреннего Китая в широтном направлении. Эти хребты образуют отдельные природные области страны.

Наибольшее значение среди упомянутых широтных хребтов имеет хребет Циньлинь, который располагается между реками Хуанхэ и Янцзы. Циньлинь служит естественной границей между Северным и Южным Китаем. Хребет Наньлинь разделяет Южный и Центральный Китай. Несколько горных цепей, сбегаящих с Тибетского нагорья, образуют естественную границу юго-западных пределов Китая. Имеются в Китае и хребты, которые тянутся в меридиональном направлении, указывая границу континентального горного массива. Таковы хребты Большой Хинган в Маньчжурии, Хэншань в Северном Китае и Юньнань-Гуйчжоуское плато на юго-западе. Линия, проведенная от Большого Хингана к Юньнань-Гуйчжоускому плато, составляет естественную границу Внутреннего Китая.

Во Внутреннем Китае находятся почти все китайские равнины, занимающие, впрочем, лишь 12 % территории страны. Это прежде всего Северо-Китайская равнина и равнина нижнего течения Янцзы.

Крупнейшей же равниной Китая является Северо-Восточная (Маньчжурская) равнина с площадью 350 тысяч кв. км.

В северо-западной части Внутреннего Китая, в излучине Хуанхэ и вокруг нее на площади в 580 тысяч кв. км, располагается Лёссовое плато. Лёссовая почва подвержена сильной эрозии, но по той же причине легко поддается обработке. Поэтому здесь находится один из древнейших очагов земледелия в Восточной Азии. Многие местные крестьяне, ввиду отсутствия древесины и камня, живут в пещерах, вырытых в склонах лёссовых холмов и порою заводят огород... прямо над собственным жилищем. Глубокие и почти отвесные каньоны, тянущиеся вдоль русел рек, дороги, превратившиеся за многие столетия в глубокие траншеи, искусно срезанные людьми и выветренные ветром склоны холмов и скалы, остатки стены, стоящие прямо посреди крестьянского поля, — все это придает пейзажам Лёссового плато совершенно необычайный, почти фантастический колорит.



*Рисовые поля
и горы
в Гуйлине,
Юго-Западный
Китай*

Горы составляют неотъемлемую часть пейзажа и равнинного Китая. С доисторических времен горы в Китае почитались как места обитания божеств, а позже — как скопления «чистой энергии» Земли, способные оказывать благотворное воздействие на окружающую местность. Покров священной тайны окутывал уединенные пещеры и гроты в горах, считавшиеся вратами в мир блаженных небожителей и, более того, прообразом животворящей Утробы Мира. С древности в Китае сложилась даже своя география священных гор, где главная роль отводилась «пяти знаменитым пикам», символизовавшим четыре стороны света и центр мироздания. Наибольшей известностью всегда пользовался Восточный Пик — гора Тайшань в провинции Шаньдун (1545 м над уровнем моря). Издавна славился и так называемый Срединный Пик — гора Суншань в провинции Хэнань. Роль Северного Пика отводилась суровой горе Тайхан в провинции Хэбэй, а Южного Пика — горе Хэншань в провинции Хунань, получившей прозвание «самой благодатной из Пяти Гор» за обилие благоухающих трав и цветов на ее склонах. Есть и горы, которые осо-

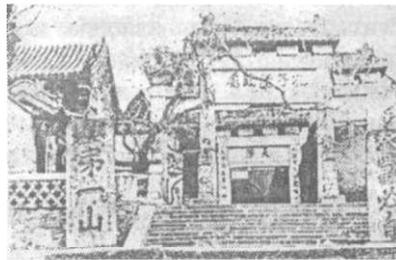


Пещерные жилища в районе Лёссового плато

бенно славятся в Китае своими прекрасными видами. Такова гора Хуашань на юге провинции Шэньси, на крутых склонах которой растут, как считается, самые красивые сосны в Китае, гора Лушань в провинции Хубэй, гора Лаошань на побережье Шаньдунского полуострова и др. Большая часть Китая на юге и юго-востоке, а также островов Тайвань и Хайнань тоже покрыта невысокими горами, сплошь поросшими лесом и кустарниками.

Подобно главным горным хребтам, основные реки Китая тоже текут с запада на восток, что дало основание древним предкам китайцев сочинить миф о том, как столпы, поддерживавшие небесный свод, однажды накренились, отчего Земля наклонилась, и с тех пор все воды на Земле текут на восток.

В Северном Китае главная водная артерия — река Хуанхэ, или Желтая Река. Вытекая из Тибетского нагорья, Хуанхэ проходит через глубокое ущелье, так называемые Драконьи Врата. Существовала легенда, что рыба, прошедшая Драконьи Врата вверх по течению, превратится в дракона, и такой рыбе с давних времен уподобляли счастливых, успешно сдавших экзамен на чин и обеспечивших себе служебную карьеру. После Драконьих Врат Хуанхэ делает большую излучину в районе Лёссового плато, а затем несет свои воды через Северо-Китайскую равнину в Желтое море. Свое название Хуанхэ получила из-за цвета ее вод, содержащих большое количество песка и ила — наследство Лёссового плато. Ложе реки из-за оседающего на нем лёсса непрерывно поднималось. В нижнем течении оно уже давно находится на 6–7 м выше окружающей местности, и это служило причиной постоянных разливов Хуанхэ. Чтобы держать в узде своенравную реку, китайцам с давних времен приходилось строить дамбы по ее берегам, но вплоть до нынешнего столетия никакие меры не спасали окрестных жите-



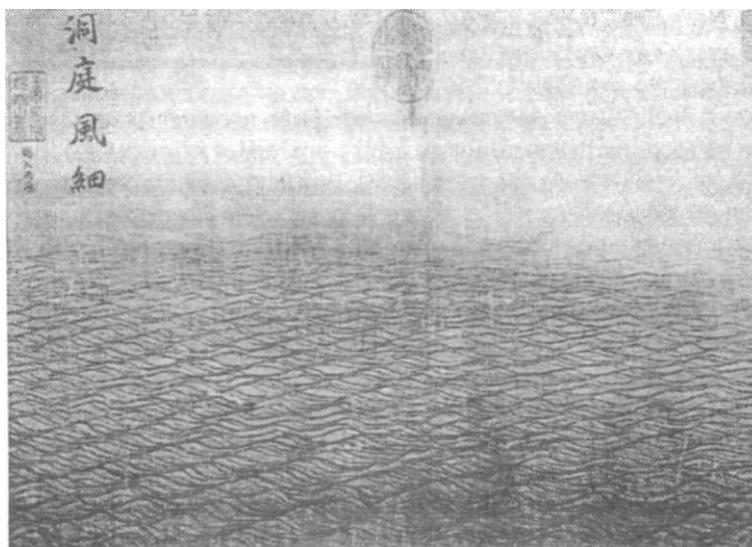
Мемориальная арка о чести Конфуция на горе Тайшань. Фото начала XX в.

лей — а их насчитывались миллионы — от регулярных наводнений. В последние столетия Хуанхэ разливалась в среднем каждые два года из трех, причем особенно страдали северные районы. В настоящее время благодаря целой системе гидротехнических сооружений Хуанхэ надежно укрощена, хотя ее ложе выше окружающей местности на целых пятьдесят метров. Правда, она остается мелкой и бурливой, отчего по ней могут ходить лишь лодки и катера.

Самым длинным и важным в хозяйственном отношении водным путем Китая является Янцзы, или, по-китайски, Чанцзян — Длинная Река (ее протяженность составляет 5800 км). Она тоже стекает с Тибетского нагорья, прорывается через красивейшее Ущелье Трех Ворот (Саньмэнься) и затем пересекает с запада на восток центральные области Китая, орошая на своем пути почти два миллиона квадратных километров. Благодаря системе естественных резервуаров, в роли которых выступают великие озера Дунтинху и Поянху, Янцзы не угрожает жителям Центрального Китая (их число достигает трехсот миллионов) большими наводнениями. На начальном отрезке своего среднего течения Янцзы протекает через благодатную Сычуаньскую котловину — одну из житниц Китая. Нижнее же течение Янцзы является наиболее развитым и густонаселенным районом Китая, где традиционно выращивалась большая часть риса, производимого в стране, сосредоточены центры шелкоткацкого производства и процветает торговля. Здесь расположен и крупнейший город современного Китая — Шанхай.

Между Хуанхэ и Янцзы имеется еще одна река, носящая название Хуайхэ. В наше время она выглядит скорее как цепь резервуаров, вода из которых почти полностью забирается на нужды ирригации.

Крупнейшая река Южного Китая — это Сицзян, которая в своем нижнем течении, став полноводной и судоходной, известна под названием Чжуцзян (Жемчужная). У устья Чжуцзян находятся главные города Южного Китая — Гуанчжоу и Гонконг.





Север Китая вообще беден водой, и засухи здесь не редкость, мимо Хуанхэ известное хозяйственное значение имеет также р Хайхэ, которая получается из слияния пяти маленьких рек б Тяньцзиня. Главными реками на северо-востоке Китая являются *J* хэ, впадающая в северную часть Бохайского залива, и Сунгари — i вый приток Амура (именуемого по-китайски Хэйлунцзян — Река¹ ного Дракона). #

Крупнейшие озера Китая — Дунтинху и Поянху — находятся в центральной части и являются частью водной системы Янцзы. В **НИ** вях Янцзы имеется еще одно известное озеро — Тайху, котор давних пор славится как центр производства шелка, а также ме добычи причудливых камней, использовавшихся для украшения дов. А вот в традиционном центре китайской цивилизации — на (динной равнине — озер нет.

Побережье Китая в северной части представляет собой поле пляжи со множеством банок и отмелей. На юге береговая линия в ма изрезана, и здесь имеется немало удобных гаваней. В территори, ных водах Китая насчитывается до пяти тысяч островов, среди ю рых выделяются Тайвань и Хайнань. Крупнейший морской архипе Китая — острова Пэнхуледао.

За пределами Внутреннего Китая также имеется немало прир ных достопримечательностей. Таковы, в частности, Турфанская i дина (вторая в мире по глубине после Мертвого моря), обшир] пустыни Гоби и Такла-Макан, через которые когда-то пролегал сеi ный маршрут Великого Шелкового пути, соленое озеро Лобнор, : менитое тем, что оно медленно «кочует» в безводной степи, река рим, одна из крупнейших бессточных рек в мире, исполинский хре Тяньшань, отделяющий южную часть Восточного Туркестана, Кашгарию, от его северной части — Джунгарии. В том же Восточ: Туркестане существует уникальная сеть оазисов, питавших своеоб ную цивилизацию городов-государств этого региона.

Климат

Климат Китая не менее разнообразен, чем его рельеф. Когда на севере царит зимняя стужа, на его южном побережье стоит тропическая жара, а в то время как восточные районы страны заливают проливные дожди, на дальнем западе, среди великих пустынь, годами не выпадает ни капли воды.



Руины древней крепости о Турфане на Великом Шелковом пути

Главный фактор формирования климата в Китае — муссонные ветры, возникающие вследствие разности температур на континенте и в океане. Летом муссоны дуют с океана на материк и несут влагу, а зимой, наоборот, дуют с материка на океан и несут сухой и холодный воздух из степей и пустынь Центральной Азии. Это обстоятельство делает лето в большинстве районов Китая еще жарче, а зиму, напротив, холоднее. Хотя столица Китая Пекин находится на широте Неаполя, климат там далек от неапольского. Зимой температура опускается до 0°C и ниже, и с северо-запада дует холодный и пронзительный ветер, доставляющий столько неприятностей, что для пекинцев (а вместе с ними и для всех жителей Северного Китая) мыкаться по жизни в одиночку — все равно что «подставить себя северо-западному ветру». Летом же в Пекине ртутный столбик устойчиво держится выше отметки в 30° при почти полном отсутствии дождей.

Разница летней и зимней температур особенно велика в северных и западных областях, где климат носит ярко выраженный континентальный характер. В самой северной провинции, Хэйлунцзян, средняя зимняя температура ниже 0° , но временами может падать до -30° , тогда как средняя температура июля превышает 20° . В самой же южной провинции Гуандун январская температура превышает 10° , а в июле составляет 28° . Тем не менее влияние холодных зимних муссонов на юге Китая столь велико, что даже в Гуанчжоу и Гонконге в январе бывают снегопады. Вообще январская изотерма в

Южном Китае — самая низкая на этих широтах в целом мире. Зимние муссоны доставляют особенно много беспокойства жителям низовой Янцзы, которые предпочитают переживать зиму без эффективной системы отопления. Между тем даже в Ханчжоу в январе нередко случаются заморозки и выпадает снег, что губит сельскохозяйственные посевы и плантации тутовых деревьев и приносит страдания людям, совершенно не защищенным от холодов. В ход идут простейшие средства обогрева вроде жаровень и просто теплая одежда. Как выразился один житель Пекина, «на Севере люди живут в домах, а на Юге — в одежде».

Интересной особенностью климата в Китае является то обстоятельство, что муссонные ветры, в отличие от других регионов Земли, не приносят здесь дождей. Напротив, ветер с юго-востока в большинстве районов Внутреннего Китая предвещает засуху. Еще в XI в. в знаменитый поэт Су Дунпо написал стихотворение, в котором восхваляется юго-восточный ветер, обещающий прекращение затяжных дождей. Земледельцам этот муссон доставлял, конечно, куда меньше радости, ибо он приносил с собой засушливый период, — и это при большой влажности воздуха, вследствие которой влага конденсируется на поверхности холодных предметов.

Выпадению осадков способствуют главным образом циклоны, приходящие с континента. Поток холодного воздуха с севера вытесняет наверх водоносные слои, что и вызывает дожди. Циклоны в Северном и Центральном Китае — точнее, севернее 25° широты — довольно часты. Они движутся с запада на восток, но, достигнув побережья, поворачивают на северо-восток. В апреле-мае они характерны в основном для областей среднего и нижнего течения Янцзы, а в летние месяцы — для Северного Китая. В среднем здесь бывает 84 циклона в год.

Южный и Юго-Восточный Китай подвержены тайфунам, но, поскольку на китайское побережье обрушиваются в среднем лишь четыре-пять тайфунов в год, их доля в суммарном количестве осадков для летнего периода не превышает трети.

Районы Северного Китая более засушливы, чем большинство областей земного шара на этих широтах, что объясняется, во-первых, сокращением числа циклонов и преобладанием сибирских антициклонов в зимнее время, во-вторых, отходом от китайского побережья теплого течения Куросиво и, в-третьих, наличием горной гряды Циньлинь, задерживающей влажный воздух с юга. Количество осадков в районах к югу от Циньлиня вдвое и даже втрое превышает количество осадков в областях, примыкающих к Циньлиню с севера. Например, в Ухани норма годовых осадков составляет 1,155 мм, а в Кайфыне, находящемся почти на той же широте, но по другую сторону от Циньлиня, выпадает всего 566 мм.

В большинстве районов Китая наибольшее количество осадков приносят горные дожди, поскольку горы останавливают потоки влажного воздуха, заставляя их излиться дождем. Например, на Тайване годовое количество осадков в горах составляет 3000 мм, а в низинах — 1500 мм.

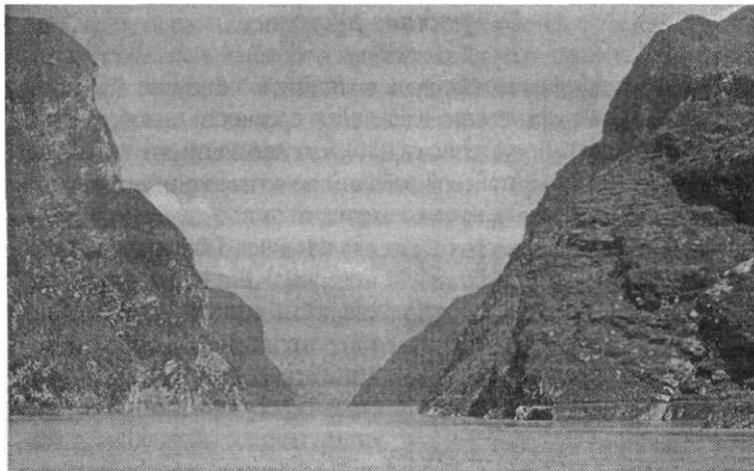
Для Китая принято различать районы влажные, полувлажные, полусухие и засушливые с минимальной нормой осадков, составляющей соответственно 750, 500, 250 и ниже 250 мм в год. Области влажного климата приблизительно совпадают с территорией Южного Китая, их северная граница проходит по хребту Циньлин и реке Хуайхэ. Больше всего дождей выпадает на южном побережье и горных плато Юго-Западного Китая. Естественно, эти области отличаются наиболее пышной растительностью.

Полувлажные районы в основном охватывают Северо-Китайскую и Маньчжурскую равнины. Надо заметить, что в Северном Китае большинство осадков (до 70 %) выпадает как раз в течение трех летних месяцев. Районы полусухого климата — это Тибетское нагорье, степи Монголии и Джунгарии. Здесь земледелие возможно лишь при наличии орошения, а испарение настолько велико, что, к примеру, у крестьян провинции Ганьсу, чтобы уменьшить испарение влаги, было принято разбрасывать в поле камешки и осколки фарфоровой посуды. Что же касается районов сухого климата, то к ним относятся обширные пространства пустыни Гоби, где годовая норма осадков не превышает 40 мм.



Гора Хуаншань
в провинции
Аньхой

Почтительное отношение китайцев к горам объяснялось, помимо прочего, тем, что горы в Китае, как нам уже известно, оказывают огромное воздействие на формирование климата. Климат в горах заметно более влажный, чем на равнине, и это обстоятельство сделало возможным выращивание на горных склонах чая и ряда других сельскохозяйственных культур. Не случайно лучший чай в Китае выращивают на горе Хуаншань (пров. Аньхой), на уровне 4000 м над уровнем моря, и этот чай носит название «чай облаков и туманов». Имеется также большое различие между растительностью на южном и северном склонах гор, поскольку воздух на северном склоне значительно более прохладный и влажный, чем на южном, поэтому именно там и сосредоточены в основном горные леса.



*Ущелье
Трех Ворот на
Янцзы*

Вследствие климатических особенностей большинство районов Китая, в частности на Севере, подвержены как засухам, так и наводнениям. Если в Южном Китае дожди выпадают относительно регулярно, то на Севере вариативность осадков по времени составляет до 60 % — наивысший на земном шаре показатель для районов интенсивного земледелия со столь плотным населением. Нестабильность выпадения осадков, их чрезмерная скудость или, наоборот, обилие представляет здесь серьезную угрозу земледелию и служит причиной частых неурожаев. Например, в 1929 г. в провинции Шэньси выпало более чем достаточное количество осадков — 764 мм — однако там все же случился голод, поскольку в июле осадков не было вообще. Между тем недород каждый раз оборачивался гибелью большого числа людей. Так, в 1920—1921 гг. засуха в Северном Китае стала причиной голодной смерти более 500 тысяч человек.

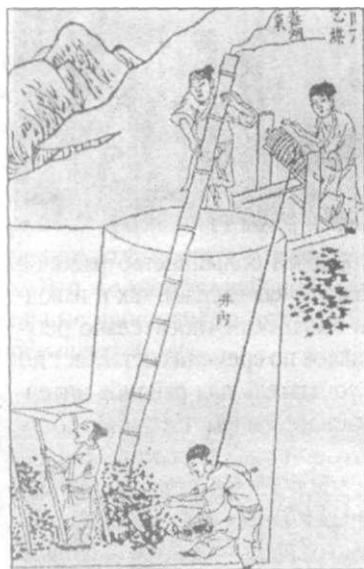
Не менее страшным бедствием всегда были наводнения. Как уже отмечалось, вплоть до 50-х годов нынешнего столетия река Хуанхэ разливалась каждые два-три года. Еще более серьезную проблему до последнего времени представляли наводнения в низовьях Янцзы. Например, за период с 1911 по 1932 г. здесь было зафиксировано 56 наводнений, из них 42 были вызваны циклонами, 9—тайфунами и 5—сильными грозами. Наводнение на Янцзы в 1931 г. охватило территорию, на которой проживали 25 млн. человек, и стало причиной гибели 140 тысяч. Нередко в одно время с наводнениями на Янцзы в Северном Китае случались засухи.

Как уже говорилось, в Южном Китае дожди приносят тайфуны, которые порождают гигантские приливные волны. Для защиты от этих волн еще в X в. на побережье провинции Чжэцзян были построены мощные дамбы.

В исторически обозримый промежуток времени климат Китая претерпевал заметные изменения. В древности в Северном Китае он был гораздо более теплым и влажным, чем сейчас, что способствовало зарождению земледелия именно в этом регионе. Данные исторических хроник позволяют утверждать также, что в первой половине I тысячелетия н. э., а затем в X—XIII вв. климат в Китае и Восточном Туркестане был особенно сухим и прохладным, после чего наблюдалось его постепенное потепление.

Природные ресурсы

Проблема природных ресурсов в китайском обществе в условиях огромного демографического давления с древности приобрела необычайную остроту. Достаточно сказать, что уже почти две тысячи лет тому назад с Северо-Китайской равнины практически исчезли леса и даже трава, что, конечно, наложило отпечаток на весь жизненный уклад китайцев.



Добыча
каменного угля
из шахты.
Гравюра
XVII в.

Попадая в деревню Северного Китая, не чувствуешь свежести воздуха — этого неизменного атрибута деревенской жизни в России. Скудость природных ресурсов породила у крестьян твердое убеждение в том, что, во-первых, существующих в мире благ на всех не хватит и для их распределения необходимы общественная иерархия и сильное государство, а во-вторых, неожиданный прирост богатства у одного человека означает убыль богатства у кого-то другого. Это убеждение многое объясняет в политической истории Китая, в том числе современной.

Жители китайских деревень до сих пор топят свои очаги в основном хворостом и соломой, потребляя в год 180 млн. *т* хвороста и около 230 млн. *т* соломы, что наносит серьезный урон окружающей среде. Отсутствие лесов заставило китайцев искать более экономичные виды топлива. Уже с древности широкое распространение получила практика выжигания древесного угля. Почти так же давно в быт китайского народа вошел каменный уголь, или «божественный камень», который до самого недавнего времени служил главным источником энергии в городах Северного Китая (к потребителям его доставляли обычно в виде круглых брикетов).

Промышленные запасы леса, занимающие около 13 % территории Китая, сосредоточены в основном на северо-востоке (склоны хребтов Большой и Малый Хинган) и юго-западе. Кроме того, лесами покрыты обширные пространства Юго-Восточного Китая с его холмистым рельефом. В Маньчжурии произрастают в основном береза и сосна, на юге, помимо сосен и кипарисов, имеются многие ценные породы тропических деревьев — красное, железное, камфорное, сандаловое дерево и пр. На крайнем юге сосредоточены плантации каучуконоса, а во многих районах с древности высаживали катальпу, служившую сырьем для изготовления лаков и утвари. Широкое применение в повседневной жизни находил бамбук, из которого делали мебель и посуду, шляпы и зонты, веера и многие другие предметы. Всего в Китае различают свыше 300 пород бамбука, из которых около 50 используются в хозяйстве.

Скудость растительного и животного царства побуждала китайцев с особенной заинтересованностью изучать свойства различных растений и живых существ. В результате ученые старого Китая накопили богатейшие, не имеющие себе равных в мире сведения о целебных и питательных свойствах трав, грибов, цветов и насекомых, о повадках всевозможных зверей, рыб и птиц.

Из нетрадиционных источников энергии на первом месте стоит нефть, запасы которой в Китае составляют около 17 % мировых (тогда как добыча не превышает 3,4 % мировой). О нефти китайцы узнали еще на рубеже н. э.; ее называли тогда «каменным лаком» и применяли больше для смазки колес. Затем нефть использовали для производства туши. В позднее Средневековье появились парафиновые свечи. Современные же промышленные разработки нефтяных месторождений начались лишь в 30-е годы XX в. В настоящее время более половины добываемой нефти используется для производства электричества, чуть больше 20 % — на транспорте. В последнее время быстрыми темпами растет число атомных электростанций. Кроме того, в Китае сосредоточены огромные гидроэнергетические ресурсы и построено несколько крупных гидроэлектростанций. Крупнейший нынешний проект в этой области — строительство гидроэлектростанции в знаменитом Ущелье Трех Ворот на Янцзы.

Богат Китай и минеральными ископаемыми. Повсеместно — но главным образом на севере и северо-востоке — имеются залежи железной руды, из которой китайцы уже в середине I тысячелетия до н. э. научились выплавлять высококачественное железо. Широкое применение в быту имели также медь и драгоценные металлы — серебро и золото, традиционно добываемые в горах Шаньдуна и северо-запада.

Из драгоценных и полудрагоценных камней более всего ценилась яшма, считавшаяся самым «одухотворенным» камнем и символом державной власти. Широко известны также китайская бирюза и сапфиры. В горах Юго-Западного Китая издавна велась добыча мрамора и других видов декоративных камней.

Соль в Китае с древности добывают двумя способами: из морской воды и из соляных колодцев. Первый способ распространен на морском побережье, второй — в провинции Сычуань, где уже ко времени раннего Средневековья имелись колодцы глубиной до 250 м.



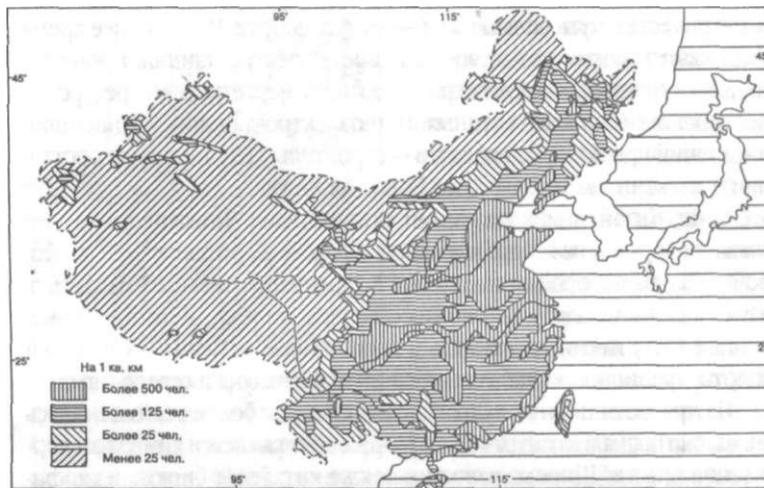
Добыча соли из колодцев. Рельеф на стене погребения эпохи Хань в Сычуани

НАСЕЛЕНИЕ

Общие сведения

По численности населения Китай, как известно, намного опережает все прочие страны мира. В самом факте густонаселенности «китайской ойкумены», тесном соседстве больших масс людей таится ключ к пониманию многих важных особенностей китайской цивилизации в самых разных ее проявлениях, будь то быт, политика или традиционные жизненные идеалы. Избыточность населения порождает в китайском обществе, особенно в последние столетия, немало серьезных проблем. Повсеместно в китайской деревне 15-20 % жителей не имели ни земли, ни работы; в старом Китае постоянно голодали миллионы, каждый год десятки и сотни тысяч умирали голодной смертью.

Плотность населения в Китае



Правители Китая с давних времен вели учет своих подданных, так что до нас дошли данные о количестве жителей Срединной Империи на протяжении двух тысяч лет ее истории. Эти данные показывают, что в течение первого тысячелетия н. э. численность населения Китая в мирные и спокойные времена достигала 60–70 млн., а впоследствии могла возрастать до 100 млн. в периоды расцвета империи и сокращаться до 50–60 млн. в годы внутренних войн и ослабления центральной власти, ведавшей подушной переписью. С XVII в. в Китае наблюдается быстрый рост населения, хотя и не столь стремительный, как иногда полагают: в течение этого столетия население империи выросло со 100 до 310 млн., а еще через пятьдесят лет составляло уже 450 млн. человек. Этот демографический взрыв объясняется не только относительным процветанием империи в тот период, но и, главным образом, отменой подушных податей, традиционно сдерживавших рост населения.

Солнце вверх — работать.
Солнце вниз — отдыхать.
Роем колодезь, пьем воду.
Пашем поле, едим хлеб.
Есть державная власть?
И что она для нас?
Народная песня
Около X в. до н. э.

В последующие столетия, совпавшие с глубоким кризисом китайского общества и многочисленными войнами, динамика прироста населения несколько выравнивается. Перепись 1953 г. выявила в стране 602 млн. жителей. Средняя продолжительность жизни китайцев составляла в то время около 34 лет. За первые три десятилетия существования Китайской Народной Республики, когда прекратились войны, стихийные бедствия и эпидемии, а контроль над рождаемостью был ослаблен, население страны вновь стало расти быстрыми темпами: к 1982 г. в Китае проживал 1 млрд. 31 млн. чел. В настоящее время численность жителей Китая оценивается почти в 1 млрд. 300 млн. (из них 21 млн. проживает на Тайване). Таким образом, китайцы составляют свыше четверти населения земного шара.

Возросшее демографическое давление в последние два столетия китайской истории стало главным тормозом хозяйственного и культурного развития страны. В последние два десятилетия власти КНР проводят политику строгого ограничения рождаемости (которая не распространяется на национальные меньшинства). Семье запрещено иметь более одного ребенка, к нарушителям запрета применяются штрафные санкции и административные наказания. Эта политика принесла, по крайней мере в городах, свои плоды: прирост населения стабилизировался на уровне 13—14 чел. на тысячу в год. Но даже при таких сравнительно невысоких темпах прироста население Китая к 2030 г. составит полтора миллиарда.

В старом Китае средняя семья насчитывала примерно 5,5 чел., но нередки были семьи, где имелось по 8—9 детей. Величина среднестатистической китайской семьи в настоящее время — около 4,4 чел. Дети до 15 лет составляют 37 % населения, трудоспособные жители — 60 %. Данные китайской демографической статистики традиционно показывают преобладание мужского населения над женским, что объясняется, вероятно, желательностью рождения мальчика — наследника и работника — в крестьянских семьях. По переписи 1953 г. соотношение мужского и женского населения равнялось 107 : 100. Вместе с тем количество женщин, способных рожать (от 15 до 49 лет), постепенно увеличивается, что предвещает и ускорение темпов прироста населения в будущем.

Не менее серьезные проблемы создает и крайне неравномерное размещение населения. Около четверти жителей Китая проживают в плодородных низменностях среднего и нижнего течения Янцзы. Наибольшая плотность населения — в провинции Цзянсу, где она составляет 605 чел. на кв. км (для сравнения заметим, что в городе Тяньцзинь эта цифра равна 705 чел., а в Шанхае — чуть больше 2 тыс.). Пятая часть китайцев расселяется на равнине нижнего течения Хуанхэ. Напротив, западные области страны почти безлюдны: в Цинхэе и Тибете, занимающих пятую часть территории Китая, проживает лишь 1 % жителей, а средняя плотность населения составляет здесь около 3 чел. на кв. км.

В последние несколько столетий в Китае оставалось довольно стабильным и соотношение между сельским и городским населением. В наиболее развитых районах низовий Янцзы городское население

ние достигало 20 %. Развитие промышленности и урбанизация не колебали этого соотношения вплоть до сегодняшнего дня, что объясняется наличием избыточного населения в городах, неспособных принять в массовых количествах переселенцев из деревни. К тому же в КНР миграция из деревни в город была фактически запрещена, и в 50—60-х годах, в соответствии с лозунгом Мао Цзэдуна «Поднимайтесь в горы, спускайтесь в деревни!» большая часть горожан была отправлена на жительство в сельскую местность для занятия «исправительным трудом». Еще и сегодня в КНР сохраняется институт прописки, препятствующий миграции деревенских жителей. Фактически такая возможность предоставляется лишь тем немногим студентам, которые продолжают учебу после окончания высшего учебного заведения.

Историческая динамика населения

Первоначальный район расселения древних китайцев — Лёссовое плато и равнина нижнего течения реки Хуанхэ. В этих областях уже в эпоху классической древности (V—III вв. до н. э.) впервые в китайской истории было достигнуто состояние предельной насыщенности ландшафта хозяйственно-культурной деятельностью людей, каковое и стало природно-хозяйственной основой китайской цивилизации. Оно же служило главным стимулом территориальной экспансии древних китайцев.

Уже к рубежу н. э. китайцы освоили ряд районов по течению рек на Юге, Сычуаньскую котловину, а пограничные крепости китайской империи были воздвигнуты даже на южном побережье империи. В дальнейшем, несмотря на непривычный для жителей северных равнин климат и сопротивление местных племен, продолжалась постепенная колонизация китайским населением плодородных низменностей нижнего и среднего течения Янцзы. Массовая волна колонизации Юга (по некоторым оценкам, захватившая более 1 млн. чел.) отмечена в III—IV вв., когда Северный Китай был завоеван кочевыми племенами. Именно тогда Южный Китай впервые стал играть самостоятельную роль в политической и культурной жизни страны. Часть китайцев бежала на Ляодунский полуостров, где смешалась с предками современных корейцев.

В течение нескольких последующих столетий экономический, а отчасти и политический центр Китая постепенно переместился в области «к югу от Реки» (по-китайски Цзяннань). К рубежу II тысячелетия н. э. все низменные районы Юга уже были прочно освоены китайцами, развивавшими в них культуру заливного риса. Тогда же началось второе массовое перемещение китайского населения на Юг, что было вызвано новыми вторжениями кочевников с Севера. В результате китайский Юг — точнее, Цзяннань и прилегавшие к ней области — превратился в экономический, политический и культурный центр китайской цивилизации.

Последующие столетия отмечены относительной стабилизацией хозяйственно-демографической обстановки в стране при наличии



*Уличная толпа
в дни
новогоднего
праздника*

количественного роста как сельскохозяйственного производства, так и населения. Наблюдается даже незначительный отток населения обратно на Север вследствие перенаселенности наиболее развитых районов Юга. Экспансия китайской цивилизации на этом этапе распространяется в основном на горные области Юго-Восточного Китая и остров Тайвань. Позднее она выходит за пределы собственно Китая: во многих странах Юго-Восточной Азии — на Малайском полуострове, в Индонезии, на Филиппинах — возникают многочисленные китайские общины, состоящие в основном из выходцев с южного и юго-восточного побережья Китая. Здесь китайские переселенцы чаще всего именуют себя «танка», то есть «люди Тан» по названию Танской династии, правившей Китаем в VII—IX вв., — в эпоху активного заселения Юга.

Нынешнее столетие открыло новые возможности для миграции китайского населения. Так, после свержения монархии в 1911 г. наблюдается быстрое заселение Маньчжурской равнины жителями Северного Китая. Только в 1927—1928 гг. туда переселилось около 1 млн. человек из внутренних областей страны. Позднее власти КНР проводили политику организованного переселения китайского населения в приграничные районы провинции Хэйлунцзян и Синьцзянского автономного района. Не менее 400 тысяч человек переселилось из КНР в Гонконг.

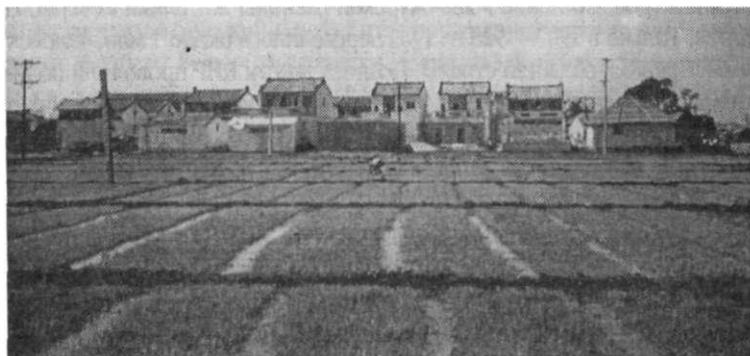
В XX в. существенно расширилась и география китайской диаспоры. К настоящему времени китайские кварталы (называемые теперь на английский манер «чайнатаунами») существуют в большинстве крупных городов Азии, Америки, Австралии и Западной Европы. Они являют образцы того, как традиционная китайская цивилизация может вписаться в современный мир.

История расселения китайцев в собственной стране прочитывается в облике ее отдельных культурных регионов. Культура Севера отличается аскетической простотой и строгостью форм, нередко следующих древним образцам; это канон китайской цивилизации в его наиболее чистом и обнаженном виде. В культуре Центрального Китая — прежде всего Цзяннани — те же формы наполняются эмоциональным содержанием и предполагают эстетическую созерцательность, которая, впрочем, остается верной принципам духовной гармонии. Это зрелая классика китайской цивилизации. Наконец, культура прибрежных районов Юга (в основном Гуандуна и Фуцзяни) выделяется изощренностью форм и вкусом к чувственной стороне жизни. Это стадия эпитонства, эстетического любования прошлым и, следовательно, расставания с традицией: не случайно речь идет об областях, откуда вышло подавляющее большинство китайских эмигрантов.

Несмотря на завидную способность китайцев находить себе место в жизни других стран и народов, существуют весьма жесткие объективные границы для распространения китайской цивилизации как особого хозяйственного уклада. Эти границы установлены природными условиями тех или иных географических регионов, а именно, возможностью или невозможностью вести пашенное земледелие — основу основ китайской цивилизации. Китайцы, как уже говорилось, успешно освоили низменности Южного Китая, ассимилировав или вытеснив аборигенное население. Им понадобилось гораздо больше времени для того, чтобы заселить холмистые районы на юге и юго-востоке страны. А вот на юго-западных рубежах Китая, где преобладает гористая местность, китайцам за много столетий так и не удалось ни ассимилировать, ни даже потеснить местные племена. Что же касается северного и северо-западного направлений, то здесь жителям Срединной Империи приходилось держать оборону от воинственных кочевников, которая со временем становилась все более обременительной вследствие экономического упадка северных областей.

Итак, исторически китайская цивилизация является продуктом интенсивного земледелия в условиях господства ручного труда. Этим объясняются как серьезные трудности, на которые наталкивается процесс модернизации в Китае, так и необходимость переосмысления духовного наследия китайской культуры сообразно потребностям современной жизни, остро ощущаемая и в Китае, и за его пределами.

*Рисовые поля
вокруг
деревни близ
г. Шаньтоу,
провинция
Гуандун*



Характер китайского этноса

Китайцы столь многочисленны, а территория их расселения столь обширна и разнообразна, что кажется вполне естественным существование значительных этнокультурных различий между жителями разных областей Поднебесного мира. Удивляться следует скорее тому, что китайская цивилизация вообще сохранилась как единое целое на протяжении своей многовековой истории. Это объясняется прежде всего наличием общей для всего Китая письменной традиции, воспитывавшей унифицированный класс имперских чиновников. Но под сенью имперского единства, в значительной мере лишь символического, жили и переливались всеми красками реальной исторической действительности многочисленные локальные миры китайской цивилизации, порой настолько непохожие друг на друга, что их общую основу было мудрено и заметить. Например, знаменитый венецианский путешественник Марко Поло, который долгое время служил монгольским правителям Китая, не имея книжной выучки китайских чиновников, даже не воспринимал Китай как единую страну.



Крестьянские
девушки

Два фактора в особенности способствовали большому локальному разнообразию китайской цивилизации: во-первых, существенное различие климатических условий Севера и Юга, с которым связано и различие хозяйственно-культурных укладов северных и южных китайцев, и, во-вторых, контакты китайцев с сопредельными народами.

Основной водораздел в быте и культуре китайцев обусловлен разделением Китая по реке Янцзы на две почти равные части: Север и Юг. Даже своей внешностью северные и южные китайцы заметно отличаются друг от друга. Северяне, как правило, выше ростом, у них светлее кожа, шире скулы и тоньше нос, а лоб немного скошен. Южане ниже ростом, кожа у них смуглее, лицо более вытянутое, нос более плоский, лоб прямой.

В целом население Северо-Китайской равнины и по языку, и по культуре гораздо более однородно, чем население Юга, что объясняется наличием в истории Южного Китая нескольких волн колонизации с Севера, постоянных микромиграций населения¹ а также затрудненностью коммуникаций в преобладающих на Юге гористых местностях. Области, опустевшие вследствие военных действий или эпидемий, быстро заселялись выходцами из соседних провинций. Войска, посланные на подавление мятежа или бунта, нередко оседали на усмирившей территории. В результате во многих местностях Юга жители соседних деревень, являющиеся потомками переселенцев из разных областей страны, заметно отличаются друг от друга и по обычаям, и по языку. «На десять *ли*¹ не найти одинаковых обычаев», — гласит старинная китайская поговорка.

¹ *Ли* — китайская мера длины, соответствует примерно 330 м.

Очевидные локальные различия в культуре, хозяйстве, языке и даже внешности китайцев обусловили большое значение земляческих

Я подметил, что люди некоторых провинций имеют свои недостатки: уроженцы Фуцзяни слишком вспыльчивы и дерзки, а уроженцы Шэньси — грубы и жестоки. Жители Шаньдун слишком упрямы и всегда хотят быть впереди всех: они пестуют неохотные чувства, не ценят жизнь и охотно встают на путь разбоя. Жители Шэньси так скупы, что даже не заботятся о своих престарелых родителях. Люди же Цзянсу богаты и распухлены, недостатки их всем очевидны.

Император Канси. VII в.

уз в общественной жизни и породили устойчивые стереотипы уроженцев разных провинций страны, а внутри провинций — жителей отдельных уездов и местностей. Некоторые из этих стереотипов основывались на космологических понятиях китайцев. Например, эмблемой запада в китайской традиции считается стихия Металла, и поэтому жители западной провинции Сычуань издавна славятся любителями оружия и острой пищи. Стихия Земли соответствует центру, и жители Срединной равнины, как принято считать, отличаются хладнокровием и уравновешенностью.

Современные социологические опросы показывают, что еще и сегодня уроженцам различных провинций Китая приписывают довольно устойчивый набор черт характера и поведения. Так, считается, что уроженцам Цзянсу, Чжэцзяна, Цзянси свойственны хитрость, переменчивость в дружбе, склонность к роскоши, но также деловая хватка и проницательность. Фуцзяньцы и гуандунцы считаются людьми лукавыми, предприимчивыми и приверженными родственным узам, жители Хунани и Сычуани — страстными, прямодушными и порой чрезмерно болтливими, люди из Гуйчжоу и Юньнани — бережливыми и простодушными. Эти оценки близки аналогичным свидетельствам старинных письменных источников. Впрочем, и в пределах одной провинции жителям могут даваться прямо противоположные характеристики. Например, в хронике уезда Сюаньхуа в (пров. Хэбэй) местные жители названы «воинственными и отчаянными», а обитатели близлежащего уезда Шуньдэ характеризуются как люди «мягкие, спокойные и почитающие канонические книги». Подобные оценки, как все стереотипы, могут быть весьма далеки от действительности, но они оказывают мощное воздействие на формирование общественного и культурного сознания китайцев.

Еще одна важная особенность этнокультурной ситуации в Китае — наличие в китайском языке множества местных диалектов. Правда, на Севере распространён единый диалект китайского языка, понятный всем жителям Срединной равнины, Маньчжурии, Лёссового плато и северо-западных областей. Именно этот диалект, на котором говорит две трети населения, послужил основой для единого разговорного и литературного языка китайцев. В то же время на Юге с давних пор возникло большое число локальных диалектов, носители которых не в состоянии объясниться друг с другом и для общения вынуждены прибегать к письменному языку. Здесь различают семь основных групп диалектов: диалекты низовой Янцзы (области Цзяннань), диалекты пров. Фуцзянь, диалекты Юга, охватывающие пров. Гуандун и восточную часть Гуанси, а также диалекты провинций

Цзянси, Хунань, Сычуань и этнической группы *хакка*. Впрочем, единство этих региональных групп диалектов остается весьма относительным. Каждая из них в свою очередь разделяется на более мелкие группы, вплоть до уезда и волости. Нередки случаи, когда жители даже двух-трех отдельных деревень говорят на особом диалекте. Диалект провинциального центра обычно служил средством междиалектного общения в границах данной провинции. Так, в провинции Цзянси эту роль выполнял диалект города Сучжоу, в Гуандуне — диалект Гуанчжоу, в Фуцзяни — диалект города Сямынь, традиционно являвшегося важным торговым и культурным центром южной части провинции, и т.д. К настоящему времени население Южного Китая, говорящее на различных диалектах, распределяется следующим образом:

Диалекты <i>У (низовья Янцзы)</i>	69 млн.
Диалекты <i>Юэ (Гуандун)</i>	40 млн.
Диалекты <i>Хунани и Гуанси</i>	50 млн.
Диалект <i>Хакка</i>	30 млн.
Диалекты <i>Минь (Фуцзянь)</i>	55 млн.

Не менее важную роль в этнокультурной истории южных китайцев играли различия между условиями жизни в низинах и горах, причем на культурные различия между жителями низменностей и торчало накладывалось противостояние социальное и экономическое: жители низин, как правило, зажиточнее горного населения (обычно в горах оседали поселенцы позднейших волн колонизации). Это различие во многом способствовало оформлению примерно с XIII в. особой этнической группы южных китайцев — *хакка* (букв. «пришлые семьи»). *Хакка* являются потомками поздних волн переселенцев из северных провинций и одной из самых мобильных этнических групп китайцев: они расселились небольшими компактными группами в гористых районах южной Цзянси и северного Гуандуна. Поселения *хакка* имеются также в Фуцзяни и Сычуани, на Тайване и в странах Юго-Восточной Азии. Традиционный оплот *хакка* — уезд Мэйсянь в северо-восточной части пров. Гуандун. *Хакка* находились в весьма враждебных отношениях с так называемыми *пунти*, что на южных диалектах означает «местные жители».



Семья *хакка*.
Фото начала
XX в.

Имелись в Южном Китае и более мелкие этнические группы, своеобразные которых было связано с их жизненным укладом. Наиболее известный пример — особая категория жителей ряда прибрежных городов провинции Гуандун, которые обитали в своих джонках, зарабатывая на жизнь ловлей рыбы и перевозками грузов. Жители суши дали им презрительное прозвище *дань ху*, сами же себя эти люди предпочитают называть «водяными людьми» (*шуминь*). По-видимому, *даньху* являются потомками ассимилированных китайцами аборн-

рым нравам. Как писал в начале н. э. историк древнего Китая Бань Гу, «земли китайцев находятся в средоточии того, что освещают солнце и луна, и посему все живое возвращается здесь в полноте своих свойств. Люди здесь по натуре уравновешенны и добры, почвы плодородны, растительность разнообразна. Поэтому здесь рождаются на свет великие мудрецы... Земли же варваров расположены по краям, и жизненные свойства вещей там ущербны. А потому в их землях не рождаются мудрые мужи».

Древние китайцы классифицировали народы, обитавшие на рубежах Китая, по сторонам света и считали их подверженными всяческим крайностям и излишествами, неспособными к мудрой размеренной жизни. Эти народы были для них именно «варварами», которые имеют «лицо человека, а сердце зверя». В наше время традиционные соседи китайцев стали гражданами Китая и получили статус «национальных меньшинств», в отличие от собственно китайцев, именуемых *ханьцами*. Неханьские народы пользуются в современном Китае рядом привилегий, в частности, правом иметь неограниченное число детей в семье. Впрочем, эта привилегия едва ли может заметно повлиять на демографическую ситуацию в стране, поскольку неханьские народы составляют лишь 7 % ее населения.

Рассмотрим особенности этих народов и их отношения с китайцами, следуя традиционному делению по сторонам света.

Народы Севера обозначались в китайской литературе термином *ху*. Это было собирательное название кочевых племен, обитавших в монгольских степях, северной части Лёссового плато и на Маньчжурской равнине. Общность названия этих народов предполагает и общность их свойств. Старые китайские авторы неизменно приписывали им воинственный и жестокий нрав (который объясняли суровостью северного климата) и считали их наименее поддающимися «благотворному воспитанию». Мнение, не лишённое оснований, поскольку именно у северных рубежей китайской империи кочевой уклад достиг наивысшего уровня развития, и его противостояние с величайшей в мире земледельческой цивилизацией было особенно очевидным и драматичным. Грандиозным памятником этому противостоянию по сей день остается Великая китайская стена. Однако это не было противостоянием совершенно самостоятельных укладов. Кочевые народы, обитавшие на северных и западных границах, с течением времени становились все более зависимыми от поставок товаров и даже продовольствия из Китая, а их вожди, нередко подолгу жившие в Средней Империи, усваивали обычаи и мировоззрение китайцев. Это обстоятельство, а также военно-стратегические преимущества обладания Северо-Китайской равниной подталкивали северные кочевые племена к регулярным вторжениям в Китай.

Первым крупным кочевым народом, сложившимся за северными пределами древнего Китая, были *сюнну*. Расцвет степной державы *сюнну* приходится на II в. до н. э. Спустя два столетия *сюнну* раскололись: часть их ушла на Запад, где через два века появилась в Европе под именем *гуннов*, а те, кто остались, расселились вдоль границ китайской империи и к V в. смешались с другими народами. На про-

сторях монгольских степей и юге Маньчжурской равнины место сюнну заняли племена *сяньби*, а тех, в свою очередь, с V в. сменили *жужани*. В VII—IX вв. могущественнейшими соседями китайцев на северо-западе были *тюрки*, позднее — родственные им *уйгуры*, составляющие коренное население современного Восточного Туркестана.

С X в. главными соседями китайцев на Севере стали *кидане*, от которых и пошло русское название Срединной Империи — Китай. Возникновение киданьского государства знаменует начало новой экспансии кочевых племен в Северном Китае. *Киданеи* сменили *чжурчжэни*, пришедшие из Маньчжурии, а тех, в свою очередь — *монголы*, которые завоевали весь Китай, но упорно сохраняли свою самобытность и в результате были вынуждены спустя столетие вернуться в родные степи. В XVII в. Китай вновь подпал под власть северных завоевателей, на этот раз *маньчжуров*, управлявших китайской империей вплоть до свержения монархии в 1911 г. В настоящее время *монголы* составляют коренное население автономного района Внутренняя Монголия, а маньчжурское население сохраняется в Северо-Восточном Китае. Численность *монголов* составляет около 3,5 млн., *маньчжуров* — 4,3 млн. человек.

Народы на западных рубежах Китая в древности получили собирательное название *ди*. Вследствие недостаточной осрормленности кочевого уклада в западных областях Китая, где было распространено в основном овцеводство, отношения китайцев с их западными соседями редко принимали вид военного противостояния. В первые столетия и. э. наиболее могущественным племенем в этих краях были *цяны*, одно время даже установившие свою власть на всей Северной равнине. Позднее на северо-западных границах китайской империи



Тишчпцы.
Рисунок
XVIII в.

обитали *тангуты* — народ тибетской группы, имевший в XI—XIII вв. собственное государство — Западное Ся. Собственно *тибетцев* китайцы называли *тубо*. В последние несколько столетий правители Тибета признавали свою вассальную зависимость от Китая, а после 1949 г. Тибет стал автономным районом в составе КНР. Новая власть, однако, вызвала в тибетском обществе широкое сопротивление, доходившее

до вооруженных восстаний, и в 1959 г. Далай-лама, духовный глава *тибетцев*, бежал из страны вместе с тысячами своих сторонников. В настоящее время численность *тибетцев* достигает 4 млн. человек.

Южные соседи китайцев с древности носили название *мань*. На этом направлении, как нам уже известно, китайцы сами осуществляли активную экспансию, оттесняя коренное (в основном тоже земледельческое) население все дальше к югу или все выше в горы. Термин *мань* обозначал в действительности очень разные по своему

происхождению и культуре народы. Наиболее тесные контакты китайцы имели с народами группы *мяо-яо*, расселяющимися в гористых районах Гуйчжоу, северо-западного Гуандуна и Гуанси. Численность *мяо* составляет в настоящее время около 5 млн., *яо* — 1,5 млн. человек.

На территории Гуанси проживает крупнейшее национальное меньшинство в Китае — *чжуан* (около 14 млн. чел.). Из всех южнокитайских народов *чжуан* в наибольшей степени ассимилированы китайцами и пользуются иероглифическим письмом, близким к китайскому. Вообще же юго-западные рубежи Китая являются настоящим этнографическим заповедником: здесь обитает до трех десятков народностей тайской и тибето-бирманской групп. Наиболее многочисленные из них — близкие тибетцам *хани* (более 1 млн.), *ицзу* (5,5 млн.), *баи* (1,2 млн.), *дун* (1,5 млн.), *туцзя* (2,9 млн. чел.).



Люди народности *яо*.
Рисунок XVIII в.

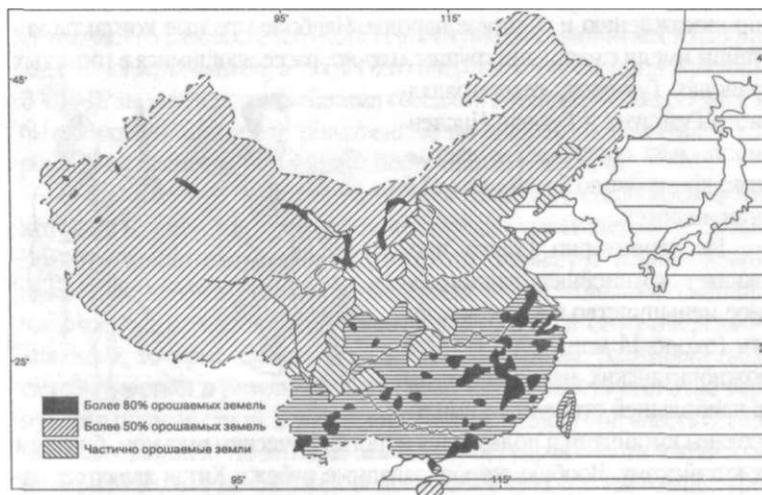
Народы Востока китайцы традиционно называли *и*. Правда, уже в древности не китайское население восточного побережья Китая смешалось с китайцами. Позднее этот термин стали прилагать к предкам современных корейцев и японцев. В эпоху Средневековья многие черты китайской культуры были усвоены также в Корее и Японии, где они оказали огромное влияние на формирование местных национальных культур. В итоге традиционная культура Китая послужила основой для более широкой культурно-исторической общности — дальневосточной цивилизации, в рамках которой национальные культуры отдельных стран предстают как бы региональными вариантами единой культурной традиции.

СЕЛЬСКОЕ ХОЗЯЙСТВО

Типы земледелия

Китай — страна высокоразвитой земледельческой цивилизации, проявившей за свою долгую историю необычайную жизнеспособность. Возникшая за четыре тысячелетия до н. э. традиция китайского земледелия непрерывно совершенствовалась, но к середине II тысячелетия н. э. практически исчерпала возможности для своего развития в доиндустриальную эпоху. Профессия же земледельца всегда была окружена (хотя бы только на словах) большим почетом. «Среди 72 занятий народа земледельство над всеми царствует», — гласит китайская поговорка.

Около 90 % сельскохозяйственных угодий Китая занято под зерновые, причем общая площадь земель, пригодных для обработки, весьма невелика и не превышает 20 % территории страны.



Исторически в Китае сложилось несколько типов пашенного земледелия, соответствующих климатическим условиям отдельных регионов. Можно выделить шесть такт типов:

1. *Зона яровой пшеницы и других зерновых.* Эта зона в основном совпадает с территорией Северо-Восточного Китая, где наблюдаются холодные зимы с обильными снегопадами. Пшеница высевается здесь в апреле, после того как оттаяла почва. В этом районе вегетативный сезон длится лишь около пяти месяцев, так что в году собирается один урожай. Наряду с пшеницей в Маньчжурии выращивают соевые бобы, просо, гаолян (вид сорго, известный в Китае с XIII в.), овес, ячмень, завезенную из Америки кукурузу. Посевы соевых бобов — главного сырья для соевого соуса, соевого творога и других крайне важных в рационе китайцев продуктов — занимают наибольшую территорию и составляют около четверти всех посевов сои в стране. Впрочем, они далеко не удовлетворяют потребности населения в этом продукте.

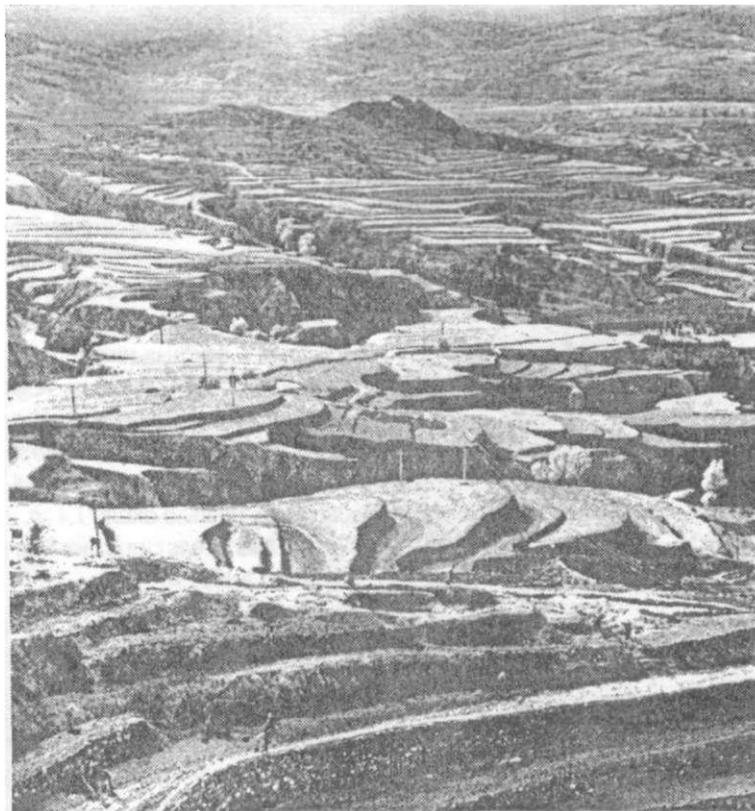
2. *Зона озимой пшеницы и других зерновых.* Данная зона охватывает в основном территорию Северо-Китайской равнины. Ее северную границу определяет январская изотерма в 6 С, а южную — линия, обозначающая количество осадков в 750 мм в год. Вегетативный период в этом регионе продолжается 6—7 месяцев, дождей же выпадает недостаточно для выращивания риса. Помимо озимой пшеницы здесь выращивают, в качестве озимой культуры, соевые бобы, а летом — просо, кукурузу, ячмень, чумизу и не в последнюю очередь батат, который появился в Китае с XVI в. и стал любимой пищей китайских бедняков. В летнее время на полях озимой пшеницы чаще всего выращивают капусту или сою.

3. *Зона смешанных посевов пшеницы и риса.* Эта сельскохозяйственная зона располагается между рекой Хуайхэ и хребтом Циньлин на севере и рекой Янцзы на юге. Здесь количество годовых осадков составляет от 750 до 1000 мм, а вегетативный сезон длится не менее 8 месяцев. В районах к северу от Нанкина высевается озимая пшеница, урожай которой собирают в июне, а летом — соевые бобы, горох, батат. Во многих местностях летом выращивают суходольный, а нередко и заливной рис.

4. *Зона двух урожаев риса.* Рисовый пояс в Китае находится там, где количество осадков превышает 1100 мм в год, а вегетативный сезон продолжается более восьми месяцев. В основном это районы, лежащие к югу от Янцзы, а также Сычуаньская котловина. Здесь крестьяне могут собирать два урожая заливного риса в год — в августе и октябре (в Сычуаньской котловине это удается на двух третях возделываемых земель). В гористых местностях, особенно на юго-западе, распространены посевы батата и кукурузы. Главными техническими культурами этого региона являются тутовое и тунговое дерево, сахарный тростник, чай.

5. *Зона трех урожаев риса.* Этот тип земледелия распространен к югу от хребта Наньшань, где количество годовых осадков достигает 1500 мм, а вегетативный период продолжается круглый год. Здесь же выращиваются любимые китайцами тропические фрукты — личжи, ананасы, бананы, цитрусовые. На острове Хайнань произрастают кокосовые орехи, дурьян и другие тропические фрукты.

6. *Оазисное земледелие.* Данный тип хозяйствования характерен для западных территорий Китая, в особенности для бассейна реки Тарим. Вегетативный период здесь длится 7 месяцев, но нет посевов озимых культур вследствие сильных зимних холодов. Сочетание жаркой погоды и орошения благоприятствует выращиванию риса, пшеницы, винограда, а также бахчевых культур — арбузов и дынь.



Поля на склонах холмов в районе Лёссового плато. Пров. Шэньси

Районы распространения указанных типов земледелия определялись также особенностями рельефа местности. Так, поля заливного риса располагаются в поймах рек, низинах или в виде террас на склонах пологих холмов. Возвышенности и предгорья используются для пашенного богарного земледелия. В горных же местностях поля возделываются вручную.

Свои поля китайцы Севера с давних времен вспахивали железным плугом с широким двусторонним лемехом, напоминавшим по форме лопату. Тягловой силой служили буйволы или мулы, реже лошади.



Пахота.
Работа
на току.
Фрески
из погребения
эпохи Хань

Для разрыхления почвы применялись бороны и каменные катки; имелись и сеялки оригинальной конструкции. Урожай убирали длинными серпами прямоугольной формы, молотили зерно с помощью катков, а провеивали его лопатами. На рисовых поля Юга применялся плуг уменьшенных размеров, а большинство других земледельческих операций производилось вручную.

За несколько тысячелетий истории китайской цивилизации хозяйственный уклад китайцев тесно сросся со всеми составляющими их образа жизни. В частности, существует прямая зависимость между типом земледелия и численностью жителей данной местности. Только культура заливного риса в сочетании с применением высокоэффективных удобрений делает возможной высокую, почти равную городской плотность населения в районах нижнего течения Янцзы. За последние семь столетий производительность

Поговорки китайских крестьян

Поле, что близко, и родственники, что далеко, — вот что ценно.

Где трое землепашцев действуют заодно, туда и бог богатства приходит.

Научиться торговать можно за три года, но чтобы научиться хозяйствовать на земле, не хватит целой жизни.

Воин не должен бояться смерти, а землепашец — навоза.

Будешь угождать брюху — потеряешь дом.

Лучше меньше тратить, чем больше зарабатывать.

Если ноги сельчан не будут в грязи, жирные рты горожан будут пусты.

земледелия здесь выросла приблизительно в восемь раз. Одновременно неуклонно снижалось количество обрабатываемой земли, приходящейся на душу населения. В начале н. э. оно составляло около 1,4 га, а в 1400 г. — уже 0,8 га. Особенно быстро этот показатель снижался в последние столетия — с 0,6 га в 1675 г. до 0,18 га в 1859-м.

Выращивание риса

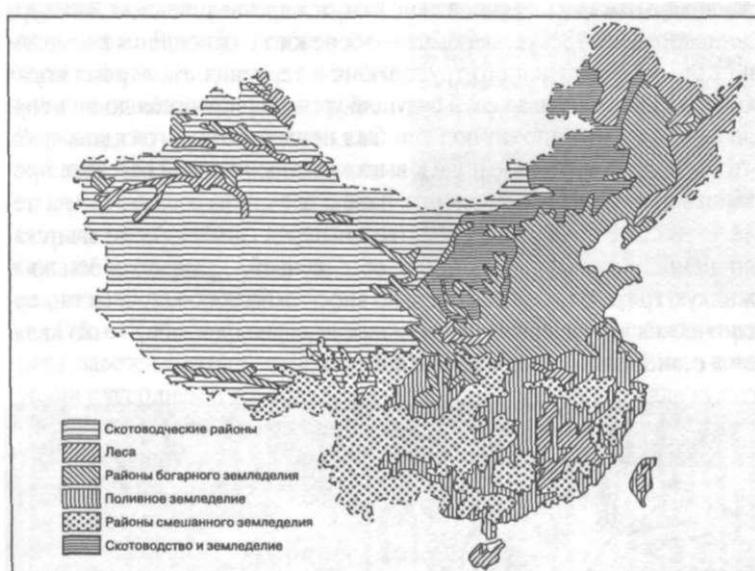
Выращивание заливного риса стало наиболее примечательной чертой китайской цивилизации, в которой как в фокусе отразились все стороны жизненного уклада и все главные жизненные ценности китайцев: любовь к труду, неистощимое терпение, доверие к жизненным

силам природы. Китайский крестьянин принадлежит к земле, сотрудничает с ней и в конце концов, так сказать, одомашнивает ее. Ему в равной мере чужды как мистический трепет перед «матерью-сырой землей», так и бездушно-техницистское коверканье, убиение природы.

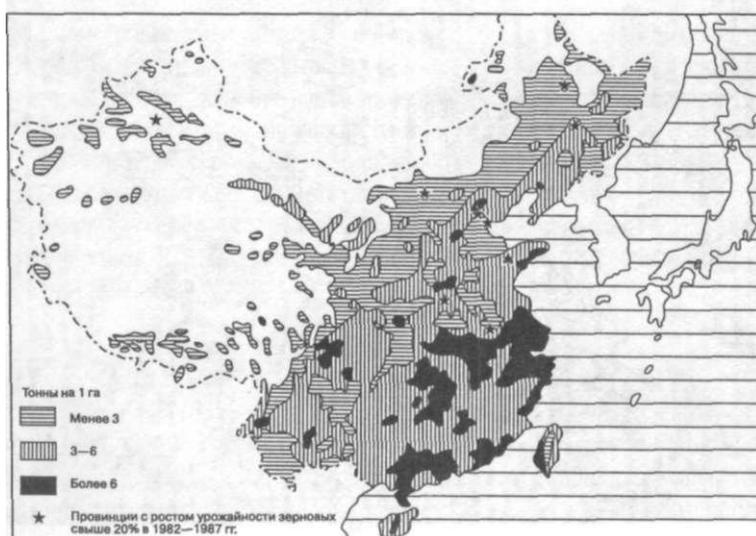
Рис требует много воды, и уже с древних времен китайцы достигли большого мастерства в сооружении оросительных каналов. До наших дней сохранилась, например, ирригационная система Сычуаньской котловины, построенная еще в середине III в. до н. э. тогдашним правителем этой области Ли Бином. В местном храме, посвященном Ли Бину, можно прочесть завещанные им правила китайской гидротехнической науки:

«Каналы пусть будут глубокими, а дамбы — низкими.

Канал прямой — чистите середину. Канал поворачивает — срежьте углы».



Землепользование в Китае



Урожайность в сельском хозяйстве Китая

В эпоху Средневековья крупные ирригационные системы были построены в среднем и нижнем течении Янцзы, вдоль Хуайхэ и в долинах других крупных рек Центрального и Южного Китая. Из больших каналов вода на крестьянские поля поступала через систему специальных ворот.

В Китае были известны более двадцати сортов риса. По традиции различались одиннадцать видов клейкого и двенадцать видов неклеякого риса, ранние и поздние сорта. Но самым важным было различие между «твердым» рисом (*гэн*), растущим только в плодородной почве, имеющим хорошие вкусовые качества, но не очень урожайным и потому дорогим, и более мелкими, неприхотливыми и дешевыми сортами *сянь*, попавшими в Китай из Юго-Восточной Азии. Последние именовались также «розовым рисом».

Китайская поговорка гласит: «Рис половину времени растет в руке земледельца». Эти слова почти не кажутся преувеличением. Культура заливного риса требует необычайно бережного отношения к посевам и столь же недюжинного трудолюбия и терпения. На первых порах крестьянин выращивал свой будущий урожай риса у себя дома, в горшках. Одновременно он должен был немало потрудиться для того, чтобы подготовить свое поле к высаживанию рисовой рассады: проверить пути стока вод, починить дамбы, задерживающие воду на поле, взрыхлить почву. Непосредственно перед севом на поле выпускали немного воды и смешивали ее с почвой, превращая землю в жидкую грязь. В почву обязательно вносили большое количество органических удобрений — навоз и человеческие фекалии, — что является одной из особенностей китайского рисоводства.



Высаживание,
рисовой
рассады.
Гравюра
XVIII в.

Затем рассаду высаживали в поле длинными грядками и заливали водой на высоту до полуметра. Для подачи воды традиционно использовали водоподъемные колеса и сточные трубы из стволов бамбука. Пока рис находился под водой — а это длилось примерно три летних месяца, — поле приходилось практически непрерывно очищать вручную от сорняков. Перед сбором урожая воду с поля спускали. Убирали урожай тоже вручную, срезая серпом каждое растение в отдельности. Вручную собранное зерно молотили, провеивали и мололи каменными жерновами. Впрочем, во многих местностях имелись и водяные мельницы, к которым власти относились довольно враждебно, поскольку они забирали немалую часть воды, годном для орошения.

С X в. в обиход китайцев вошли новые высокоурожайные сорта риса, завезенные из Юго-Восточной Азии. Успехи агротехники в сочетании с усердием и трудолюбием китайских крестьян сделали культуру заливного риса хозяйственной основой расцвета городов и замечательных культурных достижений, которыми отмечена эпоха поздних китайских империй.

Технические культуры

Самой известной технической культурой Китая являются тутовые деревья, или шелковицы, листья которых служат пищей для шелковичных червей, дающих шелковую нить — сырье для производства шелка, материала, очень удобного в быту: легкого, прочного, защищающего и от жары, и от холода, приятного на ощупь. Китайцы знали секрет изготовления шелковых тканей с давних времен и долгое время — до середины I тысячелетия — успешно скрывали его от других народов. Шелк настолько славился в древнем мире, что дал назва-

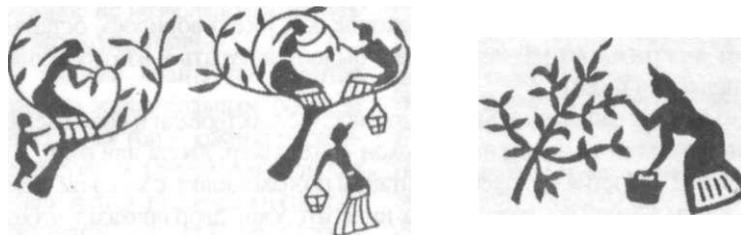
Чэнь Пу. «Книга земледельца». XII в.

Средства и труда

Всякий, кто имеет свое занятие, должен трудиться в меру своих способностей. Он не должен впустую расходовать свои средства или требовать слишком многого, ибо тогда в конце концов не получит ничего. В летописи «Цзоцжуань» сказано: «Выгода получается из малого; беспорядок происходит от большого». Так можно ли, занимаясь земледелием, не рассчитывать со всей тщательностью свои труды и расходы? Тот, кто тщательно рассчитывает свои силы и не полагается только на удачу, может достичь успеха. Пословица гласит: «Лучше собрать урожай с маленького поля, чем вспахать большую пустошь». Вот правильные слова! В древности Пу Це мог изготовить отличный лук и сразить одной стрелой сразу двух птиц. А причина его мастерства заключалась в том, что он с избытком обладал силой для того, чтобы как следует натянуть лук. Если бы лук был для него слишком тяжел, он не смог бы хорошо прицелиться. Так и мастерство земледельца заключается не в том, чтобы завладеть как можно большим полем, а в том, чтобы правильно сочетать свои средства и силы.

С
е
л
ь
с
к
о
е

х
о
з
я
й
с
т



Сбор шелковых коконов.
Рисунки
на бронзовых
сосудах
V–III вв.
до н.э.

Чэнь Пу. «Книга земледельца». XII в.

Приусадебные участки

Мудрые правители древности умели собирать дары земли во все времена года. Они повелели, чтобы пять му земли отводились под приусадебный участок, а половину из них занимал полевой домик. На время пахоты и сева переселись в полевой домик, чтобы было удобнее надзирать за работами и доставлять нужные орудия работникам. Тогда же займись посадкой овощей. Вдоль стен можно насадить тутовые деревья для выращивания шелкопряда. Так можно завести усадьбу в соответствии с правилами древних мудрецов.

Когда наступит девятый месяц, огород можно превратить в ток, где будут получать зерно нового урожая. В десятую луну, когда полевые работы закончатся, можно отдохнуть после трудов весны и лета. Теперь можно всей семьей переехать обратно в дом, ибо, если слишком долго оставаться на полях, дом может прийти в запустение.

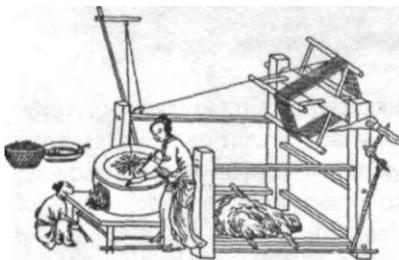
пне торговому пути, соединявшему Китай со странами Ближнего Востока, и даже самим жителям этой страны. Древние римляне называли китайцев *seres* — «люди шелка».

В последние столетия основные центры производства шелка находятся в низовьях Янцзы, особенно в окрестностях озера Тайху, и в Сычуаньской котловине, где тутовые деревья обычно растут по краям рисовых полей. Выращивание шелковичных червей и выделывание шелка традиционно было женским делом. Преподание приписывало изобретение шелковой пряжи супруге мифического Желтого Владыки, носившей имя Сылин. В народных сказаниях Сылин изображается

дочерью безвестных родителей, которая была обещана в невесты коню, а потом превратилась в шелковичного червя. В народе эта покровительница шелководства часто именуется Дамой коньей головы.

Шелковичный червь очень прихотлив и требует постоянного ухода. Впрочем, способ получения шелковой нити на протяжении последних двух тысячелетий почти не изменился. Зимой яйца шелкопряда держали дома в корзинках, бумажных свертках или даже в складках одежды, следя за тем, чтобы они всегда находились в тепле. С наступлением весны, когда из яиц вылупляются черви, их кормят

в течение одного-полутора месяцев свежими и хорошо промытыми листьями тутовника. Когда черви достигают 7–8 см в длину и приобретают серую окраску, они, взобравшись на специально положенную рядом веточку, начинают выделять из



Выделка
шелковой
пряжи

себя шелковую нить, тотчас затвердевающую в воздухе. Один червь может дать двести-триста метров нити. Так за три-четыре дня образуется целый кокон, после чего его ошпаривают кипящей водой, чтобы убить куколку. (Часть коконов, как уже говорилось, оставляют для расплода.) Теперь можно было приступать к изготовлению шелковой пряжи.

Наряду с шелком в Китае с древности существовали и более дешевые ткани из растительных волокон — например, джута или рами. А в первые столетия н.э. древние китайцы познакомились с хлопком, завезенным в Китай с Запада. В XIV в. императорский двор приказал, чтобы

каждая семья в империи отводила половину приусадебного участка под плантации тутовых деревьев или хлопчатника. В результате, по свидетельству современника, «хлопок стали выращивать как на Севере, так и на Юге», и хлопчатобумажные ткани прочно вошли в быт всех слоев китайского общества.

С XVI в. в Китае появился завезенный из Америки табак, и за короткое время к курению табака пристрастилась большая часть сначала верхов общества, а потом и простого люда. В настоящее время Китай намного опережает другие страны по потреблению табака: здесь проживает треть всех курильщиков земного шара.

Чай и вино

Китай знаменит на весь мир своим чаем, но первыми разводить чай стали народы Юго-Восточной Азии. Самые ранние упоминания о любителях чаепития в Китае относятся к эпохе раннего средневековья. В последующие столетия экспорт чая в соседние страны стал важной статьёй доходов китайских властей, и в IX в. императорский двор даже ввел государственную монополию на производство и продажу чая. Долгое время китайцы просто варили чайные листья в кастрюле, как суп. Обычай заваривать чай кипятком распространился только в XIV в. И по-другому обрабатывали и чайный лист: листья собирали ранней весной, просушивали, растирали в порошок, а потом приготавливали из него своеобразные пилюли. Эти пилюли перед употреблением растирали в посуде. К концу первого тысячелетия н. э. чаепитие стало уже весьма уважаемым занятием среди образованных верхов китайского общества. Этому во многом способствовали буддистские монахи, сделавшие питье зеленого чая частью своей практики духовного совершенствования. Согласно народной легенде, первые ростки чая выросли из ресниц святого монаха Бодхидхармы, молившего Будду послать ему средство, которое не позволяло бы заснуть во время медитации.

Чайные плантации в Китае расположены главным образом на склонах гор в южных провинциях страны. Отдельные виды чая различаются по степени и способу ферментизации чайного листа, а

Чэнь Пу. «Книга земледельца». XII в.

Усердие в работе

Если дело продумать тщательно, непременно добьешься успеха. Таково всеобщее правило. Редко бывает, чтобы человек, который усердно трудится, ничего не получал. И никогда не вредно стараться как можно больше. В земледелии особенно важно быть усердным. Мэн-цзы говорил: "Разве бросит свой плуг земледелец, уходя с поля?"

Обыкновенные люди предаются лени, если имеют всего двояко. Только те, кто любят труд земледельца, всегда думают о нем и с удовольствием о нем беседуют, не поддаются лени и праздности. Для этих людей день работы стоит дохода за целый год, а труды года дают доход года. Как могут они быть небрежными? А что до тех, кто не могут сосредоточиться на своем занятии и не умеют быть усердными, то, даже если они временами имеют прибыль, под конец остаются ни с чем. Ибо они не понимают, что большое вырастает из малого лишь благодаря упорному труду.

Предаваться развлечениям, пренебрегая работой, и заниматься делами только когда они становятся неотложными — великое заблуждение. Заурядные же люди часто горятся тем, что их потомки могут бездельничать. Они считают людей, которые прилежно трудятся, даже имея достаток, глупцами — вот до чего доходит их невежество!

*Уличная
торговля чаем.
Фрагмент
картины
XII в.*



также его местонахождению на кусте. Если лист предварительно нагреть, это воспрепятствует его ферментации и содержащиеся в нем масла не будут растворяться в горячей воде. Таковы сорта зеленого чая — любимого спутника возвышенного мужа в Китае. Зеленый чай, имеющий горьковатый привкус и распространяющий аромат изысканной свежести, особенно популярен на Юге. Лучшие его сорта всегда ценились буквально на вес золота. Наибольшей известностью среди них пользуется чай из местечек Шифэн, Лунцзинь и Тяньму в провинции Чжэцзян. Лучшим временем года для сбора этих элитных сортов считался канун весеннего праздника Цинмин (начало апреля). В провинции Аньхой более всего ценился чай с горы Хуаншань, имевшей славу самой красивой горы Китая. В провинциях Хунань, Гуанси и Фуцзянь выращивались благородные сорта чая, имевшего белесый оттенок. В Фуцзяни близ города Цюаньчжоу собирают чай, который обладает неодинаковым ароматом и цветом в разное время года. Жители района нижнего течения Янцзы более всего ценили чай с Тигрового холма близ Сучжоу. Свои знаменитые сорта чая имелись и в провинциях Юго-Западного Китая.

Другой вид чая — это так называемый черный чай (по-китайски он зовется «красным»). Листья черного чая подвергаются ферментации еще до нагрева и содержащиеся в нем масла растворяются в воде, окрашивая ее в темные тона. Подобный способ заготовки чая, наиболее привычного для жителей России, распространился в Китае лишь с XVII столетия. Черный чай тоже производится по всему Южному Китаю, и в настоящее время главным центром его промышленного производства являются юго-западные провинции.

Третья категория чая, не имеющая аналогов за пределами Китая, — улунский, занимающий промежуточное положение между зеленым и черным чаем. Этот чай, обладающий совершенно особым ароматом, распространен в Фуцзяни, Гуандуне и на Тайване. Самый известный его сорт носит название «железная Гуаньбинь».

Чайный лист хорошо впитывает ароматы других растений, и китайцы нередко пьют его с различными добавками — лепестками жасмина, хризантемы, персика и проч. Чай с жасмином особенно популярен в Пекине, где его прежде любили пить обитатели императорского дворца. Южане же относятся к этому обычаю с подозрением. Существует и множество сортов чая, оказывающих различное целебное воздействие. Традиционно чай продавался в Китае в виде брикетов.

Чаепитие было и остается в Китае настоящим ритуалом, демонстрацией хороших манер и утонченного вкуса. Беседа за чашкой чая до сих пор является в этой стране популярнейшей формой дружеского общения, причем с посещения чайной китайцы обычно начинали свой день. Чай фигурирует в качестве главного ритуального напитка в домашних жертвоприношениях китайцев, в свадебных подарках и погребальных обрядах. Разумеется, большое значение придавалось и чайной посуде, и воде, используемой для заваривания чая, и тем более способам заварки. (Уже в IX в.

знатоки различали 16 правил кипячения воды.) Особенно высоко ценились вода из горных ключей, свежеснеженный снег, роса, собранная с бамбука. Менее же всего для чаепития годилась колодезная и вообще всякая стоячая вода. Чайные листья нельзя было трогать рукой — их клали в чайник специальными щипцами, а перед заваркой обдавали кипятком. Посуду и чайник для заварки тоже споласкивали горячей водой. Кипятить же воду для чая полагалось на угле, доставленном из тех мест, где произрастал чай. В средние века появилась и специальная фарфоровая и керамическая посуда для чаепития. В эпоху Тан в моде был белый и серо-зеленый фарфор, который, если ударить по нему палочкой, «издавал голос скорбящей яшмы».

Позднее распространились чашечки черного цвета, а в эпоху Мин — белый фарфор, расписанный кобальтом. Тогда же, в эпоху Мин, в повседневный обиход китайцев вошли керамические чайники. Наибольшей славой пользовались изящные чайники из красной глины, изготовлявшиеся в Псине.

С незапамятной древности китайцы знали секреты приготовления вина из разных видов зерна — проса, риса, ячменя и пр. Предание приписывает изобретение вина сановнику добродетельного царя Юя, которому очень понравилось это новшество. Сам же иероглиф «вино» встречается уже в надписях на гадательных костях эпохи Инь, и в

Чай можно пить в такое время:
 когда ты празден;
 когда слушаешь скучные стихи;
 когда мысли спутаны;
 когда отбиваешь такт, слушая песню;
 когда музыка умолкает;
 когда живешь в уединении;
 когда живешь жизнью ученого мужа;
 когда беседуешь поздно ночью;
 когда занимаешься
 учеными изысканиями днем;
 в брачных покаях;
 принимая у себя ученого мужа
 или воспитанных певчих;
 когда посещаешь друга, возвратившегося
 из дальних странствий;
 в хорошую погоду;
 в сумерки дня;
 когда созерцаешь лодки, скользящие
 по каналу;
 среди раскидистых деревьев и бамбуков;
 когда распускаются цветы;
 в жаркий день, у зарослей лотоса;
 возжигая благовония во дворе;
 когда младшие покинули комнату;
 когда посещаешь уединенный храм;
 когда созерцаешь потоки и камни,
 составляющие живописную картину.

Сюй Цзэшю. XV в.

древнем Китае вино имело прежде всего ритуальное значение: его подносили в жертву умершим предкам и духам. Древние китайцы различали два основных вида вина: молодое, или «сладкое», и выдержанное, или «горькое». Имелись и разные сорта выдержанного вина: относительно слабое вино, предназначавшееся для жертвоприноше-

ний предкам, и более выдержанное и, соответственно, более светлое, или «чистое». Заметим, что в китайском языке прежде не существовало различия между вином и крепкими алкогольными напитками. В эпоху раннего Средневековья в Китае появилось и виноградное вино, пришедшее в Среднюю Империю из Центральной Азии. Сложилась и новая классификация вин, которая включала в себя так называемые белые вина (бесцветные вина крепостью от 30 граду-



Приготовление вина. Рисунок XVII в.

сов и выше), желтые вина (розовые и красные сухие виноградные вина крепостью от 12 до 18 градусов), плодовые вина, лечебные вина, вина, настоянные на ароматических травах и меде. В истории Китая упоминаются десятки популярных сортов вина; немало их было изобретено знаменитыми учеными и поэтами. В последние несколько столетий классические сорта китайского вина или, точнее, водки, готовились главным образом из гаоляна. Наибольшей известностью среди них пользуется водка из гаоляна, производимая в городке Маотай провинции Гуйчжоу. Маотайские вина — самые дорогие в Китае. Они семь раз проходят очистку и выдерживаются не менее трех

лет; их крепость составляет 55 градусов. С древних времен по всему Китаю славились также крепкие (до 65 градусов) светлые вина из уезда Фэньян провинции Шаньси. Воду для них берут из специальных старинных колодцев. Считается, что их цвет, букет и вкус являют собой «три совершенства». Высоко ценятся темные, обладающие густым ароматом вина из Сычуани и вина из уезда Шаосин провинции Чжэцзян, которые выдерживаются до 20 и более лет. Один из лучших сортов шаосинского вина называется «Девичье вино»: его закладывают на хранение с рождением девочки, а раскупоривают в день

В питии вина тоже есть свои правила. При цветах лучше пить днем, чтобы любоваться их красками. После снегопада лучше пить ночью, чтобы блюсти чистоту дум. Когда пьешь в хорошем настроении, лучше петь песни, чтобы возыметь согласие в душе. Когда пьешь перед разлукой, лучше реже наполнять чарки, чтобы укрепить свой дух. Когда пьет муж, наделенный литературным талантом, ему подобает читать стихи и играть на лютне, чтобы не опозориться. Когда пьет муж, наделенный возвышенными устремлениями, ему подобает чаще поднимать чарку, чтобы воля его упрочилась еще больше. Пить вино на башне лучше в жару — там прохладнее. Осенью лучше пить вино на воде — там приятнее. Всякий раз, желая выпить вина, нужно принять во внимание окружающий пейзаж, иначе в питии не будет смысла.

Лу Шаоянь. XVI в.

ее свадьбы. В провинции Аньхой лучшее вино производится в уезде Хао. Самая известная марка шаньдунских вин — «Семейное вино Конфуция» из родных мест знаменитого мудреца. Лучшее вино из провинции Цзянсу уже более трехсот лет производится в городке Янхэ; это сладкое вино бывает трех сортов крепостью от 30 до 66 градусов. Сейчас в Китае имеются собственные превосходные сорта западных виноградных вин — рислинга, вермута, портвейна и пр.

Китайцы всегда рассматривали вино как лечебный напиток, и врачи старого Китая изобрели множество целебных настоек, употребляемых как для повышения жизненного тонуса, так и в качестве лекарства против разного рода болезней. В китайских медицинских справочниках указано более 70 видов лекарственных вин. «Способность вина предотвращать недуги превосходит любую диету», — говорится в древней книге «Описание необычайных вещей».

Наконец, вино всегда имело в Китае важное ритуальное значение. Оно используется для жертвоприношений предкам, определенные сорта целебных вин принято пить в дни некоторых календарных праздников: например, в летний праздник пьют целебное вино, настоянное на полыни и аире; в 9-й день 9-го месяца пьют вино с лепестками хризантем. На свадьбе молодожены смешивают вино из своих кубков и пьют его в знак своего единения в семье.

В XX в. появился еще один слабый алкогольный напиток с Запада — пиво. Принято считать, что лучшее пиво производится в городе Циндао, пров. Шаньдун. В настоящее время свои сорта пива имеются в Китае повсеместно.

Разумеется, китайцы, как и другие народы, придавали особое значение свойству вина ввергать человека в состояние опьянения. В народе бытовали поверья о неких чудесных винах, от которых люди становятся мертвецки пьяными на целую тысячу дней. С эпохи раннего Средневековья опьянение стало аллегорией духовного блаженства и свободы, и удовольствия винной чарки воспеты многими лучшими китайскими поэтами, в особенности Тао Юаньмином и Ли Бо. В каллиграфии и даже в искусстве фехтования и рукопашного боя существовал особый «пьяный» стиль, где опьянение выступало знаком самого чистого вдохновения и потому высшей просветленности сознания. Ибо, ослабляя рассудочный самоконтроль, вино открывает необыкновенную чувствительность духа. И не случайно с легкой руки поэта и сановника времен династии Тан Ли Дэюя в китайскую традицию вошло понятие «отрезвляющего камня», то есть прозрения истины после хмельного веселья. Вульгарное же пьянство вовсе не свойственно жизненному укладу китайского народа.



*Отрезвляющий камень.
Рисунок художника Чэнь Хушиоу. XVII в.*

Подсобное хозяйство

Пашенное земледелие в Китае всегда дополнялось разнообразными вспомогательными занятиями и промыслами, которые были важным, а часто и жизненно необходимым подспорьем работы в поле.



Арбуз.
Крашенная
керамика,
эпоха Тан

Традиционным видом подсобного хозяйства в крестьянской семье было огородничество, в котором китайцы, как известно, достигли большого мастерства. Разведение огорода считалось весьма почетным занятием, которому отдавали дань многие авторитетнейшие люди.

Самым распространенным в Китае овощем является капуста, которую принято в разных видах солить на зимний период. В ежедневный рацион китайцев входят также редька, морковь, репа, огурцы (традиционно удлиненной формы), горох, всевозможная зелень, в последние



Расписная
тыква-
горлянка,
служившая
одновременно
сосудом и
талисманом.
XIX в., пров.
Юйбинь

столетия — помидоры, баклажаны, кабачки. Разнообразное применение в китайском быту находили тыквы: из их содержимого варили каши, а пустые тыквы-горлянки использовали как сосуды для хранения воды и целебных настоек. Тыква-горлянка стала в китайской культуре символом здоровья, мудрости и даже всего мироздания. В Южном Китае повсеместно выращивают кардамон и красный перец, который особенно любят употреблять в пищу жители Хунани и Сычуани.

Разведение домашних животных всегда имело в сельском хозяйстве Китая лишь второстепенное значение, хотя крестьяне традиционно занимались производством мяса на продажу. С древности китайцы различали «шесть видов домашних животных», чье мясо употреблялось в пищу: коровы, лошади, бараны, свиньи, собаки и куры. Впрочем, в Китае традиционно почти не было молочных коров и лошадей (и, соответственно, получаемых от них продуктов), поскольку китайские крестьяне просто не имели свободной земли для их выпаса. Пахотных буйволов держали только для полевых работ, в пищу их не употребляли и относились к ним, как к кормильцам, с большим почтением. Буйвол — герой многих

волшебных сказок Китая, а принести буйвола в жертву богам дозволялось только императору. Зато редкий крестьянский двор обходился без выращивания свиней. Именно свинина была в Китае основным мясным продуктом. Что касается собак, то китайцы с древности различа-

Народные поговорки

Крестьянин, который не держит свиней,
— все равно что ученый, который не
читает книг.

Хорошая лошадь — все равно что
благородный муж.

Даже плохой огорода дороже хорошей
ролни.



«Благосостояние начинается возле кормушки»
Иконка-оберег с изображением божественного патрона домашнего скота.
Начало XX в.

ли собак охотничьих, сторожевых и предназначенных на съедение. Из последних особенно ценились собаки черной масти. Впрочем, торговля собачьим мясом запрещена в Китае с 1915 г. В Южном Китае самой распространенной породой собак были так называемые чау-чау, использовавшиеся в основном при охоте на дичь. На Севере были распространены черные собаки, нередко охранявшие овечьи стада. Наконец, китайские крестьяне обязательно держали в своем хозяйстве домашнюю птицу — кур, уток, иногда гусей.

Повсюду в китайских деревнях можно видеть небольшие пруды и садки для разведения рыбы. Немалая часть жителей прибрежных районов Китая издавна занималась ловлей рыбы, кальмаров, трепангов, крабов, креветок, устриц и прочей морской живности, хотя императорский двор, традиционно ставивший во главу угла земледелие и склонный к изоляционизму, не проявлял интереса к освоению морей.



Петух — солнечная птица.
Иконка-оберег.
XX в.

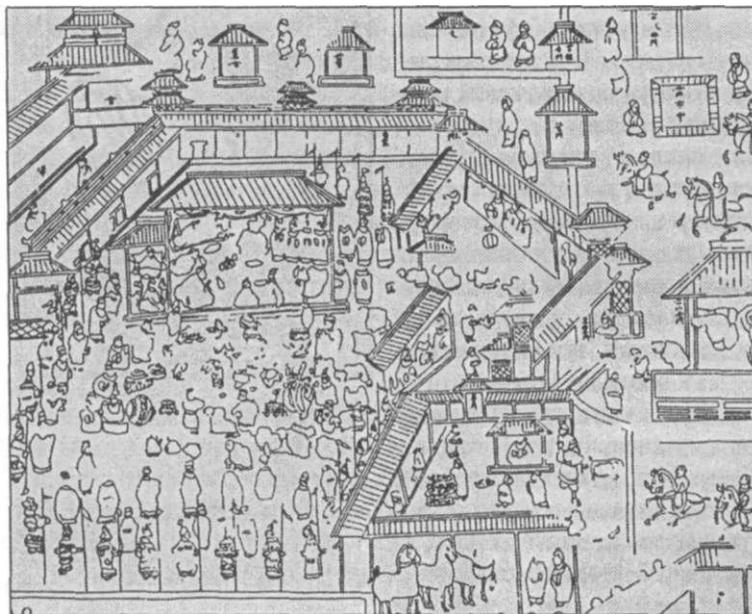
С древности в китайских источниках упоминается о сборе меда от пчел, традиционно разделявшихся на три вида: домашних, лесных и горных. Мед китайцы употребляли в пищу и использовали для приготовления различных лекарств. Вообще к пчелам китайцы относились с уважением и считали их уклад жизни образцовым. В настоящее время китайское пчеловодство организовано по образцу западного.

ГОРОДА, ФИНАНСЫ, КОММУНИКАЦИИ

Городской уклад

Однородность хозяйственного уклада великой земледельческой империи обусловила и повсеместное распространение единого типа поселений в древнем Китае. Еще на рубеже н. э. средние и мелкие города на равнине Хуанхэ по своей застройке почти не отличались от деревень в собственном смысле слова. И те и другие имели форму прямоугольника или квадрата, обнесенного земляным валом с четырьмя воротами. Большинство жителей даже крупнейших городов имели свои поля за городскими стенами, а порой и в городской черте. Внутри стен поселения состояли из отдельных и тоже обнесенных невысокими стенами кварталов, которые именовались *ли* — «община». Так, раскопанное в местечке Усичжэнь (пров. Хэбэй) городище ханьской эпохи состояло из десяти кварталов одинакового размера, расположенных по обе стороны от главной улицы. Несколько таких общин, возглавлявшихся старейшинами, образовывали в рамках одного поселения более крупные административно-территориальные единицы — *сян*. Последние тоже имели свои органы власти, совмещавшие функции полицейского надзора и самоуправления.

Крушение древних империй и массовые миграции населения привели к распаду этой унифицированной системы поселений. Именно тогда в китайском языке появилось слово «*цунь*», обозначающее деревню. На Юге получают распространение небольшие, отличавшиеся свободной застройкой селения в несколько домов или даже отдельные хутора. С середины I тыс. в государственных уложениях империи уже существовало разделение на расположенные «внутри



Уездный город
Нинчэн.
Рисунок
на стене
погребения
чиновника
эпохи Хань

стен» городские кварталы (*фан*) и «находившиеся в диком поле» деревни. Тем не менее квартальная система застройки и строгая планировка городов сохранялись еще в течение нескольких столетий.

С рубежа II тыс. и. э. в облик китайских городов разительно меняется. Империя переживает «городской бум», вызванный бурным ростом ремесла и торговли. Резко возрастает число городов и численность горожан, достигшая в наиболее развитых районах максимальной для старого Китая цифры — 15–20 % населения. Крупнейшие города империи насчитывали до миллиона и более жителей.



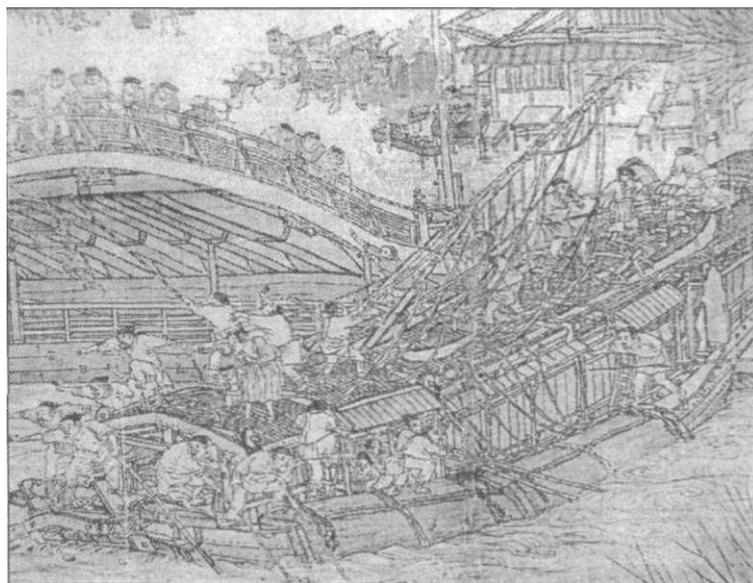
*Улица
в столичном
городе
Кайфине.
Фрагмент
живописного
свитка Чжан
Цзэдуаня
«Весенний
праздник
в столице».
XII в.*

Не будучи в состоянии вместить всех переселенцев из деревни, города выплескивались за свои стены, обрастали посадами и городами-спутниками. Система городских кварталов отмерла, и города стали делить просто на секторы со своими органами управления, выполнявшими функции полицейского участка, суда и пожарной охраны. Одновременно торговля распространяется по всему городу. В XII в. литератор Мэн Юаньлао писал о тогдашней столице империи Кайфине: «От главных улиц до квартальных переулков большие и малые лавки стоят дверь к двери, так что нигде нет ни клочка свободной земли. Каждое утро, едва забрезжит рассвет, по обеим сторонам улиц и переулков открываются лавки, и на всех ста рынках начинается бойкая торговля». В ту эпоху торговая улица уже стала средоточием жизни города, здесь наблюдается и обособление торговой деятельности по разным признакам — предмету торга, времени, структурному уровню. В больших городах возникают специализированные рынки — овощные, мясные, рыбные, скотные, шелковые, цветочные, лекарственные и пр. Торговля разрослась не только в пространстве, но и во времени: появляются утренние и ночные рынки, и поныне составляющие одну из примечательных особенностей китайских городов. Еще одна характерная черта — преобладание мелкой розничной торговли, рассчитанной на простых горожан. Она велась повсюду — с

лотков, лодок, повозок и прямо на земле. Множество бродячих уличных торговцев продавали разную мелочь. Львиную долю товаров всегда составляли продукты питания и готовые кушанья, так что большинство жителей китайских городов до сих пор предпочитают питаться в ресторанчиках или приносить домой готовую еду. В сфере общественного питания тоже имелось детальное разделение труда: наряду с дешевыми закусочными существовали рестораны для богатых гурманов, где клиентам предлагалось разнообразнейшее меню деликатесных кушаний, а официанты записывали заказы в специальных книжечках. Стоило им что-нибудь перепутать, как они тотчас лишались места. Платить в китайских ресторанах было принято сразу после того, как заказ сделан. Любимым местом собраний и развлечений были чайные: здесь горожане обсуждали последние новости, заключали торговые сделки, смотрели популярные зрелища вроде петушиных боев, представлений фокусников и акробатов и т.д. В чайные допускались даже бедняки, не имевшие ни гроша: по обычаю, они могли допивать оставленный другими чай.

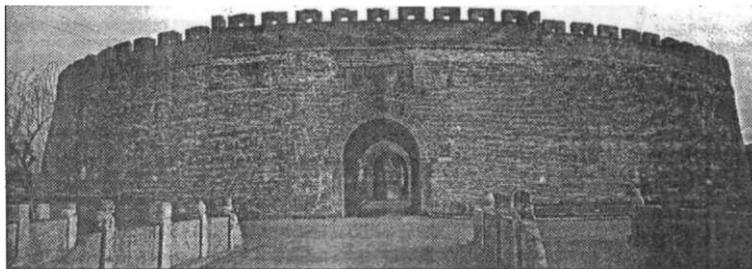
Китайская империя, не имевшая сословия феодальной знати, не знала и традиции городов-замков или городов-акрополей. Город в Китае не утверждал и не пытался утвердить себя в качестве самостоятельной политической силы. Империя по-своему «признала» город, введя для горожан отдельную систему налогообложения, но отказывалась видеть в горожанах особую социальную группу и не допускала даже мысли о возможности существования особого городского права.

Поскольку город был средоточием всей политической, экономической и даже культурной жизни империи, городское общество было весьма неоднородным и пестрым по своему составу. Значительную часть населения городов — в столицах до четверти всех жителей — всегда составляли служилые люди, их семьи и прислуга. Рядом с чиновниками на верху социальной лестницы стояли богатые купцы. И



*Баржа на реке.
Фрагмент
картины Чжан
Цзэдуаня*

хотя они теоретически оставались наиболее бесправным слоем общества, торговля была в большинстве случаев главным источником преуспеяния знатных служилых семей, а купцы — действительными хозяевами городов. Перенимая манеры и образ жизни служилой знати, купцы диктовали неписанные законы городского «шика» и даже, по примеру имперских чиновников, любили выставлять себя благодетелями простого люда. Один автор XIII в. сообщает, что богачи Ханчжоу нередко за свой счет хоронили покойников из бедных семей, а в холодное время по ночам тайком подсовывали под двери обездоленных деньги, и бедняки, обнаружив их утром, «думали, что деньги упали с неба». Публичных больниц или приютов в китайских городах не существовало вплоть до XX в. До некоторой степени роль таких домов призрения могли выполнять буддийские монастыри.



Крепостная стена на родине Конфуция в г. Цюйфу

Насколько парадный облик китайского города определяли высокомерные чиновники и утопавшие в роскоши купцы, настолько же в своем будничном, неприкрашенном виде город предстал скоплением задавленных нуждой людей. Если лицо китайского города с эпохи позднего Средневековья определяла уличная стихия, то наиболее заметным элементом этой стихии были городские люмпены — «работные люди» (*кули*), бродячие поденщики, знахари, артисты, и прочая «голь перекатная», которую в Китае называли «людьми рек и озер» (*цзянху*). Имущественная дифференциация среди торговцев была очень велика: известно, что в средневековом Китае две трети налогового сбора с горожан поступало всего лишь от 0,2 % торговых семей. Основная масса торгового люда была представлена бродячими торговцами снедью и всяким мелким товаром — таких уже в XIII в. современники насчитывали до 177 разновидностей. Значительную часть городских жителей составлял обслуживающий персонал различных заведений, домов знати и богачей. Среди них, помимо обычных слуг, мы встречаем учителей словесности, музыкантов, художников, садовников, портных, зодчих, домоправителей и пр. Большим спросом пользовались красивые женщины. В XII в. современник отмечал, что жители Ханчжоу «очень радуются, когда у них рождается дочь, и берегут ее, словно драгоценную жемчужину. Когда она подрастает, в зависимости от природных наклонностей, ее обучают разным искусствам. Одних готовят к тому, чтобы быть певичками в домах высокопоставленных особ. Меньше ценятся девушки свиты, служанки, девушки на подсобных работах, швеи, актрисы, прачки, девушки, искусные в игре на цитре или в шашки, поварихи и кухарки». В горо-

дах всегда было немало и разного рода злочных заведений. Проституция в них была в целом точным слепком городского общества: отдельные куртизанки, имевшие успех в высшем свете, жили в роскоши; рядовые жрицы любви влачили полуголодное существование, обслуживая таких же бедняков, не имевших денег на женитьбу.

Внутри и вокруг крупнейших городов империи имелись десятки монастырей и сотни кумирен. В старом Китае монастыри, помимо прочего, соединяли в себе функции ростовщической конторы, ломбарда и банка. При монастырях устраивались регулярные торги и ярмарки. Монахи извлекали доходы и множеством других законных и незаконных способов — розыгрышем лотерей, отливкой фальшивой монеты, продажей талисманов, сдачей внаем жилья, содержанием постоянных дворов и т.д. Любимым же их занятием было ходить по домам и за небольшую мзду учить обывателей, как отворотить грозящую беду.

Другими заметными персонажами уличной жизни китайских городов были гадатели, знахари, сказители и актеры, профессиональные игроки, грузчики и всевозможные носильщики. Повсюду имелись и бандитские шайки, державшие под контролем отдельные улицы и кварталы. Члены шаяк называли друг друга «братьями», своих жожаков — «дедами» и собирались обычно в какой-нибудь чайной, которая на воровском жаргоне звалась «пристанью».

В эпоху позднего Средневековья в центральных областях империи сложилась новая система рыночных центров. Низшее ее звено составляли так называемые сенные, или «неофициальные рынки» (*цаоши*); на Юге их обычно называли «пустующими рынками» (*сюиши*). То были периодические сельские рынки с 2—6-дневным циклом, стихийно возникавшие на торговых путях, перекрестках дорог, у мостов, монастырей, поместий, причалов и т.д. На них крестьяне из близлежащих деревень обменивали свою продукцию на товары, привозимые из города. Автор XIII в. отмечал, что в низовьях Янцзы и Хуайхэ «повсюду на слиянии рек стоят сенные рынки, и при них живет много богатых семей». Нередко такой рынок приходился на 3—4 деревни или даже функционировал в каждой деревне.

Над множеством мелких периодических торжищ возвышались более крупные центры торговли, называвшиеся просто «рынками».



Рынок.
Рисунок
эпохи Хань

Обычно такие рыночные поселения насчитывали по несколько сотен дворов. О развитии таких поселений можно судить на примере городка Цзиндэчжэнь — знаменитого центра фарфорового производства. На первых порах там сложился небольшой поселок, жители которого еще сочетали изготовление керамики с земледелием, затем появился периодический рынок и храм. В начале XI в., когда поселок получил статус «посада» (*чжэнь*), он имел шесть улиц, три рынка и насчитывал несколько тысяч дворов. По некоторым подсчетам, к концу XIX в. в Китае насчитывалось до 39 тыс. городков с рынками, включавших в свою орбиту несколько окрестных деревень.



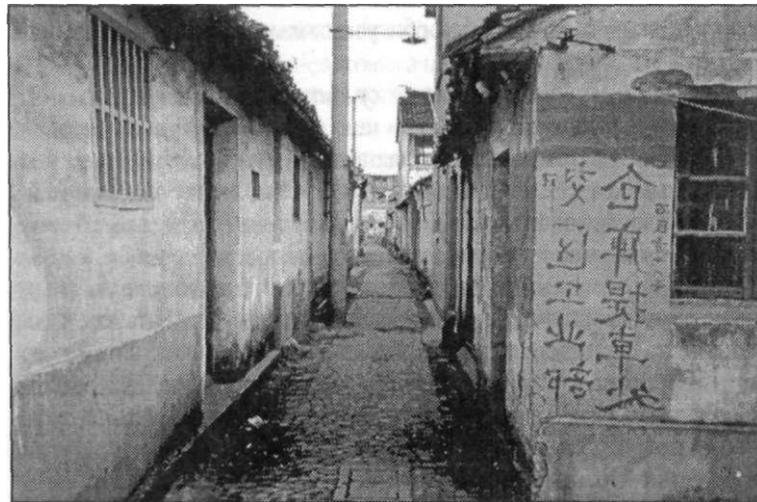
*Современный
деревенский
рынок,
провинция
Цзянсу*

Городская культура

С эпохи Сун (X—XIII вв.) города в китайской империи стали тем плавильным котлом идей, традиций, искусств, в котором выплавилась национальная китайская культура. На городских улицах возникли и оттуда проникли в китайскую деревню простонародные жанры литературы, народный театр, печатная книга, лубок, популярные персонажи народных праздников и многие другие черты китайской цивилизации, ставшие своеобразной визитной карточкой китайского мирозерцания и уклада жизни. Тем не менее город в Китае никогда не выступал как самостоятельная политическая и социальная сила. Он был скорее фактом повседневной жизни, чем истории государства и общественных институтов. Он не мог и не пытался разорвать пупы «небесной сети» империи. Одним словом, город в Китае не был общиной горожан. Он являл собой только скопление человеческих масс, место заработка и траты заработанного, арену для преуспевания, соперничества в талантах, добродетелях и даже в пороке. Он был ярмаркой тщеславия, рынком идей, садом удовольствий, камерой пыток. Словно мираж, он всех манил и от всех ускользал. Многоликая, но анонимная уличная толпа стала в позднее Средневековье одной из традиционных тем китайской живописи и в этом качестве — как бы художественным символом городской жизни. Многолюдье китайских городов уже в Средневековье побудило имперские власти принять меры для защиты горожан от пожаров (в городах стояли пожарные каланчи с командами пожарных) и поддержания чистоты на улицах (для этого имелись артели ассенизаторов и сеть сточных канав, а горожанин, выливший помой на улицу, наказывался 60 ударами палками).

Не меньше, чем жажда денег и славы, жителями китайских городов владела жажда зрелищ и удовольствий. В развлечениях полнее и ярче всего воплощался дух публичности и массовости, столь резко отделявший в психологическом отношении город от деревни. С эпохи Сун целые кварталы в городах занимали всевозможные увеселительные заведения, где с раннего утра до позднего вечера шли представления на любой вкус. Повсюду горожанам оказывались все мыслимые виды услуг — от устройства праздничных банкетов до проката свадебного и похоронного реквизитов.

В пестрой мозаике городского быта старого Китая почти неразличимо стремление горожан увековечить себя. Дома здесь сооружались из дерева, да к тому же на скорую руку, часто перестраивались и с легкостью меняли свое назначение. Строительство зданий не было даже делом престижа, не существовало разделения на богатые и бедные кварталы, и с улицы все жилища выглядели одинаково невзрачными: глухая стена здания и кирпичная стена забора со столь же глухими воротами. В облике китайских городов словно воплотился традиционный для Китая образ времени, уподобленный Ф. Нортропом «тихому темному пруду, на поверхности которого появляется и исчезает легкая рябь».



Улица
в г. Сучжоу

На «легкой ряби» своего быта китайский город писал незримыми письменами свою историю, созидал свое собственное, превосходящее природные циклы время, творил своего призрачного двойника, сотканного из воспоминаний и фантазий, легенд и анекдотов, красочных образов, сошедших с живописных свитков и театральной сцены. И грань между реальностью и фантомами, созданными «всей тьмой перебивавших душ», порой почти исчезает. Случайно ли, что красивейшие города Китая стоят у воды и что китайцы не представляли городской пейзаж без присутствия водной стихии — этой среды взаимотражений, хранительницы тайн возвышенных фантомов города? Подлинную бесконечность только и можно представить себе в виде взаимного отражения хаоса небесного и рукотворного хаоса культуры, природы несотворенной и природы рукодельной.

Тайна китайского города — не стяжение воедино воли и мудрости племени, а расплывание, рассеивание городского пространства в мировом просторе, *само-потеря* города в пустоте небес. Недаром все дома здесь одинаковой высоты, все они равно далеки и равно близки небесной лазури. Китайский город словно хочет устранить сам себя, перейти в иное качество. Он питается блеском и возбуждением уличной толпы, но это мир обманчивого блеска и возбуждения, внушающего чувство иллюзорности переживаемого. Он рожден культурой, где считалось изысканным готовить так, чтобы бобы имели вкус мяса, а мастера обрабатывали камень, словно мягкое, податливое стекло. В названиях средневековых описаний городов постоянно мелькают упоминания о сне: «Записи снов о красотах Восточной столицы», «Увиденное во сне, пока варилась каша», «Сновидения Таоаня», «Сны о Янчжоу», «Записи вечного сна»... За этими несколько манерными заголовками проглядывает правда о призрачном бытии города.

«Снится городу: все, чем кишит...» Хрупок и быстротечен мир сновидений. Таков же мир китайского города, грезившего своей эфемерностью, жившего предчувствием катастрофы и выплескивавшего свои страхи в бесчисленных рассказах о слоняющихся по ночным улицам демонах, в пугающих пророчествах уличных блаженных. Но, увлекая в неведомое, сон позволяет обозреть наличное, он есть среда выявления образов. Анонимное городское «мы» переводило действительность в фантастические образы и превращало эти образы в знаки — средство определения, обмена, коммуникации. Первобытную магию вещей город преобразовывал в магию знаков.

Город вырабатывал новую психическую дистанцию в человеке, новое качество человеческого самосознания. Он создавал среду, так сказать, вторичной символизации в культуре, рефлексивного и эстетического отношения к жизни, творческого поновления культурных норм. Он срывал с этих норм священные покровы интимности, превращая их в «зрелище», высвечивал все темные углы жизни. В городе все становилось публичным, все делалось напоказ. Осуществлявшееся городом *само-ос-*

Рестораны и чайные Ханчжоу

В чайных заведениях города продается также вино и разнообразная закуска к нему. Но за лучшими блюдами сезона нужно отправляться в постоялые дворы. В придорожных харчевнях торгуют пирогами с начинкой из мяса утки и гуся, всевозможными видами свинины, потрохами с кровью и рыбьим жиром. Однако эти кушанья довольно дороги. Домашние гостиницы либо имеют вид дома служилой семьи, либо располагаются в таком доме. Гостиницы с садом обычно находятся в предместье, и по виду они напоминают уединенный кабинет ученого. Есть винные лавки, где вовсе не продают еды. Есть и маленькие лавки, где торгуют домашним вином. Вместо обычной эмблемы винного заведения — нарисованной на двери ветки ивы — перед ними стоит бамбуковая изгородь. Пойти выпить в таком заведении называется «пропустить чашечку», и это означает, что там выпивают только чашку вина. Эти места не годятся для приличных людей. «Роскошные апартаменты» имеют своих публичных женщин, и в их комнатах есть постели. У входа в такой постоялый двор висит красный фонарь, украшенный листьями бамбука. В других харчевнях девушки только прислуживают посетителю, и если он имеет еще и другие желания, то должен пойти в другое место. Винные заведения имеют свои имена. Если здание имеет несколько этажей, каждый этаж именуется «горой»: первая гора, вторая гора, третья гора и т.д. Эти горы обозначают еще и количество вина, которое может выпить посетитель.

Поэтому, если вы заходите только для того, чтобы поесть и немного выпить, не надо подниматься вверх. Те, кто хотят поесть на скорую руку, сидят внизу — в помещении, где, как говорят, «смотрят на дверь и улицу».

Когда клиент садится за стол, официант подносит ему образцы кушаний и спрашивает, чего желает посетитель. Только после этого он принесет то, что тот заказал. Люди, не знакомые с этим обычаем, начинают сразу есть образцы блюд, чем немало смешат окружающих.

Стоимость обеда в харчевне может быть разной. Если заказать только еду без вина, это называется «поесть скромный суп». Но если пригласить за стол девиц, то они скорее всего закажут самые дорогие блюда. Поэтому в харчевне нужно быть настороже и не позволять никому обмануть себя. Один из приемов, к примеру, заключается в том, чтобы заказать сразу десяток бутылей вина, а открывать их по одной. В конце концов посетитель выпивает только пять или шесть бутылей, а остальные может вернуть хозяину.

В некоторых чайных собираются юноши, торгующие собой. В других бывают торговые и мастерские люди, которые нанимают слуг или работников. «Водяные чайные дома» — это на самом деле дома терпимости. Некоторые молодые люди охотно проводят там время, и деньги, которые они тратят, называются «деньги на сухой чай».

Из книги «Увиденное во сне,
пока варилась каша».
Около 1240 г.

транение культуры не могло не сопровождаться как бы стилистически обусловленной деформацией культурных символов. Город искал наиболее экспрессивные черты вещей, эстетизировал гротеск и вводил его в повседневную жизнь. Многокрасочная ткань городской культуры минского Китая расшита узором фантазмагорий, эксцентричными жестами гениев, пародиями кощунственными и добродушными.

Одним из важнейших результатов переработки культурного материала городом стало искусство гравюры и лубка, расцветшее с XVII в. Его наивный, грубоватый реализм выдает обостренное чувство конечности человеческого существования. В нем угадываются и заново открытое сознание ценности человеческой жизни, и неизвестный прежде страх человека за себя. На гравюрах и лубочных картинах изображение впервые становится функцией речи и приобретает противоречивый статус иллюстрации реальности, не поддающейся воплощению.

Здесь картина скрывает то, что призвана выявлять; она соблазняет сонмом призраков, будит жажду — и не оправдывает ожиданий. Недаром первые образцы цветных гравюр в Китае носили откровенно эротический характер. Стихией новых изобразительных форм была пьянящая сила желания — то, что китайцы называли «ветром страсти», «ветреностью чувств» (*фэн цин*). Любопытно, что в данном случае употреблялся тот же иероглиф, который обозначал «веяние» космической силы императора. Понятие «веяний» относилось, наконец, и к инфекционным болезням, и это не кажется странным: городская мода, распространявшаяся с быстротой эпидемии и упорно эстетизировавшая уродство, и вправду имела немало общего с прилипчивой «заразой».

Город преображал вещи в типы, люда! — в характеры. Он не оставлял места для эпически-спокойного «лица», которым регулировалась жизнь в патриархальном обществе. Он выявлял сами пределы образов, где всякое лицо берет жизнь от собственной противоположности. Герои городской культуры — это надменные чиновники-взяточники, жуликовато-важные купцы, благопристойные пройдохи, премудрые шуты, похотливые монахи, блудницы с невинным взором.

Пародийные маски, которые тем ценнее, чем неестественнее.

Городская культура была подобна лупе, которая непомерно, неестественно раздувала все стороны жизни, малейшие движения человеческой души. Она обнажала в каждом штрихе предельную значимость вещей и, более того, — саму предельность бытия. Тем самым она делала жизнь созерцанием вызова, преступления, смерти, учила не бояться и не стыдиться «стояния над бездной». Предвкушением смертельного риска проникнута вся символика городских праздников с ее вереницей устрашающих призраков. Им вдохновлены рожденные в городах повести о смелых путешественниках, отчаянных удалцах и ловких ворах, ежеминутно играющих со смертью. Образы преступного желания дали жизнь порнографической литературе, увлечение которой с быстротой лесного пожара охватило городское общество с XVI в. Кредо новой прозы выразил безвестный автор рекламной надписи на обложке эротического романа XVII в. «Молельный коврик из плоти», где сказано: «Назначение романов — наставлять и воспитывать. Но без ветрености и вольности чувств они не доставят удовольствия читателю...» Сказано верно: только «ветреность» души, связующая индивидуальную жизнь с жизнью космоса, способна «войти в душу» каждого, только она составляет среду живой, интимной, произвольной коммуникации. Новая литература и вправду пронизана какой-то произвольной фамильярностью, словно она создана людьми, которые ощущали себя обитателями одной утробы, — этого всевсасывающего, всеусваивающего чрева городского «мы».

Жизненный нерв городской культуры — это наслаждение тратой: потеря реального предмета в его типизированной форме, потеря образа в динамике чувства, потеря наличного в видениях смерти. Город в старом Китае жил по законам праздника с его экзальтацией бесполезного расходования всего и вся, причем городские развлечения и зрелища предназначались в основном именно для женщин. Морализирующие авторы в один голос называют городские нравы «бесстыдными», «пустыми», «пагубными», городские увеселения кажутся им «подстрекающими к распутству и возбуждающими низменные страсти» и т.д. Город превращал в праздник саму материальность вещей. Он вбирал в себя все, «чем богат мир», и бросал собранное на ветер потоком сновидений.



*Собиратель
навоза
на улицах
Пекина.
Рис. XIX в.*



*Заклинатель
змей.
Рисунок
из альбома
Чжоу Чэни
«Уличные
персонажи
в Сучжоу».
XVI в.*

Нельзя думать, впрочем, что город предоставлял полную свободу игре фантазии. Это значило бы спутать городскую утопию вседозволенности с действительностью средневекового городского общества. Игровой характер проецируемых обществом вовне себя символических типов оборачивался вполне серьезной пропагандой ценностей этого общества.

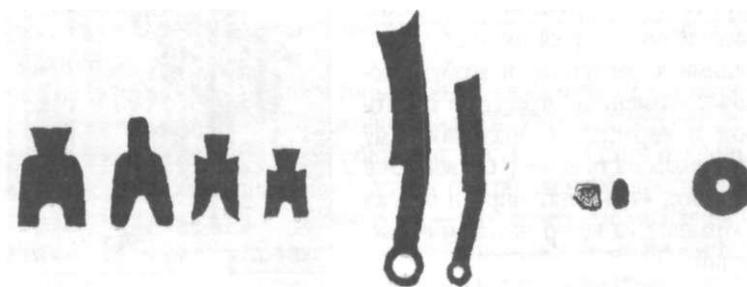
Сила китайского города состояла в том, что он был стихией, делавшей массовость и публичность стилиобразующим началом культуры. Слабость же его заключалась в том, что он был только стихией. И в стихийности своей город парадоксальным образом смыкался с деревней. Организация городского пространства в Китае воспроизводила сельские образцы, а идеалом горожан была жизнь «на лоне природы» (что, разумеется, предполагало дистанцирование от реального деревенского быта). Город в Китае черпал свою силу в том, что лишало его самостоятельности, он сближался с деревней, отдаляясь от нее, определял себя в преодолении своих границ. В этом качестве он был подлинным фокусом китайской цивилизации.

Деньги

Первоначально, еще в иньскую эпоху, роль денег выполняли раковины каури, привозившиеся на равнину Хуанхэ из Южных морей. На рубеже II—I тыс. до н. э. появились их бронзовые имитации — первые металлические деньги в Китае. В эпоху Западного Чжоу начали отливать бронзовые деньги в виде пластин, колокольчиков и ключей; надписей на них еще не было. Позднее в древнекитайских царствах получили хождение деньги трех основных видов: на территории чжоуского домена и сопредельных территорий, а также в западном царстве Цинь были распространены монеты в форме мотыги, в восточном царстве Ци отливали монеты в виде ножа, в южном царстве Чу использовали золотые слитки. Заметим, что монеты в древнем Китае не чеканили, а отливали в специальных каменных формах, что создавало возможности для злоупотреблений.

В эпоху Борющихся Царств появились круглые монеты с квадратным отверстием в центре. После объединения древнего Китая династией Цинь они и определили традиционную форму китайских денег. В ханьской империи и в последующие несколько веков основной денежной единицей стала монета достоинством **в5ц** (мелкая мера веса). Со временем качество ее постепенно ухудшалось, и, кроме того,

Формы монет
в древних
китайских
царствах.
Слева направо:
Вэй, Чжао,
Хань, Ци, Янь,
Чу, Цинь

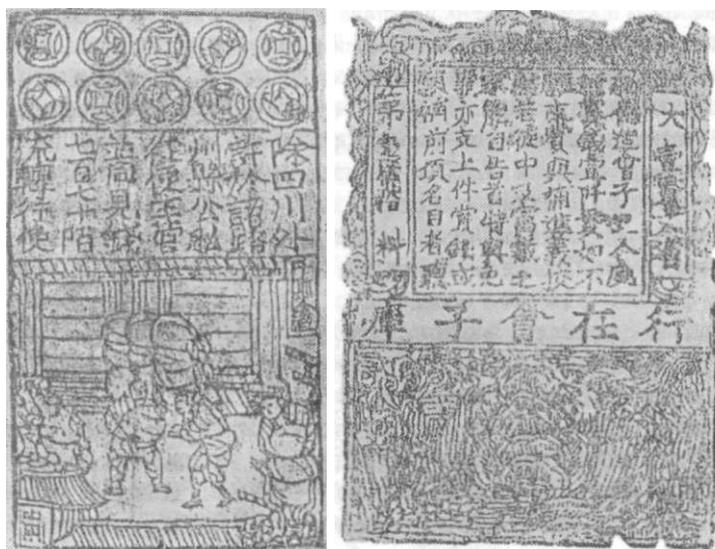


двор выпускал монеты, номинальная стоимость которых намного превосходила действительную, что периодически вызывало расстройство денежного обращения. В период Южных и Северных династий монета в 5 *шу* настолько уменьшилась в размерах, что ее стали называть «гусиный глаз». Нехватка меди в ту эпоху породила в стране монетный голод, который южнокитайская династия Лян в VI в. попыталась устранить посредством отливки железных денег. Это новшество тоже привело к быстрому обесценению монеты.

В 621 г. танский двор выпустил монету *цзянь*, которая без больших изменений просуществовала в Китае вплоть до XX в. На ее лицевой стороне были изображены четыре иероглифа, гласившие: «имеющая хождение монета начала правления». Впоследствии два из этих знаков, верхний и нижний, обозначали девиз царствования, при котором была выпущена монета. Обратная ее сторона не содержала надписей, но на ней часто видны черточки или дуги вроде полумесяца, которые предание объявляет следами ногтя императора. Вес цзяня тоже не был постоянным. Выпускались и монеты с объявленной стоимостью в 10 и 50 цзяней.

При династии Сун благодаря быстрому росту торговли и изобретению книгопечатания появились бумажные ассигнации, печатавшиеся с медных досок. В качестве крупного платежного средства употреблялись серебряные слитки, каждый из которых стоил 10 тысяч цзяней. С XII в. на монетах стали указывать дату отливки, причем надписи исполнялись разными каллиграфическими стилями. Тем не менее в обращении по-прежнему находилось огромное количество фальшивых денег. Неумеренный выпуск бумажных ассигнаций при династии Юань породил жестокую инфляцию, и после свержения монгольского владычества они исчезли из обращения. Сохранились лишь бумажные векселя и обязательства меняльных лавок и ломбардов. Роль всеобщего эквивалента стали выполнять серебряные слитки весом в один лян¹.

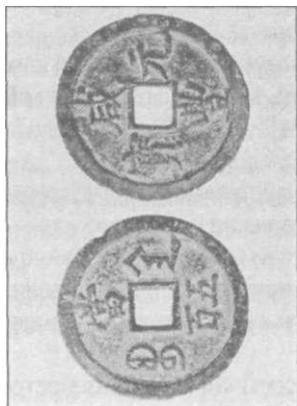
¹Лян — китайская весовая и денежная единица; как **весовая** fed. массы = 31,2 г) используется с III в. до н. в.



Бумажные деньги эпохи Юань

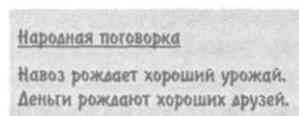
В таком виде китайские деньги просуществовали до конца XIX в. Одновременно выпускались медные монеты старого образца.

С 1889 г. монеты в Китае чеканят по европейской технологии, хотя традиционные медные монеты выпускались вплоть до падения цинской династии. Тогда основной денежной единицей стал серебряный юань, состоящий из ста фэней; десять фэней составляли один цзяо. На лицевой стороне юаня был изображен дракон с «пламенеющей жемчужиной». Как и прежде, в этот период имело хождение много фальшивых монет.



Медные монеты традиционного образца. Л/V в.

Таким образом, в последние годы старого режима денежная система Китая приобрела современный вид, впоследствии усовершенствованный: после Синьхайской революции в обращение были выпущены бумажные деньги. Естественно, что помимо обыкновенных время от времени выпускались и разного рода юбилейные монеты, иногда золотые. Денежные знаки КНР принято называть «народной валютой». На купюрах крупного достоинства изображены портреты руководителей КПК. Своя валюта, так называемый новый тайваньский доллар существует в **Китайской** Республике на Тайване. На тайваньских деньгах помещены портреты Сунь Ятсена и Чан Кайши.



Народная поговорка
Навоз рождает хороший урожай.
Деньги рождают хороших друзей.

Коммуникации

Правители Китая всегда уделяли большое внимание коммуникациям. Со времен древних империй существовала сеть государственных дорог, связывавших столичный район с центрами провинций и пограничными областями. Эти дороги достигали 15л< в ширину и были обсажены соснами. Известно, что в столице ханьской империи Чанъане сходились семь «императорских трактов». Для нужд проезжающих служилых людей на государственных дорогах были устроены почтовые станции, располагавшиеся на расстоянии 30 *ли* (около 10 км) друг от друга. Подсчитано, что в средневековом Китае правительственные гонцы передвигались по казенным трактам в среднем со скоростью 100 км в сутки.

В последующие эпохи строительство государственных трактов продолжалось. Известно, что в начале VII в. суйский император Янди построил дорогу длиной почти в 1000 км вдоль Великой стены, а два столетия спустя в китайской империи насчитывалось 1300 почтовых станций. Были построены новые тракты, связавшие центральные районы империи с ее юго-западными границами. Нередко строительством дорог занимались местные меценаты, монастыри и буддистские братства.



*Гонец.
Фреска
и погребении
эпохи Хань*

В позднее Средневековье государственные дороги постепенно приходят в упадок, хотя еще в XVII в. они вызвали восхищение первых европейских путешественников. Вместе с тем во многих районах Юга, вследствие невозможности содержать тягловых животных, преобладания гористой местности и не в последнюю очередь избытка рабочих рук, дороги практически отсутствовали, и все грузы до самого последнего времени переносились людьми.

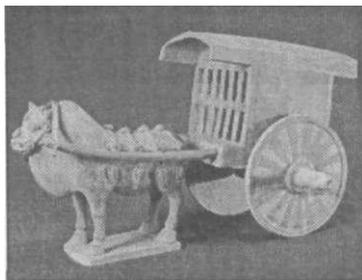
С глубокой древности в Китае получил распространение традиционный для этой страны тип двухколесной повозки с двумя или тремя бортами и крышей. В такой повозке путешествовал по Китаю в поисках добродетельного правителя первый китайский мудрец — Конфуций. Во времена Конфуция главную военную силу представляли боевые колесницы, запряженные четверками коней, и могущество царств измеряли числом колесниц, которым оно обладало.

В эпоху древних империй знатные люди ездили в изящных открытых экипажах с одной осью, крытых шелковым балдахином. В такие экипажи запрягали пару или четверку лошадей. Впоследствии лошади как тягловая сила исчезают, и их место занимают быки и мулы. Но лошади, конечно, остались самым быстрым и удобным средством передвижения, причем китайцы заимствовали принятый у кочевников Севера тип седла. Одно время умение ездить верхом почиталось даже доблестью для служилого человека, хотя китайцы садились на коня со специальной скамеечки.

В последние несколько столетий китайской истории самым престижным средством передвижения в Срединной Империи стал паланкин, первоначально распространившийся на Юге. Первые упоминания о паланкинах относятся к началу н. э., причем тогда они еще не были почетным видом транспорта. В средневековом Китае были распространены паланкины двух типов: имеющие вид кресла, укрепленного на носилках, и так называемые теплые паланкины, которые имели форму как бы деревянной будки, с задергивающимися изнутри занавесками. Несли паланкин двое, но чаще четыре или восемь — традиционное число — носильщиков. Существовало два способа несения паланкина: обычный и «на уровне карнизов крыш». В городах носильщики составляли особую группу рабочих людей, отличавшуюся

своим профессиональным жаргоном, особой манерой переговариваться двусторонними и дерзким поведением.

Что касается грузового транспорта, то здесь господствовал тип двухколесной телеги с двумя бортами, верхний край которых совпадал с высотой колес; передняя стенка телеги обычно забиралась деревянной решеткой. Со временем эта телега приобрела удлиненную форму и стала более вместительной. К задней ее стенке подвешивали колокольчик, который помогал погонщикам избегать столкновений в тесноте городских улиц. В народе этот тип телеги называли *таипин чэ* — «телега великого спокойствия». Существовала и другая



Терракотовая
модель
повозки. V в.

разновидность такой грузовой телеги, размером поменьше, в которую впрягали только одного быка. Нередко над телегой устанавливали крышу, защищавшую грузы. В городах описанный вид повозок могли использовать и для перевозки пассажиров, для чего к повозке приделывали с

трех сторон высокие стенки с занавесками. Крестьяне в своем хозяйстве использовали двухколесную тележку типа тачки, в которую впрягали мула. Впрочем, последнего с успехом мог заменить человек.

С конца XIX в. в Китае распространилась пришедшая из Японии мода на рикш. В крупнейших городах рикши становятся основным видом пассажирского транспорта, успешно конкурируя в этом качестве с трамваем. Жизни рикши посвящено одно из лучших произведений современной китайской прозы — роман Лао Шэ «Счастличик-верблюду». В последние десятилетия пеших рикш на улицах китайских городов сменили велорикши, которые уже совсем недавно уступили место современным представителям индивидуального общественного транспорта — владельцам мотоциклов, которые в больших городах заменяют такси.

Ведущую роль в хозяйстве Китая, особенно на Юге, традиционно играл водный транспорт. Главными транспортными артериями страны служили, разумеется, две ее крупнейшие реки — Хуанхэ и Янцзы. Но с древних времен китайцы с успехом сооружали и крупные каналы, предназначенные для транспортировки грузов. Еще в конце III в. до н. э., при императоре Цинь Шихуанди, был прорыт так называемый Волшебный канал, соединивший Янцзы с рекой Сицзян в Южном Китае. Спустя тысячелетие канал был реконструирован, число шлюзов на нем возросло до 30. Этот канал не утратил хозяйственного значения и в наши дни. В VII в. начал действовать Великий (иногда называемый Императорским) канал, связавший низовья Янцзы с Северной равниной — традиционным политическим центром Китая. Первоначально новый водный путь был построен из военно-стратегических соображений, но очень скоро он стал и жизненно важной для правительства транспортной артерией, поскольку сделал возможным бесперебойное снабжение зерном столичного района в обход морского побережья,

где существовала угроза штормов и нападений пиратов. Позднее канал был продолжен на юге до Ханчжоу, а на севере до Пекина.

На китайских реках издавна был распространен тип плоскодонной лодки длиной около 10 метров с навесом, палубой, мачтой с парусом прямоугольной формы и небольшим помещением в трюме. В европейской литературе она именуется обычно *джонкой* (слово это малайского происхождения). Такие лодки — вместительные, устойчивые и вместе с тем обладавшие высокой проходимостью — исполь-



Джонки на реке. С картины XVIII в.

зовались в основном для перевозки грузов. Имелись в Китае и крупные грузовые суда, достигавшие в длину 30 и более метров. Обычно их использовали для перевозки зерна. Уже к рубежу н. э. древние китайцы умели строить двухпалубные суда; в последующие столетия в Китае появились суда с тремя и более мачтами и рулевым управлением. Крупные джонки служили также в качестве пассажирских судов на реках и озерах Китая. Конструкция китайских джонок оказала заметное влияние на форму судов в Юго-Восточной Азии. В городах были популярны и плавучие рестораны, предназначавшиеся для прогулок по воде — любимого развлечения китайцев во все времена.

В Китае существовало несколько типов морских судов. Наиболее распространенными были плоскодонные, так называемые песчаные суда (*ша чуань*), а также «фуцзяньские суда» (*фу чуань*) и «птичьи суда» (*няо чуань*), удлиненные нос и корма которых придавали их облику сходство с птицей. В отличие от плоскодонных речных судов, предназначенных для мелководья, эти корабли имели округлое днище и высокую палубу, что делало их более быстроходными и маневренными (но менее устойчивыми). Водоизмещение морских судов обычно составляло 500—800 т.

В современном Китае главным транспортным средством являются железные дороги, которые перевозят около половины всех грузов и около 60 % пассажиров. Первая железная дорога в Китае, Шанхай — Нанкин, была построена в 1874 г. Долгое время сеть железных дорог в стране росла крайне медленно, чему виной были внутренние смуты,

невозможно вообразить, как заботятся китайцы о том, чтобы сделать свои дороги удобными для проезжающих. Эти дороги достигают в ширину четырех сажен или около того: поверхность их легка и быстро высыхает после дождя. в некоторых провинциях по обочинам дороги устроены дорожки для пешеходов и высажены ряды деревьев; порою же вдоль дорог тянутся стены, отделяющие проехавших от засеянных полей...

Луи Лекомт. «Новые воспоминания о современном Китае»

в итоге все крупные города страны. Подавляющее большинство из них были однопутными и технически отсталыми, а 90 % локомотивного парка составляли паровозы. В последующее время сеть железных дорог продолжала увеличиваться в среднем на 4 тыс. км в год, а локомотивы на паровой тяге почти повсеместно были заменены на тепловозы и электровозы.

Современные автомобильные дороги до недавнего времени были еще более редки в Китае, чем железные дороги. Только в последние годы автомагистрали соединили крупнейшие города северной части страны. На Юге общегосударственная сеть скоростных дорог лишь начинает складываться.

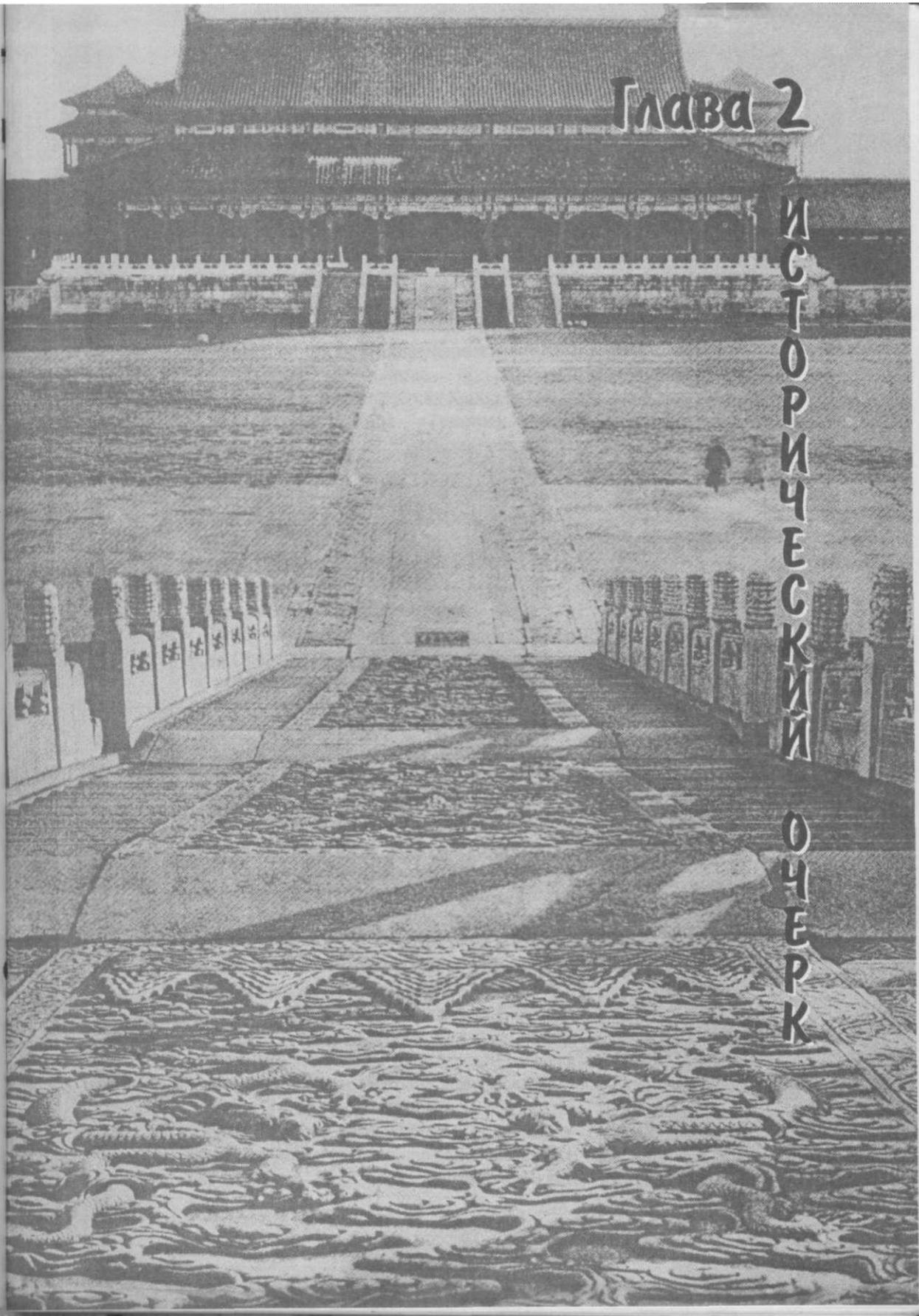
Воздушный транспорт также далеко не является массовым, но в некоторых случаях служит единственным способом сообщения с отдаленными областями — например, с Тибетом, большинством районов Синьцзяна и т.д.

а нередко и сопротивление местного населения, считавшего, что строительство железных дорог разрушает естественное «дыхание Земли» И ПОТОМУ угрожает всяческими напастьми. К 1949 г. в Китае насчитывалось 22 тыс. км

железных дорог, связавших в ДРЮГ, В ОСНОВНОМ на северо-востоке и Северо-Китайской равнине. В последующие 30 лет было построено еще 10 тыс. км

Глава 2

ИСТОРИЧЕСКИЙ ОЧЕРК



СТАНОВЛЕНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Древние люди на территории Китая

Далекие предки современного человека появились на территории Китая около полумиллиона лет назад. Во всяком случае, таков приблизительный возраст черепов древнейшего человека, или архантропа, обнаруженных в 60-х годах в уезде Ланьтянь провинции Шэньси. Но больше известен другой вид архантропа, именуемый синантропом. Его останки были найдены в конце 20-х годов неподалеку от Пекина. Синантроп жил приблизительно 300 тыс. лет назад, и объем его черепа составлял 1075 куб. см, что на 300 куб. см превышает соответствующий показатель у ланьтяньского человека. Вопрос о том, является ли синантроп предком современных монголоидов, остается открытым. Но бесспорно, что Китай не был родиной этих древнейших людей, которые пришли в бассейн Хуанхэ из западной части Азии.

В разных местах Китая — в Гуандуне, Хубэе, Шаньси, Ордосе — обнаружены останки людей, относившихся к последующей ступени развития человеческого рода — так называемым палеоантропам, или древним людям. Люди этого типа обитали примерно 100—70 тыс. лет назад. Наконец, к эпохе позднего палеолита (40—16 тыс. лет назад) относятся так называемые новые люди, или неолиты, которые стали непосредственными предками современного человека. Останки неолитов обнаружены как на севере, так и на юге Китая, и они обладают монголоидными чертами.

В 20-х годах XX в. шведский археолог Андерсон открыл близ деревни Яншао в провинции Хэнань остатки культуры эпохи неолита — позднейшего этапа каменного века, когда древние люди уже умели изготавливать керамические изделия. Андерсон назвал культуру Яншао «культурой крашеной керамики» по тину обнаруженных в тех местах керамических сосудов с ярким геометрическим орнаментом. Возраст культуры Яншао насчитывает до 6 тыс. лет, а территория ее в основном совпадает с районом Лёссового плато. Тогда же, недалеко от селения Цицзя провинции Ганьсу, Андерсон обнаружил остатки родственной неолитической культуры, которая, по мнению большинства современных ученых, существовала одновременно с культурой Яншао. Ее жители пользовались сосудами серого цвета без росписи.

Наиболее показательным для ранней культуры Яншао является крупное поселение, раскопанное в 50-х годах XX в. близ деревни Баньпо в провинции Шэньси. Жители этого поселения обитали в полуземлянках круглой или прямоугольной формы, крыши которых поддерживались столбами: очаг в хижине располагался прямо на земле. Некоторые землянки служили



Узоры на керамике культуры Яншао

гончарными мастерскими. Трудившиеся в них мастера, по-видимому, еще не знали гончарного круга, но умели доводить температуру обжига до полутора тысяч градусов. На некоторых сосудах видны искусно прорисованные изображения животных, рыб и фантастических существ. Наряду с керамикой найдены орудия из шлифованного камня. Люди культуры Яншао занимались в основном земледелием, засевая свои поля просом. Их домашними животными были собаки и свиньи. Примечательно, что поселение в Баньпо не имело укреплений.

В свое время Андерсон высказал мнение о том, что носители культуры Яншао пришли в бассейн Хуанхэ из западной части Азии. Современные данные показывают, однако, что эта гипотеза не имеет под собой достаточных оснований, хотя можно говорить о влиянии на культуру Яншао неолитических культур, существовавших в то время в Сычуаньской котловине.

Одновременно с культурой Яншао, а точнее, к концу V тысячелетия до н. э., в районе нижнего течения Янцзы возникли самостоятельные неолитические культуры, связанные с областями Юго-Восточного Китая. В последующее тысячелетие наблюдается перемещение этих культур на север. Здесь, на территории провинций Шаньдун и Хэнань, складывается ареал неолитических культур, известный под названием культуры Луншань, или культуры черной керамики.

Отличительная черта культуры Луншань — изящные сосуды из прочной керамики черного цвета, изготовленные при помощи гончарного круга. Поселения этой культуры располагаются обычно на возвышенностях и окружены глинобитным валом. Их жители обрабатывали свои поля особым двузубым орудием с перекладиной, сохранившимся в китайских деревнях почти до наших дней. В качестве домашних животных они держали собак, свиней и быков; лошади, как и в культуре Яншао, еще не были известны. У луншаньцев было принято гадать традиционным для древнего Китая способом — посредством прижигания костей животных. Следов письменности, впрочем, не обнаружено.

Слияние культур Луншань и Яншао — а точнее, наложение первой на вторую — заложило основу для появления на территории Северо-Китайской равнины древнейших городов, с которых начинается история китайской цивилизации. Одновременно в верхнем течении Хуанхэ и в приморском районе существовали неолитические культуры, со временем породившие народности, которых древние китайцы называли «западными жунами» и «восточными и». На Юге в ту эпоху имелись свои неолитические культуры, связанные с предысторией Юго-Восточной Азии.

Эпоха Шань-Инь

Обитатели Срединной Империи вели отсчет своей истории от полубожественного существа Фу Си и его сестры, или жены, Нюй Ва. В представлении древних китайцев, у них были человеческие головы и змеиные тела. Фу Си считался изобретателем календаря, музыки, первых графических символов и даже супружества. Его спутнице преда-

ние приписывало починку небосвода и сотворение человеческого рода из глины. Фу Си и Нюй Ва наследовал мифический правитель Шэньнун (то есть «Божественный земледelec»), научивший людей земледелию и торговле. После Шэньнуна миром правил Хуан-ди, или Желтый Владыка, который слыл в Китае основоположником государственности и многих полезных ремесел. Супруге Желтого Владыки отводилась роль основоположницы ткачества.

С Желтого Владыки начинается эпоха так называемых Пяти императоров, из которых последние два, Яо и Шунь, уже фигурируют в древнейших письменных памятниках Китая. Яо почитался в китайской историографии как образцовый правитель, который был настолько бескорыстен, что решил передать трон не собственному сыну, а некоему Шуню, человеку бедному, но мудрому.



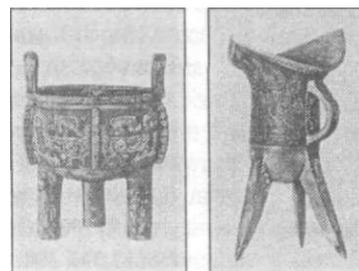
*Си/ Си
и Пуя Ва.
Изображение
эпохи Хань*

Яо окончательно убедился в правильности своего выбора после того, как Шунь обнаружил способность жить в мире и согласии с двумя дочерьми Яо, данными ему в жены. В свою очередь, Шунь передал трон достойнейшему из своих служащих Юю, который, по преданию, трудился до изнеможения, чтобы обуздать потоп и навести порядок на Земле. Когда же Юй умер, люди пожелали видеть на престоле его сына. Так возникла первая династия, которая называлась Ся. Ею открывается эпоха «Трех Династий» — древнейшая историческая эпоха в Китае.

Прямых свидетельств существования династии Ся не обнаружено, хотя известна генеалогия ее правителей и еще в древности ее название дало жизнь одному из традиционных самоназваний Китая — Хуася. А вот о следующей из Трех Династий — династии Шан, или Инь, — китайские хроники содержат вполне достоверные сведения.

Об эпохе Инь мы узнаем главным образом из двух источников. Во-первых, из надписей на костях жертвенных животных, использовавшихся шанскими царями для гаданий. Эти кости с нацарапанными на них непонятными письменами были обнаружены в 1889 г. в одной из китайских аптек, где они продавались под видом «зубов дракона». Второй важнейший источник наших знаний о шанской династии — данные археологических раскопок. В 1950 г. близ города Аньян в провинции Хэнань было раскопано городище, которое, как выяснилось, служило столицей царства Шан в последние два века его существования (тогда оно называлось Инь).

Во многих отношениях раннешанская цивилизация была прямой наследницей культуры Лу Н-



*Бронзовые
сосуды
эпохи Инь*

Хуанди, или Желтый Владыка, носил фамилию Гунсунь, а имя Сюаньюань. От рождения он обладал необыкновенными способностями, младенцем умел говорить, в детстве был смышлен, в отрочестве — сообразителен, а, став взрослым, проявлял большую ясность ума... Он совершенствовал свои доблести, развил военное дело, упорядочил пять стихий, насадил пять видов знаков, умиротворил народ, навел порядок в четырех сторонах света и обучил своих воинов, как медведей, барсов, леопардов, ягуаров и тигров. Если кто-нибудь в Поднебесной не повиновался ему, Хуанди выступал в поход и карал его, а усмирив, возвращался обратно. Он расчищал горные склоны и прокладывал дороги, никогда не зная покоя...

Император Чжуаньсюй был внуком Хуанди. Он был спокойным и глубоким в своих помыслах и решал дела, вникнув в их суть. Он умножал богатства, исходя из строения земли, действовал, сообразуясь с временами года, подражая Небу. Он управлял стихиями, дабы пролить свет мудрости на людей, очищал свое тело и сердце, чтобы приносить жертвы духам... Императора Яо звали Фаньсюнь; любовью к людям он был подобен Небу, а мудростью — небесным духам. К нему устремлялись, как к солнцу, на него взирали, как на радужное облако. Он был богат, но не заносчив, знатен, но не надменен. Он носил желтую повязку и черную одежду, ездил в красной коляске, запряженной белой лошадью. Яо явил добродетели, которые приводят всех к повиновению, и так водворил в мире порядок и согласие...

Шунь был уроженцем области Цзичжоу. Когда он пахал землю у горы Лишань, все, кто жил в тех местах, стали уступать друг другу межи. Когда он ловил рыбу на озере Лэйцзэ, все, жившие у озера, стали уступать друг другу места для рыбной ловли. Когда он гончарничал на берегу Желтой реки, вся посуда, вышлеиваемая там, не имела изъянов. Отец Шуня был склонен к порокам, мать — сварлива, а младший брат — заносчив, и все они хотели убить Шуня. Но Шунь во всем слушался их, не нарушая сыновнего долга. Когда хотели убить Шуня, не находили его, когда же от него что-то требовалось, он всегда оказывался рядом...

Юй прорубил девять гор, устроил стоки для девяти озер, проложил русла для девяти рек и установил границы девяти областей, от каждой из которых поносили дары сообразно занятиям ее жителей. Затем Юй сыграл девять напевов, и вокруг стала кружить пара фениксов. Голос Юя служил основой для музыкальных то-

шань: шанцы применяли те же сельскохозяйственные орудия и те же способы обжига керамики, что и поселенцы из Луншаня, они окружали свои поселения такими же глинобитными стенами и гадали, прижигая кости жертвенных животных, Но шанская цивилизация имела одно революционное новшество: она знала способ литья бронзы. Правда, в те времена применение металла было еще довольно ограниченным: из бронзы отливались только сосуды, использовавшиеся в обрядах жертвоприношения умершим предкам, оружие, мелкие орудия ремесла, некоторые детали упряжи. Особенной красотой и изяществом отделки отличаются, конечно, ритуальные сосуды — главное средство общения шанцев с умершими предками.

В Аньянском городище были найдены усыпальницы иньских царей, где имеется несколько погребальных камер и захоронено большое количество бронзового оружия и ритуальных сосудов, боевые колесницы, запряженные лошадьми (новое средство ведения войны, которому в течение нескольких последующих столетий было суждено играть главенствующую роль в военных конфликтах), десятки туш домашних животных, а также множество тел людей. Отчасти то были слуги и даже сподвижники, ушедшие в другой мир вместе со своим господином, но большинство погребенных были военнопленными, принесенными в жертву душе умершего царя. Война с целью захвата добычи и пленников была главным занятием шанских правителей. А добыча была нужна для того, чтобы совершать пышные обряды жертвоприношения душам предков, ибо связь живых с умершими родичами была стержнем всего общественного уклада шанцев. В надписях на гадательных костях — гигантский «царский архив» этих костей был найден в столице Инь — часто встречаются вопросы, касающиеся военных походов иньцев против соседних племен. Свое государство шанские цари мыслили по образу и подобию рода. Гадание по костям жертвенных животных в эпоху Шан было уже занятием профессиональных писцов и толкователей. Эти люди отбирали и подвергали специальной обработке кости, подходившие для гадания. Гадали же они по форме трещин, которые появлялись на кости после того, как ее прижигали раскаленной палочкой. Тут же, на кости, записывали вопрос к предкам и полученный от них ответ.

Для людей эпохи Инь мир мертвых был устроен точно так же, как мир живых: положение в нем

каждого усопшего предка определялось его местом на родовом древе. Существовал Верховный Предок, *Шанди*, который в силу своей отдаленности от мира живых почти не вмешивался в людские дела. Была еще категория «старших предков», уже лишившихся имени и в религии шанцев имевших, скорее, лишь символическое значение. Таким образом, для иньских культов характерны строгая иерархия и формализация, напоминающая бюрократический порядок. Вместе с тем иньская религия предполагала экстатическое общение живых с умершими, тесно связанное с оргиастическими празднествами и человеческими жертвоприношениями. Присутствие в иньской религии двух столь несходных тенденций отобразилось в сосуществовании двух разных изобразительных стилей в иньском искусстве: экспрессивной пластики с ярко выраженной орнаментальностью и подчинения формы абстрактным геометрическим схемам. Противоречие между формалистической организацией и экстатическим содержанием шанской религии стало одной из причин кризиса и гибели иньского государства.

Недавно стало известно, что одновременно с царством Шан очаг высокоразвитой цивилизации бронзового века существовал в Сычуаньской котловине. Здесь, недалеко от города Чэнду, найдено большое количество изящных бронзовых масок, использовавшихся в ритуальных представлениях, а также бронзовая утварь, оружие, изображения птиц, змей и проч.

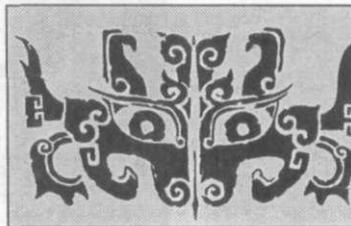
От царства Чжоу к Разделенным Царствам

Агрессивность государства Шан-Инь, нуждавшегося в постоянном притоке военной добычи и пленников, не могла не вызывать сопротивления соседних племен. Одним из таких племен, обитавших на западных рубежах шанских владений, было племя *чжоу*. Одно время иньцы совершили несколько удачных походов против чжоусцев и даже убили их предводителя. Сын последнего задумал отомстить убийцам отца, собрал антииньскую коалицию племен, но умер, не успев перейти к решительным действиям. Это сделал его сын, который, воспользовавшись тем, что иньские войска были заняты военными действиями на юго-востоке, пошел походом на иньскую столицу и в битве у местечка Муе нанес поражение иньцам. Столица Инь пала, последний иньский правитель (в историю он вошел под именем «тирана Цзе») был убит или покончил с собой. Это произошло, вероятнее всего, в 1027 г. до н. э. В последующее столетие чжоусцы раздвинули пределы своих владений на юге, севере и западе. Они переняли культурные достижения иньцев, в том числе письменность и технику литья бронзы.

Первые правители Чжоу раздали своим родственникам и предводителям дружественных племен уделы в наследственное владение.

нов, а его тело — для мер длины и веса. Юй был неутомим в делах, сохранял величественный вид и для всех служил примером. Он скромно одевался, питался простой пищей, но с почтительностью служил духам. Живя в бедном жилище, он ничего не жалел для устройства водных путей. По суше он ездил в повозке, по воде передвигался на лодке, по грязным местам ходил в мокроступах, по горам ходил в обуви с шипами...

Сыма Цянь.
«Исторические записки».
I в. до н. э.



«Маска таоте*»: классический узор иньской эпохи

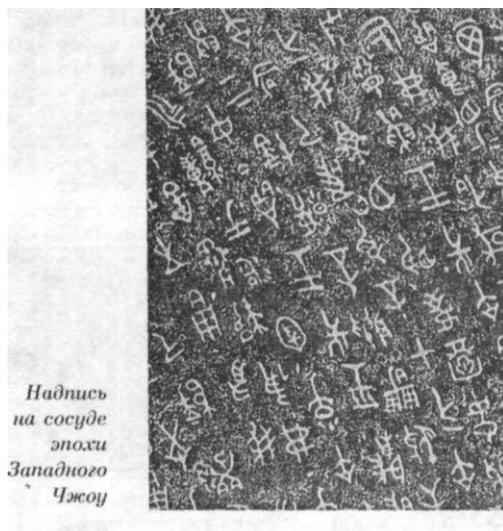
Всего таких пожалований зарегистрировано около 200. Свой удел получили и потомки иньского дома. Владельцы уделов образовали сословие наследственной знати (*чжухоу*), где титул отца, впрочем, наследовал только старший сын. Самые знатные титулы — *гун* и *хоу* — носили ближайшие родственники правителя, который именовался

Сыном Неба (*тянь цзы*). В свою очередь, туны и хоу жаловали своим близким родичам титулы *даифу*. Низший слой чжоуской аристократии составляли *ши*, или «служилые люди» — потомки знатных людей по боковой линии. Наконец, ниже *ши* находились простолюдины-земледельцы, из которых набиралось пешее войско. Имелись в чжоуском обществе и рабы.

Так в государстве Чжоу сложился иерархический строй, охватывавший все стороны жизни общества. Чжоусцы отказались от человеческих жертвоприношений и оргиастических культов, провозгласив главной доблестью человека его добродетель. В частности, младший брат основателя Чжоуской династии и регент при его малолетнем наследнике, Чжогун, вошел в историю как образец добродетельного мужа и мудрого советника, без которого государь не может управлять Поднебесной.

Вообще Чжоускую династию можно считать основоположницей китайской цивилизации; именно при ней сложились основные государственные институты и нравственные ценности, определившие лицо китайской империи и китайской культуры.

Со временем традиционные места обитания чжоусцев стали подвергаться все более частым набегам западных племен, и в 771 г. правитель Чжоу Пин-ван был вынужден перенести свою столицу на восток, в город Ло-и (на месте нынешнего Лояна). Теперь чжоуский правитель жил на земле удельных правителей, и его власть над последними стала чисто номинальной. Им оставалось уповать лишь на силу нравственного авторитета. Начался период Восточного Чжоу, или, как его еще называют, «Разделенных Царств» — период все более углублявшейся раздробленности и постепенно усиливавшегося соперничества между отдельными уделами. На политической карте Китая того времени можно выделить две основные группы уделов, а фактически самостоятельных царств. В центре тогдашнего ареала китайской цивилизации располагались относительно небольшие и слабые в военном отношении царства, которые в большинстве своем были основаны ближайшими родственниками первых чжоуских царей. К их числу относились царства Лу, Вэй, Чжэн, Цзинь, Хань, Сун и др. Именно правители этих центральных уделов впервые стали называть свои владения Срединными Государствами. На периферии же возникли более крупные и могу-



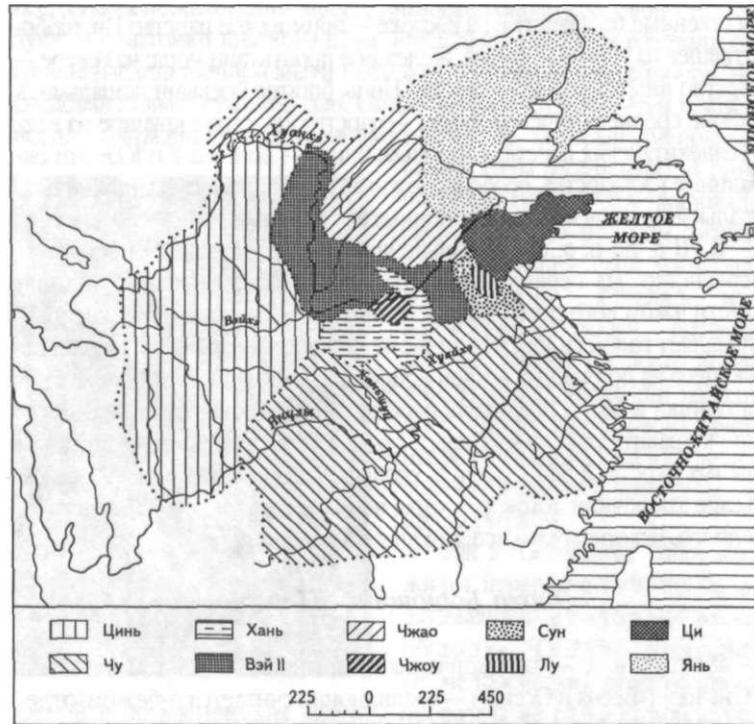
шественные государства: на востоке — приморское царство Ци, разбогатевшее на торговле солью, железом и продуктами моря; на севере — царство Янь; на западе — царство Цинь, богатое боевыми лошадьми; в районе среднего течения Янцзы — царство Чу, самое крупное из всех древнекитайских царств; в низовьях Янцзы — царства У и Юэ. Эти окраинные государства, особенно южные, не включались жителями центральных уделов в число Срединных Государств.

С VII в. до н. э. среди сильнейших царств разгорается борьба за первенство. На первых порах она велась под флагом реставрации власти чжоуского дома. Возникло понятие «гегемона» (*ба*), который управляет голой силой, в отличие от чжоуского царя (*ван*), воздействующего на подданных «силой добродетели». Впервые звание гегемона принял в 651 г. правитель царства Ци Хуань-гун, затем оно перешло к правителям Сун и Цзинь, а с конца VII в. до н. э. — к правителям южных царств. В 544 г. до н. э. удельные правители на своем общем съезде заключили договор о мире, но и это соглашение соблюдалось недолго. Вскоре войны вспыхнули с новой силой.

Эпоха Борющихся Царств

481 г. до и. э. — год окончания древнейшей китайской летописи «Чунь цю» («Весна и Осень») — традиционно считается рубежом, отделяющим эпоху Разделенных Царств от следующей за ней эпохи Борющихся Царств. Эта, казалось бы, чисто условная дата на самом деле знаменует начало глубоких перемен в общественной и хозяйственной жизни древних китайцев. Распространение железных орудий, создание больших оросительных систем, применение новых удобрений и прочие достижения агротехники позволили заметно увеличить производительность земледелия, что вкупе с совершенствованием транспортных средств привело к быстрому росту населения, появлению крупных центров ремесленного производства и больших городов. Впервые на сцену китайской истории выходит фактор массовости в его разнообразных проявлениях — от высокой плотности населения в наиболее развитых районах до людской толпы на улицах городов. Новые условия хозяйствования и бурный рост торговли сделали возможным появление частной собственности. В обществе обострились противоречия между богатыми выходцами из низов — землевладельцами, купцами, владельцами мастерских — и наследственной аристократией с ее привилегией занимать высшие государственные посты. В ГУ в. до н. э. в большинстве крупных царств были проведены политические реформы, которые упразднили многие традиционные привилегии родовитой знати и открыли доступ к власти богатым простолюдинам. При дворах правителей царств ведущая роль переходит к наемным стратегам и администраторам, которых ценили за их таланты и профессиональные знания. Во многих царствах были учреждены административные округа, которые управлялись назначенными правителем чиновниками. Так складываются начатки бюрократического управления, характерного для государственного строя китайской империи.

Древний
Китай
в эпоху
Борющихся
Царств



Все эти перемены в политической жизни древнекитайских царств означали усиление единоличной власти правителя и имели целью добиться максимальной мобилизации всех сил государства в его борьбе за выживание. Соответственно, войны превратились в способ завоевания чужой территории с целью присвоения ее ресурсов. Изменилось и вооружение армий: вместо боевых колесниц главной ударной силой становится пехота, вооруженная арбалетами, мечами и пиками, и кавалеристы-лучники; тогда же появился и военный флот.

Ожесточенные войны между царствами в IV—III вв. до н. э. привели в конце концов к возвышению наиболее сильного в военном отношении царства Цинь. Своими успехами циньские правители не в последнюю очередь были обязаны радикальным реформам, осуществленным в их царстве Шан Яном (умер в 338 г. до н. э.). Реформы Шан Яна способствовали резкому усилению государственного войска и государственной власти в целом. В 314 г. циньский правитель одержал крупную победу над западными кочевыми племенами, а три года спустя покорил Сычуаньскую котловину. В 249 г. циньцы ликвидировали домен чжоуского царя, положив конец Чжоуской династии. В последующие годы правителю Цинь удалось поодиночке разгромить противостоявшие ему государства: в 228 г. пало северное царство Чжао, в 225 г. — царство Вэй, в 223 г. — царства Хань и Чу, а затем наступил черед царств Янь и Ци. Так весь древний Китай был объединен под властью Цинь.

ЭПОХА ДРЕВНИХ ИМПЕРИЙ

Империя Цинь Шихуанди

Объединив под своей властью весь Срединный мир, правитель Цинь взял себе новый *титулхуанди*, который состоял из иероглифов, прежде относившихся только к божествам и мифическим героям. Этот термин принято переводить словом «император». Сам же властитель Цинь вошел в историю под именем Цинь Шихуанди, что значит Первый Император Цинь.

Объединитель Китая немедленно совершил ряд символических жестов, подтверждавших его положение единственного владыки мира: он объехал всю страну, установив на разных ее рубежах памятные стелы, взошел на священную гору Тайшань и совершил на ее вершине жертвоприношение Небу, затеял строительство грандиозных дворцов в столице и т.п. Однако гораздо большее значение для последующей истории Китая имели его нововведения, направленные на унификацию политической и общественной жизни империи. Цинь Шихуанди упразднил прежние удельные владения и ввел единую систему управления страной, разделив Китай на 36 областей, которые, в свою очередь, делились на уезды. Были введены единые правила государственной службы и критерии оценки служебных заслуг чиновников, причем местным служащим вменялось в обязанность чуть ли не ежедневно подавать своим начальникам доклады о состоянии дел в управах; даже отсутствие чиновника на службе по болезни следовало удостоверить документально. Были унифицированы деньги, введены единые меры длины и веса, единая письменность, даже единая ширина оси для телег. Цинь Шихуанди ввел и единое название для своих подданных — «черноголовые». Подданным империи запрещалось владеть оружием, и из изъятых циньскими властями железных мечей, копий и прочего вооружения были отлиты 12 гигантских статуй, которые установили в циньской столице. Цинь Шихуанди позаботился о безопасности внешних границ своей империи. Он затеял строительство грандиозной стены вдоль северных рубежей Китая, согнав на работы несколько миллионов человек. Эта стена должна была защитить Китай от набегов кочевых племен сюнну. Одновременно Цинь Шихуанди послал войска на Юг — в район современных провинций Гуандун и Фуцзянь. Там были построены крепости и учреждены новые области, первое китайское население которых составили ссыльнопоселенцы.



Портрет Цинь Шихуанди.
Гравюра XV в.

Цинь Шихуанди принял решительные меры и для обеспечения своего идеологического единоначалия. Он запретил своим подданным чтение любых книг за исключением тех, которые могли принести практическую пользу (к последним были отнесены руководства по земледелию, ремеслам, медицине, гаданию). В 213 г. до н. э. состоялось знаменитое «сожжение книг», за которым последовала казнь более четырехсот ученых, заподозренных в нелояльности режиму.

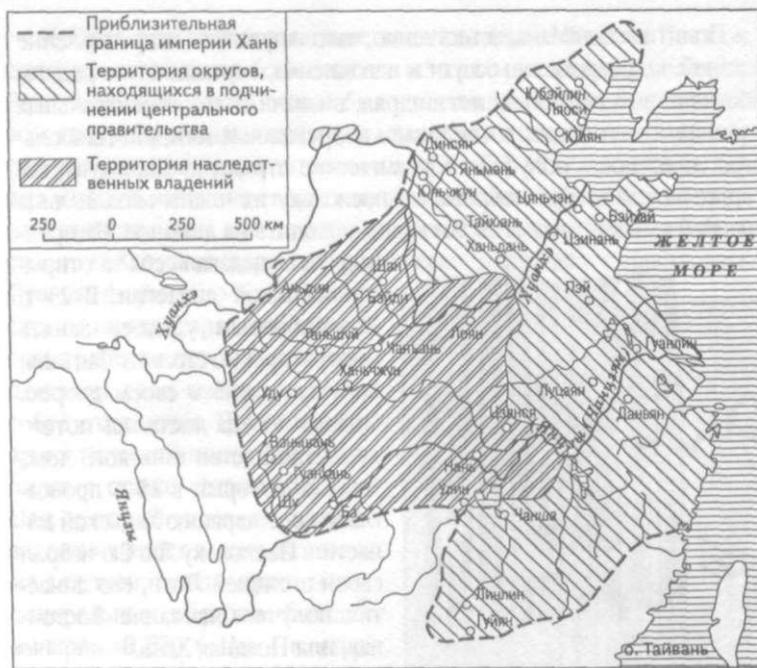
Цинь Шихуанди, однако, переоценил свои возможности. Затеянные им грандиозные строительные работы оказались непомерно тяжелым бременем для казны, а принятые меры административного контроля и, в частности, драконовский уголовный кодекс — далеко не столь действенными, как он рассчитывал. Едва Цинь Шихуанди умер и был погребен в своей грандиозной усыпальнице — ныне частично раскопанной и открытой для обозрения, — как по всей империи начались волнения, быстро переросшие в вооруженные мятежи. Авторитет преемника Цинь Шихуанди — Эршихуанди (что значит просто «Второй Император») был явно недостаточен для того, чтобы циньские армии могли сдерживать волну народного возмущения. В 209 г. на землях бывшего царства Чу вспыхнуло мощное восстание. Три года спустя одна из повстанческих армий, возглавлявшаяся Лю Баном, нанесла решительное поражение циньским войскам. Эршихуанди был убит своими же придворными, а Лю Бан, заняв столицу империи, провозгласил воцарение династии Хань. Вскоре ему удалось распространить свою власть на весь Китай.

Династия Хань

Четырехсотлетнее царствование Ханьской династии стало эпохой компромиссов в политике и синкретизма в идеологии, когда сложились незыблемые до XX в. основы имперского правления и стала очевидной главенствующая роль культуры в деле консолидации китайской ойкумены.

Завладев Поднебесным миром, Лю Бан благоразумно не стал восстанавливать циньскую систему управления. Он пожаловал семерым своим ближайшим сподвижникам титул *ваш*, а впоследствии раздал наследственные уделы еще 130 соратникам. Впрочем, все наследственные владения находились в восточных и южных районах империи, тогда как в западной части сохранились области и уезды, учрежденные Цинь Шихуанди. Заведенный Лю Баном порядок сохранялся еще в течение около полувека после его смерти, когда престол занимали его сын и внук. Вступивший же на престол в 140 г. до н. э. правнук Лю Бана император У-ди предпринял решительные меры для упрочения центральной власти. Теперь удел полагалось делить между всеми наследниками его владельца. Одновременно У-ди восстановит существовавшее в Цинь ведомство инспекторов, контролировавших местную администрацию. Правителям областей отныне вменялось в обязанность рекомендовать для службы способных молодых людей, а для подготовки будущих чиновников в столице была создана специальная академия. Главным правительственным ведомством стал секретариат императора.

У-ди снарядил несколько крупных завоевательных походов во все пределы своей державы: сначала покорил обширные области на



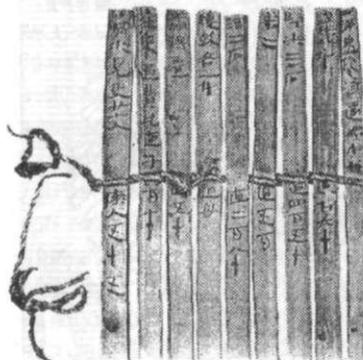
Империя Хань во II—I вв. до н.э.

Юге, затем совершил поход в южную Маньчжурию и Корею и затеял длительные войны против кочевых племен на Севере. Надеясь найти в Центральной Азии союзников в своей борьбе против степняков, У-ди отправил туда своего посланника Чжан Цяня, который сумел дойти до Ферганской долины. Союзников Чжан Цянь не нашел, зато благодаря его странствиям в ханьской столице узнали путь в оазисные государства Средней Азии и прослышали об эллинистическом мире. В то время уже существовал и торговый путь между Китаем и Индией, пролегавший через горы на юго-западных рубежах империи.

После смерти У-ди на ханьском престоле оказались малоспособные правители; при дворе процветал фаворитизм, власть часто попадала в руки временщиков из числа родственников императриц или служителей императорского гарема. Одновременно широкие массы крестьянства — неизменной опоры трона — разорялись и пополняли ряды бродяг или батраков в хозяйствах крупных землевладельцев. Ослабление ханьского дома привело к тому, что в 9 г. н. э. родственник императрицы Ван Ман провозгласил воцарение собственной династии Синь, что значит Новая. Если Цинь Шихуанди был первым в китайской истории императором-деспотом, строителем централизованного государства, а Лю Бэй явил тип первого императора-простолудина, пришедшего к власти на волне народного восстания, то Ван Ман стал первым в истории Китая политиком-реформатором, пытавшимся возродить «древние порядки». Свой общественный идеал Ван Ман нашел в описаниях раннежоуского государства. Он восстановил древние знатные титулы и наследственные должности, объявил все земли собственностью правителя, запретил куплю и продажу рабов, ввел государственные монополии на важнейшие товары и собственную монету, напоминавшую монеты древности.

Политика Ван Мана, естественно, натолкнулась на сопротивление богачей. Одновременно засухи и наводнения, случавшиеся с редким постоянством несколько лет подряд, вызвали голод в центральных районах, а за голодом последовали вооруженные мятежи. Наибольшую известность получили повстанческие отряды из Шаньдуна, которых называли Краснобровыми, поскольку их члены мазали лица красной краской, чтобы своим видом походить на демонов. Их пред-

водитель выдавал себя за отпрыска Ханьской династии. В 23 г. Краснобровым удалось занять императорскую столицу Чанъань; Ван Ман погиб в своем дворце. Однако победа досталась потомку знатной ветви ханьского дома Лю Сю, который в 25 г. провозгласил реставрацию Ханьской династии. Поскольку Лю Сю избрал своей столицей Лоян, его династия получила название Восточная, или Поздняя Хань.



Служебные документы из пограничных укреплений ханьской империи. I в. н.э.

История поздниханьской династии во многом напоминает историю ее одноименной предшественницы. На первых порах центральная власть восстановила контроль над всей территорией страны, хотя спокойствие в империи было куплено ценой компромисса между администрацией и местной элитой. Со временем рост крупной земельной собственности и разорение крестьянства подточили государство. Политически упадок династии, как и в эпоху Ранней Хань, выразился в возвышении императорских фаворитов из числа родственников императриц и дворцовых евнухов, что привело к обострению борьбы между этими «временщиками» и регулярным чиновничеством. Социальная база власти неуклонно сужалась, а вместе с тем сокращались налоговые поступления в казну.



Выезд чиновника. Рисунок на стене погребения эпохи Хань

В 184 г. вспыхнуло восстание так называемых Желтых Повязок, сразу же охватившее большинство центральных районов империи. Выступление Желтых Повязок было подавлено правительственными войсками и дружинами провинциальных магнатов, но ханьский двор окончательно потерял контроль над страной. В 189 г. дворцовая гвардия учинила избиение евнухов императорского гарема, а затем пришедшие с границы войска генерала Дун Чжо полностью разграбили столицу. Ханьская держава фактически перестала существовать. Правда, формально власть ханьского императора держалась еще тридцать лет, пока претенденты на трон выясняли между собой отношения. Почти все это время ханьский император находился в ставке полководца Цао Цао, который ловко воспользовался авторитетом ханьского дома для того, чтобы укрепиться в центральных областях бывшей империи. В 220 г. Цао Пи, старший сын Цао Цао, заставил ханьского императора отречься от своего титула и провозгласил воцарение династии Вэй.



Цао Цао.
Гравюра
XVI в.

Китай в III веке

Цао Пи, свергнувшему последнего ханьского государя, не удалось стать правителем всего Китая. Полководец Лю Бэй, обосновавшийся в Сычуани, объявил себя императором династии Хань (в истории его царство зовется Шу или Шу-Хань). В ноябре 222 г. примеру Лю Бэя последовал Сунь Цюань, провозгласивший создание царства У в областях нижнего и среднего течения Янцзы.

Царство Вэй был самым сильным среди новых государств. Основой его могущества стала система военных поселений, в которых состояло около 80% податного населения. Одновременно была введена новая система отбора и квалификации чиновников. Отныне все государственные служащие в соответствии с их «заслугами, добродетелями, талантами и поведением» разделялись на девять рангов. В областях учреждались особые должности *чжунчжэнов* («беспристрастных и прямых»), ведавших отбором кандидатов на службу. Последним присваивалась «деревенская» категория, которая определяла их личные способности. Институт «деревенских» категорий закреплял господство местной элиты, очень быстро обеспечившей себе право на обладание высшей второй категорией.

Цао недолго оставались хозяевами в своем государстве. В 40-х годах ключевые посты в армии отошли к роду Сыма, и вскоре преемники Цао Цао разделили судьбу Ханьской династии: в 265 г. последний вэйский правитель «уступил трон» Сыма Янью, основавшему династию

Цзинь. К тому времени Сыма Янь уже подчинил себе царство Шу-Хань, а в 280 г. пало и южнокитайское царство У. Китай был вновь объединен под властью династии Цзинь, Однако триумф дома Сыма оказался непродолжительным. В конце III в. внутри царствующего клана вспыхнула междоусобица, которая привела в движение и кочевые племена, уже давно обитавшие на северных и западных рубежах империи. В 308 г. предводитель *сюнну* Лю Юань провозгласил себя императором, а три года спустя конница кочевников захватила и разграбила цзиньскую столицу Лоян. Это событие можно считать концом эпохи древних империй.

ЭПОХА РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

«Шестнадцать царств пяти северных племен»

«Великие силы Поднебесного мира, долго будучи разобщенными, стремятся соединиться вновь и после продолжительного единения опять распадаются, — так говорят в народе». Этой классической сентенцией открывается написанный в XIII в. знаменитый эпос «Троецарствие». Эпоха перехода от древности к средневековью стала одним из самых длительных в китайской истории периодов «распадения великих сил Поднебесной».

Северный Китай на протяжении более столетия стал ареной непрерывных столкновений между пятью кочевыми племенами: *сюнну*, *цзе*, *ди*, *цян*, *сяньби*. Первыми на очереди были *сюнну*. К середине второго десятилетия IV в. держава *сюннуских* вождей, так называемое Раннее Чжао, занимала почти весь бассейн Хуанхэ. В 328 г. власть в Чжао захватил некто Ши Лэ, предводитель загадочного — по всей видимости, пришедшего из Центральной Азии — племени *цзе*. Ши Лэ наследовал его приемный сын Ши Ху, чье жестокое правление вызвало такое недовольство его китайских подданных, что в 349 г. приемный сын Ши Ху, китаец Жань Минь, учинил в чжаоской столице массовую резню людей племени *цзе*. Между тем в события вмешалось другое кочевое племя — *сяньби*, расселявшееся на юге Маньчжурской равнины. В 50-х годах ГУ в. *сяньбийский* вождь Муюн Цзюнь завладел восточной частью Северного Китая, принял императорский титул и дал своей династии название Янь. Одновременно в излучине Хуанхэ возникло государство Раннее Цинь со столицей в Чаньане. Его основателем был вождь племен *ди* Фу Цзянь, который к 380 г. покорил всю центральную равнину, в 383 г. Фу Цзянь попытался завоевать южные земли, но потерпел сокрушительное поражение. На обломках державы Фу Цзяня возникло несколько небольших государств.

Тем временем на северных рубежах Китая усилилось *сяньбийское* племя *тоба*. Его предводитель Тоба Гуй в 398 г. объявил себя императором династии Северная Вэй. Спустя два десятка лет наследники Тоба Гуя завладели всей территорией Северного Китая. Так закончился период, называемый в китайской традиции эпохой «шестнадцати царств пяти северных племен».

Южнокитайские царства в IV—VI веках

Пока на равнине Хуанхэ шли войны между кочевыми племенами, в Южном Китае существовали самостоятельные китайские царства, традиционно именуемые Южными династиями.

Первое самостоятельное государство в Южном Китае было основано в 316 г. отпрыском цзиньского дома Сыма Жуюем. Ключевые посты в новом государстве заняли переселившиеся на Юг представители знатных служилых семей Северного Китая. Политическая история нового южного царства, получившего название Восточное Цзинь, заполнена интригами и усобицами между различными партиями придворной знати. Общество южнокитайских царств имело ярко выраженный сословный характер, закрепленный официальными сводами знатных фамилий. Пальма первенства принадлежала «переселенческим фамилиям» бывших северян. В государственном аппарате барьер между аристократами и худородными служащими выражался в разделении должностей на «чистые» и «грязные». Эти понятия давно утратили моральный смысл и стали частью канцелярской терминологии.

Аристократы имели право занимать «чистые» должности (главным образом высшие посты в столичной администрации) и заступать на них еще в юном возрасте, тогда как люди низкого происхождения могли поступать на службу только с 30 лет и лишь после сдачи экзаменов.

В политическом отношении южнокитайские царства никогда не отличались стабильностью. После многочисленных заговоров и мятежей, заполняющих историю Восточного Цзинь, полководец Ли Юй в 420 г. свергнул цзиньского императора и провозгласил воцарение династии Сун. На смену ей в 479 г. пришла династия Ци, которая просуществовала лишь 22 года, успев дать истории семь императоров. В 501 г. военачальник Сяо Янь совершил очередной дворцовый переворот и провозгласил себя императором династии Лян. Но и это царство едва пережило своего основателя. В 557 г. его сменило царство Чэнь.

Несмотря на политическую смуту, эпоха Южных династий — эпоха «изящества и свободы», по определению китайского философа Фэн Юлани, — ознаменовалась большими культурными достижениями. Господство аристократии и распространение буддизма благоприятствовали развитию умозрительной философии, складыванию эстетического канона китайской традиции, расцвету литературы и изящных искусств. Тесные же контакты китайцев с сопредельными народами и их готовность перенимать чужеземные учения и искусства придавали китайской культуре той эпохи космополитическую окраску, делали ее привлекательной и для соседей Китая. Именно в первые столетия н.э. — время возникновения первых государств на Корейском полуострове и Японских островах, во Вьетнаме и в ряде других прилегающих к Китаю районов — были заложены основы той культурно-исторической общности, которую принято называть Дальневосточной цивилизацией.

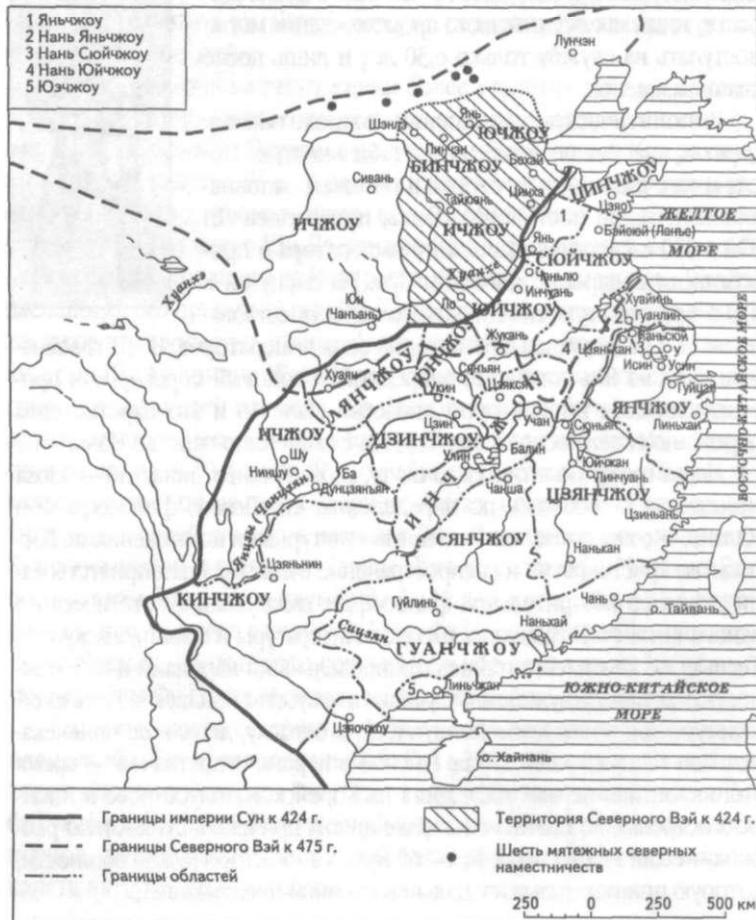


Терракотовая фигурка воина из погребения IV в., пров. Хунань

Северные династии

В Северном Китае в V—VI вв. по-прежнему правили династии, основанные кочевыми племенами. Началом периода Северных династий считается возникновение Северовэйского государства в 30-х годах V столетия.

Первый правитель Северного Вэй — Тоба Гуй установил систему чинов и административных областей по китайскому образцу. На рубеже 70—80-х годов другой правитель Северного Вэй Тоба Хун издал ряд указов, направленных на китаизацию сяньбийцев. Сам дом Тоба принял китайскую фамилию Юань. В 485 г. был обнародован эдикт о «надельной системе», по которому каждая семья, приравнивавшаяся к одному двору, имела право на получение от казны двух категорий пахотных участков: один закреплялся за семьей наследственно, другой предоставлялся во временное пользование. Величина последнего зависела от «силы» двора — числа взрослых мужчин, слуг и пахотных буйволов. Одновременно вводилась новая система административных объединений. Пять дворов составляли низшую организацию *лин*, пять *лин* — среднюю организацию *ли*, пять *ли* (125 дворов) — высшее объединение *дан*.



Китай
в V—VI вв.

Длительное сосуществование двух государств Севера и Юга, казалось, навсегда закрепило разъединение Китая на две части. Но драматические события второй четверти VI в. еще раз все переменяли.

Вначале рухнула Северовэйская империя. Это произошло в 30-х годах VI в. На обломках бывшей державы возникли два государства: Западное Вэй со столицей в Чанъане и Восточное Вэй со столицей в городе Е. В противостоянии этих двух царств успех сопутствовал Западному Вэй (позднее — Северное Чжоу). В 581 г. власть в Северном Чжоу захватил сановник Ян Цзянь, объявивший себя императором династии Суй. В начале 589 г. суйская армия форсировала Янцзы и уничтожила последнее южнокитайское царство Чэнь.

Империи Суй и Тан

С приходом к власти династии Суй в истории Китая снова началась эпоха централизованных империй. Основатель династии Ян Цзянь (он же император Вэнь-ди) снизил и упорядочил налоги, отменил соляную и винную монополии, выпустил единую монету и позаботился о развитии земледелия. Он упразднил действовавший с III в. порядок отбора на службу через систему личных категорий, закреплявших привилегии чиновной знати. Отныне все большее значение стали приобретать экзаменационные испытания.

Суйский двор не замедлил отметить свой триумф серией мероприятий имперского масштаба. Была заново отстроена императорская столица Чанъань, восстановлена Великая стена и прорыт знаменитый Императорский канал, связавший Север и Юг страны. Но чрезмерно жесткий централизаторский курс двора и ненасытное тщеславие преемника Вэнь-ди, императора Ян-ди, погубили династию. В разных районах империи вспыхнули восстания. Окончательная победа досталась выходцу из ближайшего окружения Ян-ди Ли Юаню, носившему титул гуна Тан. Весной 618 г. Ли Юань занял столицу и провозгласил себя императором династии Тан.

Умело поддерживая равновесие политических сил в стране, Ли Юань продолжил взятый его предшествен-



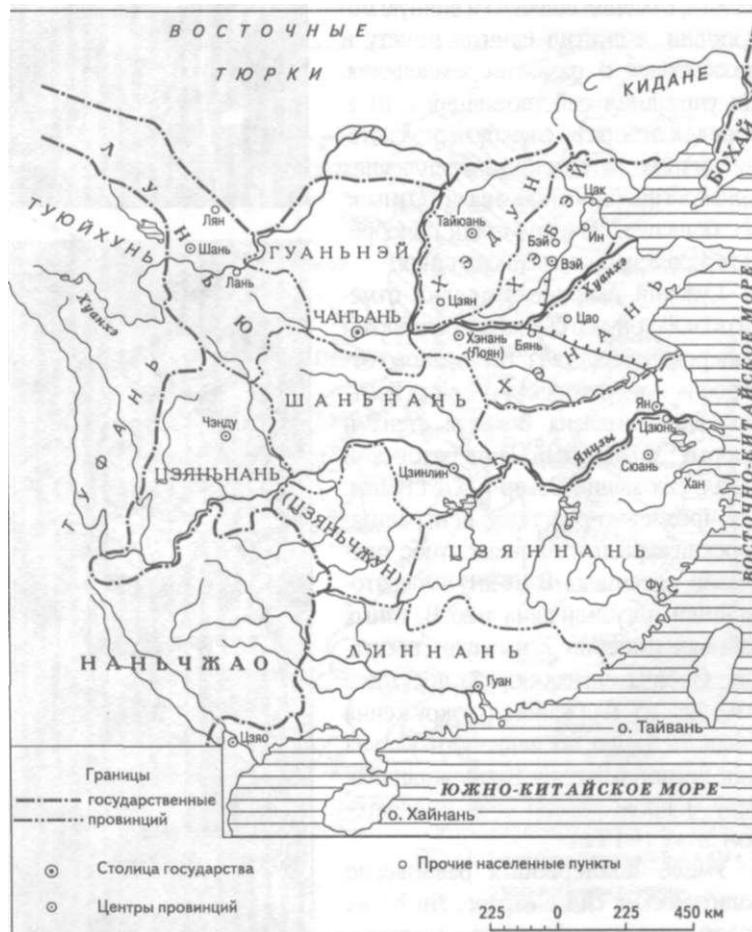
*Основатель
Суйской
династии
император
Вэнь-ди —
новый
объединитель
Китая*



*Тайский
император
Тай-цзун,
преемник
Ли Юаня.
Портрет
эпохи Тан*

никами курс на культурную унификацию. Уложения, касавшиеся организации чиновничества, достигли в то время непревзойденной полноты и отточенности. Власти вели тщательный учет податного люда и состояния крестьянских хозяйств. Победа над тюркскими племенами, господствовавшими тогда в Монгольской степи и Восточном Туркестане, открыли танскому двору путь в Среднюю Азию, а традиционная расположенность к кочевому миру — наследие эпохи Северных династий — предопределила необыкновенную открытость культуры танского Китая иностранным влияниям. Вновь расцвела торговля по Великому Шелковому пути, в танской столице Чанъане целые кварталы были заселены иностранцами, в основном выходцами из Средней Азии. Китайские поэты того времени восхищались красотой западных женщин, китайские купцы изумлялись проворству их коллег из стран «Западного края», в городах танской империи находили прибежище приверженцы самых разных религий, подвергавшихся гонениям в западной части Азии: манихеи, зороастрийцы, несториане.

Расцвет танской империи приходится на царствование императора Сюань-цзуна (713—756) — время невиданного блеска придворной жизни и замечательных достижений в поэзии. Сюань-цзун доверил оборо-



Тайская империя в VIII в.

ну границ крупным профессиональным армиям и учредил на всем пространстве от Сычуани до Маньчжурии кольцо провинций под управлением генерал-губернаторов — *цзедуши*. В 755 г. губернатор северо-восточной окраины империи Ань Лушань поднял мятеж и захватил танскую столицу. С большим трудом преемник Сюань-цзуна, император Су-цзун (756—762) сумел победить мятежников, но восстановить былое величие Тан оказалось невозможным. Двор утратил контроль над многими провинциями и выжил главным образом благодаря доходам от налогов на соль, вино и чай. Императоры все больше полагались на свой секретариат или фаворитов из числа дворцовых евнухов. Фракционализм среди чиновничества усилился настолько, что без протекции влиятельного лица нельзя было ни сдать экзамены на чин, ни поступить на службу.

В годы моей юности молодые люди, чья старших, каждый день во втором часу утра вставали умываться и причесываться и, дождавшись третьего часа, приступали к трапезе, соблюдая приличия. Нынче же молодежь спит до самого восхода солнца и наперевой хватается за блюда. В годы моей юности на рынке часто можно было видеть соболиные шапки, а иной раз шапки с покрывалом. Теперь же старики тоскуют о прежних нравах, в столице не торгуют ни соболиными шапками, ни шапками с покрывалом. Мужчины прикрывают лицо рукавом, женщины повязывают голову платком. Так женщины принимают мужской облик, а мужчины украшают себя, как женщины. Большего извращения и придумать невозможно!

Ли Хуа. Середина VIII в.

В 874 г. вспыхнули восстания в Хэнани, быстро разросшиеся в крестьянскую войну. Через шесть лет предводитель восставших Хуан Чао вошел в Чанъань. Танский двор бежал в Сычуань. Однако, став императором, Хуан Чао унаследовал все слабости изгнанной династии без ее авторитета и умения ладить с губернаторами. Через три года он был разгромлен правительственными войсками, и танский двор возвратился в столицу, уже совершенно бессильный перед разгулом милитаризма. За 20 лет противоборства новых полководцев звезда Танов окончательно угасла. Одним из таких полководцев был Чжу Вэнь, карьера которого типична для нового поколения военных вождей. Сын бедного ученого, батрак, предводитель шайки удалцов и, наконец, приближенный Хуан Чао, Чжу Вэнь в критический момент предал своего командира и стал губернатором города Кайфына. За пожалованное ему двором имя Цюаньчжун — «Всецело Преданный» Чжу Вэнь расплатился по обычаю своего времени: в 907 г. он сверг танского императора и основал собственную династию. Впервые с ханьского времени Чжу Вэнь не стал разыгрывать фарс «добровольной уступки» трона, а попросту убил своего предшественника. Событие в своем роде символическое, знаменующее конец эпохи раннего Средневековья в Китае.

На рубеже IX—X вв. в северо-восточные области бывшей империи вторглись новые могущественные соседи Китая — племена *киданей*, вождь которых в 916 г. принял императорский титул. В дальнейшем кидани захватили значительную часть Северного Китая. В отличие от Севера, где не прекращались военные распри, Юг Китая переживал относительно спокойные времена. Здесь сосуществовали несколько государств, причем правители их были люлями низкого происхождения, выплеснутыми наверх волной мятежей и восстаний.

*Дорога
к могилам
танских
императоров
в окрестностях
города Сиань,
пров. Шэньси*



Наступил новый период раздробленности, именуемый в китайской историографии эпохой «Пяти династий и Десяти царств». То было время, когда армия, стихия воинской массы, превратилась в самостоятельную и грозную силу. Нередко воины сами смещали неугодных вождей и выдвигали своих избранников. Вероломство армейских командиров находило достойное продолжение в оппортунизме чиновничества. Около половины высших чинов при дворе Северных династий служили нескольким царствующим домам подряд. Все рекорды побил сановник Фэн Дао (882—954), этот, по его собственным словам, «никогда не унывающий старик», переживший десять императоров и четыре династии. Впрочем, правители этих солдатских царств старательно копировали танские уложения и, как могли, соблюдали декорум имперского правления.

ЭПОХА ПОЗДНИХ ИМПЕРИИ

Империя Сун и новые нашествия кочевников

*Официальный
портрет
Чжао
Куаньиня,
основополож-
ника Сунской
династии*



В 960 г. командир дворцовой гвардии царства Позднее Чжоу, Чжао Куаньинь объявил себя императором династии Сун и за двадцать лет вновь объединил под своей властью весь Китай. Царствование Сунской династии нередко называют «золотым веком» ученого сословия. Трехступенчатая система конкурсных экзаменов стала наконец основным каналом отбора чиновников, а

обладатели высшего ученого звания, цзиньши, пользовались беспрецедентным авторитетом в обществе и при дворе. Громоздкий бюрократический аппарат служил надежной опорой императорской власти, авторитарность которой также не имела прецедента в прошлом. Противостояние регулярных и нерегулярных органов администрации, полная деперсонализация контроля, взаимная слежка и доносительство составили тот фундамент, на котором покоилась глыба сунского абсолютизма. Экзаменационная же система создала модель «открытого» и быстро обновляемого правящего класса. Грандиозные амбиции новых хозяев империи запечатлелись и в культуре сунской эпохи: в идеологии оформляется всеобъемлющая система мировоззрения, получившая на Западе название неоконфуцианства, в живописи достигает расцвета жанр монументального пейзажа, бурно развиваются науки и ремесла.



Служебная бирка военного чиновника Сунской династии



Китай в XII в.

Но у сунской империи были и свои слабости, и едва ли не главная среди них — неспособность организовать эффективный отпор кочевникам. С 1004 г. правители Сун были вынуждены ежегодно выплачивать им большую дань серебром и шелком. Во второй половине XI в. на северо-западных границах империи усилилось тангутское царство Западное Ся (дата образования 1038 г.). Тангутам сунский двор, начиная с 1044 г., также преподносил в качестве «дара» большое количество шелка, серебра и чая. В тот же период быстро возрастало могущество племен чжурчжэней, обитавших на востоке Маньчжурской равнины. В 1115 г. чжурчжэньский вождь Агуда принял императорский титул, назвав свое царство Цзинь. Через десять лет чжурчжэни разгромили Ляо и вторглись в сунские пределы, пленив сунского государя. С тех пор северная равнина стала частью чжурчжэньского государства Цзинь, на Юге же сохранялась власть династии Сун (точнее, Южная Сун). В течение последующего столетия Южный Китай переживал хозяйственный и культурный подъем, однако политическое и военное положение Южносунской династии оставалось весьма неустойчивым.

В начале XIII в. у северных границ Китая появились монголы. В 1224 г. их вождь Чингисхан разгромил тангутское царство Западное Ся, спустя восемь лет пала цзиньская держава, а затем в течение 40 лет монголы довершили завоевание Южного Китая.

Монгольское владычество

Завоевание Южносунского царства монголами, завершившееся к 1279 г., сделало Китай частью огромной Монгольской империи, раскинувшейся от Тихого океана на востоке до Передней Азии и днепровских степей на западе. Как никогда прежде, Китай был открыт иностранным влияниям. Первый монгольский правитель Китая Хубилай назвал свою династию Юань, избрав одно из традиционных в Китае

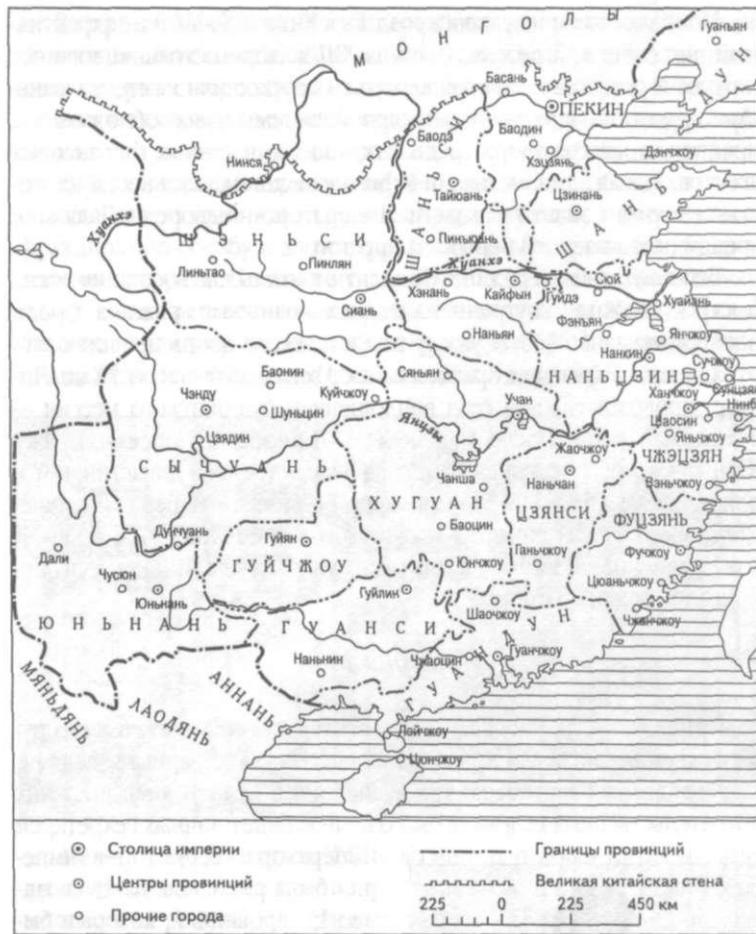
обозначений «истока мироздания». Таким образом, монгольские завоеватели даже в названии династии не преминули подчеркнуть вселенский характер своей власти.

При юаньском дворе не было недостатка в китайских советниках, стремившихся придать правлению иностранной династии традиционный конфуцианский декорум. Однако монгольские



*Портрет
Хубилая —
первого
императора
династии
Юань.
Гравюра XV в.*

властители Китая не спешили перенимать политическую мудрость покоренного народа. Напротив, они презирали образ жизни китайцев и саму китайскую ученость. Они даже отменили традиционные экзамены на ученое звание, и конфуцианство, лишившиеся государственной поддержки, переживало не лучшие времена. Зато бурно развиваются простонародная литература и искусство театра.



Империя Юань

Формально в юаньской империи различались четыре категории подданных. Наибольшими привилегиями обладали монголы, за которыми было закреплено не только командование войсками, но и руководство почти всеми административными ведомствами. К монголам примыкали так называемые *сэму жэнь* — «люди разных рас», то есть иностранцы. Третью ступеньку занимали *хань жэнь* («люди хань»). Эта категория включала в себя китайцев-северян, а также ассимилированных ими киданей, чжурчженей и корейцев. Низший разряд свободного населения составляли *нань жэнь* — «южане», то есть жители Южного Китая. Китайцы допускались на службу лишь в качестве секретарей и помощников. Им запрещалось передвигаться по ночам, устраивать какие бы то ни было собрания, изучать иностранные языки, обучаться военному искусству.

В империи Юань под управлением центрального правительства, по существу, находились лишь столица — предшественник Пекина город Даду — и сопредельные территории. Остальная территория была поделена на восемь провинций, правители которых обладали большой самостоятельностью. Угрозу центральной власти представляла также монгольская знать, располагавшая значительными военными силами и полномочиями.

Монголам так и не удалось создать в Китае прочный и эффективный политический режим. С конца XIII в. дорогостоящие военные походы и роскошь правящей верхушки опустошили казну, но юаньские правители не создали регулярной системы налогообложения, а предпочли искать опору среди откупщиков и разных финансовых агентов. Развал администрации и финансов дополнялся нестабильностью в верхних эшелонах власти. Императорский дворец в Даду стал ареной незатихающей борьбы за престол.

Вспыхнувшие в середине XIV в. антимонгольские восстания очень быстро обнажили внутреннюю слабость юаньского режима. Среди повстанцев наибольшую угрозу для юаньского двора представляли отряды так называемых Красных войск. Их главой был некто Хань Линьэр, провозгласивший себя воплощением буддистского мессии — будды Майтрейи. После гибели Хань Линьэра его преемник Чжу Юаньчжан провозгласил в Нанкине воцарение своей династии, которой он, следуя примеру Хубилая, присвоил имя, имевшее символический смысл. Новая династия получила название Мин — «Светлая». К тому времени войска Чжу Юаньчжана уже завладели Даду, вынудив монголов бежать в степи.

Империя Мин

Придя к власти, Чжу Юаньчжан постарался сохранить в своих руках всю ее полноту. Он лично занимался государственными делами, давая своим сановникам по три аудиенции в день. Взамен прежних правительственных ведомств был создан кабинет личных секретарей императора.

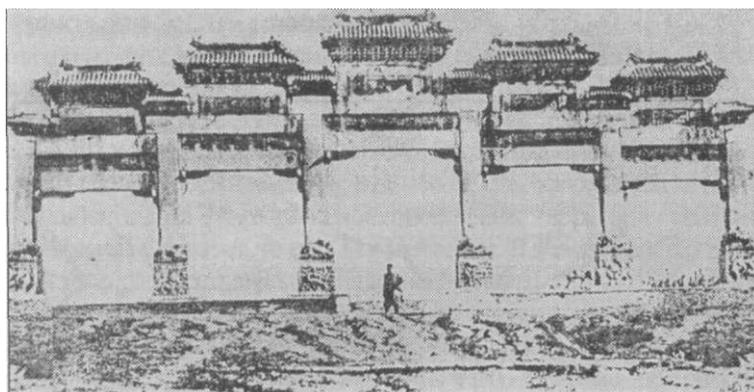


Чжу
Юаньчжан,
основатель
династии Мин.
Портрет
XV в.

Территория империи была разделена на 13 (позднее 15) провинций, которым были подчинены управления (*фу*) или области (*чжоу*), округа (*дао*) и уезды (*иф янь*). Провинциальная администрация состояла из трех частей: регулярных чиновников, войсковых командиров и цензоров, контролировавших тех и других. Высокая степень централизации бюрократии и хорошо налаженный контроль над ней обеспечили династии полную лояльность государственного аппарата. Однако усиление деспотического начала в политике породило отчужденность между государством и образованной

элитой. В обществе растут оппозиционные настроения; философская мысль ищет себе опору в эмпирическом опыте и вырабатывает критическое отношение к традиции, в литературу проникают нравы и язык улицы.

В течение XV—XVI вв. Китай переживал экономический подъем. Однако развитие денежной экономики, сопровождавшееся обнищанием крестьянства, подрывало социальную базу империи. К тому же именно к этому времени были практически исчерпаны ресурсы традиционного земледелия с его ставкой на интенсификацию ручного труда. В политике императорский абсолютизм с неизбежностью породил своего извечного спутника — фаворитизм, а вместе с ним фракционную борьбу и злоупотребления на всех уровнях государственного аппарата. Положение династии осложнялось возобновившимся военным давлением монголов. Кроме того, на Маньчжурской равнине усилились племена маньчжуров. В 1636 г. маньчжурский вождь Абахай провозгласил создание династии Цин («Чистая»).



Мемориальная арка перед усыпальницами императоров минской эпохи. Начало XVII в.

Между тем с 20-х годов XVII в. во многих районах Китая вспыхнули крупные восстания против власти Минов. В 1644 г. один из повстанческих вождей, Ли Цзычэн, захватил Пекин (последний был столицей минской империи с 1421 г.). Минский военачальник У Саньтуй, оборонявший северные границы империи, обратился к маньчжурам с просьбой покарать мятежников. Те охотно согласились, рассеяли войска Ли Цзычэна, но, войдя в Пекин, немедленно перенесли туда свою столицу. Так в Китае вновь установилось владычество чужеземных завоевателей.

Империя Цин

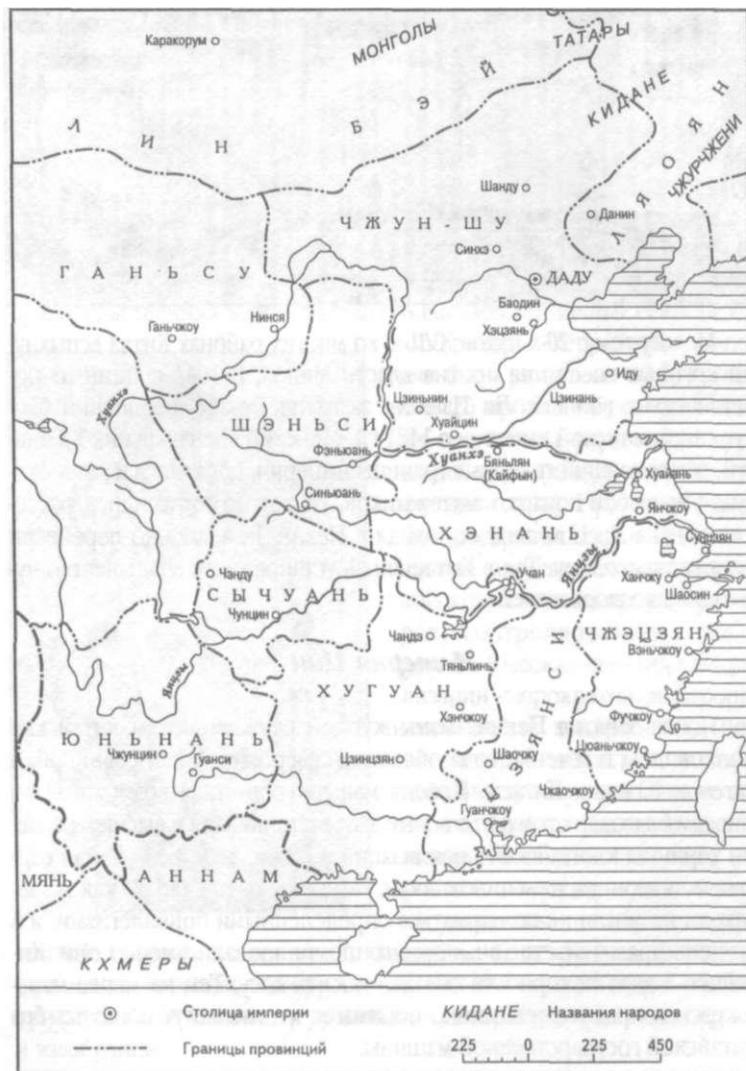
После занятия Пекина маньчжуры и служившие им китайские полководцы в течение года овладели северокитайской равниной, а затем и Южным Китаем. Победа маньчжуров стала возможной во многом благодаря тому, что новые завоеватели были в высшей степени терпимы к китайской цивилизации и к тем, кто представлял ее в своем лице, — ученым-чиновникам. Разумеется, маньчжуры как завоеватели не могли не пользоваться определенными привилегиями, и в высших правительственных органах доминировали именно они. Китайцев в знак покорности обязали носить косу. Тем не менее маньчжурские правители отлично понимали, что не могут обойтись без китайской государственной машины.

Портрет
императора
Канси
в костюме
ученого



Заслуга консолидации цинского режима принадлежит второму цинскому императору — Канси, правившему с 1662 по 1722 г. Канси принял почти без изменений административный строй Минской династии, провел учет населения и пахотных земель, после чего в 1711 г. издал эдикт, навечно запрещающий повышать налоги, что осталось, конечно, несбыточным пожеланием самонадеянного монарха.

I



Империя Цин
в XVIII в.

Канси не жалел сил и средств для того, чтобы завоевать доверие конфуцианских ученых и привлечь их во дворец. Были восстановлены экзаменационная система и сеть конфуцианских школ.

В царствование внука Канси, императора Цяньлуна (правил с 1736 по 1795 г.), цинская держава находилась в зените своего могущества. Воспитанный китайскими учителями, Цяньлун всю жизнь мечтал о славе образцового конфуцианского монарха. Достаточно сказать, что после шести десятилетий пребывания на троне он отрекся от императорского титула, чтобы не показаться непочтительным к своему деду, царствовавшему 60 лет. При Цяньлуне тысячи ученых трудились в императорском книгохранилище над составлением грандиозных литературных компиляций. Но тот же Цяньлун учредил своего рода «литературную инквизицию», подвергнувшую запрету более 2,5 тыс. «крамольных» произведений. Едва ли не главной его целью было изгнание из литературы напоминаний о «варварском» происхождении царствующей династии.

Цяньлун проводил активную завоевательную политику. В 40-х годах XVIII в. были совершены походы против народов, населявших юго-западные рубежи империи. В 50—60-х годах цинские войска завоевали Восточный Туркестан. Вновь захваченные территории получили название Синьцзян, то есть Новая граница. В конце столетия пинский двор распространил свое влияние на Тибет.

Цинская империя вступила в XIX век могущественнейшим государством Восточной Азии. Однако за ее внешним блеском скрывались старые пороки аграрной деспотии: слабость армии, ограниченность производственного потенциала, перенаселенность, коррупция властей. Эти пороки со всей очевидностью обнаружилось в середине XIX в. — во время восстания тайпинов (1851—1864) и первых столкновений с капиталистическими странами Запада.

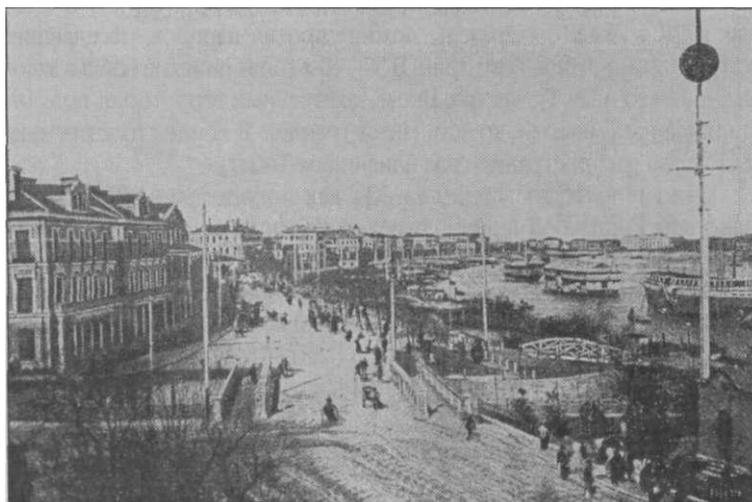
Китай во второй половине XIX века

Европейцы, появившиеся в Китае еще в XVI в., долгое время безуспешно добивались для себя свободы торговли. Наконец, в 1839 г. англичане нашли повод для вооруженной интервенции. Таким поводом стало сожжение в Гуанчжоу партии опиума, принадлежавшего английским купцам. Началась Первая опиумная война, завершившаяся подписанием в 1842 г. Нанкинского договора, по которому пять портов Китая—Гуанчжоу, Амой, Фучжоу, Нинбо и Шанхай — были открыты для иностранной торговли. В следующем году англичане добились от цинского правительства права экстерриториальности и создания своих поселений в открытых портах. Через год к этим неравноправным договорам присоединились Франция и США, а затем и другие европейские государства. Так состоялось насильственное «открытие» Китая странами Запада.

Полтора десятилетия спустя Англия и Франция развязали новую агрессивную войну против Китая. Военные действия закончились подписанием в 1860 г. Пекинских соглашений: для внешней торговли был открыт ряд новых портов, иностранные государства получали

право иметь в Пекине свои представительства, а иностранным торговцам и миссионерам разрешалось свободно передвигаться по Китаю и покупать землю. Были узаконены вывоз китайских рабочих за границу и торговля опиумом.

Опиумные войны создали условия для постепенного подчинения Китая капиталистическим государствам Запада. В открытых портах появились европейские общины, которые имели свои клубы и ассоциации, издательства, газеты, банки и даже полицию. Как посредник между Китаем и Западом наибольшее значение приобрел Шанхай, который за короткий срок превратился в крупнейший порт и промышленный центр Китая. В этих условиях цинский двор перешел к политике «самоусиления», цель которой состояла в том, чтобы, используя технические достижения Запада, возродить военное могущество династии и дать отпор притязаниям колониальных держав. Была создана сеть военных заводов, арсеналов и инженерных школ, появились армии по западному образцу.



*Набережная
и европейском
квартале
Шанхая.
Фотография
конца XIX в.*

Неудача политики «самоусиления» выявилась в ходе японо-китайской войны, вспыхнувшей в 1894 г. За короткий срок японские войска в Корею разгромили цинскую армию. Китай был вынужден уступить Японии остров Тайвань и выплатить большую контрибуцию. Японо-китайская война послужила сигналом к полному подчинению Китая. Теперь империалистические государства перешли к разделу Китая на «сферы влияния». Англия объявила зоной своих преимущественных интересов бассейн Янцзы и побережье Гуандуна, Франция — Юго-Западный Китай, Германия — полуостров Шаньдун, Япония — Южную Маньчжурию и Фуцзянь, Россия — Маньчжурию. В 1898 г. Англия получила в долгосрочную аренду большую часть территории современного Гонконга, Германия — порт Циндао, Россия — Порт-Артур на Ляодунском полуострове, Франция — участок побережья Гуандуна. В сентябре 1899 г. правительство США обратилось к другим державам с нотой, в которой предлагалось соблюдать равенство возможностей в торговле с Китаем, что получило название доктрины «открытых дверей».

Экспансия иностранных держав вызвала возмущение широких слоев китайского народа. В 1900 г. в Шаньдуне и Хэбэе вспыхнуло так называемое боксерское восстание, направленное против чужеземных порабощителей. Ядро восставших составили члены тайного общества Ихэтуань («Отряд справедливости и мира»). Вскоре экспедиционный корпус восьми западных держав занял Пекин, а цинский двор, бежавший в город Сиань, пошел на новые уступки. В сентябре 1901 г. в Пекине был подписан протокол, закрепивший полуколониальное положение Китая.

КИТАЙ В XX ВЕКЕ

Падение Пинской династии и милитаристские режимы

После подавления боксерского восстания экономическая экспансия иностранных держав в Китае заметно усилилась. Возросло и влияние национального капитала. В таких условиях цинский двор, наконец, решился модернизировать государственное управление по образцу западных стран и Японии. Были отменены экзамены на ученое звание и учреждены школы нового типа; проведены военные и административные реформы; тысячи молодых людей, в том числе девушек, отправились на учебу в Японию, Европу и Америку. Появились и революционные организации, ставившие целью установление в Китае республиканского строя. Вождем революционного движения стал Сунь Ятсен, руководитель «Революционного объединенного союза», насчитывавшего около 10 тысяч членов. В октябре 1911 г. — в год синьхай по китайскому календарю — верные Объединенному союзу воинские части подняли восстание в Учане, где было объявлено о создании Хубэйского революционного правительства. Вслед затем 18 из 21 провинции империи провозгласили свою независимость от пекинского правительства. 29 декабря 1911 г. в Нанкине делегаты революционных комитетов провинций избрали Сунь Ятсена временным президентом Китайской Республики. Командующий цинскими войсками генерал Юань Шикай пошел на соглашение с революционным правительством. По его настоянию малолетний император Пу И 12 февраля 1912 г. отрекся от престола.



*Вождь
китайской
революции
Сунь Ятсен
и начертанная
его рукой
надпись,
гласящая:
«Поднебесная
принадлежит*

Однако первые успехи революции оказались непрочными. Революционное правительство в Нанкине признало временным президентом Китайской Республики Юань Шикая, который перенес столицу в Пекин. На парламентских выборах созданная Сунь Ятсеном

Национальная партия (*Гоминьдан*) получила почти две трети мест в обеих палатах парламента (впрочем, в выборах участвовало лишь около 5% населения страны). Однако Юань Шикай фактически установил в стране свою единоличную диктатуру. Он распустил парламента, восстановил многие традиционные политические институты китайской империи и даже задумал восстановить монархию.

Со смертью Юань Шикая в 1916 г. в Китае исчезла даже видимость политического единства. Провинции Юга и окраинные области Севера объявили о своей независимости от пекинского правительства. В последующие годы власть в Китае находилась в руках нескольких военно-политических группировок. Милитаристские режимы были одним из проявлений регионализма в китайском обществе первой четверти XX в. и в этом качестве — продуктом экономической обособленности и культурного своеобразия отдельных регионов Китая. Соперничество милитаристских клик отобразило противостояние Юга и Севера страны, а также не менее важное различие между приморскими и внутренними районами. Охотно спекулируя на провинциальном патриотизме, поддерживая идею создания федеративного государства и принятия конституций отдельных провинций, милитаристы в то же время выступали под лозунгом восстановления политического единства Китая. Весьма неоднозначна была и экономическая политика милитаристов, добывавших средства на содержание армии всеми возможными способами — от откровенного грабежа до поощрения торговли и капиталистического предпринимательства.

Несмотря на обстановку раздробленности и внутренних войн, Пекин сохранял свое значение политического центра Китая. Только пекинское правительство пользовалось признанием иностранных государств и получало от них крупные займы. За годы господства милитаристов позиции иностранного капитала еще более упрочились. Тем не менее именно в этот период впервые наметилась тенденция к восстановлению суверенитета Китая. Вступление Китая в Первую мировую войну на стороне Антанты впервые сделало Китай равноправным союзником мировых держав. В 1917 г. китайское правительство аннулировало право экстерриториальности подданных Германии и Австро-Венгрии, в 1921 г. добилось эвакуации японских войск из бывших немецких владений в Шаньдуне. В 1924 г. по советско-китайскому соглашению СССР отказался от права экстерриториальности и возвратил Китаю территории русских концессий в Тяньцзине и Ханькоу.

Контроль над большей частью Северного Китая находился в руках милитаристов, начавших свою карьеру в армии Юань Шикая и позднее разделившихся на две группировки. Одна из них, так называемая аньхойская, возглавлялась генералом Дуань Цижуюем, уроженцем провинции Аньхой. Внешняя политика Дуань Цижуюя отличалась про-японской ориентацией. Лидерами другой могущественной клики Севера — чилийской — были генералы Цао Кунь и У Пэйфу. Чилийская группировка финансировалась английскими и американскими банками. Маньчжурия стала вотчиной фэнтяньской клики во главе с генералом Чжан Цзолинем, ставленником Японии. В пров.

Шаньси укрепился генерал Ян Сишань. На Юге не сложилось крупных милитаристских блоков. Наибольшим влиянием среди южных милитаристов пользовались Тан Цзияо и Лу Жунтин, контролировавшие соответственно провинции Юньнань и Гуанси.

Годы милитаристских войн были временем быстрого экономического развития Китая. Если в 1913 г. в стране насчитывалось 698 предприятий, принадлежавших национальному капиталу, то семь лет спустя их было уже 1759. Бурный подъем переживало банковское дело: только в течение 1918—1919 гг. было основано 96 банков. Стремительно росли промышленные города в прибрежной зоне. Население Шанхая с 1910 по 1920 г. утроилось и достигло 2,5 млн. Так в Китае складывались условия для второго этапа национальной революции, призванного окончательно устранить препятствия для модернизации китайского общества.

Назревание революции выразилось в широком патриотическом движении, получившем название «Движение 4 мая». Начало ему положила состоявшаяся 4 мая 1919 г. демонстрация пекинских студентов, протестовавших против решения Парижской мирной конференции передать Японии контроль над бывшими германскими владениями в Шаньдуне. В июле 1921 г. в Шанхае состоялся первый съезд Китайской коммунистической партии, спустя два года Сунь Ятсен создал в Гуанчжоу революционное правительство. Теперь Сунь Ятсен взял курс на союз с СССР. В 1924 г. был образован единый фронт КПК и Гоминьдана, гуанчжоуское правительство приступило к созданию революционной армии.

В марте 1925 г. умер Сунь Ятсен, к этому моменту гуанчжоуское правительство, объявившее себя Национальным, уже имело сильную армию и широкую поддержку по всей стране. В июле 1925 г. войска Национального правительства начали военные действия против северных милитаристов и к марту 1927 г. заняли Нанкин и Шанхай, а затем и равнину Хуанхэ. Национальное правительство переехало в Нанкин. С победой революции союз Гоминьдана и КПК тотчас распался: главнокомандующий армией Национального правительства Чан Кайши начал гонения на коммунистов, в ответ КПК организовала вооруженные восстания против сил Чан Кайши и установила свой контроль в ряде глубинных сельских районов провинций Цзянси, Хубэй, Фуцзянь. Тем временем армии Чан Кайши удалось сломить сопротивление северных милитаристов и подчинить себе почти весь внутренний Китай.

«Нанкинское десятилетие» и антияпонская война

Период 1927—1937 гг. принято называть «нанкинским десятилетием». В это время основная часть территории Китая находилась под контролем гоминьдановского правительства. Политическое единство страны было восстановлено в значительно урезанных по сравнению с цинской империей границах. Выход из кризиса лидеры Гоминьдана (как и лидеры КПК) пытались найти не в парламентском правлении, а в установлении диктатуры своей партии. Согласно постановлениям Гоминьдана, опубликованным в 1928 г., Китай вступил

в период «политической опеки», что давало Гоминьдану высшую законодательную и исполнительную власть в стране, контроль над армией и общественными организациями. В 1933 г. при общей численности Гоминьдана в 1071 тыс. членов в нем состояло 784 тыс. военнослужащих, военным принадлежала власть в 20 из 22 провинций тогдашнего Китая. «Нанкинское десятилетие» ознаменовалось устойчивым ростом промышленного производства — в среднем на 6,5% в год. Значительную роль в экономике играл государственный сектор. Рабочее законодательство Гоминьдана устанавливало продолжительность рабочего дня и минимальный уровень заработной платы, предоставляло рабочим крупных предприятий право создавать профсоюзы. В деревне гоминьдановское правительство пыталось





*Президент
Китайской
Республики
Чан Кайши
выступает
на митинге
накануне
антияпонской
войны*

осуществить «аграрную перестройку», которая свелась к созданию кредитных и потребительских кооперативов и технической модернизации сельского хозяйства. Была проведена реформа среднего и высшего образования. Во внешней политике нанкинское правительство добивалось поддержки западных держав, одновременно стремясь покончить с приниженным положением Китая. Оно отказалось соблюдать право экстерриториальности иностранных подданных, ликвидировало большинство иностранных концессий и добилось таможенной автономии.

Несмотря на успехи в деле объединения и развития Китая, Чан Кайши не смог создать стабильный политический режим. Верхушка Гоминьдана была расколота на несколько соперничающих фракций. Большим ударом для центрального правительства стала потеря Маньчжурии, оккупированной в 1931 г. японскими войсками. В 1932 г. Япония создала там марионеточное государство Маньчжоу-го во главе с последним цинским императором Пу И. В Маньчжоу-го были восстановлены многие архаические институты цинской империи. В то же время с конца 20-х годов в Центральном Китае, как уже говорилось, имелись районы, контролировавшиеся Красной армией. В 1934 г. силам Гоминьдана удалось вытеснить коммунистов из Центрального Китая. Красная армия с боями вышла в Северо-Западный Китай, где в 1937 г. на территории провинций Шэньси, Ганьсу и Нинся был создан новый советский район.

Между тем с начала 30-х годов усиливалась экспансия Японии. В июле 1937 г. японские войска начали открытую войну против Китая и за полтора года захватили почти все восточные и северные районы страны, а также важнейшие порты на южном побережье. Правительство Чан Кайши эвакуировалось в Чунцин. К концу 1938 г. линия фронта стабилизировалась в провинциях Хубэй и Хунань. Несмотря на военные успехи, японским агрессорам не удалось склонить Чан Кайши к капитуляции. Вскоре после нападения Японии на Китай Чан

Кайши создал с коммунистами единый антияпонский фронт. Поскольку война приняла затяжной характер, правящие круги Японии прибегли к политическим маневрам: они выдвинули лозунг «паназиазиатского сотрудничества» и не раз предлагали гоминьдановскому правительству выступить единым фронтом против коммунистов. Оккупантам удалось привлечь на свою сторону ряд известных деятелей Гоминьдана. В марте 1940 г. японцы создали в Нанкине так называемое Центральное правительство во главе с одним из бывших вождей Гоминьдана Ван Цзинвэем.

После капитуляции Японии в августе 1945 г. гоминьдановское правительство восстановило свой контроль почти над всем Внутренним Китаем. Однако значительная часть Северо-Западного Китая, а также Маньчжурия контролировались Красной армией, переименованной в Народно-Освободительную армию Китая. Переговоры между Гоминьданом и КПК по вопросу о создании коалиционного правительства результата не имели, и вскоре обе стороны от переговоров перешли к военным действиям. В середине 1947 г. коммунисты добились решительного перелома в гражданской войне и к концу 1949 г. овладели всем континентальным Китаем. Китайская Республика продолжала существовать на острове Тайвань.

Вторая половина XX века

В истории Китайской Народной Республики, возникшей в конце 1949 г., не меньше драматических поворотов, чем в предыдущие бурные десятилетия истории Китая. Ее первое десятилетие прошло под знаком строительства социализма по образцу СССР: ускоренными темпами развивалась тяжелая промышленность, в деревне было уничтожено «помещичье землевладение» и проведена коллективизация, система образования была приведена в соответствие с советскими стандартами. Все эти преобразования сопровождались идеологическими кампаниями и репрессиями, направленными против «правых элементов».

В 1958 г. вождь китайских коммунистов Мао Цзэдун провозгласил политику «большого скачка вперед», поставив задачу догнать Англию по производству чугуна на душу населения, а в деревне создать «народные коммуны» с полным обобществлением орудий труда и распределением продуктов. Этот авантюристический курс привел к дезорганизации экономики, массовому голоду в деревне и резкому охлаждению отношений с СССР; из Китая был отозван многочисленный отряд советских специалистов. В последующие годы пекинское правительство было вынуждено отказаться от крайностей «большого скачка» и проводить политику «урегулирования».

В 1966 г. Мао Цзэдун предпринял новую авантюру, начав так называемую Великую пролетарскую культурную революцию. Ударной силой новой «революции» стали студенты и учащиеся средних школ, реорганизованные в отряды хунвэйбинов, то есть «красногвардейцев». Начались гонения на многих кадровых работников КПК и зараженных «контрреволюционным духом» — прежде всего представите-



*Демонстрация
времен
«культурной
революции».
Рядом
с портретом
Мао Цзэдуна
демонстранты
несут
традиционные
знаки «двойной
радости»**

лей интеллигенции. Многие горожане были направлены в сельскую местность на «трудовое перевоспитание». К началу 70-х годов движение хунвэйбинов угасло, но курс на «культурную революцию» не был отменен до самой смерти Мао Цзэдуна в октябре 1976 г. Месяц спустя вдова Мао Цзэдуна Цзян Цин и ее ближайшие сподвижники — так называемая банда четырех, руководившая «культурной революцией», — были арестованы, а «культурная революция» объявлена «большой ошибкой» и «национальной трагедией».

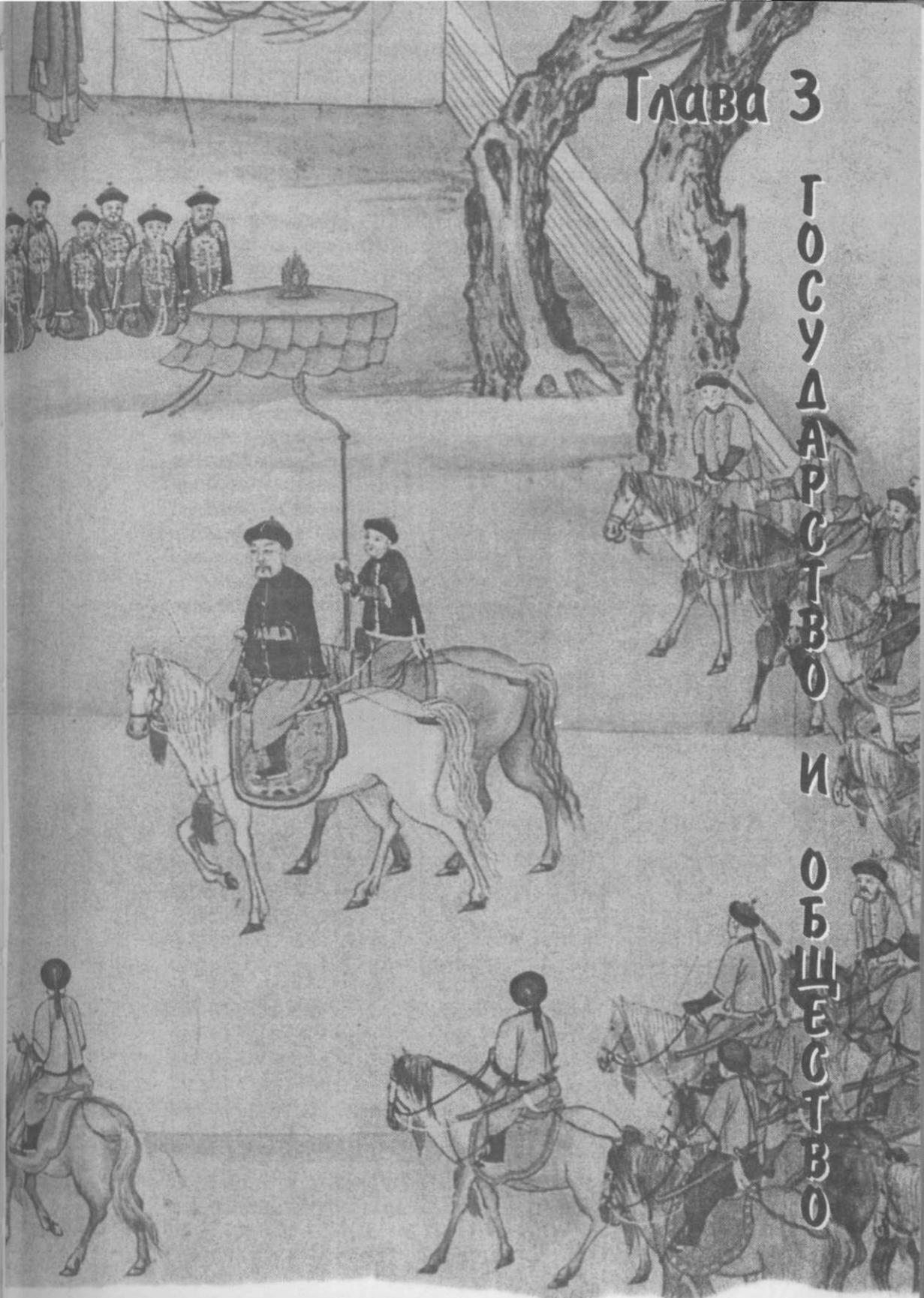
К власти пришел Дэн Сяопин, провозгласивший программу модернизации Китая. В деревне были упразднены народные коммуны, а земля передана в пользование отдельных семей; вновь появился рынок сельскохозяйственной продукции. Благодаря этим мерам Китай стал полностью обеспечивать себя продовольствием, появился слой зажиточных крестьян. Правительство КНР перешло к политике «открытых дверей» и поощрению иностранных инвестиций. На морском побережье появились «особые экономические зоны», где были созданы благоприятные условия для иностранных предпринимателей. Быстрый рост промышленного и сельскохозяйственного производства позволил Китаю занять важные позиции в мировой экономической системе. В последнее десятилетие были урегулированы вопросы о границе между Китаем и большинством сопредельных государств, включая страны СНГ. В июле 1997 г. Китай возвратил себе Гонконг, который, впрочем, сохранил за собой особый админи-

стративный статус. В декабре 1999 г. Китай восстановил свой суверенитет и над португальской колонией Макао. Экономический прогресс в Китае не сопровождался столь же кардинальными политическими переменами. КПК продолжает обладать монополией на власть, в стране отсутствуют свободные выборы, выступления оппозиции решительно подавляются.

Что касается Китайской Республики на Тайване, то ее история последних полутора десятилетий характеризуется быстрой демократизацией политического строя. В настоящее время на Тайване существует многопартийная система, на всеобщих выборах избираются парламент и президент. Нынешним президентом Китайской Республики является Ли Дэнхуэй, возглавляющий Гоминьдан. Значительны экономические достижения Тайваня: в 50-х годах здесь была проведена успешная аграрная реформа, а в последние три десятилетия динамично развивается и промышленность, особенно электронная. Современный Тайвань — одно из самых развитых государств не только Азии, но и всего мира, уровень жизни его жителей намного превосходит уровень жизни на континенте.

Глава 3

ГОСУДАРСТВО И ОБЩЕСТВО



ПРИРОДА ВЛАСТИ

Ритуал власти, власть ритуала

По-китайски «политика» означает «исправление»: правитель должен исправлять поступки и мысли людей и начинать с себя. Власть, по китайским представлениям, изначально задана людям, она неотделима от человеческого стремления к совершенству, и там, где нет властвующего, люди «если не разбредутся, то учинят смуту». Невозможно понять упорной приверженности китайцев к их традиционной государственности и поистине священного трепета перед нею, не принимая во внимание тот факт, что власть в старом Китае имела и религиозный, и моральный смысл. Китайская империя вплоть до XX в. сохраняла в себе черты архаических верований. В сущности, государство как таковое ограничивалось в Китае рамками царствующего дома, династического древа как некоего «единого тела», охватывавшего всех членов рода, живых и мертвых. Государь же, совершая жертвоприношения усопшим предкам, выступал посредником между земным и загробным мирами. Эти царские ритуалы были делом чисто семейным, не касавшимся подданных империи, что, помимо прочего, объясняет частую и безболезненную смену династий в китайской истории. Одновременно правитель рассматривался как средоточие космических сил, фокус мирового круговорота; он был призван выполнять миссию благоустройства Вселенной и, следова-



*Выезд
императора
Минской
династии
Ши-цзюна.
Фрагмент
картины
XVI в.*

тельно, не мог не обладать моральным авторитетом. В качестве посредника между мирами небесным и земным китайский государь носил титул Сына Неба (*тянь цзы*). Считалось даже, что имеются соответствия между отдельными административными областями и небесными созвездиями.

Все это означало, что державная власть императора была неделима и не допускала противодействия, сам же император должен был управлять сообразно с природными переменами, в первую очередь — сменой времен года. Древние китайцы полагали даже, что правитель должен жить в особой башне, так называемом Снятельном Зале, где ему полагалось занимать комнату, есть пищу и носить одежду, соответствующие сезону года. Подробные регламенты, касавшиеся образа жизни государя, часто были не более чем фантазиями придворных церемониймейстеров, но, например, обычай возвещать о начале полевых работ или откладывать казнь преступника до осени — поры умирания — сохранился почти до наших дней.

Таким образом, государь, согласно официальной идеологии империи, направлял движение всего мира до последней его частицы и был настоящим «подателем жизни» для всех существ. Неповиновение правителю рассматривалось в Китае не просто как уголовное преступление и пограние моральных устоев, но как истинное святотатство,

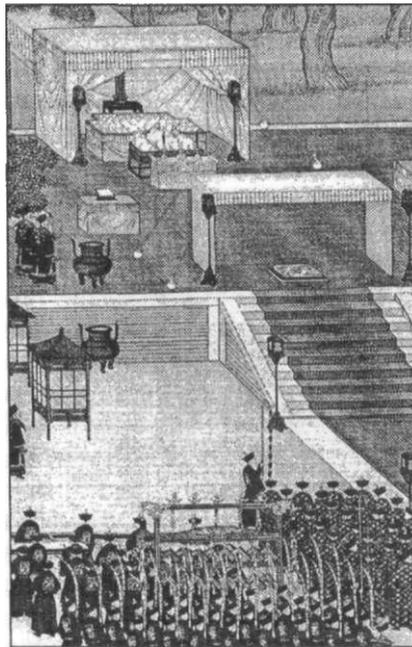
Если те, кто вершат государственные дела, хотя бы на день пренебрегут ритуалом, наступят расстройство и смута. Люди наделены темным и светлым началами, чувствами радости и гнева, печали и счастья. Небо одарило их этой природой, но не смогло определить ей меру; древние мудрецы смогли установить для нее правила, но не смогли положить им предел. Наблюдая за Небом и Землей, они учредили ритуалы и музыку, чтобы общаться с духами, упорядочить отношения между людьми, исправлять чувства и характеры, приводить к согласию все вещи. Благодаря им порядочные люди укрепляются в своей искренности, непорядочных же они отвращают от излишеств.

Бань Гу. / 8.

во, покушение на самые основы вселенского порядка. Этим объясняется, помимо прочего, безжалостность, с которой подавлялись даже самые робкие выступления против государственной власти. В широком же смысле управление государством в Китае уподоблялось управлению водным потоком: не нужно прилагать усилий для того, чтобы заставить воду течь туда, куда она влечется по своей природе, но горе тому, кто попытается преградить ей путь. Другой яркий образ принадлежит Конфуцию, который сравнил государя с ветром, а народ —

с травой: «куда дует ветер, туда и трава гнется». Формулу Конфуция можно было прочитывать и в обратном порядке: правителю следовало вникать в «чувства народа», знать нужды и чаяния своих подданных, ибо «Небо видит и слышит глазами и ушами народа». В древних империях чиновникам вменялось в обязанность собирать и представлять двору народные песни, предсказания и проч. В некоторых древних книгах содержится даже совет собирать в особенности мнения «рабов и варваров четырех сторон света», то есть людей, наиболее далеких от императорского двора. Свержение же династии в результате народного восстания рассматривалось как возмездие Неба за пренебрежение государя народными нуждами.

Моральный идеал, космологическая символика и административная рутинa в китайской империи сходились воедино в идее власти как ритуала. Согласно традиционной доктрине, государь должен был только символизировать власть в своем лице, то есть «управлять посредством недеяния», «сидеть на троне в глубоком безмолвии и только». По сути, правитель выступал воплощением покоя как символа всякой деятельности. Символическое измерение власти, идея власти как тайны приобрели в Китае самодовлеющее значение. Власть в Поднебесной империи была



*Поклонение
Божественному
Земледельцу —
Шэньнуну
в императорском
дворце.
Фрагмент
картины
XVIII в.*

предметом не договора общественных сил, а, скорее, молчаливого соглашения между правителем и подданными. Отсюда неугасимый интерес китайских правителей к стратагемному мышлению, путям и способам скрытного достижения своих целей, что, впрочем, не предполагало ни сознательного лицемерия и обмана подданных, ни тем более произвола, ибо политика как публичная деятельность могла быть обеспечена только общепринятыми добродетелями. Даже если верность правителя этим добродетелям была обманчива, речь шла об иллюзии неизбежной, полезной и в этом смысле вполне реальной (*подробнее см. раздел «Философская традиция» в гл. четвертой*).

Идея власти как ритуала возобладала в эпоху Чжоу, когда она оправдывала бездействие законных царей перед лицом военных диктаторов. Она пользовалась особой популярностью в эпоху ранних империй, когда даже смена династий имела вид благочестивой церемонии: низлагаемый государь должен был как бы добровольно уступить трон более достойному преемнику, а тому полагалось отказываться занять его место и в конце концов уступить настойчивым просьбам «народа». Позднее свергаемых правителей стали просто убивать, но известная церемонность, хотя бы показная, отнюдь не исчезла из политического поведения правящих верхов, о чем свидетельствует крылатое выражение: «китайские церемонии». В Китае это выражение не имело того иронического оттенка, которое оно приобрело в Европе, ведь речь шла о единственном для власти имущего способе получить кредит доверия. Не следует забывать также, что идея «управления посредством недеяния» в старом Китае имела свои объективные предпосылки: в условиях преобладания натурального хозяйства и слабого размежевания общественных функций ритуал был важнейшим средством сплочения общества.

Идея ритуала как сущности власти предполагала органическую концепцию общества, где благополучие каждого человека зависит от сотрудничества всех людей. Государство и весь мир рассматривались как подобие живого тела, и одним из главных свойств мудрого правления считались проницаемость, «проходимость» (*тун*) всех каналов циркуляции «жизненной энергии» в мире — как в природе, так и в обществе. Положение индивида в обществе приравнивалось к его врожденному уделу. В следовании своему уделу, утверждали идеологи империи, все люди равны, не-

смотря на неравенство их положения. Идеальное общество должно было функционировать совершенно естественно; жизнь в нем следовало устроить по образцу муравейника или пчелиного улья. Мудрость же правителя в

Народные поговорки
 Государь — чаша, народ — вода в чаше.
 Если чаша квадратная, вода квадратная;
 если чаша круглая, вода круглая.
 Небо высоко, император далеко.
 Когда государь нарушает закон, он
 становится подобным престолоподнику.

том и заключалась, чтобы «сполна использовать» природные задатки каждого. А поскольку любое действие имеет символический смысл и те, кто понимают его, будучи обладателями власти, в мире вечно будет существовать разделение на управляющих и управляемых.

Китайская бюрократия

Будучи одним из самых архаических государственных образований, китайская империя была в то же время одним из самых передовых государств древнего и средневекового мира. Дело в том, что китайцы с древности тщательно разработали принципы самого совершенного метода управления государством — управления с помощью бюрократии — и с большим искусством претворили их в жизнь. Бюрократический характер исполнительной власти был оборотной стороной той оторванности государства от общества, которая сделала возможным сохранение в китайской государственности архаической религии рода.



Обезьяний чиновник.
 Народный лубок

Китайская теория бюрократии объявляла главным государственным приоритетом эффективность администрации. Соответственно, ее создатели рассматривали подданных империи как пассивное «население», полностью подконтрольное властям. Уже сам облик китайской империи с ее аккуратными квадратиками крестьянских полей, четкими прямоугольниками селений и городов, сетью дорог со стоящими на них на равном удалении друг от друга почтовых станций наглядно удостоверял «небесную планиметрию» имперской политики. В найденном не так давно предписании чиновникам, изданном при первом китайском императоре Цинь Шихуанди, читаем: «В древние времена в народе существовали неодинаковые обычаи, и многое в них усиливало тяготы народа и мешало государству. Посему мудрые цари установили законы, дабы исправить помыслы своих подданных. Позднее же появились служебные предписания, которые указывают народу праведный путь...». Далее местным чиновникам вменяется в обязанность «искоренять местные обычаи», а также «тщательно соблюдать все приказы и строго наказывать тех, кто пренебрегает ими».

В китайской империи не существовало понятия гражданского состояния и тем более гражданских прав. Ее подданные именовались туманным термином «добрый народ», и принадлежность к этой самой обширной категории населения определялась скорее отрицательно: к «доброму люду» причисляли тех, кто не был преступником или рабом и не имел таковых среди родственников. Впрочем, рабство не имело широкого распространения, и китайские законодатели всегда полагали, что раб имеет такое же право на жизнь, как и свободный человек.

Еще в древности имперские власти, стремясь побудить своих подданных к ревностной службе, ввели для них табель о рангах, насчитывавшую 20 ступеней. Свою иерархию имели и чиновники, разделявшиеся на девять разрядов (девятиступенчатая система рангов от «высшего из верхних» до «низшего из нижних» издавна применялась в Китае и для оценки имущественного положения налогоплательщиков); впоследствии число чиновничьих рангов возросло до 18. Ежегодно проводилась аттестация всех служивых людей, которая определяла их дальнейшую карьеру.

Итак, все жители Поднебесного мира были одинаково бесправны перед государем, что, впрочем, не грозило им немедленными наказаниями или смертью, ведь первой обязанностью государя была именно забота о процветании всего живого. Если говорить конкретнее, бюрократическая концепция власти в

Шестнадцать наставлений народу императора Канси. XVII в.

1. Цените превыше всего почитательность к старшим и уважение к братьям, чтобы поддержать основы отношений между людьми.
2. Выказывайте радушие к родственникам, чтобы укрепить согласие в семье.
3. Крепите мир и спокойствие в родной округе, чтобы не дать разрастись ссорам и обидам.
4. Помните о важности земледелия и разведения тутовника, чтобы обеспечить себя пищей и одеждой.
5. Будьте бережливы и благоразумны, чтобы не растратить понапрасну свое состояние.
6. Поощряйте обучение в школах, чтобы поддержать традицию учености.
7. Чурайтесь нечестивых мыслей, чтобы не дать погибнуть праведному Пути.
8. Разъясняйте законы, чтобы просветить невежественных и упрямых.

9. Подавайте пример должного поведения и вежливости, чтобы улучшить нравы и исправить обычаи.
10. Усердно занимайтесь предписанным вам делом, чтобы сбылись чаяния людей.
11. Наставляйте младших, чтобы отвести их от зла.
12. Препятствуйте клевете и злословию, чтобы защитить честных и правдивых.
13. Не укрывайте в домах дезертиров, чтобы не разделить с ними уготовленного им наказания.
14. Платите исправно подати и налоги, чтобы не подвергнуться наказанию за неуплату государственных сборов.
15. Объединяйтесь в общины и стоворки, чтобы воспрепятствовать воровству и разбою.
16. Устраняйте вражду и гнев, чтобы явить воочию ценность человеческой жизни.

Настойчивое применение правителями Китая этих принципов позволило со временем создать в стране гигантский бюрократический аппарат, который сумел обеспечить единство и стабильность столь же гигантской империи.

Принципы экономической политики

Вполне естественно, что в огромной земледельческой империи власти считали своей первейшей обязанностью заботу о крестьянстве — главной опоре любого государства в старом Китае. «Земледелие — ствол, торговля и ремесла — ветви», — гласил традиционный девиз имперской политики. В знак уважения к земледельческому труду император, как «первый пахарь» своей державы, в ознаменование начала полевых работ ежегодно совершал обряд проведения первой борозды на специальном ритуальном поле (пахоту оканчивали его сановники). Императрице отводилась роль покровительницы шелкоткачества.

Заботиться о земледельцах властей побуждала, разумеется, необходимость обеспечения продовольствием государственного аппарата. В истории Китая усиление центральной власти неизменно сопровождалось попытками «выравнять соотношение людей и земли», то есть обеспечить оптимальное использование земель в империи. С древности были даже приняты идеальные образцы землепользования, согласно которым средняя крестьянская семья должна была владеть 100 му пахотной земли, приусадебным участком и посадками тутовых деревьев. Правительство взимало налог зерном (по традиции он составлял десятую часть урожая) и шелковой пряжей, а кроме того, податные люди империи отбывали трудовые повинности, связанные со строительством и ремонтом оросительных каналов, дамб, крепостей, дорог и т.п. Пахотные наделы подлежали регулярным переделам, а приусадебные участки закреплялись за каждым двором навечно.

Китае включала в себя следующие пункты:

1. Введение общих для всего государства законов и регламентов и строгое их исполнение.

2. Детальное разграничение обязанностей и компетенции всех подданных империи и в первую очередь государственных служащих.

3. Применение наград и наказаний в качестве средства контроля над подданными империи и привлечение на государственную службу наиболее достойных.

4. Учреждение эффективно-го надзора за соблюдением государственных предписаний.

Правда, политика поощрения земледелия в китайской империи не преследовала цели экономического роста в собственном смысле слова. Задачей правительства, согласно известной заповеди Конфуция, было лишь обеспечение насущных жизненных потребностей людей, тогда как богатство и тем более всякое расточительство решительно осуждались. Бережливость и даже демонстративная бедность были возведены в ранг государственной добродетели, так что история Китая знает императоров, которые выходили на аудиенцию в латаной одежде (чему, конечно, подражали и их советники). Культ бедности, насаждавшийся в КНР в годы «культурной революции», — явление вполне традиционное для китайского общества. В широком же смысле правительственная политика была направлена на обогащение государства и преследовала цель не допустить чрезмерного обогащения частных лиц. В сущности, она диктовалась стремлением иметь послушных и притом доверяющих власти подданных, как о том можно заключить из древнего трактата «Гуань-цзы», где говорится, что народ не должен быть слишком богат или слишком беден, ибо «слишком богатых нельзя заставить служить, слишком бедные не имеют стыда».

Позиция властей объяснялась, помимо прочего, традиционным для Китая представлением о том, что природных ресурсов и произведенных товаров на всех не хватит и поэтому государство должно само распределять материальные блага «по справедливости». Соответственно, император считался верховным собственником всех земель и всех богатств земных недр. Поэтому государство стремилось удержать в своих руках монополию на разработку природных ресурсов — соли, руд, драгоценных металлов и камней и пр., производство чая, вина, шелка, взимание торговых пошлин и т.п. В этом пункте фискальные интересы казны вступали в противоречие с политикой поддержки земледельцев, ибо торговля в старом Китае носила паразитический характер, способствуя обнищанию крестьян и упадку земледелия. Тем не менее на протяжении китайской истории роль торгового капитала и денег неуклонно возрастала. В последние ее столетия денежные поступления от торговли уже составляли более половины взимаемых налогов.

В целом экономическая политика имела целью установление оптимального соотношения различных сфер общественного производства и потребления, что именовалось идеологами имперской традиции «великим выравниванием» (*тай пин*) или достижением «равновесия ствола и ветвей». Эта по существу компромиссная формула отобразила главенствующее значение регулятивной функции власти в императорском Китае. Попытки двора поддержать хозяйственное «равновесие» в обществе неизменно оканчивались неудачей: с течением времени двор оказывался в слишком большой зависимости от денежной экономики, социальная база власти сужалась, обострялись противоречия внутри правящих верхов, что приводило к социальному взрыву и смене царствующего дома. Однако каждая новая династия повторяла путь предшествующей.



Черепица
с надписью
«Шаньюй
покорен Небу».
Эпоха Хань

Внешняя политика

Китайцы, как уже говорилось, называли свою страну Срединным Государством, и правители Китая полагали, что владеют центром мира. Естественно, владыки Срединной Империи были убеждены в том, что они призваны распространить свою власть по всей Земле. Однако

Земли китайцев находятся в средоточии того, что освещают солнце и луна, и потому все живое произрастает здесь в полноте своих свойств. Люди здесь по натуре уравновешаны и добры, почвы плодородны, растительность разнообразна. Посему здесь рождаются на свет великие муарецы. Земли же варваров расположены по краям, и жизненные свойства вещей там ущербны. А потому в их владениях не рождаются мудрые мужи.

Бань Гу. «История династии Ранняя Хань». / 8.

им приходилось делить мир на две части: собственно Срединное Государство, где «рождаются мудрые мужи», и окраинные земли «варваров», где люди не ведают благоразумной середины и имеют «сердце дикого зверя». В результате отношение правителей китайской империи к «варварам» отличалось известной двойственностью: с одной стороны, к этим получеловекам относились

с нескрываемым пренебрежением. Отсюда разные унижительные формальности, установленные китайским двором для иностранных послов, и стремление китайских властей всякое посольство рассматривать как признание чужеземным правителем вассальной зависимости от Китая, а посольские дары считать данью. С другой стороны, владыке Поднебесного мира следовало оказывать милость всем существам на земле, тем более что, как гласила китайская поговорка, «в пределах Четырех морей все люди — братья» (в оригинале сказано «старшие и младшие братья», поскольку иначе по-китайски сказать нельзя).

Оттого при китайском дворе иноземных послов встречали высокомерно, но милостиво. Гости должны были исполнить перед императором ритуал «тремякратного коленопреклонения и девятикратного простиранья ниц», а владыка Поднебесного мира со своей стороны задавал им один-два формально-вежливых вопроса, например: «Здо-



Послы
из дальних
стран.
Фрагмент
фрески
эпохи Тан

ров ли был ваш повелитель, когда вы отправлялись сюда?» или: «Устали ли вы в дороге?» На этом аудиенция заканчивалась, и послы, получив в ответ щедрые подарки, уезжали восвояси.

Бывало даже, что обитатели далеких стран наделялись теми же добродетелями, которые делали честь жителям Срединной Империи. Так древние китайцы представляли себе, например, жителей Римской империи, которую в Китае окрестили государством «Великая Цинь». Китайские хроники первых столетий н. э. сообщают, что по своим манерам и даже... внешности жители Великой Цинь не отличаются от китайцев, что экипажи, флаги и почтовые станции в этой стране сходны с китайскими, а ее обитатели столь же трудолюбивы и добродетельны, как и подданные Сына Неба.

В Средние века из стран Западных морей в Китай приезжали главным образом персидские и арабские купцы, основавшие свои колонии в крупнейших портах Срединной Империи. Пышные, чувственные женщины из Средней Азии и Персии производили сильное впечатление на тогдашних китайских поэтов. В те времена китайцы считали выходцев с Запада людьми корыстными и лукавыми, но также жизнерадостными и добродушными — новая версия традиционного портрета диковатого чужеземца.

С эпохи Сун воинственные кочевники давали китайцам мало поводов для романтизации детей природы. А позднее, в XVI в. у ворот Срединной Империи появились европейцы (главным образом португальцы), тоже не внушавшие китайцам доверия из-за своего устрашающего облика и ненасытной алчности. К европейцам ученые люди Китая отнеслись поначалу так же, как и ко всем прочим «варварским» народам: их либо считали дикарями, либо (если они обнаруживали ученость и знание китайской мудрости) почитали как китайских книжников, вплоть до того, что миссионеров-иезуитов, овладевших канонической премудростью китайцев, стали называть «западными конфуцианцами».

Порою соседние народы на Севере усиливались настолько, что китайским императорам приходилось признавать их равенство и даже превосходство над собой. Выход был найден в практике заключения «договоров о родстве», согласно которым правитель Китая мог признать себя «младшим братом» или даже «племянником» вождя кочевников. Случалось и так, что на территории Китая существовали два или три больших государства, и тогда их правители могли фактически поддерживать между собой равноправные отношения.

В позднее Средневековье появилась еще одна, более практичная концепция внешней политики, согласно которой варвары тоже могут иметь свои государства, поэтому нужно жить с ними в мире, когда они миролюбивы, и давать отпор, когда идут войной. В XVII в. ученый Ван Фучжи уже сравнивал человеческие общества с муравейниками, каждый из которых имеет собственный уклад жизни. Позд-



Варвар
из Западных
краев.
Терракотовая
статуэтка
эпохи Тан

Наш род возвысился в Восточных землях и в каждом поколении имел достойных правителей. Он взял под свое покровительство множество племен и принял от Неба беспредельную милость. Он избавил род людской от тятот и побудил всех живущих на Земле, чужеземцев и китайцев, чтить своих родителей. Поскольку наша династия получила Небесное повеление на царствие и явила свою добродетель, распространив свои милости на всех людей без пристрастия, как можно восставать против нее только потому, что она не китайская?

Император Юнчжэн.
1727 г.

нее подобные идеи, долгое время несшие на себе покров традиционного имперского культуроцентризма, дали толчок развитию националистической идеологии.

Лишь после свержения монархии в Китае утвердились современные принципы международного права и внешней политики, хотя рецидивы традиционного настороженно-церемонного отношения к иностранцам сохраняются в китайском обществе по сей день.

ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИНСТИТУТЫ

Императорский двор

По китайским представлениям, всей полнотой власти на Земле, единой и неделимой, обладал император — «Единственный человек», как с древности он официально именовался, или, по-другому, Сын Неба, выступавший средоточием мировой жизни, посредником между Небесами и Землей. Все проявления его власти и, в сущности, вся его жизнь наделялись священным смыслом; каждый его жест и каждое слово навевали присутствие торжественной тайны. А в результате вполне земной быт императора под кистью придворных летописцев преображался в красочные картины небесного бытия. Впрочем, при ближайшем рассмотрении оказывается, что многие символические атрибуты императорской власти были выдуманы по случаю придворными церемониймейстерами и существовали, скорее, только в их воображении. Возвышенная поэзия и самая низменная проза до странности тесно переплелись в жизни императорского дворца.

В реальной жизни китайцы без труда отделяли личность императора от олицетворяемой им «идеи» священного порядка мироздания. Историки старого Китая могли без особого риска для себя объявлять правителей прошлого бездарями и глупцами именно потому, что ничтожество отдельных августейших особ лишь ярче оттеняло символическое величие их власти. По той же причине можно было без вреда для государственных традиций свергнуть царствующую династию и даже лишить жизни правителя, что часто и происходило на практике —, из двухсот восьми императоров китайской истории почти треть умерли насильственной смертью.



*Мудрый
правитель
древности
Шунь*

Как первый мудрец империи, где правили ученые-чиновники, император был обязан всю жизнь

учиться. В Китае с древности существовала должность учителя государя, и этот человек был единственный из смертных, кому Сын Неба оказывал почести. Для будущего императора учеба начиналась уже в раннем детстве. К шести годам ему полагалось знать наизусть азы конфуцианских канонов и кое-что из классической поэзии. Каждое третье занятие (а занятия обычно были ежедневными) молодой правитель должен был демонстрировать вновь приобретенные знания. В зрелом возрасте государю полагалось слушать лекции и беседовать с учеными мужами в специальном павильоне дворца — так называемом Зале Канонов.

Утренние часы обычно отводились дворцовым аудиенциям, где император восседал на высоком троне поверх голов своих придворных, отчего само обращение: «Ваше величество» в китайском языке означало буквально «подножие трона».

По этому случаю он надевал свое церемониальное платье, украшенное извивающимся драконом о пяти когтях. Халаты императора были желтого цвета — цвета золота и земли; по традиции их полагалось иметь 12 штук. Цинские императоры обычно надевали на ноги белые носки и черные кожаные туфли, отороченные синей тканью. Вместо короны они носили украшенный драгоценными камнями высокий головной убор, который по форме напоминал шапки чиновников древних времен, был у властителя поднебесной империи и свой скипетр — хрустальный или яшмовый жезл, который назывался *жу и* и символизировал исполнение всех желаний.

Особое значение придавалось императорским печатям, которыми скреплялись все указы в Среднем Государстве. Печати слыли символом Неба, и в эпоху Мин их насчитывалось у государя в общей сложности 24 (из них основными считались девять — число, символизирующее пик силы *ян*). Главная печать, сохранившаяся от времен танской династии, называлась «Императорское сокровище для поклонения Небу» и употреблялась только при жертвоприношениях Небу и Земле. Вторая по важности печать — «Императорское сокровище» — использовалась в рескриптах государя.

Тело Сына Неба считалось настолько священным, что императору не подобало надевать стираную одежду. Благодаря подробным записям дворцовых служителей известно, например, что в XVIII в. император Цяньлун менял нижнее белье в среднем каждые две недели. А вот император минской династии Юнлэ заявлял, что мог бы менять белье по десять раз в день, но предпочитает ходить в старом и не мыться, чтобы «не смывать свое счастье». В начале XIX в. император Даогуан, известный своей бережливостью, ходил в латаной одежде, и его придворные тоже стали пришивать заплатки на свои парадные костюмы.

Поднебесный мир не принадлежит никому — одному человеку. Силы инь и ян рождают все вещи в мире с равной щедростью, роса и дожди оплодотворяют все живое на земле с равной добротой. Вот почему правитель не должен выказывать благоволения каким-то отдельным людям. Повар готовит блюда, но сам не ест приготовленные им кушанья. А если он ест их, его нельзя считать хорошим поваром. Так и правитель не должен позволять своим чувствам влиять на его решения. Он будет воистину великим государем, если накажет злых и приблизит к себе добрых.

«Весна и осень господина Люй».
III в. до н. э.

За здоровьем августейшего владыки в ту же эпоху Цин наблюдали 15 старших и 40 младших врачей, 30 помощников и 30 служащих. Все приготовленные лекарства первым пробовал на себе личный лекарь императора. Неудачное лечение каралось тяжкими наказаниями, что не стало помехой многочисленным в китайской истории случаям отравлений императоров, не угодных могущественным царедворцам.

Что касается императорского стола, то и здесь существовала своя символика: государю полагалось вкушать яства, которые «соответствуют сезону», и притом в определенном составе и числе. Считалось, что императору следует каждый раз подавать ровно сто блюд, но в действительности лишь раз в году, на Новый год, меню праздничного банкета состояло из 99 блюд, причем половину составляли различные десерты. Ел император, как правило, в одиночестве. Впрочем, церемониальная сторона императорской кухни всегда была чистой формальностью, и питались китайские государи сообразно личным вкусам и привычкам, нередко самыми обыкновенными кушаньями. Например, завтрак императора Цяньлуна 12 июня 1754 г. включал в себя мясо курицы и утки с бобами, птичьи гнезда с копченой дичью, бульон, цыплят с капустой, мясные шарики, свинину копченую и соленую, манты, медовый пирог, маринованные огурцы, рис и суп из фазана. После столь обильного завтрака Цяньлун до вечера уже ничего не ел, кроме фруктовых пирожных.

Начиная с эпохи Хань каждый император устанавливал девизы своего царствования, по которым обычно и вели счет лет придворные хронисты. При династиях Мин и Цин государи уже не меняли свои девизы царствования. После смерти правитель был известен в истории по храмовому имени, которое в известной степени отражало его прижизненные заслуги и включало в себя слово «предок» (*цзу, цзун, ди*). Называть императора по его личному имени считалось великим святотатством, так что иероглифы, входившие в государево имя, намеренно писали в искаженном виде.

Императорский дворец

Дворец императоров династий Мин и Цин в Пекине сохранился почти целиком, и он совсем не похож на величественные здания, принадлежащие европейским монархам. Перед нами скорее комплекс довольно скромных построек, разбросанных на обширной территории. В планировке этого комплекса есть определенный порядок, но последний не нарушает живой асимметрии композиции и лишь угадывается за пределами абстрактно-геометрической упорядоченности.

В южной части доминируют три тронные палаты для официальных церемоний. Здесь, на обширной площади перед одним из тронных залов, рядами, соответственно своему рангу, выстраивались чиновники на императорских аудиенциях. Личная резиденция государя тоже включала в себя три тронных зала, но идеи и ценности, выраженные со всей торжественностью в публичных зданиях, получили здесь камерное, интимное звучание.



*Тронный зал
в личной
резиденции
цинских
императоров*

Дворец китайских императоров — это именно ансамбль, пространство контрастов и созвучий. Каждая его деталь имеет в нем как бы своего двойника, свой перевернутый образ, поэтому в нем нет фиксированного центра, и ни одна его часть, ни одно здание не довлеют над другими. По той же причине каждое строение имеет свою индивидуальность, свое поэтическое название. В сущности, главным принципом пространственной среды дворца является ритмическая пауза; все строения в ней составляют одно целое со своим фоном, как бы изливаются в небесный простор. Мосты, ворота, галереи, дорожки — все знаки перехода, перемещения — не менее заметны и важны здесь, чем сами здания.

Дом вселенского монарха как бы расплзается, растекается в пространстве и... теряет себя в нем. Величие китайского Сына Неба было истинно «небесным», незаметным для взоров его земных подданных. Средоточие Срединной Империи остается чисто внутренним, сокровенным. Оно всегда таится где-то на грани видимого; чтобы его узреть, надо отрешиться от всего «данного». Этот «Запретный город» Поднебесного мира был в конце концов только поводом для узрения невидимого «Небесного града».

Заметим, что уклад жизни императоров требовал от них постоянных перемещений по территории дворца. Ведь за стенами резиденций находились покои членов семьи и многочисленных наложниц, культовые и административные здания, места увеселений и даже личный кабинет. Большую же часть года китайские государи вообще предпочитали проводить «в отъезде» — в летнем парке по соседству с дворцом.

Одним из главных признаков власти и могущества Сына Неба был большой гарем. По преданию, уже сын прародителя китайской цивилизации, Желтого Владыки, имел одну законную супругу и трех наложниц. Наличие у правителя четырех жен стало в Китае — как и в странах исламского мира — нормой дворцовой жизни. Четыре жены императора символизировали, по мысли придворных книжников, четыре стороны света и четыре времени года, а вместе с государем они составляли священное число пять: пять стихии, пять цветов, пять вкусовых ощущений и т.д. С этой точки зрения, императорский гарем яв-

лял собою прообраз универсума. Согласно более позднему и более экстравагантному разъяснению, императорская семья должна напоминать чайный сервиз, где одному чайнику сопутствуют несколько чашек. Впрочем, мудрый царь Шунь имел только три жены, а трижды три образуют девятку — пик мужской силы ян. Число же императорских жен при династии Ся должно было составлять 12 (тройка, взятая четыре раза). При династии Инь государю были приданы еще 27 (то есть трижды девять) наложниц, так что теперь император обладал тридцатью девятью женами. Такое число жен объяснялось также тем соображением, что женский век заканчивается в сорок лет. Наконец, при династии Чжоу число обитательниц императорского гарема должно было равняться 120, и они были разбиты в общей сложности на пять разрядов. Верхнюю ступеньку занимала императрица, далее шли три «жены» (*фу жэнь*), девять «старших наложниц» (*цзинь бит*), 27 «младших наложниц» (*гу фу*) и 81 «гаремная девушка» (*нюжу*).

При династии Тан организация императорского гарема приобрела свой окончательный вид. Официально здесь должны были находиться 122 женщины: одна законная супруга, четыре младшие жены (каждая из них имела особый титул), девять прислужниц императрицы, девять «ученых девушек» и три группы младших девушек гарема, каждая численностью 27 человек. Известно, однако, что император Сюаньцзун, отличавшийся особенным любвеобилием и подпавший под чары наложницы своего сына Ян Гуйфэй, одной из самых «роковых» женщин в китайской истории, держал в своем дворце 40 тысяч наложниц.

Что бы ни писали ученые авторы о символизме чисел в императорском семействе, действительный быт государева гарема имел на удивление мало общего с традиционными схемами мировой гармонии и даже принципами конфуцианской морали. Жестокое соперни-



Императорские
наложницы.
С картины
ШИ в.

чество и ревность заставляли обительниц гарема использовать все средства для достижения своей заветной цели: стать матерью наследника престола. Интриги, клевета, насильственное прерывание беременности, усыновление чужого ребенка по политическим мотивам (большое преступление по нормам конфуцианства) и даже убийство соперниц были частью повседневной жизни гарема.

Государственные чиновники не уставали разоблачать пороки гаремного быта, хотя их протесты не в последнюю очередь объясняются тем обстоятельством, что обитатели гарема имели возможность оказывать на правителя куда большее влияние, чем даже высшие сановники двора, видевшие государя только на официальных аудиенциях.

Другой и, с точки зрения имперской бюрократии, наиболее вредной категорией обитателей «Запретного города» были евнухи, обслуживавшие гарем. История института царских евнухов теряется в глубине веков. Во всяком случае, евнухи имелись в царском дворце уже при династии Инь. С течением времени их численность неуклонно возрастала: в последние столетия китайской империи она превышала десять тысяч человек. Немало людей по всей империи сами оскопляли себя в надежде попасть на службу во дворец. Евнухи возглавляли дворцовую гвардию и тайную полицию, дипломатические посольства и дворцовые мастерские. Некоторые императоры заводили у себя целые воинские подразделения из евнухов. Доверенные люди из числа гаремных служителей ведали финансами и торговыми операциями двора. Впрочем, среди евнухов существовала своя иерархия: немногие из них были близки к царствующей персоне, большинство же занимались черной работой и были в полном смысле париями дворцового общества.

Евнух, занимавший должность главного камердинера, ведал интимными встречами императора с его женами. В его ведомстве фиксировали каждую ночь, проведенную государем с императрицей, чтобы знать точную дату возможного зачатия. В последние несколько столетий встречи с наложницами устраивались следующим образом: вечером, по завершении ужина евнух подносил правителю серебряное блюдо, на котором лежали выкрашенные в зеленый цвет таблички с именами его любимых наложниц. Если император выказывал желание встретиться с какой-нибудь из них, соответствующий служитель гарема раздевал выбранную наложницу донага (дабы она не могла проне-



*Евнух.
Рисунок
на камне,
эпоха Тан*

ста в императорские покои оружие), заворачивал ее в накидку из пичьих перьев и на закорках переносил в императорскую спальню. Камердинер оставался у дверей спальни и через какое-то время выкрикивал: «Время истекло!». Если государь после третьего возгласа не откликнулся, камердинер входил в спальню и уносил наложницу, предварительно осведомившись, желает ли повелитель иметь от нее ребенка. Если ответ был отрицательным, принимались надлежащие превентивные меры. Считалось, что такой порядок не позволял императору сверх положенного предаваться сладострастию. Что же касается императрицы, то она считалась полновластной хозяйкой гарема, и император не имел права посетить какую-либо из наложниц без ее разрешения.

В большинстве своем евнухи были выходцами из бедных семей или инородцев, презираемыми служилой знатью, и могли уповать только на милости августейшего покровителя. Неудивительно, что императоры часто поручали своим доверенным еврехам важные государственные дела, особенно в области финансов. Это обстоятельство



*Евнух.
Рисунок
XIX в.*

во подогревало острую рознь между евнухами и имперской бюрократией, которая пронизывает всю политическую историю Средней Империи. Временами это соперничество выливалось в вооруженные столкновения. Например, в последний период царствования династии Поздняя Хань евнухи полностью захватили в свои руки бразды правления. Крах Ханьской династии наступил после того, как в 189 г. дворцовая гвардия перебила всех евнухов, — а их было несколько тысяч.

В целом императорский гарем имел свой особый жизненный уклад со своими вкусами, манерами, обычаями, которые за стенами императорского дворца считали ненормальными и нездоровыми. Надо сказать, что дворцовые евнухи, как и царские наложницы, не слишком заботились о соблюдении конфуцианских заповедей: они могли иметь приемных детей и даже обзаводиться семьей.

Государственная администрация

В имперской традиции наравне с государем исключительное значение придавалось фигуре «мудрого советника» — человека необъятных знаний, выдающихся талантов и, главное, безупречных нравственных качеств. Естественно, заполучить такого гения политики было нелегко, и мудрым государям древности (а мудрость правителя в том и состояла, чтобы выбрать себе отличного управляющего) приходилось, если верить старинным легендам, проявлять необыкновенную настойчивость и не менее завидный такт, чтобы привлечь ко дво-

ру кого-нибудь из «возвышенных мужей». Рассказы о церемонных отношениях между правителем и советником тешили самолюбие как чиновников, так и их властелина. Они помогали поддерживать тот кредит доверия в политике, без которого не может существовать никакая администрация. Но своей необыкновенной устойчивостью китайская империя была в большей степени обязана разумно устроенному и отлаженному государственному аппарату — одному из самых примечательных достижений китайской цивилизации.



Добродетельные
отшельники
древности
Бои и Шуци.
Фрагмент
картины XV в.

Государственные органы имели вид пирамиды, на вершине которой находился император, средние этажи занимали центральные и провинциальные органы власти, а основанием служил многочисленный слой местных служащих. Неизменным принципом управления было разделение всех служилых людей на три категории: гражданскую администрацию, управление войсками и органы служебного надзора. Подобное строение аппарата обеспечивало необходимый для его устойчивости баланс сил в рядах самого чиновничества. Если же рассматривать имперскую администрацию в ее развитии, то можно заметить постоянное возникновение новых, в своем роде «нерегулярных» органов власти, подчинявшихся непосредственно императору, и постепенное отмирание «регулярных» учреждений.

В древней империи — при династиях Цинь и Хань — высший уровень администрации был представлен тремя должностями: «великим воеводой» (*таи вэй*), советником (*чэн сянь*) и главным цензором (*юиши дафу*).

Под началом советника, который на деле и возглавлял администрацию, находились «девять министров» (*цзю цин*), ведавших делами императорского дворца. Меньшим почетом, но большей властью обладали главы 13 ведомств, руководившие собственно государственным

Правитель Вэй издал указ: «Отныне тот, кто укажет на мои недостатки в письменном докладе на высочайшее имя, получит высшую награду. Тот, кто подаст мне совет, получит награду второго ранга. Тот, кто станет указывать на мои недостатки на рынке и его слова окажутся верными, получит награду третьего ранга». Тотчас тысячи людей принялись указывать на недостатки, существующие в царстве. Спустя несколько месяцев число таких людей намного сократилось. А еще через год в царстве уже не осталось ничего уязвимого для критики.

«Планы Борющихся Царств».
III в. до н. э.

аппаратом. К концу правления династии Хань роль высшей административной инстанции стал исполнять секретариат императора, или Палата документов (*шан шу*).

В танской империи традиционный триумvirат имперской власти выглядел следующим образом: Палата документов, превратившаяся в орган регулярной бюрократии, включала в себя шесть правительственных ведомств: административное, финансовое, военное, судебное, а также ведомства ритуалов и общественных работ. Существовал и собственно императорский секретариат (*чжун шу шэн*), где готовились императорские указы. Особое контрольное ведомство (*мэнься шэн*, букв. «Палата под дверьми») было ответственно за обнаружение высочайших указов. Высшие сановники входили также в Государственный совет, выполнявший функции совещательного органа при императоре. В танской империи сохранился цензорат, который приобрел еще большую самостоятельность, поскольку был выведен за рамки регулярной администрации.

В сунской империи центральная администрация стала несколько более практичной. Хозяйственными делами государства занимались «три управления» (*сань сы*): управление государственных монополий, казначейство и управление государственных реестров. Императорский секретариат (*чжуншу мэнься*) ведал кадровыми вопросами администрации. Отдельное положение занимало военное ведомство (*шуми юань*). При дворе имела тайная полиция, занимавшаяся разоблачением политических заговоров и крамолы в чиновничьих кругах. В минское время численность ее агентов превышала тысячу человек.



Печать агента
императорской
тайной
полиции,
эпоха Мин

Основатель Минской династии Чжу Юаньчжан сохранил традиционный для империи цензорат, но упразднил императорский секретариат и поставил под свой личный контроль шесть министерств. По сути, император стал теперь и премьер-министром своего правительства. Одновременно при императоре возник важный совещательный орган, так называемый Внутренний кабинет (*нэй гэ*), в который входили несколько особо доверенных лиц государя из числа придворных ученых мужей.

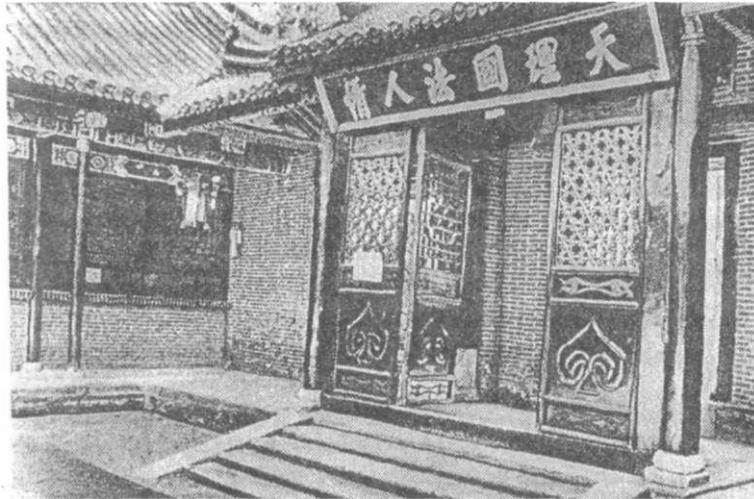
Цинская династия переняла почти без изменений государственный аппарат минской империи, причем Внутренний кабинет стал выполнять функции главного административного органа. В начале XVIII в. вновь появился неформальный совещательный орган при дворе, так называемый Великий Секретариат (*цзюньгъжи чу*), который очень скоро стал определять политику двора.

После падения монархии правительство в Китае приняло общепринятый в современном мире вид кабинета министров во главе с премьер-министром. Роль последнего, однако, и в Китайской Республике (о.Тайвань), и в Китайской Народной Республике всегда была второстепенной. В Китайской Республике с 1947 г. главой государства является всенародно избираемый президент.

Местные органы власти

Императорский двор управлял подвластными ему территориями посредством единой системы административных округов. Ее неизменной основой со времен Циньской династии был уезд (*сянь*). Количество уездов в ранних империях тоже оставалось почти неизменным: около тысячи или немногим более того. Позднее наблюдается постепенное увеличение числа уездов, что было вызвано ростом численности населения и расширением границ империи. К началу XIX в. в цинской империи имелось полторы тысячи уездов, то есть один уезд приходился в среднем на 250 тыс. чел. — цифра более чем солидная по меркам европейской администрации.

Между уездом и центральным правительством на протяжении почти всей китайской истории имелось промежуточное среднее звено имперской администрации. В древних империях таковым был округ, или область (*цзюнь*). В первые столетия н. э. области потеряли свое значение, и уезды напрямую подчинялись центральному правительству. В танской империи были восстановлены округа (*чжоу*), а позднее над ними учреждены 15 провинций (*дао*), правители которых надзирали и за гражданской, и за военной администрацией на вверенной им территории. Минская империя была разделена на 13 провинций и два столичных округа, причем желание двора держать своих чиновников под полным контролем было столь велико, что надзор за состоянием дел в каждой провинции осуществляли параллельно три ведомства.



Численность штатного чиновничества в китайской империи была крайне мала: в начале XIX в., например, в цинском Китае насчитывалось всего лишь 20 тыс. гражданских чиновников и 7 тыс. военных. На уровне уезда штатным чиновником, назначавшимся из центра, был, как правило, только его правитель. Все прочие и притом весьма многочисленные служащие — писари, всевозможные учетчики, посыльные, надзиратели, охрана и т.д. — набирались из местных жите-

лей. Ниже уездов существовала сеть местных и деревенских органов власти, которая образовывала как бы корневую систему имперской администрации. В деревнях имелись административные объединения, так называемые ли, насчитывавшие сто дворов. Именно главы этих объединений были ответственны за составление подушных реестров и сбор налогов с жителей округи. Выполняли они и полицейские функции, надзирая за порядком и состоянием нравов. Уездные чиновники даже запрещали простому люду обращаться к ним с разными просьбами и жалобами в обход своих старейшин.

Китайская бюрократия имела немало достижений, которые делали ее самой эффективной и жизнеспособной системой управления древнего и средневекового мира: продуманное штатное расписание, четкое разделение функций между отдельными исполнителями и жесткий контроль за исполнением решений, единая система идеологических и, главное, культурных ценностей, поддерживаемая мощной традицией книжной учености, гибкий баланс сил между имперским чиновничеством и провинциальной элитой. Но были у китайской бюрократии и свои врожденные пороки, которые с примечательной регулярностью вызывали ее крах. Главным из них был авторитарный характер власти в Китае, который, с одной стороны, приводил к чрезмерному усложнению бюрократического аппарата (ради ужесточения контроля над ним), а с другой — к фаворитизму при дворе. Усиление личных ставленников императора или тех, кто правил от его имени, с неизбежностью подрывало социальную опору династии. Империя рушилась, после чего... возрождалась вновь.

Народные поговорки

Ворота в доме чиновника — как городской рынок. Сердце чиновника — как чистая вода.

Чиновников можно обманывать, но их нельзя оскорблять.

Людские сердца — как железо. Законы чиновников — как плавильная печь.

Честному начальнику не избежать нечестных подчиненных.

Государственные управы глубоки, как море, а злоупотребления в них высоки, как небо.

авторитарный характер власти в Китае, который, с одной стороны, приводил к чрезмерному усложнению бюрократического аппарата (ради ужесточения контроля над ним), а с другой — к фаворитизму при дворе. Усиление личных ставленников императора или тех, кто правил от его имени, с неизбежностью подрывало социальную опору династии. Империя рушилась, после чего... возрождалась вновь.

Отбор чиновников

Одним из самых оригинальных достижений китайской политической культуры было убеждение, что на государственную службу следует отбирать не по знатности происхождения, а по личным способностям, и что делать это лучше всего посредством экзаменационных испытаний. Эта идея зародилась еще в эпоху Борющихся Царств (V—III вв. до н. э.), но понадобилось целое тысячелетие для того, чтобы сопутствующие ей институты пустили прочные корни в китайском обществе.

В древних империях служащих отбирали по рекомендациям самих чиновников. С середины II в. до н. э. правителям областей вменялось в обязанность ежегодно рекомендовать двору кандидатов на государственные должности; их достоинства определялись лишь в самых общих понятиях, как-то: «достойные и способные», «праведные», «выдающиеся таланты», «почтительные и преданные» и т.п. В столице высшие сановники устраивали им экзамены (обычно письменные) на знание кон-

фуцианских канонов. Любопытно, что табличку с начертанной на ней темой экзаменующий выбирал сам, сбивая стрелой один из этих своеобразных «экзаменационных билетов», выставленных в качестве мишеней. Одновременно была учреждена Императорская Академия, где будущие чиновники изучали конфуцианские каноны и словесность.

В эпоху раннего Средневековья господство родовитой служилой знати сдерживало развитие экзаменационной системы. Однако при династии Тан экзамены при императорском дворе стали важным каналом отбора чиновников, и конкурс на них уже достигал ста человек на одно место. Наиболее престижным

считался экзамен собственно литературный, и те, кто успешно выдерживал его, получали звание цзинь ши — «продвинувшегося мужа». Проводились также экзаменационные испытания на знание законов, математики, военного дела и даже религий. Наконец, в эпоху Сун сложилась общегосударственная система конкурсных экзаменов, которая и стала основным и, несомненно, самым престижным каналом отбора чиновников. Были введены экзамены на уровне провинций и уездов, и успешная их сдача стала условием допущения к экзаменам при императорском дворе. Чрезвычайно высокий конкурс на столичных экзаменах заставил сунское правительство установить квоты для выходцев с Севера и с Юга страны: первым отводилось 40 %, вторым — 60 % всех мест. Имелись особые квоты и для представителей каждой провинции.

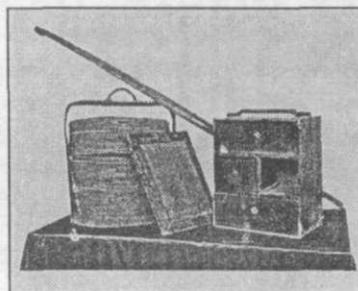
С тех пор экзаменационная система стала неотъемлемой частью политической и всей общественной жизни старого Китая. Именно на нее едва ли не прежде всего обратили внимание первые европейские путешественники. Можно с уверенностью утверждать, что в Европе экзамены для кандидатов на государственную службу, впервые введенные в республиканской Франции в 1791 году, появились под влиянием известий о подобных экзаменах в Китае.



*Обладатель
низшего
ученого звания,
эпоха Цин*



*Доска
с надписью
«Первый
из соискателей»,
выдававшаяся
победителю на
экзаменационных
испытаниях*



*Секретер
с письменными
принадлелостями
и корзинка
с продуктами,
которыми
пользовались
участники
экзаменов
на ученое звание*

Армия и военное искусство

Китайская империя, как известно, была государством земледельцев, мечтавших не о военной славе и добыче, а о мирном труде на своем клочке земли. Правители империи охотно рассуждали о приоритете моральных законов над военной силой — идея, выразившаяся в классической формуле: «Возвеличивать культуру, принижать войну». Война всегда считалась в Китае не столько поводом для стяжания славы, сколько печальной необходимостью. Китайская империя не знала традиции празднования военных побед, а полководцы-триумфаторы имели гораздо меньше шансов прославить свое имя, нежели труженики писчей кисти. Китайская военная наука всегда руководствовалась представлением о том, что настоящий воин побеждает, не воюя. Столь сдержанное отношение к войне имело свои объективные причины: даже успешные войны с сопредельными странами не столько обогащали империю, сколько разоряли ее. Китайские императоры не имели ни ресурсов, ни, в сущности, надобности для расширения границ своей державы за счет степей на севере или горных массивов на западе. Колонизация же Юга была осуществлена в основном мирным путем.

Все же армия была жизненно необходима для выживания любой династии, правившей Китаем. Но подход китайского двора к организации войска определялся факторами скорее хозяйственными и политическими, нежели военно-стратегическими. Создатели древнекитайской империи стремились как можно теснее срастить войско с крестьянскими массами. Так, правители Цинь ввели для своих подданных всеобщую воинскую повинность: в их царстве каждый здоровый мужчина, достигший тридцати лет, должен был год прослужить в войске своей области.

Армия землепашцев-воинов отличалась высокой дисциплиной, лояльностью властям и, главное, была очень дешева. Она вполне соответствовала потребностям кратковременной обороны империи от нападе-

Экипаж боевой колесницы в армии империи Цинь. Терракотовые фигуры из гробницы Цинь Шихуанди



ний извне, что и было главной стратегической задачей китайских правителей. Однако она не годилась для затяжных военных действий или больших походов, надолго отрывавших крестьян от дома. Поэтому на практике устройство войска было более сложным.

На границе империи размещались войска двух типов: отряды военнопоселенцев, которые были заняты главным образом надзором за оросительными каналами и охраной казенных амбаров, и профессиональных солдат, несших пограничную службу. Для крупных наступательных операций использовались в основном армии наемников из числа «варваров», а также ссыльные преступники. Такие армии, впрочем, дорого обходились казне и к тому же были очень ненадежны.

Наконец, существовал третий тип войска: дружины местных могущественных семей. Эта военная сила становилась господствующей в периоды междуцарствия и внутренних смут.

В эпоху поздних империй, несмотря на постоянное давление кочевников с севера, опустошительные набеги пиратов на морское побережье и многочисленные восстания, правители великой земельческой державы так и не смогли решить проблему создания эффективного войска. Времена Ханьской династии, когда, как считалось, один солдат имперской армии стоил шестерых «варваров», остались далеко позади. В народе военное дело тоже отнюдь не пользовалось почетом, о чем напоминает старинная китайская поговорка: «Из хорошего железа не делают гвоздя, хороший человек не служит в солдатах». В начале XVII в. первый русский посланник в Китае Иван Петлин отмечал, что «китайские люди в военном деле робливы».

Сунский двор отказался от ополчения и перешел к созданию профессиональной армии, набиравшейся в основном из гольгтыбы и даже преступников, согласившихся служить в обмен на прощение прежних грехов. Такое войско представляло угрозу для самого двора, и, чтобы предотвратить ее, сунские императоры раздробили и до крайности бюрократизировали управление им. Кроме того, они практиковали регулярную ротацию пограничных войск, памятуя об их потенциальной опасности для имперской власти. В результате, несмотря на огромную численность, — почти полтора миллиона человек к середине XI в. — сунская армия оказалась на редкость неэффективной.

Основатель империи Мин попытался по-новому решить проблему создания боеспособной армии: он учредил наследственное сословие «военных дворов» (*цзюньху*). В селениях, состоящих из этих дворов, трое мужчин из каждых десяти должны были постоянно нести военную службу, а остальные — заниматься земледелием, чтобы обеспечить армию продовольствием. Управление войсками в целях безопасности было раздроблено по пяти округам. Службу на границе



Статуя воина.
Эпоха Мин

несли посменно воины из внутренних гарнизонов. Для военных походов создавались сводные части под управлением специально назначенного полководца. Тем не менее минский двор тоже был вынужден создать наемные войска, которые в конце концов, вступив в союз с маньчжурами, способствовали краху минской державы.



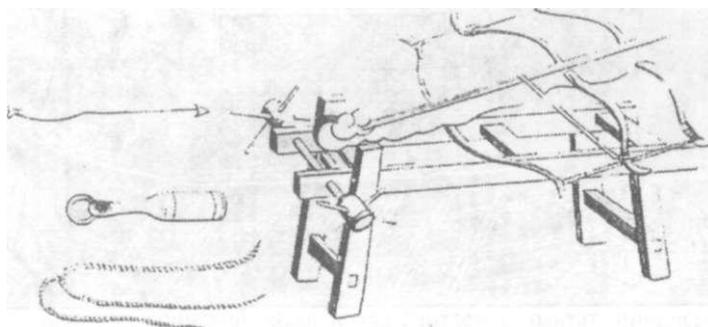
*Императорские
гвардейцы.
С картины XVI в.*

Правители-маньчжуры Цинской империи учредили систему «войск восьми знамен», первоначально предназначавшихся только для соплеменников; со временем основную массу восьмизнаменных войск составили китайцы. К началу XIX в. официальные цинские войска почти утратили боеспособность, и со второй половины этого столетия цинский двор, как и все предшествующие династии в поздний, кризисный период, все более опирается на нерегулярные армии, созданные влиятельными людьми в провинции. Создавались эти армии уже по европейскому образцу и нередко имели иностранных инструкторов.

В начале 20-х годов Сунь Ятсену с помощью Советской России удалось создать боеспособную революционную армию, которая сыграла решающую роль в национальной революции 1925—1927 гг. Коренным образом изменился и статус армии: армейская служба стала почетной обязанностью граждан нового Китая, а нередко также способом обеспечить себе сытную жизнь, а то и дорогу во власть. Привлекательность военной службы заметно уменьшилась в последние годы с появлением других возможностей для карьеры. Тем не менее в КНР армейский распорядок вплоть до настоящего времени пропагандируется как образец для всего общества. На Тайване сохраняется всеобщая воинская повинность для мужчин.

Вооружение

Уже в эпоху бронзового века китайцы создали свои традиционные виды холодного оружия: мечи, дротики, боевые топоры (клевцы), пики, алебарды, ножи и пр. Тогда же в обиход древних китайцев вошли мощные луки, обладавшие убойной силой на расстоянии до 300 метров. В эпоху Борющихся Царств (V—III вв. до и. э.) к ним добавился арбалет, ставший основным видом вооружения пехоты в китайской империи. С начала ханьской эпохи в арбалетах стали применять особые спусковые механизмы, позволившие во многом увеличить дальность стрельбы. Существовали легкие арбалеты индивидуального пользования и более мощные арбалеты, которые обслуживались расчетом из двух воинов. С того времени китайцы различают 18 видов холодного оружия, из них 9 видов длинного (пики, алебарды, крючья, цепи и т. д.) и 9 видов короткого (мечи, топоры, ножи, палицы и пр.). Отдельные категории составляли луки и арбалеты, «вспомогательное оружие» вроде веревок, игл, «кошек» и т. п. И «скрытое оружие», каковым считались разного рода баллистические снаряды.



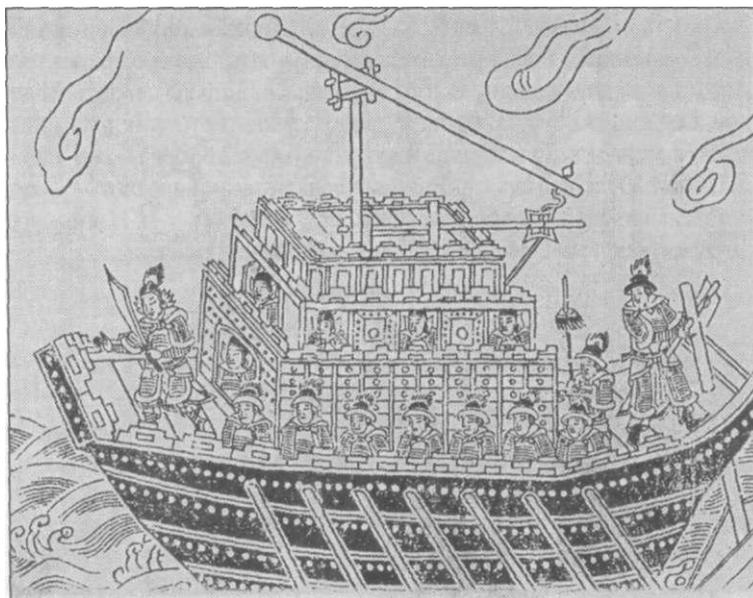
Арбалет —
грозное оружие
армии древнего
Китая

Наряду с пехотой второй главной ударной силой китайского войска с тех же времен стали всадники, вооруженные пиками и луками. Боевые лошади всегда были важным стратегическим товаром в Китае, поскольку правители империи испытывали хроническую их нехватку. Лошадей приходилось приобретать у кочевых жителей степей в обмен на традиционные китайские товары: шелка, чай, железные предметы, драгоценности.

Вооружение китайской конницы, как и пехоты, не претерпело больших изменений в древности и средневековье. Лишь в середине I тыс. вошло в обиход заимствованное у кочевников седло с подпругой, значительно облегчавшее всаднику стрельбу из лука. Также с глубокой древности китайцы знали применение осадных машин, таранов и катапульт. В частности, в ханьской империи катапульты имелись на вооружении каждого пограничного гарнизона. Позднее усовершенствованные виды катапульт были восприняты у китайцев арабами.

Уже в эпоху Борющихся Царств в Китае существовали военные флотилии и специальные виды оружия, предназначенные для морского боя, в частности, крючья, канаты, длинные пики и другие приспособления для абордажа. Циньский и ханьский двор располагали

крупным морским флотом, успешно действовавшим на южном побережье Китая. Средневековые военные трактаты различают несколько видов военных судов, от внушительных «башенных кораблей», закованных в железо и насчитывающих три или даже пять палуб, до легких бамбуковых плотов, несущих пороховые заряды. В целом тактика морского боя в Китае была ориентирована не на абордаж, а на поражение неприятельского судна с помощью длинных железных пик, стрел и пороховых бомб, так что наибольшее внимание китайцы уделяли способности корабля противостоять вражеской атаке.

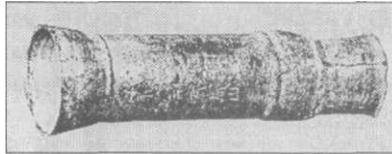


Главным новшеством в области вооружения со времен древних империй стало применение с эпохи Сун порохового оружия. Первые упоминания об использовании пороха на войне относятся к X в. Речь идет о некоем подобии зажигательных бомб, использовавшихся при осаде крепостей; их называли в то время «летучим огнем» (*фэй хо*). В источниках XI в. мы находим подробное описание формулы пороха и способов его приготовления, а также сообщения о различных видах пороховых снарядов: зажигательных, дымовых и даже разрывных. Столетие спустя в Китае повсеместно применялись разрывные снаряды в железной оболочке; последние и стали главной разновидностью огнестрельного оружия в позднесредневековом Китае. Пороховые бомбы обычно забрасывались в стан противника с помощью катапульт; нередко их доставляли в нужное место, используя лошадей или повозки.

Первые пушки для стрельбы такими ядрами появились в последние десятилетия XIII в., но уже за полтора столетия до того китайские источники отмечают применение в военном деле пороховых ракет с корпусом из бамбука.

Тем не менее ручное огнестрельное оружие не получило сколько-нибудь широкого распространения в позднесредневековом Китае.

Четыре столетия спустя правителям минской империи пришлось закупать у европейцев пушки, аркебузы и мушкеты для защиты северной границы Китая от маньчжуров. Примечательно, однако, что до середины XIX в. китайские власти не проявили интереса к производству в своей стране ружей и пушек современного образца и полагались больше на традиционные виды вооружений. Лишь в конце XIX в. в Китае появились крупные войсковые подразделения современного типа. В нынешнем же столетии китайская армия прошла полную модернизацию и получила все современные виды оружия, включая ядерное.



Самая древняя в мире пушка, отлитая в 1333 г.

Военная тактика и стратегия

В Китае сложилась оригинальная военная доктрина, которая была не только органической частью китайской цивилизации, но и, пожалуй, одним из самых утонченных ее выражений. Ее принципы, не имевшие аналогов в европейской военной науке, основывались на признании тесной связи между духовным состоянием полководца и объективным положением дел на театре военных действий. Говоря точнее, в Китае военачальник приравнивался к мудрецу, который занят духовным совершенствованием, лишен корыстных устремлений и потому способен внушить полное доверие собственным воинам и распознать все уловки врага. Более того, мудрый полководец может одним своим присутствием, как бы силою духа направить течение событий в нужное для себя русло.

Канонем воинской науки Китая считается трактат, приписываемый великому полководцу древности Сунь У (IV в. до н. э.). Всего же в Китае до нынешнего столетия было создано более двухсот сочинений на темы военной стратегии.

В традиционной военно-стратегической концепции Китая можно выделить следующие основные положения:

1. Стремление избежать внешнего противостояния, заменяемого принципом «следования» объективному ходу событий и использования силы самих обстоятельств.
2. Так называемое следование обстоятельствам, отличающее мудрого стратега, обозначает на самом деле не пассивность и тем более духовную косность, а, напротив, чуткое внимание бодрствующего духа. Мудрый стратег еще до начала войны умеет обезопасить себя от возможной агрессии.
3. Придание абсолютной, самодостаточной ценности единичным событиям, ибо событие и есть единственная реальность в китайской политике, где принцип неопределенности бытия (мыслившегося как бесконечность перемен) оправдывался абсолютной властью монарха.
4. Допущение сокрытой глубины, «второго дна» видимых событий. В китайской теории стратегии обман, хитрость с необходимостью сопутствуют каждому действию, как тень сопровождает тело, а

Изучение воинского дела, как и всякого искусства, начиналось в Китае с разучивания нормативных приемов обращения с оружием. Эти приемы нередко складывались в целые комплексы, которые, с одной стороны, имели определенное практическое значение, а с другой — обозначали то или иное состояние или качество «жизненной энергии». В

одном из военных трактатов древности, так называемых «Шести секретов» (*Лю дао*), отдельные аспекты военных действий соотносятся с «качеством духа» различных животных: планы полководца должны воплощать мудрость дракона, его атаки — свирепость тигра, действия войск в горах и лесах должны отличаться ловкостью леопарда, воины в бою должны быть преданы командиру, как псы. Другой особенностью китайской техники обращения с оружием является универсальность и разнообразие ее приемов, которые годились для людей любого возраста и роста, как для мужчин, так и для женщин. В боевых искусствах Китая первостепенное значение придается не физической силе или даже ловкости, а психическому состоянию, еще точнее — слитности духа и тела.

Одно из самых интересных и самобытных явлений китайского военного искусства — школы кулачного боя. Приемы рукопашной борьбы с древности входили в программу обучения воинов. Есть сведения, что знаменитый полководец XII в. Юэ Фэй составил классический комплекс из 32 приемов рукопашного боя, которые получили название «длинный кулак».

Вместе с тем в средневековом Китае сложились и неофициальные, так называемые народные, традиции кулачного искусства. Одна из самых известных школ возникла в чань-буддийском монастыре Шаолиньсы в провинции Хэнань. Основателем ее считался основатель чань-буддизма — Бодхидхарма, а сами занятия кулачным боем рассматривались как часть духовного совершенствования монахов. Со временем в Шаолиньской школе стали различать пять комплексов упражнений, предназначенных для развития различных аспектов жизненной силы: комплекс дракона для укрепления духа, комплекс тигра для укрепления костей, комплекс аиста для укрепления «семенной силы» (*цзин*), комплекс леопарда для укрепления физической силы и комплекс змеи для укрепления жизненной энергии (*ци*). В последние два-три столетия «народные» школы кулачного искусства получили в Китае повсеместное распространение. Еще и сегодня общее их число превышает три сотни. Особенно богатая традиция рукопашного боя сложилась в северных провинциях — в Хэбэе, Шаньдуне, Шаньси и Хэнани.

его, стремись к тому, чтобы корень его сам собою переломился. Тогда сможешь быстро и без усилий его одолеть. Пустое и наполненное нужно ясно разделять, в каждом месте тела должно быть свое пустое и наполненное. Пусть все тело будет как бы пронизанным одной нитью, и не позволяй этой нити обрываться где бы то ни было.

Чжан Саньфэн.
«Рассуждение о Тайцзицюань».
XIII в.



Упражнение
на столбе
в НАЙМЕ
монастыря
Шаолиньсы

*Занятия
кулачным
боем.
Фреска
в монастыре
Шаолиньсы.
XVIII в.*



С XVII столетия в источниках зафиксировано разделение (вообще говоря, свойственное всей китайской традиции) школ кулачного искусства на «внешние» и «внутренние». К первым обычно причисляют школы, родственные «шаолиньскому кулаку», ко вторым — классические даосские школы кулачного искусства, зародившиеся, по преданию, в монастырях на горе Уданшань в провинции Хубэй. К ним относят главным образом три школы, снискавшие в последнее время громкую известность за пределами Китая: «Кулак формы воли» (*Синъицюань*), «Кулак Великого Предела» (*Тайцзицюань*) и «Ладонь Восьми триграмм» (*Багуачжан*).

Школа Синъицюань существует с XVII в. и представлена несколькими локальными стилями, распространенными в Северном Китае. Школа Тайцзицюань тоже возникла в XVII в., и ее основоположником считается мастер воинского ис-

*Портрет
основателя
школы «Ладонь
Восьми
триграмм»
Дун Хайчуаня.
XIX в.*



куства Чэнь Вантин, житель деревни Чэньцзягоу в провинции Хэнань. Со временем из стиля «семейства Чэнь» выделились другие стили Тайцзицюань — рода Ян, двух родов У и синкретический стиль, созданный уже в XX в. мастером Сунь Путаном. Школа Багуачжан была основана в середине XIX в. Дун Хайчуанем и тоже разделилась на несколько стилей.

Несмотря на большое разнообразие школ, традиция кулачного искусства в Китае имеет общую теоретическую основу, заложенную принципами духовно-физического совершенствования в даосизме. Технический арсенал этих школ состоит из двух частей: так называемых основных упражнений, имевших целью укрепление жизненной силы организма, и собственно технических приемов рукопашного боя. Правильное духовное состояние, способствующее взращиванию «внутреннего ци», достигалось посредством умственной концентрации и точного соблюдения определенных телесных поз. Вот некоторые из этих требований: живот расслаблен и как бы «наполнен», грудь как будто пуста, шея вытянута, но не напряжена, позвоночник стоит, как столб, рот неплотно закрыт, кончик языка касается верхнего неба, бедра раскрыты, ноги словно «врастают» в землю, подобно корням дерева; стоять нужно «незыблемо, как гора», а ступать так, «будто идешь по илистому полю» или «шагаешь по тонкому льду», то есть не теряя чувствительности и сохраняя тесную смычку с землей; в стойке нужно хорошо чувствовать «три кончика тела»: темя, кончики пальцев и ступни. Тело в его внутреннем восприятии должно быть подобным шару. В боевых стойках нужно стоять, «как натянутый лук», а рука, наносящая удар, должна «вылетать, как стрела, пущенная из лука» и т.д. Существовало правило трех «внутренних» (относящихся к внутреннему состоянию) и трех «внешних» (касавшихся координации конечностей) соответствий, которые обеспечивали цельность восприятия и действия.

Правильная телесная поза обеспечивала полную слитность духа, что давало со временем возможность овладеть своей жизненной энергией. Вообще цель обучения в китайских школах «кулачного искусства» состояла в том, чтобы возвести все внешние движения к их внутреннему *образу*, символической матрице опыта, совпадающей с «волей» творческих метаморфоз жизни. «Воля впереди кулака», — гласит старинная сентенция китайских мастеров боевых искусств. Ритм движений в школах боевых искусств был подчинен закону взаимодействия *инь* и *ян*, который выражался в чередовании и в ко-

Афоризмы мастеров боевых искусств

Заниматься боевым искусством и не заниматься внутренним свершением — значит прожить жизнь впустую.

Все приемы рукопашного боя не стоят одной частицы внутреннего свершения.

Прежде чем учиться искусствам, познай ритуал. Прежде чем заняться воинским делом, уясни, что есть добродетель.

Узнать праведный путь легко. Совершенствоваться в праведном пути трудно.

Кулачное искусство не сходит с руки.

Занимаясь тайцзи, десять лет не показывайся миру.

Удары руками — три части мастерства. Удары ногами — семь частей мастерства.

Снаружи тренируй кожу и мышцы, внутри тренируй Единое ци.

нечном счете взаимопроникновении различных фаз единого круговорота Дао — «раскрытия» и «закрытия», «рассеивания» и «собираания», «мягкости» и «жесткости» и т.п. В наставлениях мастеров Тайцзицюань, например, утверждается:

«Только достигнув предельной мягкости, достигнешь предельной жесткости.

Снаружи предстаешь мягким, внутри прячешь твердость.

Все движения — как игла, спрятанная в вате».

Таким образом, в школах ушу движение обладает неким внутренним измерением, сопрягается с противодействием. Это означает, что всякое движение в практике ушу совершается по дуге, окружности, в конечном счете — по сфере, в которой сходятся и образуют гармоническое единство разнонаправленные линейные движения. Базовая форма движения здесь — это спираль, вращение которой захватывает все тело. Существовало понятие «внутренней силы» (*цзин*), которая, в отличие от физической, не локализована, проистекает из целостной конфигурации тела, подобно силе натянутого лука, и действует «сообразно обстоятельствам». Вместе с тем действие силы — цзин, по сути, никогда не прерывается, подобно тому как «вечно тянется единая нить» космического *ци*.

В XX в. традиция боевых искусств приобрела значение ценного национального достояния Китая. В КНР и в меньшей степени на Тайване были предприняты попытки сблизить практику старых школ ушу с современными физкультурой и спортом, сделать ее частью массовой культуры.

ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО

Основы китайского права

Китайская традиция не знала понятия собственно права, принятого в классических системах европейского законодательства. Китайский иероглиф, обозначающий писанный закон (*фа*), выражает идею нанесения человеку увечья, то есть наказания за совершенное преступление. Не случайно идея закона в древних китайских текстах почти сливается с понятием наказания (*син*). Третий термин, обозначавший в Китае закон, — понятие статута, уложения (*люи*) — был взят из музыкальной терминологии, где он обозначал нормативную высоту тона. Таким образом, закон для древних китайцев был не богоданным откровением или абстрактной идеей, а чисто практическим средством регулирования отношений между людьми. Теоретики законодательства в древнем Китае полагали, что государь вправе по собственному усмотрению вводить и отменять любые законы. Впрочем, господствующие школы китайской мысли — конфуцианство и даосизм — всегда с большим недоверием относились к писаным законам, истребляющим в людях природную доброту и радушие. Примечательно, что предание приписывало изобретение законов не мудрым царям древности и даже не китайцам, а южным варварам, которые по причине своей дико-

ста были вынуждены поддерживать порядок в своих землях при помощи законов (наказаний). Истинно же возвышенные мужи, по представлениям китайцев, в законах не нуждаются, ибо они «знают ритуал». Вообще же судиться в старом Китае (как, впрочем, и в наши дни) не любили, и простые люди старались, насколько возможно, избежать судебного разбирательства.

Первый свод писаных законов появился в середине VI в. до н. э. Тогда советник правителя царства Чжэн Цзы-Чань приказал выравнять на бронзовых треножниках текст местной «книги наказаний». Новшество Цзы-Чаня осудил сам Конфуций, но в скором времени аналогичные кодексы были приняты и в других уделах чжоуского государства. С объединением Китая под властью династии Цинь возник единый корпус законов империи, который в последующие столетия непрерывно расширялся и детализировался. Кодекс династии Тан включал в себя уже 12 разделов, содержащих в общей сложности 500 статей. К эпохе Мин число разделов в государственном кодексе увеличилось до 30, а отдельных статей — до 606. Цинская династия сократила число статей в законодательстве до 436, причем материалы кодекса были сгруппированы по семи большим разделам: общие понятия, административные уложения, гражданские законы, законы о ритуалах, военное законодательство, уголовный кодекс, законы об общественных работах.

На развитие традиционного китайского законодательства наибольшее влияние оказали три фактора: политические идеи древней школы легистов, конфуцианская традиция и космологические представления древних китайцев. Легисты разработали понятие всеобщего закона как нормы государственной жизни, перед которой равны (или равно бесправны) все подданные царства. Именно под влиянием легистской школы законодательство в китайской империи приобрело вид, с одной стороны, административных регламентов, а с другой — уголовного кодекса.

Конфуцианство отстаивало примат «ритуала», коренящегося в «сердце человека», над безликим писаным законом, и его влияние запечатлено в характерном для китайского права акценте на индивидуальном статусе того или иного лица и особенности ситуации. Китайское законодательство

Управляйте людьми законами, приводите их к повиновению наказаниями, и они побегут прочь, потеряв всякую почтительность. Воздействуйте на них добродетелью, поддерживайте порядок ритуалом, и они сами придут к вам, исполненные почтительности.

Конфуций. VI—V вв. до н. э.

Чем больше будут издавать законов и распоряжений, тем больше будет в стране воров и разбойников.

Лао-цзы. VI в. до н. э.



Праведный чиновник вершит суд. Гнявюра XVIII в.

во определяло степень тяжести преступления в зависимости от характера отношений между преступником и потерпевшим. Так, убийство чиновника простолюдином или отца сыном рассматривалось как отягчающее обстоятельство. Влияние конфуцианства сказывается и в том, что китайское законодательство традиционно придает большое значение мотивации поступков. По преданию, Конфуций, занимая должность верховного судьи в своем родном царстве Лу, предал казни некоего чиновника по имени Шаочжэн Мао только за то, что тот питал «злые и подлые умыслы». Позднейшие государственные кодексы фактически ставят знак равенства между намерением и действием.

Третья группа факторов, обусловивших своеобразие китайского законодательства, имела отношение к идее нерасторжимой связи человеческой деятельности и природного мира. Древние китайцы полагали, что преступление нарушает мировую гармонию, а отправление закона призвано восстановить мир и согласие не только в

обществе, но и во всем космосе. Отсюда стремление древних китайских законодателей придать юридической практике или по крайней мере некоторым ее сторонам космологический смысл. Так, в древних империях в весенние месяцы — в пору оживания и цветения природы — полагалось «ослаблять узы на преступниках», в летнее время разрешалось применять только легкие наказания, казни же совершали осенью и зимой, когда «Небо и Земля выказывают суровость». Впрочем, особо опасных преступников полагалось казнить немедленно, ибо, как считалось, задержка казни могла вызвать потрясения в мире.

В добром правлении человечность и справедливость служат корнем, а законы и распоряжения — ветвями. Тот, кто считает корень главным, а ветви второстепенным, может зваться благородным мужем, а тот, кто заботится о ветвях в ущерб корням, зовется низким человеком. Закон коренится в человечности и справедливости, поэтому считать главными законы и пренебрегать справедливостью — все равно что заботиться о шапке и туфлях, забывая о голове и ногах.

«Хуай Нань-цзы».
II в. до н. э.

Некоторые важные особенности китайского права можно рассматривать как продукт и легистской, и конфуцианской мысли. К их числу относится, например, отсутствие в императорском Китае независимой судебной власти и презумпции невиновности в судебной практике: обвиняемый или подозреваемый уже считался виновным и в ходе расследования должен был доказать свою невиновность. Эта черта китайской юриспруденции восходит, несомненно, к нормам китайской этики «лица», которая руководствовалась идеей взаимозависимости субъектов отношений: в этой этической системе публичное обвинение человека делало его виновным в глазах общества.

Наказания и суд

С эпохи древних империй сложилась традиционная система «пяти видов наказаний». Все они имели отношение к телесным наказаниям или каторжным работам; штрафы и даже пребывание в тюрьме наказаниями в старом Китае не считались. Со времен династий Суй и Тан «пять наказаний» приобрели следующий вид:

1. Битье легкими бамбуковыми палками с числом ударов от 10 до 50.
2. Битье тяжелыми бамбуковыми палками с числом ударов от 50 до 100.
3. Каторжные работы на срок от 1 до 3 лет (это наказание тоже включало в себя пять степеней тяжести).
4. Пожизненная ссылка в места, отдаленные от родины преступника на 2—3 тысячи ли. Такая ссылка часто означала службу в пограничной войске.

5. Смертная казнь: главным образом через удушение шелковым шнуром и отсечение головы (иногда сопровождавшееся рассечением тела).

Обычно приговоры исполнялись потомственными палачами в каком-нибудь людном месте, например, на рыночной площади. Особо опасных государственных преступников умерщвляли посредством последовательного отсечения частей тела, так что в конце концов тело превращалось в бесформенную грудку костей и мяса. Считалось, что подвергнутый такой казни преступник не сможет вновь переродиться в человеческом облике. Мертвые тела и отрубленные головы выставляли на всеобщее обозрение. Впрочем, в большинстве случаев власти по прошествии некоторого времени разрешали родственникам и друзьям казненных похоронить их. Вообще близость и наглядность смерти — примечательная особенность традиционного китайского уклада.

Существовали и дополнительные наказания, например, ношение кандалов или шейной колодки (*кати*). Последняя имела вид квадратной доски, вес которой достигал двух десятков килограммов. Человек в канге не мог лежать и самостоятельно есть, так что ему приходилось уповать лишь на помощь родичей или сердобольных людей. Обычно срок ношения канги составлял от одного до трех месяцев, при этом преступника выставляли на всеобщее обозрение в бамбуковой клетке. В числе традиционных китайских наказаний фигурируют также бичевание, клеймение (на руке преступника ставилось клеймо с указанием совершенного им преступления) и, наконец, пытки. Законодательство китайской империи допускало и даже предписывало применение пыток на стадии дознания, в том числе побоев, стояния коленями на цепях или битом стекле, защемления пальцев и коленей деревянными тисками, выкручивания ушей и пр. Пыткам подвергались даже привлеченные к разбирательству свидетели. Впрочем, в случае увечья или смерти обвиняемого под пытками тюремных служащих тоже ожидало соответствующее наказание.

Тюрьмы в Китае обычно состояли из одной-двух общих камер с невысоким помостом-лежанкой, к которому приковывали заключенных. Казенный рацион последних ограничивался двумя чашками про-



*Преступник
в канге.
Фото 1870 г.*

са в день. Всю прочую еду, а также питьевую воду, чай и соль обитатели тюрьмы должны были приобретать сами. Подкуп тюремщиков был в порядке вещей. За деньги можно было даже найти бедняка, готового отсидеть в тюрьме вместо преступника. Вообще бесправие взятых под стражу — еще даже не преступников — было почти полным, а «смерть в тюрьме» — частый исход карьеры государственного деятеля в старом Китае.

В цинском кодексе упоминается в общей сложности 3987 преступлений, заслуживающих наказаний, из них почти 1500 карались ударами палками, 721 — каторжными работами, 400 — ссылкой и 813 — смертной казнью. Смертная казнь широко применяется в Китае по сей день.

Во времена династии Позаня Вэй носильщик соли и носильщик хвороста заспорили о том, кому принадлежала баранья шкура, в которой переносили грузы. Судья Ли Хой сказал помощникам: «Подвергните шкуру пыткам, и мы узнаем правду». Помощники очень удивились, но выполнили приказание. Шкуру расстелили на земле и стали бить по ней палкой. Вскоре из нее выступили крупинки соли, и носильщик хвороста признался, что говорил неправду.

«Собрание судебных дел под Грушевым деревом». XIII в.

Судопроизводство в китайской империи не было самостоятельным институтом и не имело сколько-нибудь отчетливого процессуального оформления. Вплоть до XX в. в Китае не существовало понятия ни о сторонах обвинения или защиты в суде, ни о презумпции невиновности, не говоря уже о независимости судей или общественном надзоре над судом. Не удивительно, что в таких условиях китайских знатоков юриспруденции

чрезвычайно волновала проблема справедливости судебного приговора. В этом пункте традиция уповала в конечном счете на интуицию и мудрость самих судей и даже на магические способы разрешения судебных дел. Образцовым судьей в Китае считался советник мудрого царя Шуня по имени Гаоян, который имел чудесного помощника — мифического зверя Сечжая. Этот рогатый зверь во время судебных разбирательств бодал преступника. Акцент же на «исправлении помыслов» сохранился в китайской юриспруденции до настоящего времени. Достаточно вспомнить принятую в КНР квалификацию наказания как «трудового перевоспитания».

Конфуций, одно время служивший верховным судьей в своем царстве, преподавал позднейшим поколениям чиновников образцы для подражания. Со свойственной ему скромностью первый мудрец Китая заявлял: «На свете найдутся люди, которые умеют разрешать тяжбы не хуже меня, но я отличаюсь от них тем, что стараюсь как можно реже прибегать к наказаниям». Существует рассказ о том, как Конфуций однажды решал тяжбу



Конфуций
в знании
верховного
судьи
царства Ну

между отцом и сыном. Он долго держал в тюрьме того и другого, не вынося приговора. В конце концов отец отказался от своих обвинений против сына, и Конфуций отпустил обоих. Когда кто-то из его коллег выразил неудовольствие тем, что разбирательство не состоялось, Конфуций ответил: «Сначала нужно научить людей, а потом судить их. Если и после этого не переведутся злодеи, то будет позволено применять наказания...». Для Конфуция и его последователей каждый судебный спор был, в сущности, поводом для нравственной оценки и нравственного совершенствования. Но оставалась еще и техника судебного процесса, методы и правила судебного дознания: допросы истца, ответчика и свидетелей, рассмотрение улик, выявление умысла допрашиваемых и, наконец, определение меры наказания. Надо сказать, что эта техническая сторона судебного расследования, как всякая бюрократическая процедура, с древних времен была разработана в Китае с необыкновенной тщательностью. Так, среди обнаруженных в 1974 г. бамбуковых дощечек с текстами административных документов циньской империи



Отпечаток ладони, скрепляющий договор. Тайвань, начало XX в.

есть образец протокола осмотра места происшествия (речь идет о предполагаемом самоубийстве), где подробно описываются обстоятельства самоубийства, указаны правила криминалистической экспертизы, даже предусмотрено присутствие двух понятых и т.д.

Низшей судебной инстанцией в императорском Китае служила уездная управа, а в роли судьи выступал сам начальник уезда, выполнявший судебные обязанности наряду со всеми прочими.

Уездные судьи имели право выносить окончательные приговоры только по относительно мелким преступлениям, каравшимся ударами палками. Решения по преступлениям, наказывавшимся каторжными работами, утверждались на уровне провинции, где уже имелись специалисты в судебных вопросах. Наконец, смертные приговоры рассматривались еще раз в столичном «Ведомстве наказаний», после чего дважды утверждались в высшей судебной инстанции империи — так называемых Трех Верховных дворах. Императору принадлежало право окончательного утверждения смертных приговоров или помилования приговоренных к смерти. Обвиняемый мог обжаловать приговор в более высокой инстанции.

Сведущие люди уверяли меня, что законы китайские превосходны, и самый свод законов отличается такой ясностью, краткостью и правильностью, какими не могут похвалиться своды законов всех европейских государств. Бесконечный страх китайцев перед судом вызван действиями мандаринов, продажностью и небрежностью чиновников и жестокостью пыток и наказаний. Вот почему китайцы решаются прибегать к суду лишь в самых крайних случаях. Можно подумать, что все судопроизводство с умыслом поставлено так, чтобы заставить китайцев предпочитать мириться между собой добровольно.

Э. Фон Гессе-Вартег.
«Китай и китайцы». 1898 г.

Традиции судопроизводства Срединной Империи оказывают заметное влияние на судебную практику в КНР; это проявляется в зависимости суда от государства и партийных инстанций, отсутствии гражданского контроля над судебной властью, неразвитости судебной процедуры. Сохранились в современных судебных процессах Китая и многие пережитки прежней судебной практики: до сих пор существуют публичные казни, на обвиняемого вешают табличку с указанием совершенного им преступления, при оглашении приговора обвиняемые должны кланяться и т.д.

ОБЩЕСТВЕННЫЙ СТРОЙ

Общественные классы

Идеология китайской империи утверждала неизбежность и необходимость иерархии в обществе и равенство между людьми признавала лишь как равенство возможностей в образовании, карьере или обогащении, то есть как справедливость, устанавливаемую Небом. Для китайцев все общественные отношения охватывались так называемыми «пятью постоянствами» человеческой жизни, а именно отношениями между правителем и подданным, отцом и сыном, мужем и женой, младшими и старшими, братьями и друзьями. Власти империи всегда призывали к тому, чтобы среди подданных «каждый следовал своему уделу», и поощряли наследование сыном занятия отца. В нача-

Если люди, собравшиеся вместе, не будут различаться между собой, настанет смута. Чтобы избежать смуты, нет лучшего средства, чем установить различия между людьми. Ибо если сильные будут притеснять слабых, а умные будут обманывать тупых, народ взбунтуется против своего государя. А если младшие будут посягать на старших и верхи не будут иметь добродетели, тогда старые и слабые лишатся средств к существованию, а сильные будут страдать от раздоров и соперничества. Вот почему древние мудрецы установили различия между людьми.

Сюнь-цзы. III в. до н. э.

ле XVIII в. император Юнчжэн приказывал, чтобы в государстве «каждый наследовал дело своей семьи и исполнял долг своего звания, жил покойно и безмятежно, довольствовался тем, что имеет, и благодарил государя за оказываемые милости». Естественно, это иерархически организованное общество власти уподобляли «единому телу»; правителю в этом социальном организме отводилась роль головы.

С древности правящий класс в Китае был представлен слоем «ученых-чиновников» (*ши, шифафу*), обладавших властью благодаря своей образованности и добродетели или, как мы сказали бы сегодня, знанию символического языка культуры. Эти знатоки и хранители имперской традиции по определению не составляли наследственного сословия. Они считались самыми мудрыми, талантливыми и высоко-нравственными подданными империи, которые более всех прочих достойны высоких административных постов. Появление таких при-рожденных государственных мужей в Китае объясняли в космологических категориях: считалось, что это следствие скопления жизненной энергии космоса в особо благодатных местностях. Предугадать

рождение мудреца было крайне трудно, если не невозможно, но идеологи империи были твердо убеждены в том, что Небо непременно пошлет их миру столько, сколько необходимо для блага государства. Разумеется, внутри элиты империи тоже существовала своя иерархия. Здесь были «совершенномудрые» (*шэн*), способные водворить гармонию и благоденствие в целом свете. Считалось, что таковые приходят в мир раз в 500 лет. Ступенькой ниже стояли «достойные мужи» (*сянь*), которые могли быть помощниками совершенномудрых.

В поздних империях обладатели ученых званий получили собирательное название *шэньши*. Наряду с чиновниками (или, можно сказать, как потенциальные чиновники) шэньши освобождались от уплаты налогов и отбывания повинностей.

Китайская империя не знала сословия родовитой аристократии. Правда, члены царствующего дома имели знатные титулы, а нередко и наследственные владения. Однако эта знать ограничивалась кругом императорских родственников и притом, как правило, находилась под жестким контролем имперской администрации. Равным образом в китайской империи не имело самостоятельного значения и военное сословие.

Помимо служилых людей китайцы традиционно различали еще три «класса народа»: земледельцев (*нун*), ремесленников (*гун*) и торговцев (*шан*). Подобное деление, как нетрудно видеть, затушевывало многие действительные барьеры в обществе. Так, понятие «земледелец» объединяло как землевладельцев, так и крестьян. Имущественное, правовое и социальное положение крестьян не было одинаковым в разных районах Китая. На Севере преобладало мелкое крестьянское землевладение, на Юге была распространена аренда и субаренда. К концу XIX в. в Центральном и Южном Китае около 40% крестьянских дворов не имели своей земли. Беспросветная нищета была уделом большинства земледельцев: накануне образования КНР свыше 70% китайских крестьян относились к категории бедняков и батраков, а те, кто вообще не имел своего хозяйства, составляли до одной пятой деревенского населения.

Что касается ремесленников, то при всей их многочисленности и всех достижениях китайского ремесла этот общественный слой не имеет сколько-нибудь четко очерченного лица и в истории китайской империи не заявляет о себе в качестве самостоятельной политической силы. Ученые старого Китая отдают должное трудолюбию и умению мастеровых людей, они даже могут восхищаться искусством отдельных мастеров, но считают физический труд и профессиональные навыки чем-то унижительным для благородного мужа. Противопоставление свободного творчества ремеслу пронизывает всю классическую культуру Китая. Человеческой идеал в китайской традиции — это одаренный любитель, который пишет, рисует, ухаживает за цветами или рыбками (но гораздо реже выделяет какие-либо вещицы) просто ради удовольствия. И наоборот: даже талантливейший из ремесленников не мог мечтать о том, что его признают в высшем обществе. Когда при цинском императоре Канси искусному плотнику по имени Лэй Фада поручили установить главную балку на одном из павильонов им-

Чиновник
и престолюдин
древних
времен.
С картины
XVIII в.



Народная поговорка

Чиновники выходят из народа, а народ
выходит из земли.

Торговцы занимали низшую ступень в ряду «четырёх классов народа». В древности они подвергались разного рода унижительным ограничениям — от запрета ездить в колясках до запрета поступать на службу. Купцы всегда находились под подозрением двора как люди, живящие на труде простых людей, но все же они не считались вовсе бесполезными для общества, поскольку способствовали «обращению товаров в Поднебесной». В эпоху позднего Средневековья торговый капитал приобрел в китайском обществе немалое влияние, семьи богатых купцов (и помещиков) стали подлинной опорой власти. Тем не менее торговцы тоже не были самостоятельной политической силой и употребляли свой капитал на непроизводительные цели: покупку земли и почетных титулов, классическое образование для своих детей и просто роскошную жизнь.

Смычка торгового капитала и бюрократии — характерная особенность политических режимов Китая и в XX веке.

Семья

Термин «семья» в китайской грамоте обозначается иероглифом *цзя*, который графически представляет собой сочетание знаков «крыша дома» и «свинья». Таким образом, идеографическая этимология хорошо передает экономическое и ритуальное значение семьи в Китае: редкий крестьянин не держал в своем доме свиней, и та же свинья была у китайцев главным жертвенным животным, благодаря которому в дни семейных празднеств осуществлялось общение живых с умершими предками. Так в слове *цзя* отобразились важнейшие признаки семьи: родство по крови или браку, общность имущества, хозяйственная и культовая самостоятельность.

В Китае издавна преобладала малая семья. В императорскую эпоху, судя по данным официальной статистики, численность средней семьи составляла 5–6 человек. Обследование, проведенное в 1929 г., дало цифру в 5,2 человека, причем от 63 до 70 % обследованных семей включали в себя только родителей и их детей. Это несколько расходится с

ператорского дворца, его привели в павильон пред очи государя в одежде чиновника — любой другой наряд в подобных обстоятельствах был бы немислим. Лэй Фада успешно справился с трудным заданием — и получил звание придворного плотника, которым его потомки владели на протяжении шести поколений. Кстати сказать, ремесло в Китае всегда было семейным делом, и секреты мастерства передавались от отца к сыну втайне от коллег.

Торговцы занимали низшую ступень в ряду «четырёх классов народа». В древности они подвергались разного рода уни-

традиционным и освященным авторитетом конфуцианской мудрости идеалом семьи, в которой представителям по меньшей мере трех поколений полагалось, как говорили в Китае, «жить под одной крышей» и даже «питаться из одного котла». Подобные расширенные семьи, включавшие в себя супружеские пары трех или даже четырех поколений, на практике были чрезвычайно редки и считались образцовыми.

Структуру и трансформацию китайской семьи определяла необходимость, с одной стороны, обретения экономической самостоятельности, отвечавшей интересам супружеской пары, а с другой — сохранения преемственности по мужской линии. Традиционный уклад в Китае можно рассматривать в целом как набор средств, призванных обеспечить примирение этих двух противоречивших друг другу принципов семейной жизни. Двойственный характер семейной организации в Китае засвидетельствован, в частности, сосуществованием в каждой семье и культа предков, в котором воплощалась общность происхождения ее членов по мужской линии, и культа бога очага — Цзао-шэня, отражавшего хозяйственную автономию семьи (заметим, что домашний бог очага, согласно китайским верованиям, был непосредственно подчинен верховному божеству народного пантеона — Яшмовому императору). Хотя поклонение предкам в дни больших праздников было прерогативой старшего мужчины в семье, рутинные подношения на домашнем алтаре — например, возжигания курительных палочек и свечей — были обычно обязанностью женщин, что объяснялось, вероятно, нежелательностью слишком тесных контактов мужчин с душами их предков.



Народная лубочная картина, выражающая пожелание богатства и благополучия в семье

Основной формой семьи, как уже отмечалось, была двунаколенная малая семья. Женитьба одного из сыновей влекла за собой образование сложной семьи, объединявшей представителей уже трех поколений. Наконец, при благоприятных обстоятельствах сложная семья могла разрастись в расширенную семью, состоявшую из родителей, женатых сыновей и внуков вместе с их потомством. Отдельные малые семьи в рамках такой семьи занимали различные секции родительского дома — так называемые *фан*. Раздел расширенной семьи приводил к появлению нескольких самостоятельных малых семей, как простых, так и сложных. Эти семьи, однако, по-прежнему были связаны многими зримыми знаками единства. Их члены регулярно наносили друг другу визиты, оказывали материальную помощь, соблюдали траур по умершим родственникам, совместно праздновали встречу Нового года.

Таким образом, каждая семья, охватывавшая три поколения, испытывала действие противоборствующих тенденций — к распаду и сохранению единства. Внутренние противоречия семейного уклада отразились в некоторых особенностях общественного сознания китайцев. Так, в литературе, пропагандировавшей конфуцианский идеал патриархальной семьи, невестки неизменно изображались разрушительницами семейного единства. Напротив, в старых романах и особенно художественной литературе XX века, показывающих изнанку традиционного семейного быта, подчеркивается напряженность в отношениях между отцом и взрослыми сыновьями. Противоречия и соперничество были присущи и отношениям между братьями, поскольку в Китае существовал обычай раздела семейного имущества поровну между всеми наследниками. Вот почему традиционная семейная мораль подчеркивала необходимость быть «уступчивым» и «бескорыстным» в отношении с братьями.



Женщины
с ребенком.
Фото
конца XIX в.

Предписываемая же старым китайским этикетом демонстративная холодность в отношениях между супругами не в последнюю очередь преследовала цель сгладить противоречия между свекровью и невесткой. В XX веке совместное проживание взрослых сыновей с родителями, сдержанность в проявлении чувств супругов и

другие нормы традиционной семейной морали стали расцениваться многими китайцами как важная особенность китайской культуры, выгодно отличающая последнюю от нравов Запада.

Обычно брак в Китае заключался по соглашению между семьями жениха и невесты (последним даже не полагалось видеть друг друга до самой свадьбы). Замужество означало не просто переезд ново-брачной в дом мужа, но ее полный и бесповоротный разрыв с родным домом. С этого момента женщина принадлежала семье и роду

мужа, была обязана беспрекословно повиноваться его родителям и могла навещать отчий дом лишь в качестве гостя. В любом случае девочка была для своей семьи «отрезанным ломтем». Если женщина умирала незамужней, ее поминальная табличка не могла стоять на семейном алтаре и в лучшем случае помещалась в отдаленном углу дома. На Юге во многих местностях существовали специальные «дома старых дев», где доживали свои дни одинокие женщины. Нередко родители девушки, умершей в девичестве, выдавали ее замуж посмертно, после чего табличку с ее именем переносили в дом «мужа», а дети последнего были обязаны почитать ее как покойную мать.

Поскольку семья невесты как бы предоставляла женщину в распоряжение семьи жениха, брак в старом Китае был по существу разновидностью сделки: за невесту непременно вносили выкуп. В то же время для невесты выделялось и немалое приданое, которое часто было богаче выкупа. В данном случае решающую роль играли, по всей видимости, соображения престижа. Недаром обычай предписывал как можно торжественнее доставлять приданое к дому жениха, а многие брачные обряды подчеркивали превосходство семьи невесты над семьей жениха. Какие-либо контакты между юношами и девушками до свадьбы считались недопустимыми, и женщины, уличенные в распутстве, навсегда теряли лицо. Брачный возраст для девушек на Юге составлял 15, на Севере — 16—17 лет. В деревнях женщина, не вышедшая до 27 лет замуж, считалась старой девой и уже не могла рассчитывать на законное замужество. Впрочем, такова была судьба сравнительно немногих: по данным обследования 1929 г., 85% женщин в возрасте от 15 до 44 лет состояли в браке.

Выбор супруга или супруги определялся местным обычаем. Нередко случалось, что два клана, обитавшие по соседству, из поколения в поколение обменивались невестами. В некоторых областях были приняты браки между двоюродными братьями и сестрами. Территориально сфера брачных связей отдельных семей обычно составляла в радиусе несколько километров. Особая роль в семейных отношениях отводилась брату матери, который, как незаинтересованное лицо, обычно улаживал конфликты, связанные с разделом имущества среди племянников. Распространенная в Юго-Восточном Китае поговорка гласила: «На небесах Небесный владыка, на земле дядя по матери».

Прежде многие родители брали, в дом на воспитание малолетних девочек с тем, чтобы впоследствии выдать их замуж за сыновей. Это вело к появлению особого типа отношений, которые characterizova-

Народные поговорки о семейной жизни

Если не будешь слушаться старших, проживешь на десять лет меньше.

Когда в семье согласие, желтая земля превращается в золото.

Брат для брата — все равно что рука для ноги. Жена и дети — только одежда.

Выйдешь замуж за цыпленка — будешь жить за цыпленком. Выйдешь замуж за пса — будешь жить за псом.

Учи детей с малолетства, а жену — с первого дня замужества.

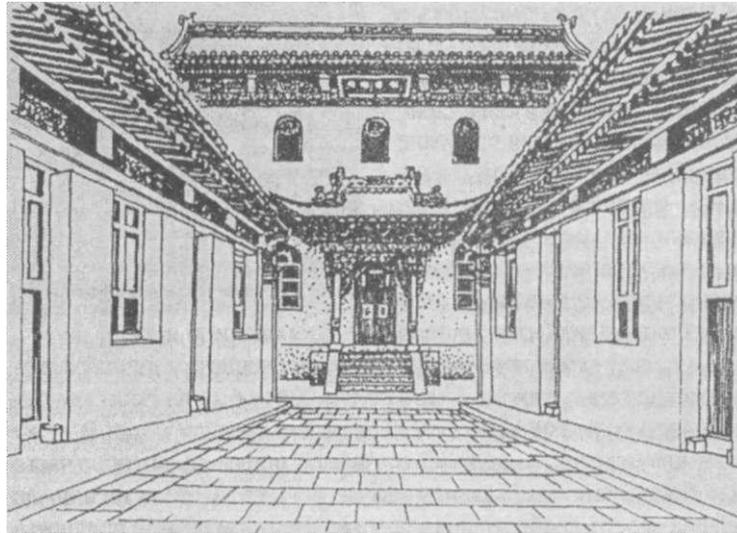
Не бери старого веревяка и старой жены.

Жена, на которой женился, и лошадь, которую купил, — это чтобы ездить на них и плеткой учить.

Отец не входит в спальню сына. Чиновник не входит в дом простоянина.

Украденный арбуз не сладок на вкус. Женитьба никому не в радость.

лись наличием тесных контактов между невесткой и воспитавшей ее свекровью. Подобные браки были особенно распространены среди крестьян, часто ограниченных в средствах. Данные, относящиеся к рубежу 20—30-х годов XX века, свидетельствуют о том, что эта форма брака была почти неизвестна на Северо-Китайской равнине (в среднем 2—3 % общего числа браков), но относительно часто встречалась в восточных провинциях: Аньхой (12,6 %), Цзянсу (18,6 %), Цзянси (29,7 %), Фуцзянь (15,2 % всех браков).



Внутренний двор в доме богатой купеческой семьи. Эпоха Цин, пров. Шапсы

В нарушение традиции отдельные браки заключались на условиях, при которых муж брал фамилию тестя и получал специально оговоренную в брачном контракте долю семейного имущества. Такое положение могло быть постоянным или временным. Во втором случае муж по истечении условленного срока мог покинуть вместе с женой ее дом, но при этом не имел прав на имущество семьи. Разумеется, брак, как бы ставивший мужчину в положение женщины, считался для него унижительным. Тем не менее на Тайване в начале XX века такие браки составляли около 20 %. В некоторых местностях Юньнани удельный вес таких браков достигал 40 %, причем удел заложившего себя зятя позорным не считался.

Обычай допускал использование едва ли не всех возможных средств, которые могли обеспечить нормальное функционирование семьи. Если в семье не было мужского потомства, муж имел право взять наложницу и сделать наследниками рожденных от нее сыновей. Широко распространена была практика усыновления мальчиков из чужих семей, хотя формы ее были неодинаковы в разных областях Китая. Так, в большинстве районов Северного и на побережье Южного Китая обычай разрешал усыновлять только кровных родственников по мужской линии, тогда как в Восточном Китае допускалось усыновление детей сестер или даже мальчиков, купленных в младенческом возрасте.

Клан

Значение институтов родства в традиционном китайском обществе далеко не ограничивалось отдельными семьями. Существовал, например, круг семей, охватывавший всех кровных родственников по мужской линии до пятого колена. Еще большее значение в общественной жизни имели клановые организации (*цзун цзу*). Последние включали в себя мужчин, имевших общего мужского предка. Клановые организации имели организующее ядро: культ общих предков и связанные с ними социальные институты, а также свою географическую локализацию. Внутри кланов шел непрерывный процесс появления новых ветвей, обычно именовавшихся по порядку «дворов» (*фан*) в семье предка-основателя. Примером развитого клана может служить клан Дан, расселившийся в окрестностях Гонконга. Этот клан насчитывал в середине XX века около 3 тыс. членов, населявших восемь расположенных по соседству деревень, и состоял из восьми ветвей. Наиболее могущественная ветвь разделялась на три подветви, одна из которых насчитывала в три раза больше человек, чем две другие, вместе взятые. Эта подветвь, в свою очередь, включала в себя еще два уровня столь же асимметрично организованных сегментов клана. Структура клана наглядно выражалась в устройстве алтарей предков каждого его подразделения.



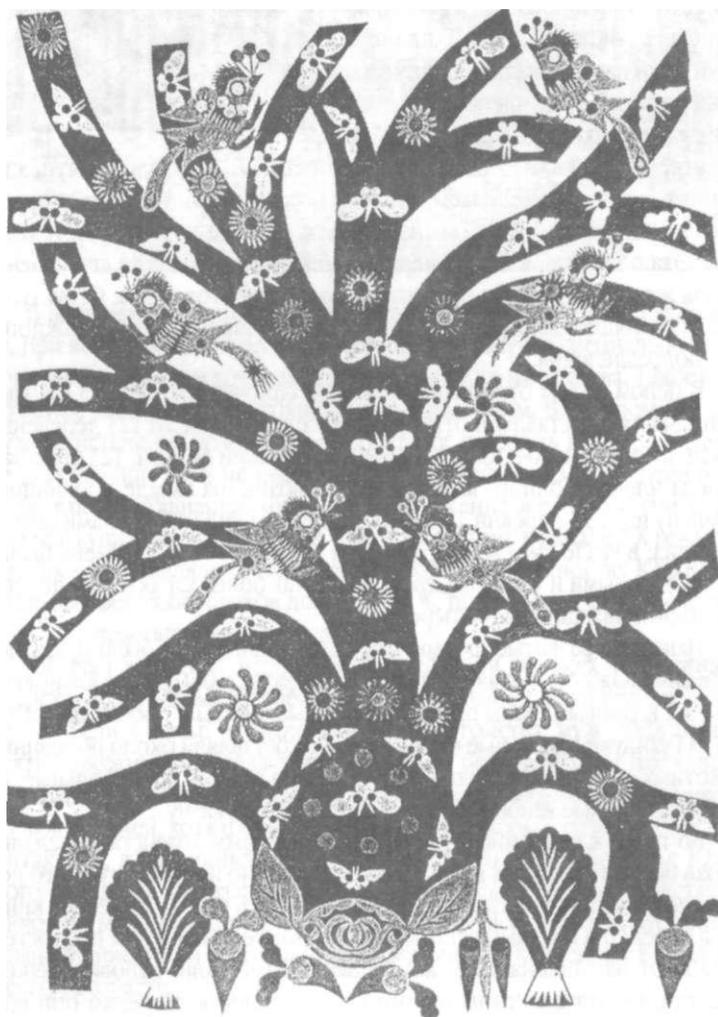
*Бронзовая
фигура предка.
Сичуань,
11 тыс. до н.э.*

В целом кланы отличались большой сплоченностью на Юге, где они зачастую составляли отдельные поселения. Так, из 123 деревень, обследованных в 20-е годы XX века в провинции Аньхой, 121 была заселена членами одного клана, в уезде Гаоань (на западе провинции Цзянси) из 1291 деревни 1121 были заселены сплошь членами одного клана; в уезде Иньсянь (провинция Чжэцзян) 70 % деревень были одноклановыми и т.д. Для Северного Китая более характерны деревни, насчитывавшие два-четыре клана.

Наиболее развитые формы клановой организации были присущи деревням Южного Китая, где повсюду существовали фонды клановых земель, клановые храмы предков, клановые школы и прочие институты. В Гуандуне земельные фонды кланов составляли около половины пахотных земель. Широко распространены были добровольные и принудительные взносы членов клана в общую казну.

Во главе клана стоял старейшина. Клановым хозяйством ведали управляющие, которые избирались поочередно на срок от одного до двух лет. В клановом храме предков хранились генеалогические книги, а нередко и писанный устав клана. Клановые регламенты предостерегали от нарушения норм конфуцианской морали, неповиновения властям, посягательств на частную собственность. Нередко они со-

держали весьма пространный свод жизненных правил. Так, в предписаниях клана Лю в провинции Цзянсу запрещалось «сожительствовать с проститутками», «играть в азартные игры», «ссориться с родственниками из-за имущества», «позволять молодым людям искать удовольствия вне дома», «брать много наложниц и служанок, имея сыновей», «есть лучшую еду и носить лучшую одежду», «позволять женам и дочерям все возжигать благовония в храмах», «входить в родство с семьями высокопоставленных чиновников и занимать деньги на свадьбу», «держат в доме певцов и искусных слуг», «покупать антикварные вещи», «пьянствовать и вязываться в драки», «сооружать в саду каменные горы и беседки», «ценить ландшафт до такой степени, чтобы в течение долгого времени откладывать похороны отца», «заниматься алхимией», «искать развлечений и не заниматься полезным делом», «упорствовать в осуществлении своих замыслов, не прислушиваясь к добрым советам». Для нарушителей устава предусматривались воспитательные меры воздействия и штрафы, в крайнем случае — исключение из клана.



*Народный лубок
«Древо жизни»,
иллюстрирующий
постоянное
разрастание рода.
Пров. Шэньси*

Формирование элиты местного общества в XVI—XVII вв. совпало с появлением крупных клановых союзов, которые предположительно охватывали всех однофамильцев в пределах целой волости и даже уезда. Верхушка кланов нередко использовала клановую собственность в целях личного обогащения. Но хотя клановые организации не были свободны от внутренних конфликтов, приводивших подчас к их распаду, они выступали как одно целое в отношениях с внешним миром. Стремление осуществлять контроль над угодьями, оросительной системой и рынком, а также оказывать влияние на местную администрацию порождали непрекращающиеся трения между кланами. Во многих районах, особенно в Гуандуне и Фуцзяни, межклановая рознь выливалась в кровопролитные вооруженные столкновения.

В старом Китае власти поощряли клановые институты и пытались использовать их в своих интересах. В то же время чрезмерное усиление кланов объективно ущемляло прерогативы чиновничьей администрации. В XVII в. ученый Гу Янью заявлял, что бесконтрольное составление клановых генеалогий, которое позволяет объединить в рядах одного клана множество людей, наносит вред государству. В первые десятилетия XX в. кланы стали одним из факторов, препятствующих политической централизации Китая.

Традиционно сфера деятельности кланов ограничивалась волостью или уездом и практически не захватывала крупные города. В новое время интеграция местного общества в систему региональных и даже национальных экономических и политических связей привела к появлению более крупных по своим масштабам клановых объединений. Уже в 70-х годах прошлого века, по сообщению иностранного наблюдателя, в Гуанчжоу имелись храмы, где за определенную мзду могли поместить таблички предков уроженцы разных районов провинции, носившие одну и ту же фамилию. В XX веке появились объединения однофамильцев, имитировавшие клановые общности. На Тайване в наши дни существует целая сеть подобных организаций, которые могут охватывать однофамильцев одного уезда, провинции или даже всего Китая.

Народные поговорки

Человек, покинувший свою родину, становится дешев. Товар, покинувший свою родину, становится дорог.

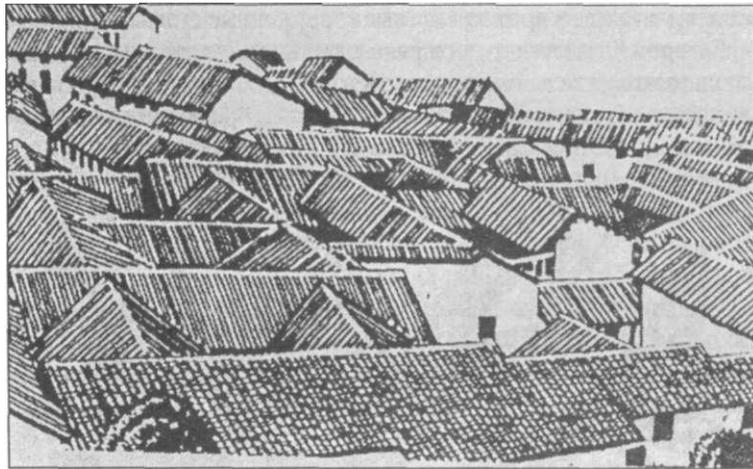
Кто ушел из отчего дома, три поколения будет ходить в мальчиках.

Поселился в деревне — следуй ее обычаям.

Соседская община

В императорском Китае соседская община была одной из основ общественного и государственного строя. Жизненность общинного уклада проистекала из необходимости кооперации крестьянских семей при проведении полевых работ, а также для поддержания оросительной системы, охраны урожая, совместного использования угодий, отражения внешней опасности, ремонта дорог и мостов, организации деревенских празднеств и пр. Как особая территориальная общность соседская община в старом Китае была известна под названием *сян юэ* — «деревенский союз». Нормы обычного права в де-

ревне, иногда фиксировавшиеся письменно, предусматривали, с одной стороны, коллективное пользование жителями деревни угодьями, а с другой — неприкосновенность земельных участков и иной собственности семей. Нарушители правил общинного уклада должны были возместить нанесенный ущерб пострадавшему или всей общине, устроить угощение или выплатить символический штраф — например, приобрести для деревенского храма курительные палочки. Власти признавали в известных пределах самоуправление деревень-общин и предоставляли им возможность самим разрешать свои внутренние конфликты.



*Деревня
клана Чжан,
пров. Хубэй*

Формы общинной организации во многом зависели от характера поселения. Там, где доминировал один клан, вожди последнего осуществляли руководство всей общиной. Преемственность между кланом и соседской общиной засвидетельствована и системой локальных культов. В императорском Китае божественный патрон наиболее могущественного в данной местности клана обычно почитался и как покровитель всей деревни или округа. В других случаях во главе общины могли стоять сменявшие друг друга представители разных кланов. Кроме того, в деревнях имелись и назначенные властями старосты.

Внутри деревенского общества существовало резкое различие между рядовыми членами общины и общинной верхушкой. Местная элита держала под контролем органы общинного правосудия и деревенские отряды самообороны, главные локальные культы и деревенские празднества. На побережье Гуандуна, например, могущественные кланы внимательно следили за тем, чтобы подчиненные им семьи участвовали в чествованиях божественных покровителей этих кланов. Для отпора местной верхушке крестьяне создавали собственные отряды самообороны, которые с 20-х годов XX века нередко перерастали в крестьянские союзы, преследовавшие политические цели. Большое значение в крестьянском быту имело также различие между крестьянами, владевшими хозяйством, и голытьбой. Последние нередко выступали олицетворением злых духов, чужаков и не допускались к участию в общинных праздниках. Далекое не во всех

своих формах соседская община совпадала с отдельной деревней. Внутри деревни всегда существовали более мелкие объединения. Одни из них представляли союзы взаимопомощи, которые в Южном Китае нередко называли «объединение отца-матери», поскольку их члены помогали друг другу в организации похорон умерших родителей. Другие объединения носили культовый характер.

Иерархия внутри местного общества выразилась в наличии двух уровней локальных культов: культов меж деревенских по своему масштабу и основных по своей публичной значимости, и второстепенных культов, ограничивавшихся одной деревней, а в городе — одной улицей или кварталом. Например, в Тайбэе в нынешнем столетии существовало 8 храмов, имевших общегородское значение, и 21 храм низшего уровня. В тайваньском городе Луган, насчитывавшем в середине XX века около 30 тыс. жителей, в то время имелись 6 общегородских и 33 квартальных храма. А в городе Тайнань, где в конце XIX в. было менее сотни улиц, в тот период зафиксировано 73 территориальных культовых объединения.

Профессиональные корпорации

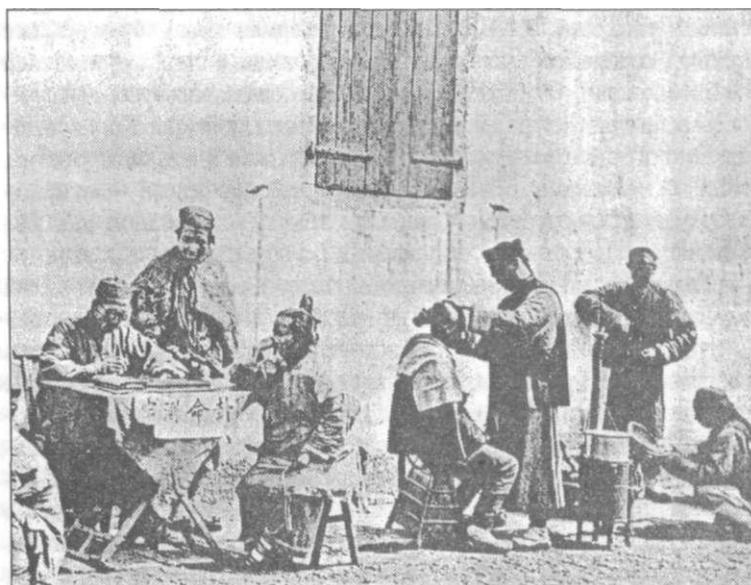
В эпоху позднего Средневековья широкое распространение получили разного рода профессиональные корпорации — ремесленные, торговые или такие, которые ведали одновременно и производством и сбытом продукции. Объединения ремесленников и купцов имели разные наименования. Старейшим из них был термин *хан* или *хан хуэи*, обозначавший первоначально торговый ряд на рынке, а с эпохи Сун ставший общим названием собственно корпораций. Широко употреблялся также термин *бан*, который часто, но не обязательно, означал объединение рабочих низкой квалификации или корпорацию, основанную по земляческому признаку. Подворье иногородних ремесленников и торговцев, а также их корпорации получили с XVI—XVII вв. название *хуэйгуань*. В XVIII в. появился термин *гунсо* (букв. «общее место»), который обозначал гильдии торговцев и предпринимателей и одновременно их общественное здание. Создавались гунсо по отраслевому признаку; нередко они выделялись из хуэйгуаня. Корпоративные институты охватывали все группы горожан и все виды занятий, включая представителей самых презируемых профессий — мусорщиков, кули, ассенизаторов, нищих и пр. Обычай устанавливал способы, а зачастую и размеры законного заработка большинства горожан.

Главной задачей цехов и гильдий было обеспечение привилегий их членов в профессиональной сфере. Корпорации располагали множеством средств для того, чтобы контролировать положение дел в своей отрасли производства или торговли. Они устанавливали цены на свои товары, а в случае необходимости применяли бойкот, хранили в тайне секреты ремесла и добивались признания своих мер и стандартов в качестве нормативных. Уставы цехов обычно не регламентировали процесс производства, но уделяли большое внимание институту ученичества. Каждый мастер или хозяин лавки мог иметь строго ограниченное число учеников и был обязан проследить за

тем, чтобы ученик, закончив обучение, вступил в члены цеха. Детально определялись сроки и этапы обучения, а также круг потенциальных учеников. Зачастую он ограничивался близкими родственниками или земляками мастера. В любом случае ученик должен был повиноваться мастеру как родному отцу и относиться к членам его семьи как к родственникам.

В новое время в крупных центрах ремесленного производства корпоративное деление стало проходить внутри отдельных отраслей производства и сбыта. Так, в городе Уси наряду с двумя объединениями мастеров по изготовлению глиняных игрушек в конце XIX века возник союз пяти хозяев крупнейших художественных мастерских. Без санкций этого союза мастера не могли открыть новую мастерскую, взять ученика или даже сбыть продукцию. В сучжоуском шелкоткачестве существовала система «трех дядьев» (*сань шу*). В объединение «первых дядей» входили крупные предприниматели, «вторыми дядями» были собственники ткацких станков и подрядчики, нанимавшие рабочих. «Третьими дядями» называли нанимавших на работу мастеров без орудия производства.

Текущими делами корпорации ведали выборные управляющие, численность которых колебалась от двух до нескольких десятков человек. Так, объединение пекинских торговцев мехами возглавляли 48 управляющих, в объединении ассенизаторов-мусорщиков имелось 60 старшин, сменявших друг друга ежедневно. Цеховая казна складывалась из вступительных взносов новых членов объединения, единовременных взносов за открытие новой лавки или мастерской, а также разного рода сборов со всех членов корпорации. Нарушителей цехового устава подвергали символическим наказаниям, денежным штрафам, в крайнем случае исключали. Вместе с тем корпорации оказывали материальную помощь нуждающимся. Во многих городах, особенно там, где отсутствовала государственная администрация, на-



Цирюльник
и гадатель
на улице
города Цюцзян,
пров. Хубэй.
Фото 1870 г.



*Нищие
в городе
Фу чжоу,
провинция
Фуцзянь,
Фото 1870*

и более богатые и влиятельные гильдии содержали пожарные команды и полицейские отряды, следили за состоянием городских улиц, занимались благотворительностью. Члены корпораций ежегодно собирались для чествования своего божественного патрона, приема новых членов и обсуждения текущих дел. Обычно эти собрания сопровождались пиршествами и театральными представлениями.

С течением времени в китайских городах наблюдалась все большая дифференциация гильдий и рост численности собственно профессиональных корпораций. Об этом свидетельствуют, в частности, данные о критериях членства в 111 гильдиях Ханькоу, даты основания которых известны:

	Земляческий	Земляческий и профессиональный	Профессиональный
1644–1856 гг.	18	10	13
1857–1920 гг.	4	15	51

Борьба за выживание в китайском городе была столь острой, что в нем даже нищие объединялись в свои корпорации и самое занятие нищенством было детальнейшим образом регламентировано. Так, в начале XX в. в Пекине имелось более 20 разновидностей нищих, в том числе: нищие, которые зарабатывали на жизнь, нанося себе раны мечом, кирпичом или гвоздем; уличные нищие, которые просили подаяние, распевая жалобные песни; нищие, ходившие с мешком по домам; нищие, разрисовывавшие себе лица краской и плясавшие на улицах; нищие заклинатели змей; слепые и «одноглазые драконы» — то есть нищие, притворившиеся слепыми; голые дети, просившие милостыню; разного рода калеки и убогие. Нищие имели свои ночлежки за городскими стенами, а искусство просить подаяние передавалось от учителя к ученику, ибо в профессии нищего, как в любом

деле, тоже существовали свои правила и секреты ремесла. Имелся и глава корпорации нищих, который избирался городскими нищими и вел вполне респектабельный образ жизни.

Со второй половины XIX в. в Китае быстрыми темпами шел процесс укрупнения корпораций, который привел в начале нашего века к появлению городских и провинциальных торговых палат. В 20—40-е годы XX в. прежние объединения ремесленников и рабочих были преобразованы в профессиональные союзы нового типа.

Землячества

Специфическим институтом китайских городов были объединения уроженцев определенной местности, именовавшиеся обычно *ху-зигуань*. Централизованный характер государственной администрации, оторванность чиновников от родных мест, система конкурсных экзаменов воспитывали в служилых людях обостренное сознание земляческих уз. Именно в чиновничьих кругах появились первые зафиксированные в источниках земляческие объединения. Известно, что еще в XIII в. в столице Южносунского царства Ханчжоу чиновники — уроженцы Сычуани собирались для совместного поклонения одному из даосских божеств. В столице минской империи Пекине чиновники из Цзянси регулярно собирались в храме, посвященном герою антимонольского сопротивления, уроженцу их провинции.

Наряду с клубами земляков-чиновников с XVI в. повсюду в Китае появляются земляческие объединения торговых и мастеровых людей. Сила землячеств в старом Китае определялась не только цеховой замкнутостью и узостью рынка в доиндустриальном городе. Занятие торговлей или ремеслом способствовало повышению статуса отдельных семей и укреплению позиций местной элиты в целом. Оно за редким исключением не было делом личного выбора: любой купец или ремесленник в китайском городе опирался на поддержку родственников и земляков, которые, в свою очередь, ожидали, что их помощь будет вознаграждена. Специализация жителей отдельных местностей в определенной области ремесленного производства делала их положение более устойчивым. Кроме того, в Китае издавна считалось предосудительным заниматься торговлей у себя на родине. Одним словом, человек, переселившийся в город, оставался представителем своей семьи и родной округи и должен был рано или поздно вернуться домой. Достаточно вспомнить популярный сюжет лубочных картин: «Разбогатевший на чужбине возвращается в родной дом». Родственные и земляческие узы, подкрепленные экономическими выгодами, были настолько сильны в старом Китае, что потомки лиц, осевших в городах, веками продолжали считать себя уроженцами первоначального места обитания семьи.

Наибольшую роль землячества играли в центрах транзитной торговли и молодых, динамично развивавшихся городах, поглощавших значительную массу мигрантов. Так, бурный рост Шанхая во второй половине XIX в. сопровождался стремительным расширением сети землячеств. В Ханчжоу, также переживавшем в конце XIX в. расцвет,

в то время, по оценке иностранного наблюдателя, приезжие составляли 9/10 населения, и большинство профессий находилось под контролем земляческих гильдий: почти все плотники и резчики по дереву были родом из Нинбо, торговцы чаем, тканями и солью были уроженцами провинции Аньхой, торговцы фарфором — уроженцами Цзянси, торговцы вином — из Шаосина, большинство певичек и держателей ресторанов — уроженцами Сучжоу. В Южном Китае некоторые землячества или ассоциации землячеств были организованы по принадлежности к этническим группам.



*Двор
гуанчжоуского
землячества
с театральной
сценой
в г. Фучжоу.
Фото конца XIX в.*

Членом землячества мог стать каждый уроженец соответствующей местности, но, как правило, лишь при посредничестве поручителя. Нередко земляческие организации объединяли только хозяев контор или мастерских. Глав землячеств выбирали из числа самых заслуженных и влиятельных членов. Обычно в них имелись также выборные советы управляющих и постоянный секретарь — обычно из отставных чиновников или авторитетных ученых. Доходы землячеств складывались из членских взносов, причем с чиновников взыскивали более крупные суммы. Общность интересов членов земляческой организации освящалась общим культом. Большое место в деятельности землячеств занимало оказание помощи нуждающимся, в частности, в отправке тел умерших земляков на родину. Недаром надпись на воротах цзянсийского землячества в Ханькоу гласила: «Умереть в Цзянси!»

В XIX в. многие землячества в крупных городах разрастались в ассоциации земляческих союзов. Например, фуцзяньское землячество в Нинбо включало в себя девять региональных отделений. В других случаях землячество превращалось в объединение профессиональных корпораций. Так, сычуаньская гильдия в Ханькоу состояла из общин фармацевтов и лодочников. Нинбоское землячество в Шанхае к 20-м годам XX в. охватывало до полутора десятков профессиональных объединений — ремесленных, торговых, финансовых. Землячества различались и по своим географическим рамкам. Большинство

из них объединяли уроженцев одного уезда или волости. Нередко землячества объединяли выходцев из близлежащей местности, которые по языку и обычаям практически не отличались от местных жителей, но по каким-либо причинам считали нужным подчеркивать свою земляческую принадлежность.

Тайные общества

Особое место в ряду традиционных корпоративных институтов Китая занимали тайные общества, деятельность которых достигла своего пика на рубеже XIX—XX вв. Своеобразие тайных обществ как социального института заключалось в том, что они представляли некий альтернативный порядок, который одновременно противостоял существующему строю и копировал его. Появление их объяснялось упадком традиционной государственности, усилением социальных антагонизмов и возросшим отчуждением официальной идеологии от общества в цинский период. Не случайно почти все тайные общества преследовали вполне определенную политическую цель — свержение власти завоевателей-маньчжур и реставрацию китайской династии. У истоков тайных организаций в Китае стоит «Общество Неба и Земли» (*Гяньди хои*), оно же «Школа Хун» (*Хун мэнь*). В западной литературе оно именуется «Триадой». В южных провинциях подобные союзы были известны под названиями «Общество трех точек» (*Сяньдяньхой*) или «Общество Трех Согласий» (*Саньхэ хои*). На востоке равнины Хуанхэ действовало «Общество Больших мечей» (*Дадао хои*), в низовьях Янцзы — «Общество Малых мечей» (*Сяодаохои*), в Сычуани и Центральном Китае — «Общество Старших братьев» (*Гэлаохои*), в районе Императорского канала — «Зеленое братство» (*Цинбан*), в Маньчжурии — общество «Рыжебородых», или Хунхуцзы (в русской литературе членов этой организации называли *Хунхузами*), в Шаньдуне было распространено движение «Волшебного Кулака» (*Шэньцюань*) или «Кулака Справедливости и Мира» (*Ихэцюань*, именуемое на Западе «боксерским»), в Хэнани действовала тайная организация «Факельщиков» (*нянь*) и т.д.

Тайные общества были сугубо локальными организациями и состояли из множества самостоятельных общин, предводители которых носили звание «драконья голова». Традиционно число основных лож равнялось пяти или восьми. Члены обществ давали клятву быть братьями (то есть равными) друг для друга, что не мешало их вождям учреждать в своих братствах сложную иерархию (традиционно насчитывавшую 9—10 ступеней), присваивать себе цветистые титулы и копировать уклад патриархальной семьи. Так, рядовые члены «Зеленого братства» должны были называть своих руководителей «дядями» и «дедушками», в «Обществе старших братьев», как показывает название, сочетание принципов иерархии и равенства выражалось в форме отношений между старшими и младшими братьями. Обычно члены тайных обществ извлекали доходы из разного рода незаконной деятельности вроде контрабандной торговли соли; среди них было немало странствующих мастеров боевых искусств. Нередко эти

тайные общества фактически контролировали положение на местах. Не признавая официальной обрядности и официальной символики, их вожаки охотно создавали собственные ритуалы, начиная со сложных церемоний приема новых членов и кончая созданием тайных опознавательных знаков. Например, обряд посвящения в общество Триады символизировал путешествие в «Ивовый город», центр «вселенского покоя». Во время обряда вступающий в общество пересекал мировой океан, совершал восхождение на священную мировую гору, проходил через «круг Мира и Земли» и т.д.; под конец он пил вино, смешанное с кровью, и давал клятву верности «учителю-отцу» и своим сподвижникам. Примечательно, что члены тайных обществ подражали примерам, взятым из литературы: их кумирами были благородные полководцы и разбойники из популярных романов «Троецарствие» и «Речные Заводы». Вследствие искусственного, абстрактного, в известном смысле даже игрового характера организации тайных обществ в их организационной структуре и обрядности значительную роль играла условная числовая символика, заимствованная из традиционных классификационных схем.

Во многих тайных обществах коллективное начало, как обычно в Китае, выражалось и закреплялось в религиозном культе. В каждой ложе имелся свой церемониймейстер, так называемый хранитель курильницы. Тем не менее тайные общества или, по-китайски, *хуэи дан*, следует отличать от собственно религиозных сект — *цзяо мэнь*, тем более что совместный культ был в Китае непременным атрибутом любой социальной группы. Два этих типа организаций объединяла претензия на создание альтернативы официальной культуре. Однако они заметно различались по своим истокам и целям: секты выросли из определенного религиозного кредо или выполнения религиозных служб, тайные общества — из нужд крестьянской самообороны и были политическими организациями.



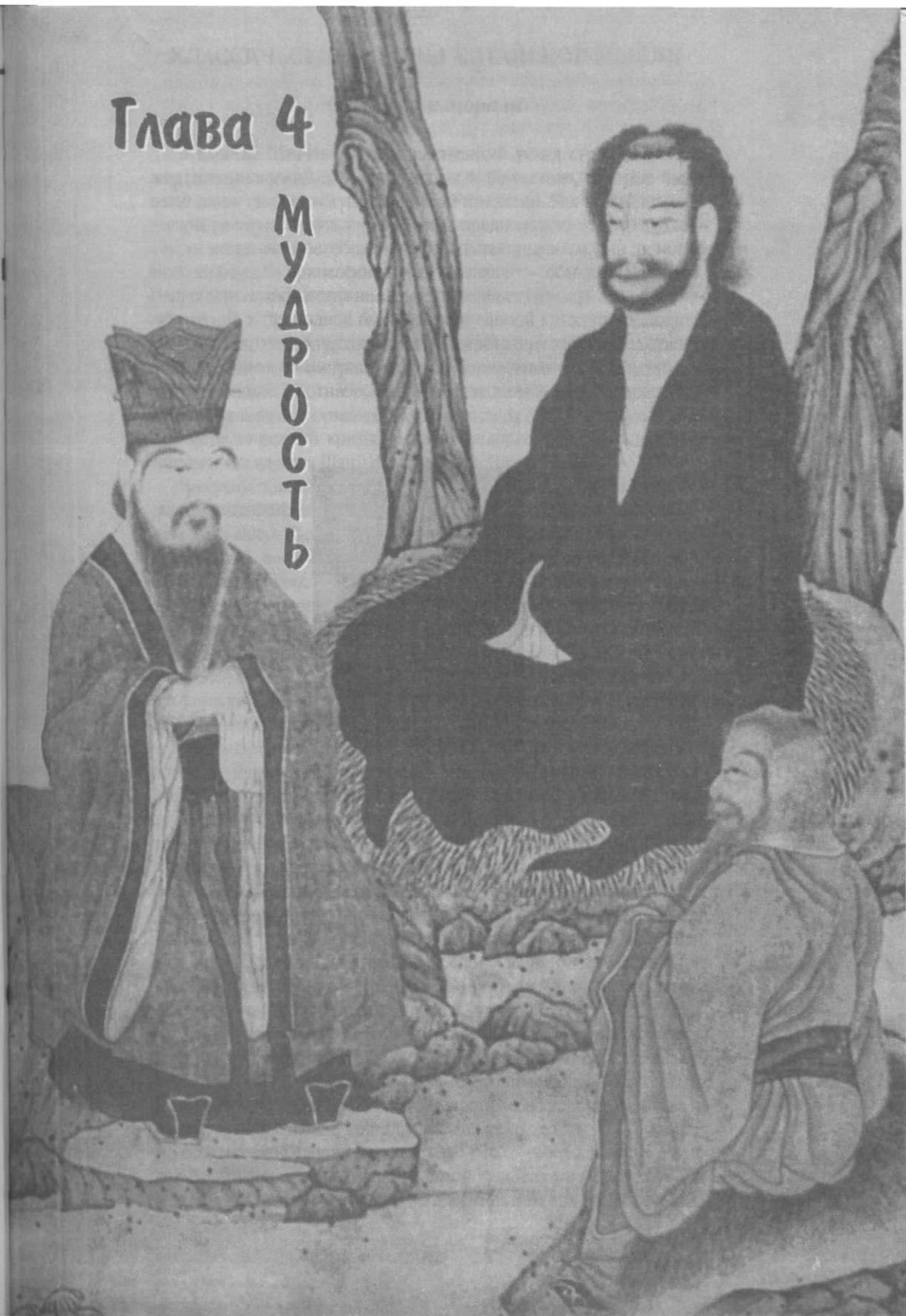
Рисунок ворот, являющихся эмблемой тайного общества Хунмэнь (то есть «Врата», или «школа Хун»). Надписи на воротах гласят: «Пойдешь во врата Хун — соединишься с братьями; Сим — поддержишь истинную династию Неба»

Принципиальная неоднозначность социальной роли тайных обществ предопределила пестроту их социального состава. Наиболее благоприятной почвой для тайных обществ были маргинальные слои как деревенского, так и городского общества: возчики и странствующие торговцы, разорившиеся крестьяне и ремесленники, бедные учителя и мелкие служащие в казенных управах и т.д. Некоторые из тайных обществ почти не отличались от профессиональных корпораций. Например, «Зеленое братство» первоначально было объединением лодочников на Императорском канале, а в конце XIX в. распространило свою деятельность и на транспортных рабочих. В окрестностях Чэнду, по некоторым оценкам, в начале XX в. до 70% взрослого мужского населения деревень состояло в «Обществе старших братьев», причем его ложи находились в рыночных городках, что свидетельствует о связи руководства общества с местной элитой

Большая активность тайных обществ на рубеже XIX—XX вв. была симптомом социального и политического кризиса, поразившего Китай. По сути, тайные общества были способом выживания традиционных форм китайской цивилизации в условиях коренной ломки старого уклада. Не случайно они играли столь важную роль в жизни китайских общин в странах Юго-Восточной Азии. Вместе с тем они сами за короткий срок претерпели значительную эволюцию. В циньской империи тайные общества способствовали подъему национально-освободительной борьбы. Свержение циньской монархии и быстрая модернизация Китая лишили тайные общества ореола боевой политической оппозиции. Правда, в отдаленных сельских местностях тайные общества традиционного типа сохраняли свое значение отрядов крестьянской самообороны вплоть до 40-х годов XX в. В городах же они быстро выродились в преступные шайки, связанные с реакционными политическими силами. Их связь с традицией тайных обществ старого Китая стала чисто символической.

Глава 4

МУДРОСТЬ



КЛАССИЧЕСКИЕ ШКОЛЫ КИТАЙСКОЙ МЫСЛИ

От мифа к морали

В царстве Шан-Инь весь общественный уклад строился вокруг жертвоприношений царским предкам и божествам, которые были всего лишь самыми могущественными предками. Как всегда в архаической религии, жертвоприношение предполагало непосредственное и экстатическое общение с божественными силами и могло включать в себя принесение в жертву людей — обычно пленников. Первобытная мифология не выделяла человека из мира природы; человеческое и природное были частями единой классификационной системы, и это структурное единство мироздания засвидетельствовано господством симметрии и прочих формальных фигур в искусстве иньской эпохи. Противоречие между экстатическим содержанием иньских культов и формальным принципом их организации со временем вызвало острый кризис иньской цивилизации, завершившийся завоеванием царства Шань-Инь племенем Чжоу.

Чжоусцы принесли с собой новое представление о верховном божестве, которого они называли Тянь. В первоначальном начертании знак тянь являл изображение большого человека с особо выделенной головой и служил, вероятно, обозначением обожествленного верховного предка. Покорив иньцев, чжоусцы отождествили свое верховное божество с их верховным божеством Шанди. Но подобная контаминация требовала отказа от концепции родового божества. Понятие *ди* не смогло освободиться от наследия тотемизма, и его употребление в Китае осталось ограниченным рамками «родового тела» династий. Термин же *тянь* в значении «Небо» стал служить новой идее верховного деятельного начала мироздания.

Новая династия представила дело таким образом, что верховное божество вручило ей «небесное повеление» (*тянь мин*) на царствие, отобрав его у шанцев, подобно тому как основатель шанской династии когда-то отобрал это «небесное повеление» у последнего правителя династии Ся, якобы правившей до воцарения Шан. Отныне идеологическим обоснованием власти стали личные заслуги основоположника династии и его преемников. В терминах чжоуской идеологии право на учреждение династии давало обладание неким духовным могуществом *дэ* — еще одно понятие, неизвестное в эпоху Шан. Первоначально знак *дэ* выражал представления о магической силе вождя в системе родовой религии. Со временем он приобретал все более явственное моральное звучание.

«Небо» мыслилось чжоусцами как божество, которое карало за проступки и награждало за добрые дела. И только от самих людей зависело, кто будет обладателем «небесного повеления». Сами чжоусцы не уставали подчеркивать, что милость небес не гарантирована на вечные времена и быть достойным ее нелегко. Акцент на моральной, но совершенно беспристрастной воле «Неба» обусловил немаловажное значение категории «народа» (*минь*) в идеологии чжоусцев. «Народ» в чжоуских текстах объявляется глашатаем воли «Неба», а забо-

та о «народе» ставится даже прежде заботы о духах. Надродовой характер «Неба» позволил чжоусцам ввести племенных богов в их религиозно-политическую систему под видом локальных божеств.

В этот период свойственное родовой эпохе восприятие священной силы в ее единичных проявлениях вытеснялось представлением о реальности как источнике мирового движения и неизменной Судьбе всего сущего; опытно воспринимаемая первобытная магия уступала место эмоциональному восприятию космических связей; идеология



Бронзовый
сосуд в виде
мифического
животного.
Эпоха Чжоу

родовой преемственности дополнялась моральными аргументами. Космическая сила затмила древних богов, причем в китайской традиции, в отличие от западного монотеизма, она ничего не унаследовала от их антропоморфных черт. «Небо» приобрело значение анонимного и безличного судьи, который вершит суд, не принимая участия в людских делах. Отношение «Неба» к архаическим божествам оставалось принципиально неопределенным.

Поэтому главенство «Неба» допускало существование как элементов архаической религии, в частности, культов предков, природных стихий, так и новых видов культов — локальных, семейных, даже индивидуальных. Сложная иерархия культов, скрепленная концепцией «Неба» как фокуса иерархического порядка, стала важнейшей чертой религиозной системы Китая.

Открытие метафизической реальности сопровождалось переосмыслением сущности ритуала (*ли*). В Западном Чжоу ритуал еще сохранял свою архаическую значимость: он был прежде всего обрядом жертвоприношения, способом непосредственного общения с предками, и сфера его действия ограничивалась, по существу, кланом чжоуского правителя. Но уже тогда в представлениях о ритуале отобразилось открытие морального измерения в человеческой жизни. В соответствии с вновь найденной формулой этической дистанции между человеческим и божественным чжоусцы толковали свои культы как акт разграничения между миром людей и миром духов. Их понимание ритуала выражено в классической сентенции из конфуцианской книги «Беседы и суждения» («Лунь юй»): «Чтить богов и держаться от них в отдалении». Со временем ритуал у чжоусцев все более терял связь с его культовым контекстом, и ритуальная коммуникация постепенно перемещалась в область внутреннего мира человека, приобретала значение нормы нравственной самооценки. Это привело к быстрой секуляризации чжоуской культуры. Теперь ритуал в чжоуской традиции не просто осуществлялся, но и осмыслялся как символическое действие, которое даже не обязательно должно было иметь зримый образ. Отсюда акцент на сдержанности и самоуглубленности участников ритуала, что в глазах самих чжоусцев резко отличало их культуру от экстатических культов иньцев и разных «дикарей». Вся культура классической эпохи до такой степени проникнута недоверием и даже враждебностью к внешним формам,

что отвергает пышность в архитектуре и «сладкозвучие» в музыке, не знает устойчивой традиции живописи и скульптуры и вовсе не знает эпоса и театра.

В процессе рационализации категорий и ценностей архаической религии в древнем Китае большую роль сыграли два фактора. Один из них — исключительно важная роль практики гадания, что сделало невозможным появление идеи откровения личностного бога и пророческой религии. Трансформация архаического гадания в этико-космологическую систему запечатлелась в судьбе древней гадательной книги чжоусцев «И цзин» (именуемой в западной литературе «Книгой Перемен»). В этой книге комбинации двух видов черт, сплошной и прерывистой, служили обозначениями всех возможных ситуаций в мире. В конечном же счете целью гадания по «И цзин» стало познание всеобщей связи вещей и символа всякого действия, что предполагало, по существу, знание того, как не действовать, ведь общий символ всех действий есть именно *не-действие*.

Второй фактор — исключительные прерогативы главы клана или правителя, на котором замыкалась вся религиозная жизнь. Управление государством не отделялось от религиозного ритуала, административные документы были одновременно священными скрижалями богов. Уже в государстве Шан существовали уложения, которые представляли собой записи о деяниях царей. Эти уложения обозначались знаком *дянь*, являющим образ сшитых планок, водруженных на столике, то есть особо чтимых. Составление подобных записей исторических прецедентов приняло еще больший размах при чжоуском дворе, а потом и в ставках удельных правителей. Такие записи, отразившие прогрессирующую секуляризацию письменности, вошли в каноническую книгу «Шу цзин» («Книга преданий»), тогда как обширнейший корпус древних мифов остался, по существу, за бортом чжоуских «уложений». Эти мифы вошли в каноническую традицию лишь частично и притом в измененном до неузнаваемости виде псевдоисторических назидательных преданий. С легкой руки чжоуских архивистов персонажи первобытных мифов получили новую жизнь добродетельных или злонаправных царей, сановников, ученых, магов глубокой древности. Эта операция стала возможной благодаря уникальной в своем роде преемственности между родом и государством в древнем Китае. Так чжоуская эпоха стала временем открытия «зеркала истории», которое действительно выступало зеркалом как бы двойной глубины: метафизической глубины мира в понятии «Неба» и глубины человеческого самосознания, воплощенной в нормах морали.



Портрет
Чжоу-гуна,
создателя
чжоуской
государствен-
ности.
Гравюра XV в.

С VIII в. до н. э. чжоуская государственность, а вместе с ней и идеология переживали все более углублявшийся кризис. В идейном отношении это был прежде всего кризис доверия к «Небу» как верховной этической силе. Немало свидетельств тому имеется в чжоуском каноне «Ши цзин» («Книга песен») — обширном собрании гимнов и народных песен той эпохи. Ответ апологетов чжоуской традиции состоял в стремлении различать управление средствами этикета и нравственного воздействия — так называемый «путь вана» (*ван дао*) — и управление с позиции силы — так называемый «путь гегемона» (*ба дао*). Чжоуский двор искал спасения в пропаганде принципов ван дао хотя бы ценой самоустранения от реальной политики. Дуализм «пути вана» и «пути гегемона» имел далеко идущие последствия в китайской истории. Он предопределил особую двойственность политической власти в Китае, где политика обычно акцентировалась на ритуализации государственной жизни и внимании к практической эффективности администрирования.

Эпоха Воюющих, или Борющихся Царств (V—III вв. до н. э.) стала временем не только складывания основных политических и социальных институтов древнекитайской империи, но и расцвета классических школ философской и политической мысли, определивших облик интеллектуальной традиции Китая более чем на две тысячи лет вперед. Перемены в общественном сознании тогдашнего Китая знаменовали разрыв общества с архаическим наследием, выделение индивида из родовой общности и, как следствие, вызревание нового образа человека, ищущего опору в самом себе, в различных способах присвоения им своей природы — в технической деятельности, этике, истории, данных умозрения. В чжоуских канонических книгах, а также хрониках, относящихся к середине I тысячелетия до н. э., сохранилось немало суждений, подчеркивающих приоритет собственно человеческого начала над древними богами, например: «Народ — владыка духов»; «Чего хочет народ, Небо непременно исполнит» и т.д. О падении престижа традиционных верований среди верхов тогдашнего общества свидетельствует и популярный в литературе и искусстве эпохи Воюющих Царств мотив борьбы человека с богами, заканчивающийся победой китайских «титанов».

Нельзя не поражаться особой двойственностью традиционной цивилизации Китая: при наличии резкого разрыва с мифологией, почти без остатка вытесненной историческим — точнее, псевдоисторическим — сознанием, а также индивидуалистических тенденций в культуре, высокой степени рационализации государственного устройства, развитой научной и технической мысли, эта цивилизация восприняла фундаментальные черты архаического сознания, в том числе отождествление власти с родом (государство по-прежнему сводилось к «телу династии»), восприятие мира как живого тела, сакрализацию космоса, соединение магии и технических навыков управления. Даже приверженность древних китайцев к превращению мифа в историческое повествование не означала апелляции к истории в ее исконном греческом понимании, то есть как прошлого, которое еще сохраняется в памяти людей. Скорее наоборот: их мысль устремлялась к тому,

что прочно забыто и что, может быть, навсегда останется сокрытым пологом тайны, — к блаженным временам «Великого единства», «Всепроницающей целостности» древности. История по-китайски как «древность — современность» (*гу-цзинь*) предстает утопией, полемической оппозицией настоящему, проекцией разрывов в человеческом опыте, выражением устремленности и побуждения к действию. Во всех этих качествах она выступает, по существу, мифом в исторических одеждах. Нелишне заметить, что китайская традиция не знала различия между понятиями «философия» и «миф», имевшего такое большое значение в античной цивилизации.

Главная тема традиционной китайской мысли — это не просто символика ритуала, но природа ритуала как символического действия, то есть такого действия, которое указывает на присутствие в одном чего-то другого и даже противоположного, в конечном же счете — на сообщительность, связь всего сущего. В классической философии Китая реальность осмыслялась как бесконечно сложная игра соответствий в узоре Природы, «Небесной сети» мироздания. Исходная интуиция китайской мысли — переживание абсолютной полноты и самодостаточности жизни, неотличимой от необъятной, вечно ускользающей, недоступной обладанию, неизменно «пустотной» среды всякого существования. Поскольку сведение действительности к знаку, составляющее сущность символизации, предполагает как бы «сокращение», сокрытие наличного и явленного, символическая реальность неизбежно есть таинство, указывающее на внутреннюю, познавательную глубину идей и образов и требующее интуитивного постижения. В этом смысле она представляет собой тело, ибо только мир телесной интуиции дает опыт внутренней глубины, проникновения вовнутрь. Реальность в традиционной китайской мысли — это связь тела как внутренней формы и полноты видения и тела как чистого объекта. Примечательно, что древнекитайские мыслители самых разных направлений отождествляли личность прежде всего с телесной данностью человеческого бытия, а разум и сознание обозначали словом «сердце» (*синь*).

В классической культуре Китая ритуал стал знаком неделимой полноты бытия, которая есть сама жизнь. Полноту ритуального всеединства символизировал водный поток, все частицы которого, захваченные общим движением, свободно взаимодействуют между собой. Но идея единотелесности бытия, акцент на сопереживании со всем сущим в бесконечном потоке жизни не мешали древним китайцам сводить реальность к знакам, структурам жизненного ритма, искать в бытии человека, общества и космоса универсальные количественные и периодические законы. В культуре Воюющих Царств мы действительно наблюдаем контрастное, по видимости даже не образующее стилистического единства сочетание формалистической условности и лирической экспрессии. Это сочетание отличает литературу той эпохи, характеризующуюся неразвитостью повествовательных жанров, лирической прерывностью в композиции и стиле и вместе с тем тяготением к формальному упорядочиванию текста, начиная с абстрактной последовательности хроники и монотонности каталогизи-

рующего перечисления и кончая организацией изложения по образцу математической структуры. Чистая знаковость и чистый динамизм жизни по-своему соседствуют на популярных в эпоху Воюющих Царств изображениях массовых батальных сцен или сцен охоты. В теснящихся на них и до крайности схематично обозначенных человечках уже чудится признак деспотии-муравейника, превращающей насилие из священнодействия (как это имело место в архаической культуре) в формальную процедуру. Но фигурки схвачены в динамичных, напряженных позах и разбросаны в живом, игнорирующем законы симметрии беспорядке. Нечто подобное можно наблюдать и в трансформации ритуальных бронзовых сосудов. Они теряют стройность форм, расплываются, обрастают декоративными деталями, и их пышный облик словно являет образ прихотливого и чувственного

Сцена сражения.
Рисунок на бронзовом сосуде эпохи Борющихся Царств



желания. То же и в музыке: древняя ритуальная музыка перестала прельщать слушателей, свелась к отвлеченной схеме, хотя — и это примечательный факт — осталась эталоном; в обиход же вошли музыкальные формы, считавшиеся тогдашними моралистами «развратными». Подобные контрасты — приметы эпохи глубоких и резких перемен, когда прежние святыни перестали удовлетворять духовным запросам времени, а формы культуры, словно свергнутые в состояние свободного падения, обнажали образ человека свободного от догм и стихийно ищущего опору в простейших и очевиднейших данных знания и опыта — математически-абстрактной упорядоченности и пьянящей силе желания.

Конфуций и раннее конфуцианство

Природа ритуального действия была главным предметом размышлений первого китайского мудреца Конфуция, или, по-китайски, Кун Фу-цзы (ок. 551—479 гг. до н. э.). Учение Конфуция стало первой сознательной попыткой совместить моральное усилие и жизненную непосредственность, по-новому осмыслив категорию ритуала.

Уроженец небольшого царства Лу, расположенного недалеко от чжоуской столицы, Конфуций принадлежал по своему образованию и мировоззрению к среде так называемых *ясу* — знатоков обрядов, календаря и исторических преданий — одним словом, профессиональных книжников, пользовавшихся особенно большим влиянием при

дворах правителей центральных царств. Конфуций свято верил в непреходящую ценность чжоуской культуры и считал последнюю единственным средством, способным избавить мир от смуты. Он пытался возродить былые порядки чжоусцев, служил при дворе правителя родного удела, затем долго странствовал, пытаясь осуществить свои идеи, и в конце концов вернулся на родину, посвятив последние годы жизни многочисленным ученикам и редактированию старинных книг. Себя Конфуций скромно называл «любителем древности», который «излагает, а не сочиняет»¹ но он придал понятиям и идеалам, имевшим в его время сугубо сословный характер, гораздо более широкое социальное значение.

Конфуций рассматривал человеческую жизнь — или, можно сказать, жизнь, достойную человека, — как постоянный и вечно незавершенный процесс учения и воспитания. А нормы чжоуской традиции должны были, по его мысли, служить образцом, на который следовало опираться в учении. Конфуций и сам прославился в первую очередь как учитель. Требуя от своих учеников широкой образованности и не отрицая пользы изучения различных искусств, Конфуций впервые со всей отчетливостью поставил вопрос о нравственных основаниях знания. Смысл учения заключался, по Конфуцию, в «исправлении имен» (*чжэнмин*), под которым понималось согласование прав и обязанностей человека с нормами традиции. Известно разъяснение данного тезиса, принадлежащее Конфуцию: «Правитель да будет правителем, подданный — подданным, отец — отцом, сын — сыном». Философская значимость этого, казалось бы, наивного суждения не сводится к утверждению неких неизменных догм. Речь идет, по сути, о поиске человеком себя в моральном действии, в некоем нормативном жесте — неизменно конкретном и предметном. Ритуал как матрица разумного поведения несводим к логицизму рассудочной мысли. Недаром Конфуций не оставил после себя никаких письменных рассуждений и не имел никакого интереса к созданию собственной «системы идей». Он был именно учителем — передатчиком знания, существующего прежде всяких идей/ Главная конфуцианская книга, «Беседы и суждения», состоит из записей разговоров Конфуция с его учениками. Ее предмет — безмолвное единение человеческих сердец, событие духовной жизни как *со-бытийственность* человеческих волей в духе изречения Конфуция: «Не поговорить с человеком, который достоин разговора, — значит потерять человека. Говорить с человеком, который разговора недостоин, — значит потерять слова. Мудрый не теряет ни людей, ни слов».



Классический
портрет
Конфуция,
созданный
У Дао-цзы.

То качество ритуала, которое делало его универсальным и вечно-живым и в котором человек осуществляет свое назначение, Конфуций называл «человечностью» (жэнь). Конфуциева «человечность» предполагала внутреннюю самодостаточность человека, обретшего в себе моральную волю, и одновременно *со-чувствие* с окружающими людьми. Следование «человечности», по Конфуцию, означало, в частности, решимость «не делать другому того, чего себе не желаешь». Таким образом, конфуцианская «человечность» предстает гармонией противоположных интересов, подвижным равновесием внутреннего и внешнего, воспитанности и непосредственности, свободы и закона и т.д. В этом смысле она является мерой всех добродетелей (справедливости, верности, великодушия, любви, бескорыстия и пр.), дает определения добродетелям, но не позволяет абсолютизировать их. «Человечность» есть нравственная норма, которая дает возможность человеку отстраниться от крайностей, но вместе с тем эти крайности устанавливает и опосредует. Это абсолютная мера человеческого в человеке, делающая его властелином самого себя. В конфуцианстве человек — что-то среднее между тем, чем он является, и тем, чем должен быть. Сам Конфуций говорил о неосуществимости «человечности» в мире, но он же утверждал, что она «всегда близко», — стоит лишь захотеть обладать ею.

Нравственный идеал конфуцианства — личное совершенствование, неустанное «превозмогание себя» (*кэ цзи*), то есть Путь (*Дао*), подвижничество, в котором человек духовно мужает, очеловечивает сам себя и притом делает это непременно в общении с другими. Для Конфуция и его последователей всякое знание морально, оно неотделимо от *со-знания*; человек не может достичь совершенства, не ведя к совершенству других. Соответственно, культура, согласно Конфуцию, есть творение человека, и она непосредственно основывается на природе. Жизненный идеал Конфуция — «следовать влечениям сердца, не нарушая правил». Если создатели чжоуской традиции открыли идею истории, то Конфуцию принадлежит честь открытия в истории человека.

По своим социальным и культурным истокам конфуцианство представляло собой, в сущности, рационалистически просвещенную форму культа предков, по своей общественной значимости — попытку интеграции семейно-клановой структуры и государства. Вращивание конфуцианской «человечности» заключалось в усвоении традиционных семейных добродетелей, а затем распространении их на все более широкие сферы родовой общности, пока «человечность», благодаря правителю, не воцарится во всем мире. Конфуциева утопия «человечности» знаменовала единение этики, общественных отношений и политики. Основоположник конфуцианства твердо верил в неодолимую силу нравственного воздействия, перед которой, по его мнению, не могли не склониться даже дикари. Добродетельному государю, как полагал Конфуций, не было нужды заниматься делами управления; достаточно того, чтобы он «почтительно сидел на троне, и только».

В учении Конфуция впервые обрела систематическую форму столь характерная для идеологии китайской империи идея главенства

в человеческой жизни культурного начала, еще точнее — символизма культуры. Кроме того, Конфуциева проповедь впервые определила культуру как единство жизненной спонтанности и морального усилия, создающего традицию, и провозгласила целью человеческой жизни претворение (в Китае говорили «наполнение» или, лучше сказать, «восполнение») судьбы каждого человека, приравненной к природе. Как обладатель «воли» (*чижи*) к реализации человечности в себе, человек наделялся энергией, необходимой для поддержания жизненной гармонии космоса; он вставал в центр мирового движения. Как творец культуры он обретал бессмертие в нормативных, типизированных жестах — продуктах усилия человеческого самоосознания, неизбежно нравственного. Наследие Конфуция направило всю китайскую мысль к выявлению и опознанию культурной матрицы человеческого опыта, к постижению символического ключа культуры.

Острая идейная борьба в эпоху Воюющих Царств вызвала к жизни новые толкования конфуцианской традиции. Наибольший вклад в развитие конфуцианской мысли внес Мэн-цзы (ок. 372—289 гг. до н. э.). В отличие от Конфуция, Мэн-цзы уже не связывал своих надежд с реставрацией власти Чжоу, а потому рисовал более отвлеченный и систематический образ идеальной «древности», обращаясь ко всему корпусу исторических преданий. Отстаивая традиционное конфуцианское представление о разграничивающей функции ритуала и неизбежности разделения общества на «верхи» и «низы», Мэн-цзы развивал идеи Конфуция о «гуманном» правлении мудрого царя, который без принуждения подчиняет все живое своей космически всеобъемлющей воле. Вполне естественно, что Мэн-цзы с не меньшей энергией проповедовал традиционный идеал управления как «следования чаяниям народа» вплоть до признания за «народом» права свергнуть государя, изменившего принципам «гуманного» правления. Мэн-цзы также попытался подвести новый фундамент под здание конфуцианской морали. Наличие «нравственного императива» в человеке он объяснял тем, что человек от рождения наделен знанием этических норм, так что самосовершенствование, по Мэн-цзы, состояло в развитии врожденных добродетелей. Проповедуя равенство людей в «чувствах добрых», Мэн-цзы утверждал, что каждый может стать таким, какими были величайшие мудрецы древности.

Последним выдающимся теоретиком древнего конфуцианства был Сюнь-цзы (ок. 313—ок. 238 гг. до н. э.), который пересматривал идеи Конфуция в ином, нежели Мэн-цзы, направлении. Сюнь-цзы заявлял, что человек «от природы зол, а его доброта создается им самим». Если



Мэн-цзы.
Гравюра XV в.

Мэн-цзы настаивал на свободном выражении врожденного этического опыта, то Сюнь-цзы видел величие человека в победе над собой, способности культивировать в себе нравственность. По-новому объяснив общечеловеческую необходимость культуры, Сюнь-цзы сумел создать и наиболее развернутую в раннем конфуцианстве теорию ритуала как принципа общественного устройства. Для Сюнь-цзы ритуал воплощает чисто человеческое начало самоограничения и как таковой совпадает с общественным порядком во всех его аспектах — от разделения труда до правового положения индивида. Ритуал, согласно Сюнь-цзы, устанавливает место человека в рамках социума как гармонического целого или, в терминологии древних конфуцианцев, «совершенного равенства» (*чжи пин*). Речь идет, разумеется, не о проповеди всеобщего равенства, а о «равенстве в неравенстве» иерархического строя, в рамках которого все равны только в том, что сполна имеют положенное каждому.

Школа Мо Ди и «странствующие ученые»

Конфуцианство стало главным элементом культурной традиции древнего Китая — недаром само слово «конфуцианец» (*жсу*) в древности было синонимом слова «ученый». Хранители этой культуры известны под разными именами, например «благородный муж» (*цзюнь цзы*) или «достойный человек» (*сянь жэнь*), но чаще всего их называли ши. В чжоуском обществе так именовали приближенных аристократов, привязанных к своим господам узами личной преданности. «Если вкушал пищу этой семьи, должно разделить и беду этой семьи» — гласил кодекс их чести. Те, кто называли себя ши в эпоху Воюющих Царств, унаследовали свойственный предшественникам пафос служения, но теперь этот пафос приобрел черты нравственного самосовершенствования, а сами ши рассматривались как специалисты в делах управления и политики, а также — в свете культуроцентристской концепции государства — как добродетельные мужи, необходимые для осуществления «благого правления».

Ши эпохи Воюющих Царств утратили связь с наследием родового общества; зачастую они теряли связь с родными местами и даже родственниками. Теперь они служили не столько конкретному лицу, сколько отвлеченному идеалу. Ключевой в культуре ши стала тема «превозмогания обыденности» (*чао су*), обладания «возвышенной волей», питавшая их политические амбиции, чувство собственного достоинства, протест против привилегий аристократии. Отныне образ ши оказался прочно связанным с культом личных достоинств и стал идеалом, не имевшим точного социального адреса. Популярнейший миф ши — история о добродетельном муже, поднявшемся из безвестности до положения советника государя.

Ведущую роль в общественных течениях того времени играли так называемые «странствующие ученые» (*ю ши*), искавшие применения своим талантам и удовлетворения своих амбиций при дворах правителей царств и уделов, где они находились на положении «гостевых советников» (*кэ цин*). Эти пришлые дипломаты, стратеги, ад-

министраторы, наставники внушали правителям больше доверия, чем аристократы, кичившиеся своими наследственными правами. Некоторые из них, найдя приют на чужбине, без колебаний послали войска против собственных земляков. Усилиями «странствующих ученых» и были созданы все классические школы китайской мысли, а также выработано сознание культурной общности Поднебесного мира, которое сделало возможным политическое объединение древнего Китая в III в. до н. э.

В понятии «странствующие ученые» отобразилась историческая роль первых философов Китая: будучи свободными от архаического наследия и даже чжоуской традиции, авторитет которой к V в. до н. э. окончательно испарился, быть свободным для нового универсального образа культуры; стоя вне условностей прежних культур, строить новое миропонимание, основанное на отвлеченных рациональных посылах. Наряду с новыми идеями первые философы создавали и новые формы социальной общности, основанные на сочетании тех же принципов индивидуального выбора и универсализма, — школы, общины и даже своеобразные академии, вроде академии Цзися в столице царства Ци — популярном месте встреч ученых со всего Китая. Политическая раздробленность благоприятствовала пропаганде нового идеала служилого человека. «Лучше заполучить одного *ши*, чем десять тысяч ли земли», — гласила популярная в ту эпоху поговорка.

Как ни различались взгляды «странствующих ученых», они имели нечто общее, обусловленное особенностями положения профессиональных интеллектуалов. Все *ши* апеллировали к единственно верному, с их точки зрения, мировому порядку — прообразу универсальных законов разума. В этом отношении наиболее примечательны взгляды Мо Ди, или Мо-цзы (479-400 гг. до н. э.), — первого китайского мыслителя, порвавшего с патриархальными традициями. По преданию, Мо-цзы в молодости получил конфуцианское образование, но впоследствии отмежевался от своих учителей. Общественная программа Мо-цзы зиждилась на принципе «всеобщей любви» (*цзянь ай*). В соответствии с этой абстрактно-рационалистической модификацией понятия «человечности» (воспринятого Мо-цзы от конфуцианцев, но кардинально переосмысленного) каждый человек должен любить всех прочих людей как самого себя. С понятием «всеобщей любви» в учении моистов был тесно связан принцип «ненападения», отказа от захватнических войн, что не мешало Мо-цзы и его последователям выступать в роли мастеров оборонительного боя и искусства спора. Последователи Мо-цзы занимались, помимо прочего, разработкой логических правил суждения.

Обосновывая принцип «всеобщей любви», Мо-цзы ссылаясь на предания о древних царях, деяния которых он пропагандировал как образцы героического самопожертвования ради общего блага. Его кумиром был Юй, легендарный усмиритель потопа. Мо-цзы доказывал, что следование принципу «всеобщей любви» выгодно каждому,



Великий Юй,
укротитель
потопа.
Изображение
эпохи Хань

то есть его учению был присущ утилитаризм, отождествление наибольшего блага с тем, что полезно для наибольшего числа людей. Как следствие, проповедь самоотверженного служения обществу сочеталась в моизме с апелляцией к расчету как мере и содержанию любви. Признание выгоды стимулом любви означало, что природа человека дурна. Вполне естественно, что моисты подчеркивали цивилизаторскую миссию человека и считали заданием человечества покорение природного мира. Первобытное состояние общества, согласно Мо-цзы, представляло собой «войну всех против всех», поэтому люди сделали самого достойного человека своим правителем (Мо-цзы не разъяснял, каким образом стал возможен столь резкий переход от дикости к цивилизации). Покорность воле правителя служила у Мо-цзы политической санкцией «всеобщей любви».

В идеальном государстве моистов все полагалось подчинить соображениям пользы; моисты решительно выступали против дорогостоящих обрядов и вообще любых «излишеств» в быту. Само «Небо» трактовалось ими как прообраз высшей беспристрастности, так что духи, по их убеждению, непременно карают тех, кто идет против закона «всеобщей любви».

Последователи Мо-цзы объединялись в замкнутые общины, скрепленные строжайшей, освященной религиозным авторитетом дисциплиной. Как самостоятельная школа моизм не пережил эпохи политической раздробленности. Отчасти это объясняется внутренними противоречиями моистской доктрины, пытавшейся совместить проповедь любви с утилитаристскими аргументами, а свободное мышление — с религиозным догматизмом. В социальном же плане независимые моистские общины оказались помехой для деспотической власти и были раздавлены ею.

Деятельность Мо Ди и его последователей, искавших единый критерий истины, дала толчок распространению свободных дискуссий, развитию логики и теории познания. Обращение «странствующих философов» к всеобщности рациональных принципов предопределило наличие ряда общих черт в их мирозерцании и общественной позиции: индивидуализма, проявлявшегося, помимо прочего, в требовании осознания и осуществления своего личного долга, претензий на роль учителей мудрости, тезиса о необходимости «равно любить все сущее», пацифизма, веры в возможность мирного и справедливого разрешения политических конфликтов.

В Г/в. до н. э. появляются мыслители-софисты, занимавшиеся логической критикой понятий. Они разделялись на два основных направления. Лидер одного из них, Гунсунь Лун, строил свою аргументацию на противопоставлении понятия и вещи. Различая вещи и «указатели» их свойств, Гунсунь Лун доказывал, что вещи определяются через указатели, характеризующие их качества, но между вещами и этими абстрактными качествами не может быть тождества. Например, белая лошадь не может считаться лошадью, поскольку качество «белизны» и качество «лошадности» нетождественны. Другое крыло древнекитайских софистов, виднейшим представителем которого был Хуэй Ши, обосновывало тезис об относительности всех

понятий. Хуэй Ши оперировал парадоксами, демонстрировавшими внутреннюю противоречивость любой попытки деления пространства и времени. В действительности номиналистическая критика понятий обнажала противоречивость не столько «людского мнения», сколько абстрактного рационализма. Из верности законам разума свободным философам приходилось отказываться от той самой независимости мышления, которая позволила им открыть эти законы. Начав с обещания предъявить миру критерии различения истинного и ложного, «странствующие ученые» погрязли в спорах об определении понятий и в конце концов призвали «отречься от себя, презреть знание». Подобные выводы свободных философов находились в столь кричащем противоречии с их индивидуалистическим кредо, что общественные проекты «любителей рассуждать» не соблазнили никого из сильных мира сего. Единственным реальным прообразом их утопии разума стал призрак деспотической государственности, грозивший поглотить самих прожектеров.

С течением времени в среде «странствующих ученых» усиливаются разочарование и оппозиционные настроения. Большую популярность приобрели взгляды философа Ян Чжу, который объявил мудростью умение прожить свою жизнь с наибольшим удовольствием. Этические взгляды Ян Чжу основывались на тезисе о необходимости сохранения и раскрытия жизненных свойств каждого человека. Есть известия и о других течениях мысли, выразивших протест против социального гнета. Так, Мэн-цзы упоминает о школе так называемых философов-земледельцев, которые отрицали разделение общества на верхи и низы и утверждали, что правитель должен пахать землю и готовить себе пищу наравне с простолюдинами.

Даосизм

Основателем даосской традиции слывет Лао Дань, или Лао-цзы, который, по преданию, был старшим современником Конфуция и занимал должность архивариуса при дворе чжоуского правителя. Знакомство с человеческой историей сделало Лао Даня, по-видимому, убежденным мизантропом: жил он затворником, дал суровую отповедь мечтам молодого Конфуция восстановить порядок и спокойствие в мире и в конце концов уехал из Китая куда-то на Запад, оставив на прощание начальнику пограничной заставы свою «книгу в пять тысяч иероглифов», каковая под именем «Канона Пути и его Силы» (Даодэцзин) стала главным каноническим сочинением в даосизме — второй после конфуцианства великой традиции китайской мысли. О самом Лао-цзы имеется множество легенд: рассказывают, что он родился уже седовласым из собственной утробы, являлся миру семьдесят два раза и проч. Эти фантастические легенды кажутся вполне



Конфуций
(слева)
посещает
Лао-цзы.
Рисунок
эпохи Хань

уместными применительно к человеку, самое имя которого означает буквально «старый ребенок», то есть указывает на человека, стоящего вне общества и светской жизни. Под стать этому имени и книга Лао-цзы, состоящая из темных, изобилующих парадоксами и загадочными метафорами афоризмов.

Другой знаменитый даосский философ — Чжуан Чжоу, или Чжуан-цзы, который жил в начале III в. до н. э. в маленьком царстве Мэн и, по преданию, долгое время служил смотрителем плантации лаковых деревьев, а впоследствии вел жизнь свободного философа. Чжуан-цзы приписывают большую книгу, полную остроумных притч и глубокомысленных рассуждений, в том числе забавных рассказов о жизни самого Чжуан Чжоу, однако о действительной истории школы Чжуан-цзы никаких сведений нет. Известно только, что Чжуан-цзы был дружен с философом Хуэй Ши и любил подтрунивать над его приверженностью к логическим доказательствам.

| Даосские мыслители разделяли основной тезис Конфуция (и всей китайской мысли) о неразрывном единстве «пути человека» и «пути неба», но приписывали ему не столько моральный, сколько онтологический смысл: для них цель человеческой жизни заключалась в возвращении к первозданной полноте бытия, не разрушенной человеческим мудрствованием. Идеальный человек, согласно Лао-цзы, подобен «еще не родившемуся младенцу», который безотчетно (и потому безмятежно) питается от «матери Неба и Земли», то есть Великого Пути мироздания. Сущность же Пути — это «пустота и отсутствие» (*сиуцзю*), предваряющие всякое знание и опыт и потому недоступные рациональному пониманию. Даосский мудрец-младенец просто доверяет жизни. Конфуцианская же забота о чистоте и правильности ритуала казалась даосам бессмысленной и опасной суетой, поскольку она подчиняла жизнь человека каким-то общим, отвлеченным правилам.

Презреть мирское знание и условности общества, уподобиться «еще не родившемуся младенцу» и обрести блаженство в собственном невежестве — все эти заветы даосского патриарха предназначены, кажется, не для средних умов. Лао-цзы и сам признавал, что обыкновенные люди будут смеяться над словом истины. Тем не менее проблематика даосских канонов вполне традиционна: их создателей интересуют основания культурной практики, только, в отличие от конфуцианцев, они ставят акцент на разрыве между внутренним опытом и нормами культуры. Об этом разрыве и сообщают даосские парадоксы вроде: «великая человечность нечеловечна», «Великий Путь непроходим», «великий квадрат не имеет углов» и т.д. В сущности, философия даосов представляла собой размышление о самих пределах культуры.

- Даосские мыслители развивали учение о реальности как универсальном и внесущностном пределе всех форм, который они уподобляли всеобъемлющей «пустоте» (от) или «постоянному отсутствию наличия». Пустота в даосском учении есть предел бытия, в котором все сущее переходит в свою противоположность, и одновременно «семя» всех вещей, предвосхищающее их внешние формы. Символизм пустоты в даосизме превосходит не только манифестации, но и сам

принцип явлений: «Великое Единство» дао неотлично от всего многообразия бытия. Соответственно, даосы отвергают понятийное знание и учат умудренному действию, которое является «семенем» (символом) всех видов человеческой практики, но не имеет предметного содержания и выглядит «недеянием».) Это практика бодрствующего или, точнее, непрестанно пробуждающегося сознания, которое преодолевает собственные пределы и потому пребывает в состоянии «само-опустошения» или «само-обновления». Метаморфоза, неуклонное *само-уклонение* — главное свойство Великого Пути.

Толкуя пустоту как условие неисчерпаемого разнообразия бытия (и в этом качестве именуя ее Хаосом), древние даосы, разумеется, выступали против каких бы то ни было внешних норм и правил. Чжуан-цзы называл государственные законы и стандарты средством «выпягивать ноги уткам, обрубать ноги журавлям»; подобно Ян Чжу, он считал мудростью «сбережение полноты жизни», умение сполна прожить жизненный срок.

Историю человечества даосские мыслители представляли как постепенную утрату изначального всеединства мира, затемняемого культурой. Они высмеивали дидактику и догматизм конфуцианцев и моистов, их апологию культурной миссии древних героев и считали морализаторскую проповедь делом ученых невежд, не замечающих, что, сводя вещи к понятиям, они выступают негласными апологетами насилия над жизнью. В даосских книгах содержатся классические



*Лао-цзы,
уезжающий
верхом
на буйволе
в Западные
страны.
Картина
художника
Чжан Лу.
XV в.*

для Китая образцы сатирических нападок на цивилизацию. Однако даосскую критику цивилизации не следует пугать с нигилистическим отрицанием последней. Даосское учение утверждает преэминентность несотворенного Хаоса и предметной практики человека именно потому, что и то и другое имеет сугубо конкретный характер. Назначение технической деятельности человека, в представлении даосов, — сохранение (понимаемое и как оберегание, и как сокрытие) «полноты жизни».

Даосы по-своему истолковали традиционную для Китая идею единства политики и символизма культуры. Идеальное государство, в их представлении, существует «незаметно» для его подданных. Идеальный правитель в даосской традиции должен править посредством «недеяния» (*у вэй*), следуя потоку жизненных метаморфоз и ничем себя не проявляя. Он «предоставляет все самому себе», но тем самым становится истинным, хотя и сокровенным, властелином мира: он обретает необоримую силу воздействия.

Исторически мировоззрение древних даосов явилось реакцией на кризис идеологии «странствующих ученых» и вместе с тем опытом введения в рационалистическую мысль самой идеи архаического. Многие образы и мотивы даосской мысли восходят к мифам и культам, распространенным в южных и восточных областях древнекитайской ойкумены. Южнокитайская культура, много перенявшая от древних шаманистских верований, дала жизнь не только некоторым характерным сюжетам даосской литературы, но и самобытному литературному памятнику древнего Китая — «Чуским строфам», знаменующим начало индивидуальной лирической поэзии в Китае. Составление «Чуских строф» приписывается сановнику царства Чу Цюй Юаню (ок. 340 — ок. 278 г. до н. э.). В творчестве Цюй Юаня архаическая символика переосмыслена в духе этических норм, принятых среди служилых людей.

Легизм

Особое направление в общественно-политической мысли эпохи Воюющих Царств составляла школа так называемых легистов, или законников (*фа цзя*). Мыслители этого направления занимались разработкой концепций и методов управления, которые должны были обеспечить наибольшую эффективность государственной администрации как орудия абсолютной власти правителя. Строго говоря, легизм нельзя назвать философским учением или даже идеологической доктриной. Его история написана не кабинетными теоретиками, а администраторами, на практике осуществлявшими свою политическую программу. У легизма нет признанного основоположника. Легистская традиция берет начало в деятельности ряда политиков VII—V вв. до н. э., формируется в основных чертах в IV в. до н. э. и получает завершение в середине следующего столетия в трудах систематизатора легизма Хань Фэй-цзы.

Центральное место в легистской традиции занимало учение о законе как средстве укрепления самодержавной власти. Его создате-

лем можно считать знаменитого реформатора из царства Цинь — Шан Яна. Согласно Шан Яну, закон должен быть един и обязателен для всех подданных государства, тогда как сам правитель стоит над законом и изменяет его по своему усмотрению. Любая критика и даже публичное обсуждение закона, по Шан Яну, недопустимы и заслуживают самой суровой кары. Полагая, что человеческая природа дурна и людьми повелевают эгоистические инстинкты, легисты считали наилучшим методом воздействия на народ награды и наказания, причем главную роль они отводили именно наказаниям. Шан Ян предлагал сурово карать даже за малейшее нарушение законов, а награждать скупой, ибо человек, по его убеждению, готов на все даже ради ничтожной выгоды. Легисты обращали внимание на то, чтобы законы были доведены до сведения всех подданных и излагались простым, понятным каждому языком.

Резко отделяя политику от этики, легисты стремились выработать механизмы власти, которые позволили бы претворять волю правителя независимо от его личных качеств. Государственная машина, по представлениям легистов, должна была функционировать как бы сама по себе, без вмешательства извне и видимого принуждения. Этой цели служило, в частности, использование закона как средства разобщения и запугивания. Шан Ян открыто провозгласил своим политическим идеалом «ослабление народа», «победу над народом». Важным аспектом легистской программы управления была государственная монополия на образование, так что «странствующие ученые» были зачислены легистами в разряд «паразитов общества». Залогом процветания государства они считали развитие земледелия и милитаризацию общества.

Отдельное течение в легизме представлено теорией бюрократического аппарата. Его основоположником был современник Шан Яна, сановник царства Хань Шэнь Бухай. Последний сформулировал основные процедуры, которые позволяли правителю эффективно контролировать чиновничество, не прибегая к репрессиям. Среди них мы встречаем экзаменационные испытания и оценку заслуг, исходя из идеи соответствия профессиональных качеств служащего занимаемой им должности. Искусство управлять, согласно Шэнь Бухаю, состояло в том, чтобы держать под контролем чиновников, предоставляя им заниматься управленческой рутинной. Шэнь Бухай уподоблял мудрого государя зеркалу, которое, не имея собственной сущности, лишь беспристрастно отражает предметы, высвечивая их достоинства и недостатки. Позднее Хань Фэй-цзы говорил, что секретность есть основа царского «искусства управления» (противопоставляемого в этом отношении публичному закону).

Наконец, третьим компонентом легистской традиции принято считать рассуждения о «власти», или «могуществе» (*ши*), то есть о том, как добиваться своей цели в любых обстоятельствах. Эта линия легистской мысли в начале III в. до н. э. была продолжена Шэнь Дао, который заботился в первую очередь об обеспечении исключительных прерогатив правителя и, подобно Шэнь Бухаю, настаивал на необходимости для власти имущего быть скрытым. Мудрый государь,

по словам Шэнь Дао, подобен «дракону в облаках» и «змее в тумане». Идеи Шэнь Бухая и Шэнь Дао об искусстве управления развил Хань Фэй-цзы, который подкрепил их почерпнутыми из даосизма концепциями «недеяния» и «самоопустошения» как принципа мирового круговорота и тем самым — применения власти. Такой синтез легистских и даосских мотивов, получивший название «учение Хуан-ди», пользовался популярностью в III — II вв. до н. э.

Оценивая историческое значение древних школ китайской мысли, надо учитывать два обстоятельства. Во-первых, все они сложились в одной и той же социальной среде — в кругах «странствующих ученых» — и предъявляли разные ответы на одни и те же вопросы. Во-вторых, в эволюции древнекитайского общества сравнительно большую роль сыграли регулятивные функции государства, и история древнего Китая вплоть до конца III в. до н. э. не знала острых классовых столкновений, какими богата, например, классическая эпоха европейской античности. Основные направления древнекитайской политической мысли проповедовали социальную гармонию в рамках культуроцентристской деспотии. Существование же города-государства в древнем Китае оказалось эфемерным, а элементы присущей ему идеологии, в частности моизм и производные от него, развития не получили.

ФИЛОСОФСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Бытие и знание

Два тезиса лежат в основе традиционного мирозерцания китайцев: во-первых, идея преемственности и гармонической взаимосвязи между человеком и космосом и, во-вторых, представление о реальности как перемене, превращении, событии. Первый тезис предопределил оптимистический пафос китайской мысли, проникнутой глубоким *доверием* к жизни со всеми ее метаморфозами. Второй тезис побуждал китайских мудрецов размышлять не столько о сущности вещей, сколько об уместности их отношений; он делал главной темой мысли идею *Праведного Пути* жизни, каковой и обозначался термином Дао — основным понятием китайской духовной традиции.

Совмещение двух вышеуказанных тезисов создало то, что принято называть китайской мудростью, то есть плоды мысли, которая растет и созревает, подобно живому организму, во времени, и находит свой предмет не в абстрактных законах, а в отдельных жизненных «случаях». Мудрость, в отличие от философской истины, невозможно обрести произвольно, усилием одного лишь интеллекта. Она предполагает большой — не бесконечно ли большой? — опыт жизненного пути. Но этот опыт дарит умение всегда действовать «кстати» и находить удовлетворение во всяком мгновенном переживании. Мудрость поэтому неотделима от хорошего воспитания, тонкого такта, но также приятного и душеполезного времяпрепровождения. Ее альфа и омега — это единичное событие, которое знаменует всеобщую

со-бытийность, и конкретное действие, которое претворяется в бесконечную действенность и потому выглядит без-действием.

Жизненный идеал китайской мудрости — это «целостность жизни» (*цзянь шэн*), понимаемая как единение духа и тела и, помимо прочего, как способность сполна и с наибольшим удовольствием прожить свою жизнь. В китайской мудрости вкус к многообразным радостям жизни свободно уживается с практицизмом и отстраненным созерцанием, ибо она в равной мере ценит интеллект и чувство, сознание и инстинкт и даже видит цель мудрой жизни в единении того и другого. Недаром самое понятие разума в Китае обозначалось словом «сердце»; для китайцев значимым и ценным было только «сердечное», чувственное понимание.

Животворящее жизнь — вот что зовется переменами. Сознание форм — вот начало Земли. Познать до конца течение событий, дабы постичь грядущее — вот что такое гадание. Неисчерпаемое в круговороте инь и ян — вот что такое духовность.
«Книга Перемен». V в. до н. э.

Основные послышки китайской мудрости разворачиваются как бы в нескольких параллельных планах человеческого опыта и размышления. Существует план космологический с его представлениями об общем составе и структуре человека и космоса. Китайцы обозначали универсум понятием *ю чжоу*, что означает буквально «пространство и время». Однако в древней литературе чаще можно встретить словосочетание «Небо и Земля» (*тянь ди*), причем Небо выступало в китайской космологии деятельным, а Земля — инертным началом мироздания. Существовала и идея единой живой субстанции всего сущего, каковой китайцы считали мировую энергию (*ци*), охватывавшую как материальный, так и идеальный аспекты бытия. Древнее китайское изречение гласило: «Ци пребывает в человеке, а человек пребывает в ци». Именно эта психофизическая «энергия», или сила, мироздания, согласно китайской традиции, служила средой взаимодействия всех вещей. Истинно мудрому, по завету древних даосов, следовало «не смотреть глазами» и «не слушать ушами», а воспринимать «посредством ци», для чего требовалось иметь «бодрствующее», или «открытое» сердце.

Существовал также план практический, относящийся к области этики. Поскольку человек в качестве микрокосма вмещал в себя всю полноту бытия, китайцы не мыслили свой жизненный идеал вне реализации человеческой социальности. В конфуцианском каноне «Чжун юн» («Середина и Постоянство») говорится, что мудрый человек, «становясь совершенным сам, делает совершенными других». Что же касается идеального человека у даосов, то он «обнимает собой Шесть полюсов мироздания».

Существовал, наконец, план собственно бытийный, устанавливавший *не-различение*, или недвойственность сущности и явления,



Гребень
из слоновой кости
со спиралевидным
узором.
Эпоха неолита

принципа и отдельной вещи или, как говорили в Китае, «тела» (*ти*) и его «функции» (юн). Исходной точкой размышлений китайских мыслителей и здесь служил тезис об извечной изменчивости всего сущего. Согласно этому тезису, все сущее достигает полноты своего бытия в момент самотрансформации, в пределе своего существования. Иными словами, реальность вещи удостоверяется ее самоустраниением. По этой же причине китайцы определяли реальность как Великий Предел (*тай цзи*), одновременно вездесущий и вечноотсутствующий. Великий Предел всего сущего доступен только символическому выражению; он предстает (потенциально) бесконечной перспективой взаимоотражений, взаимной подстановки присутствующего и отсутствующего, данного и *не-данного*, где первичным является все-таки отсутствующее и *не-данное*. Древнекитайские учителя обозначали эту перспективу термином «небо» (*тянь*) — лучший символ необозримой, всеобъемной, бездонной, лучезарной в своей абсолютной открытости пустоты. Эта полнота *со-бытия* вещей и в самом деле обозначалась в китайской традиции понятиями «пустоты и отсутствия» (*сюю*).

Субстанциональность могла отождествляться в китайской мысли с пустотой потому, что она рассматривалась в качестве бесконечно малой величины, как бы исчезающей точки, которая, однако, делала возможным использование всего и вся, бесконечные превращения всего сущего. Предшествуя всем вещам, эта пустота принадлежит, как говорили в Китае, «прежде небесному» (*сянь тянь*) бытию. Китайские учителя уподобляли ее пустоте материнской утробы, дающей жизнь всему сущему, или семени вещи, которое предвещает, *пред-восхищает*, в известном смысле уже содержит в себе плод (то есть мир явленного). Великая Пустота есть *завязь жизни*, но также превращение всех превращений, путь всех путей, бесконечно действенный покой. «Прежде небесные» превращения исчезают прежде, чем обретут видимый образ; они, как говорили в Китае, «не оставляют следов». Эта внутренняя матрица опыта опознается просветленным незнанием, и жизнь мудрого — не познание и даже не творчество, а безотчетное «воплощение» ее в своей деятельности.

Пустота Дао превосходит не только явления, но также принципы и законы, управляющие явлениями. Согласно одной из главных метафор китайской мысли, она относится к миру вещей так же, как зеркало к отражаемым предметам: пустота зеркала не тождественна миру, зримому в нем, но и не существует отдельно от него. Язык «наполненной пустотности» бытия несводим к однозначности логических суждений. Отсюда любовь китайских учителей к иносказаниям и недомолвкам, их культ глубокомысленного безмолвия (разумеется, не означающего молчания). Как говорил Чжуан-цзы, «кто постигает смысл, забывает слова».

Реальность как символический, вечно отсутствующий *не-образ* всего сущего обозначалась в китайской традиции также термином *ли* — «принцип», или «небесный принцип» (*тянь ли*). Изначальный смысл этого знака — сплетение, рор прожилков в яшме или волокон органических тканей. Таким образом, понятие «принципа» в китай-

ской мысли смыкалось с представлением о как бы хаотическом рассеянии сил, в котором пребывает живое единство бытия. «Принцип» за пределами всякому восприятию и пониманию; он соответствует пределу рассеяния, который возвращает к высшему единству бытия, ибо, когда нет ничего кроме различия, последнее становится чистым единством. Как сказано в «Даодэцзине», «небесная сеть неощутимо редка, но из нее ничто не ускользает». Так в китайской мысли обосновывалась интуиция жизни как вечнотекущего Хаоса без образа или идеи, без начала и конца, являющего собой бесконечное богатство разнообразия.

Итак, бытие в китайской мысли — это всегда *событие* и даже событийность всего сущего. А сущее — это, скорее, *не-сущее* как несущее в себе мир. Знание не постулируется; оно само вытекает из глубин жизненного опыта, просветляемых взором Того, Кто пробудился, то есть открыл свое сердце бездне Пустоты. Конфуций считал мудрейшими тех, кто «знает от рождения» (или «знает от жизни»), В свою очередь, даосские учителя говорили о «не-знающем знания», или «знании, возвращаемом безмятежностью духа». Речь идет о чистом *со-знании*, не обремененном предметностью.

«В сердце сокрыто еще сердце», — говорится в древнем трактате «Гуань-цзы». Это утверждение не покажется странным, если принять во внимание, что миру форм, согласно китайской традиции, предшествует мир чистых превращений, исчезающих прежде, чем они обретут зримый образ. Это мир самой предельности существования и пространство несотворенной «жизненной воли» (*шэн и*), которая вносит предельность в мир, тем самым вводя в него смысл. Уже у Конфуция познание вещей знаменует нахождение образца того или иного события, составляющего наследие традиции. Впоследствии понятие вещи в китайской мысли всегда имело отношение не к объекту или идее, а к самой *событийности* явлений. Оно обозначало, по сути, целую ситуацию и имело оценочный (нормативный) характер.

В конечном счете китайская традиция требует от человека прозрения: постижения в глубине «сердечного», «*со-чувственного*» сознания изначального качества всех явлений мира. Жизнь мудрого — это постоянное бдение, означающее внимание к пределу индивидуального опыта. Мудрецу в Китае следовало «питаться от Неба» и «убирать в себя» (*шоу*) внешний мир. Поскольку же речь идет о реальности, ко-



Иероглиф «сердце», истолкованный как космологическая схема. Старинный даосский рисунок

Все дни и ночи напролет я усердно и неустанно претворяю истину, пребывающую во мне. Эта истина присутствует во всем. В ней нет ни внутреннего, ни внешнего, ни начала, ни конца; нет места, куда бы она не достигала, и нет мгновения, в которое бы она не действовала. Тот, кто предан учению, должен искать в собственном сердце. Он должен сделать своим наставником пустое и чистое, покойное и единое сердце, а потом вчитываться в книги древних, ища соединения сердца и смысла книг. И он не должен бездумно следовать словам других людей, обманывая собственное сердце! Вот врата в науку сердца.

Чэнь Сяньчжан. XV в.

торая не имеет сущности и имманентна опыту, китайским учителям приходилось метафорически обозначать ее с помощью образов чего-то предельно естественного, даже инстинктивного. Когда Чжуан-цзы просили объяснить значение Неба в этой жизни, он указывал на факт наличия у буйвола четырех ног и хвоста.



Ци Байши.
Креветки.

Таким образом, китайская мысль не знала дуализма субъекта и объекта, сущности и явления, внутреннего и внешнего. Она рассматривала все вещи в категориях двуединства «тела» и «тени», «звука» и «эха». Для нее наше «я» и мир «рождаются совместно», подобно одновременному появлению тела и тени, и имеют значение лишь относительно друг друга. Более того, поскольку пустота Дао не является метафизическим принципом или сущностью, в мире, строго говоря, нет ничего кроме радужной игры теней в кристалле бытия, которая скрывает *как бы существующую*, вечно ускользающую от «критического рассмотрения» истину. *Не-утверждение* призрачности всего сущего, нежелание размежевать воображаемое и действительное остается последним словом китайской мудрости, которая предлагает находить в этом акте «само-опустошения» и простейшую данность существования, и чистую радость игры.

Буддистская философия была воспринята в Китае именно под этим углом недualityности пустоты и вещей. «Пустота — вот форма, форма — вот пустота», — гласит популярнейшая сентенция китайских буддистов. При этом буддизм, объявив заведомо иллюзорными всякие понятия и представления, внес в китайскую традицию элемент пародирования (на позднем этапе уже нарочитого) классификационных схем и оппозиций, принятых в китайской мысли. Тем самым буддистская доктрина дала толчок разрушению традиционного миропонимания в Китае, открыв простор для волюнтаризма, неизвестного собственно китайской мудрости.

Учение о человеке

Образ человека в Китае традиционно осмыслялся в категориях преемственности и гомологии между человеком и космосом. Человек рассматривался как «самое одухотворенное из всех существ», «семя мировых стихий», «посредник между Небом и Землей» и, следовательно, средоточие мирового круговорота, «сердце мироздания». В этом образе человека угадываются архаические мотивы антропокосма, вселенского первочеловека, но особым образом истолкованные и

развитые: китайская мысль признавала человеческую субъективность, однако трактовала ее как меру осознания человеком своей бытийственной полноты. Человеческие чувства, по представлениям китайцев, до такой степени принадлежали также и внешнему миру, что, например, ученый XVI в. Лу Шаоянь даже камень считал результатом «превращения сокровенного чувства». Соответственно, самопознание в китайской культуре состояло не в сведении сознания к субъекту, а, напротив, в охвате сознанием всей полноты жизненных качеств человека, что означало, по сути, внимание к пределу мыслимого и требовало внутреннего преобразования человека. Подобное миропонимание предполагает сосуществование и даже взаимозависимость интеллекта и чувственной жизни. Для китайцев мысль должна быть «сердечной», пронизанной чувством, и даже более того: чем сильнее чувство, тем яснее сознание. Конфуцианство всегда предостерегало от чрезмерной приверженности только рефлексии или только чувству. В даосской же и особенно в буддийской традиции духовного совершенствования бытовала парадоксальная идея достижения высшей просветленности посредством крайнего возбуждения чувств (нередко отождествляемого со сновидением). В эпоху поздних империй эта идея перешла в светскую культуру, и среди ученых людей становится даже модным «питать страсть» к какому-либо предмету – цветку, антикварной вещице, пейзажу или даже обыкновенному камню. Новое умонастроение отобразилось, например, в словах монаха-писателя XVII в. Дун Юэ, заявлявшего: «Чтобы постичь корни страстей, надо до конца погрузиться в страсти. Ибо, как сказано в «Сутре Чистоты», «когда дойдешь до предела чувственности, прозреешь свою истинную природу». Подобному взгляду на предназначение человека свойственна неистребимая ирония: здесь чувственность, преображаясь в чувствительность, становится средством достижения святости.

Что же китайские философы считали главным свойством человека? Для Мо Ди человек отличается от животных своей способностью к труду. Мэн-цзы считал

отличительным признаком человека его моральное сознание, которое человек волен развить в себе и стать мудрецом или, наоборот, подавить и опуститься до скотского состояния. Поскольку знание моральных принципов врождено человеку, последний должен именно «отпускать на волю» свой разум; совершенствование человека есть только раскрытие его природных задатков. Другой древний конфуцианец, Сюнь-цзы видел главный отличительный признак человеческого рода в способности людей «жить сообща», то есть в их «коллективизме» (*цзюнь*). Из традиционного представления о том, что человек являет собой «образ и подобие» Неба, некоторые философы,

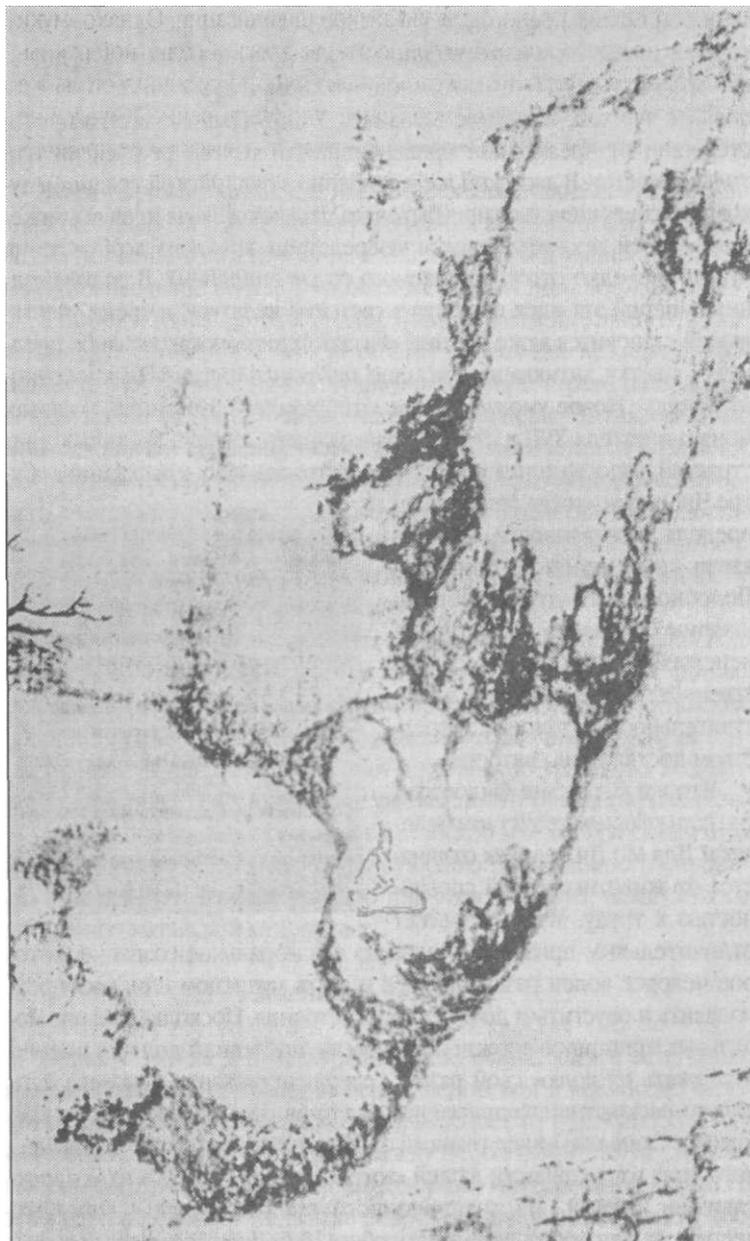
Когда сердце распущено, человек становится демоном, а когда сердце держат в узде, человек становится Буддой.

Предисловие к роману «Путешествие на Запад». XVI в.

Все вещи в мире – как рассыпанные монеты, а чувство – нить, скрепляющая их.
Фэн Мэнлун. XVII в.

Страстность возвышенного мужа подобна щербинке на драгоценной яшме, придающая ей особенное очарование.
Цао Цзинь. XVI в.

например конфуцианец ханьской эпохи Дун Чжуншу, выводили, что человек, будучи рожденным Небом, призван пользоваться всеми вещами и повелевать всеми тварями. Подобная точка зрения, впрочем, имела и немало критиков, указывавших, что в таком случае правильнее было бы полагать, что человек создан для сосущих его кровь комаров. В конфуцианской же традиции преобладала моральная версия идеи единения человека и Неба. Классическое высказывание на этот счет принадлежит ученому XI в. Чжан Цзаю, который уподоблял Небо и Землю «отцу и матери».



*Дай Бэньсяо.
Человек
в пещере.
Фрагмент.
XVII в.*

Независимо от этических или натуралистических версий идеи «единства человека и Неба» человеческий удел понимался как постижение внутренней самодостаточности в «полноте своей природы». Стяжание «полноты природы» предполагало, с одной стороны, непрестанное моральное усилие «преодоления себя» (*кэ цзи*), а с другой — столь же извечное возвращение к первоначальной «срединности», гармонической центрированности своего бытия. Жизненный идеал в китайской традиции — это «середина и постоянство», «срединный путь», который равнозначен *вечнопреемственности просветленного духа*. Таковы духовные основания культа учения и учености, столь характерного для китайской цивилизации. Однако «муки учения», благодаря которым сердце открывалось абсолютной открытости бытия, позволяли китайскому учащемуся-подвижнику столь же ежемгновенно испытывать моральное удовлетворение. Сочетание этих качеств и порождало китайскую мудрость в высшем ее проявлении, а именно: знание равноценности всех моментов жизни и способность извлекать для себя одновременно радость и пользу из каждого дела, даже самого скромного. Целью жизни в китайском понимании является не отвлеченное знание и даже не творчество, но именно «усвоение», вбирание в себя предельной полноты бытия. У даосов мудрый питается от «небесной» полноты природы. Конфуцианскому же мужу следовало «заключить в свои объятия всю тьму вещей». Человеческий удел в китайской традиции есть именно Путь, аскеза самовосполнения — самое естественное из всех доступных людям занятий.

Таким образом, человек и мир в китайской мысли вовлечены в отношения взаимного соответствия. Последнее могло иметь космологическое измерение, когда, например, стихийные бедствия считались откликом Неба на безнравственные поступки людей. Более глубокое истолкование эта идея получила в уподоблении сердца мудрого ясному зеркалу, в бездонной и пустой глубине которого выявляется и «получает завершение» все сущее. Назначение человека состоит в том, чтобы «очистить», или «убрать» (*шоу*) свое субъективное «я». Усилие же «самоустранения» высвобождает пространство свободной игры жизненных сил. Таков мир китайских классических романов — мир фантазий, оказывающихся на поверку назидательными аллегориями и в конечном счете сообщающих о жизни сокровенного всечеловека. В китайской стратегии мудрость со-бытийственности аскезы и фантазии получила прикладное применение: мудрый правитель или полководец добивается успеха, поскольку постигает действие «семени», «глубинного импульса» (*шэнь цзи*) жизни, а в результате «театр войны» получает статус как бы игрового поля, на котором искусный игрок исподволь создает выгодные для себя ситуации. Уподобление жизни театральной игре было известно в Китае не меньше, чем в Европе, но, в отличие от европейцев, считавших людей живыми актерами, китайцы разделяли их на кукол и кукловодов.

В медицинском каноне Китая «Хуанди нэйцзин» (II в. до н. э.) излагается иерархия духовных состояний человека, где высшую ступень занимают «настоящие люди», которые «обнимали собою Небо и Землю», а низшее положение отводится «достойным людям», которые

«брали за образец Небо и Землю... и потому могли исчерпать свой жизненный срок». Как явствует из этого текста, достоинство человека измерялось его способностью вместить в себя, интериоризировать мир, так что вершина человеческого совершенства в китайском понимании — это постижение мира как зеркала внутреннего состояния. Истинно мудрый, по китайским представлениям, «скрытно помогает всем существам»; он оставляет мир и даже свой внешний, «антропоморфный» образ для того, чтобы наполнить своим присутствием всякое бытие. И мир повинуется ему, как его собственное тело.

«Настоящий человек» (принадлежащий традиции даосизма) и «достойный муж» (идеальный человек в конфуцианстве) обозначают два полюса человеческого совершенства: полноту бытия, постигаемую во внутреннем узрении «раскрытого сердца», и безупречную вписанность в сеть космических и социальных отношений. Соответственно, в китайской культуре отсутствовало понятие личности, правового субъекта действия и даже физического индивида (китайское искусство, в частности, не знало обнаженной натуры). Человек в Китае осмыслялся, с одной стороны, в категориях телесной интуиции, уводящей к всеединству первозданного Хаоса, а с другой — как «лицо», которое выражает одновременно претензии на обладание определенным статусом в обществе и признание этих претензий другими.

Человек в Китае призван не отстраняться от мира в своей личной автономии, а соучаствовать всем его превращениям и, более того, вносить завершенность в бытие всех вещей (см. раздел «Теория китайской науки» в главе шестой). Еще Конфуций заявлял своим ученикам, что «не хочет говорить», поскольку «Небо не говорит, а времена года сменяют друг друга». Кажется, что Конфуций не хотел заглушать своим голосом великий хор природы. Но по той же причине голос мудрого может вместить в себя неисчерпаемую мощь мировой жизни. Согласно китайской традиции, в человеке и благодаря ему собирается мир. Этот идеал жизненного всеединства запечатлен в понятии «жизненной силы» (*дэ*), часто неточно переводимом на европейские языки словом «добродетель». Термин *дэ* обозначает внутреннее совершенство, предел становления вещи — совершенство по определению виртуальное, лишь чаемое и прикровенное, но, как вестник полноты бытия, пронизывающее весь мир. Человек, обладающий *дэ*, — это обязательно господин, он привлекает к себе людей, без принуждения заставляя их быть послушными его воле.

Другим свойством человеческого совершенства, уже отмеченным выше, была его виртуальная природа. Человек в пределе своего бытия предваряет, пред-восхищает все сущее. В даосской традиции непостижимый первочеловек, «подлинный человек Дао» предваряет мир, и мир творится по его подобию. Дао-человек «питается от Матери мира» и «дышит из пяток», будучи открыт, так сказать, всем своим существом виртуальному совершенству одухотворенной жизни. Каждое мгновение он перерастает сам себя и изливается в мир, его бытие — непрерывное самопревращение. Так жизнь Дао-человека, или «жизнь в Пути», есть полная открытость зиянию бытия, встреча пустоты с пустотой, со-небытийственность вещей в Одним Превра-

щении мира — равно единичном и едином, вечном. Подлинной субстанцией тела китайцы считали именно пустоту в нем. Об этом свидетельствует принятое в китайской литературе метонимическое обозначение тела как «девяти отверстий», знаменитое учение о жизненных точках организма (которые тоже представляют собой не что иное как отверстия энергетических каналов) или обычай трактовать анатомическое строение тела в категориях сочленений и суставов. Подлинное тело, в китайском понимании, — это тело полое-полное, и Дао-человек подражает не просто мировой гармонии, а *до-бытийной* пустоте — прообразу совершенной цельности Дао. В этом качестве тело Дао, как условие выявления всех форм, именовалось даосами Сокровенной Женщиной (*сюань пинь*).



Куньцань.
Человек
на дереве.
Фрагмент.
XVII в.

Указанные свойства совершенного человека удачно охватываются ключевым для китайской традиции понятием Неба (*тянь*). Бездонный, пустой, сиятельный, всеобъемлющий купол небес служит лучшей метафорой чистого присутствия Всечеловека. Для Конфуция Небо обеспечивало преемственность праведного Пути в мире. В даосской литературе Небо постигается в опыте «прозрения Одиночества» и противопоставляется искусственным и ущербным «людским путям».

Если говорить конкретнее, человеческая природа, по представлениям китайцев, состояла из трех субстанций: так называемого «семени» (*цин*), или экстракта жизненных сил организма, «энергии» (*ци*), соответствовавшей «единой энергии» универсума, и «духовности» (*шэнь*). Совершенствование человека мыслилось как процесс последовательного очищения «семени» до состояния «энергии» и «энергии» до состояния «духовности», после чего подвижник духовной истины

Тот, кто покоряется демонам, прежде пасует перед своим сердцем. Обуздай свое сердце, и все демоны твоей души рассеются. Тот, кто увлечен соблазнами мира, прежде дает увлечь себя своим страстям. Когда страсти подвластны человеку, соблазны мира не тронут его сердца.

Хун Цзычэн. XVII в.

В присутствии сознания как будто есть мысли и как будто их нет: словно легкая дымка простерта по небу. В этой жизни как будто касаешься вещей и как будто далек от них: словно капли дождя стекают по листьям платана.

У Цунсянь. XVII в.

Звук журчащего ручья воспитывает наш слух. Вид цветущих трав воспитывает наше зрение. Вдумчивое чтение книг воспитывает наше сердце. Играя на лютне, разучивая иероглифы, укрепляешь пальцы. Прогуливаясь беспечно с дорожным посохом, укрепляешь ноги. Сидя покойно и мерно дыша, укрепляешь мышцы и кости.

Чэнь Исян. XVI в.

обретал способность «вернуться к пустоте», оживотворяющей все сущее. Но бесконечность Пустоты неотделима от конечности человеческого опыта. Поэтому образ идеального человека даосов — так называемого «бессмертного небожителя» (*сянь*) — наделен гротескными, даже комическими чертами, свойственными образу трикстера, посредника между Небесами и Землей.

Все китайские мыслители признавали, что чувства являются неотъемлемой частью человеческой природы, но чувства мудрого очищены от страстей и желаний. Конфуцианцы проповедовали «правильную артикуляцию чувств». Даосы же говорили об «одухотворенном желании», которое само проступает в человеке, когда его чувства не ущемлены соображениями пользы,

престижа, корысти, властолюбия и прочими пороками, прививаемыми обществом. Что касается буддистов, то они требовали полного «искоренения страстей» посредством познания их «пустотности».

С древности в Китае существовали различные трактовки человеческой природы. Конфуций избегал однозначных оценок и только подчеркивал, что человек способен к совершенствованию. Мэн-цзы отстаивал тезис об изначальной доброте человека, тогда как Сюнь-цзы утверждал, что человек от природы алчен и себялюбив и становится добрым лишь благодаря воспитанию. В эпоху поздней древности и раннего Средневековья возобладала смешанная точка зрения: считалось, что в людях от рождения заложена предрасположен-



Святой наставник с тигром. Приписывается Шикэ, X в.

ность и к добру, и к злу, душевные же качества каждого определены его судьбой. Иногда эта концепция накладывалась на идею врожденной моральной иерархии людей. В эпоху ранних империй было принято делить людей на три категории: добрых, средних и злых. Позднее большинство китайских мыслителей предпочитали говорить о врожденной доброте человеческой природы и затемнявших ее эгоистических желаниях, выводя из этой посылки необходимость морального совершенствования.

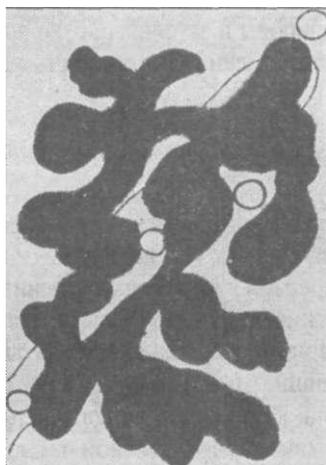
Смысл культуры

В Китае истоком культуры традиционно считалось не божественное откровение, а образы природы, точнее, некие «энергетические конфигурации» жизни, угаданные мудрецами в природных явлениях и типизированные ими в графических символах и письменных знаках. Согласно древнему преданию, легендарный основоположник китайской традиции, Фу Си, изобрел простейшие письмена, созерцая «узоры Неба и линии Земли» (термин «линии» в данном случае соотносился с узором, составленным прожилками в драгоценной яшме). Понятие «узорочье» (*вэнь*) и стало в Китае эквивалентом западного понятия культуры. Прообразом же смыслов культуры стала графическая система древнейшего китайского канона — «Книги Перемен». Эта система включает в себя 64 символа, так называемые гексаграммы, каждый из которых представляет собой комбинацию двух типов черт — сплошной и прерывистой. Каждая гексаграмма в целом и каждая линия в отдельности наделялись целым рядом значений. Таким образом, «Книга Перемен» наглядно иллюстрировала традиционный тезис о том, что познавать мир — значит следовать рассеиванию или, по-другому, непрерывным метаморфозам вещей.

Отождествление культуры с узором имело два важных следствия. Во-первых, культурная практика возводилась китайцами к некоему хаотическому, непостижимо сложному смешению образов и сил, которое служило прообразом одновременно форм природы и форм культуры. Как сказано в «Книге Перемен», «в смешении вещей проявляется жизненная сила». Во-вторых, этот животворный Хаос получал статус де-

кора, орнамента, чего-то «неположенного сущности бытия, внесубстанционального. По этой причине реальность неизбежно опознается через собственную тень, отблеск, отчужденный след. Говоря языком китайской традиции, «истина входит в собственную тень». Отсюда извечная склонность китайских учителей ко всякого рода иносказаниям, намекам, аллюзиям, а также пристрастие к церемонности в поведении, всяческому украшательству, которое вовсе не противопоставляется «существу дела», но предстает его составной частью.

Китайская традиция исходит из презумпции наличия «хаотического всеединства» мира и его совершенно произвольной «воли», которая предвосхищает как образы природы, так и категории культуры. В китайской литературе этот сокровенный исток вещей нередко именуется миром «протообразов» (ели), образующих непостижимо сложный «узор» матрицы сознания, или «сердца Неба и Земли». Как писал в XII в. ученый Чэн И, «в пустоте и покое образы уже завершены и избыточны, словно чаша лесная. Они подобны деревьям в тысячу саженей: от корня до верхушки — одно тянущееся целое». Но природа этих прото-образов, как мы уже знаем, есть не что иное,



Даосская
диаграмма,
показывающая
сокровенные
метаморфозы

как метаморфоза, превращение предмета в орнамент, проекция себя вовне. В этом смысле мир протообразов, или «семян вещей», и есть реальность Великого Пути (Дао), пути всех путей. Это мир смутно-летучих, доступных лишь символическому выражению образов, исчезающих даже прежде, чем они обретут внешнюю форму; его бытие подобно «дуновению ветра», «вспышке молнии» или мелькающим образам грез и сновидений.

В символическом мире «семян вещей» нет отвлеченных законов, а всякий опыт произвольно и неудержимо изливается в нечто «иное». В бытии Великого Пути все существует как указание и знак, свивается в «нескончаемо тянущийся ствол», «вечно вьющуюся нить» смысла (ключевая метафора китайской традиции, восходящая к Лао-цзы). Так в Китае оправдывалась культурная традиция с ее обширным письменным наследием и настоящим культом чтения — лучшего способа погрузиться в мир «неисповедимо-глубоких дум», в сокровенно-зыбкое пространство «семян вещей». Но мир протообразов *не* отличается от человеческой практики в ее чистом виде. Первозданный Хаос и эстетизированный хаос культуры (то есть практика в ее неисчерпаемой конкретности) подобны не по аналогии, а по *пределу* своего бытия, по своему завершению. И чем ничтожнее внешний, «человекоподобный» человек перед Одним Превращением Дао, тем более велик человек внутренний, «человекопорождающий» в своей причастности к этому Единому Движению бытия.

Самое понятие практики осмыслялось китайцами в свете двуединства, или не-различия, вечной действительности и единичного действия. Первое соответствовало знаменитому принципу «не-деяния» (*у вэй*), второе — предметным формам практики. О соотношении того и другого можно сказать словами из трактата «Гуань Инь-цзы» (IX в.): «Мудрый не отличается от других людей тем, что говорит, делает и думает. А тем, что он никогда не говорит, не делает и не думает, он отличается от других людей». Секрет покоя мудрого — его открытость инобытию, умение быть в согласии даже с несогласующимся, примирить жизнь и смерть. Поэтому мудрец не «реагирует» на события в мире, а «следует неодолимому» и сам приготавливает обстоятельства своей жизни.

В свете идеи пустоты как символического «семена вещей» становится понятным, почему мудрец, по китайским представлениям, способен без усилия направлять движение мира; чань-буддистские учителя заявляли: «Прежде чем открыть рот, ты уже все сказал», а китайские мастера боевых искусств следовали правилу: «Противник не двигается, и я не двигаюсь. Противник начинает двигаться — я двигаюсь прежде него».

В духовной практике даосизма два отмеченных выше измерения Дао именовались «прежде небесным» (*сянь тянь*) и «посленебесным» (*хоу тянь*). «Прежде небесное» знаменовало инволюцию, возвращение к не-преходящему *протодействию* как символу всех деяний, а «посленебесное» — эволюцию вовне, естественное развитие живых организмов. Учение о «прежде небесной» реальности послужило теоретической основой даосских концепций омоложения, возврата человека к эмбриональному состоянию. Но даосская аскеза попятного движения в жизни не противостоит биологической эволюции организма. Символ универсума в даосизме — двойная спираль, где движение внутрь и вовне оказываются неразделимы.

Исторически истоком философии «не-деяния» послужила ритуальная практика. Ритуал есть символическое действие *par excellence*, притом извечно возобновляемое в потоке времени и требующее волевого усилия. Со временем исток ритуала был осмыслен как состояние «Беспредельного» (*у цзи*), которое соответствовало неопределенной целостности бытия, «отсутствию форм и образов». Практика — и творение мира — в китайской традиции означала внесение определенно-

Зрение и слух, обоняние и вкусовые ощущения — слуги тела. Чувства, мысли и речь — слуги духа. Если в сердце царят согласие и покой, истина сама собою открывается нам. А если мы взволнованы и душевное равновесие нарушено, дух истощается и жизненные силы увядают. Мысли бывают изящные и неуклюжие, моменты бывают благоприятные и затруднительные. Если препятствовать естественному течению мыслей, дух помутится, и в душе вовек не стихнет волнение. Вот почему тот, кто избрал стезю сочинителя, должен жить размеренно, быть душою чист и безмятежен, приводить к согласию свои жизненные силы, отрешиться от забот и не позволять волнению овладеть собою. Он должен брать за кисть, когда идея целиком захватит его, и откладывать кисть, когда порыв иссякнет. Пусть дух его скитается привольно, пусть веселится он, не ведая усталости. Искать новых впечатлений, искать новых слов для своих сочинений — это хоть и не всемогущее лекарство от болезней духа, а все же хорошее средство сберечь силы.

Лю Се. VI в.

сти в хаотическое всеединство. Так изначальные протообразы мира преломлялись в символические типы, воплощавшие те или иные качества бытия. Эти типовые формы предстают *сериями* событий, указывающими на сокровенное присутствие «одного тела» Дао. Соответственно, творчество в Китае рассматривалось как акт «рассеивания» (*сань*), знаменовавшего, по сути, возведение внешних образов вещей к их внутренней, «семенной» форме. Недаром в китайской культуре большое значение имела идея «испарений» вещества, к примеру, центральной метафорой китайской живописи был образ полупрозрачной облачной дымки, которая вот-вот то ли рассеется, то ли явит взору новые чудесные картины.

Репертуар типовых форм, а отнюдь не идеи, не понятия, не отдельные образы, составлял канон китайской традиции. Со временем принцип типизации явлений и действий был распространен китайца-

ми решительно на все стороны жизненного уклада, от политики и естествознания до искусства и быта. Достаточно вспомнить перечни нормативных аккордов в музыке, нормативных поз и движений в боевых искусствах, типовых элементов живописных изображений, типов человеческих характеров и т.п. В итоге теоретическое знание подменялось набором практических рекомендаций, а человеческая практика регулировалась не столько идеями или понятиями, сколько самим временем, точнее — качеством протекающих событий.

Способы
изображения
деревьев
и листьев.
Рисунки
из учебника
живописи,
XVII в.



Внутренней пружиной развития типовой формы является тенденция ко все более тщательной стилизации. Такая форма, будучи воплощением предельности, неизбежно устремляется к собственному пределу, соскальзывает в нюанс, экспрессивный штрих и в конце концов растворяется в бесконечно сложной паутине различий, в едином и проникнутом некоей тайной гармонией потоке одухотворенной жизни. Подлинная основа нормативных фигур — это всеобъемлющая и всепокоряющая «сила обстоятельств» (*ши*). Так типовая форма, возникнув как проекция первозданного Хаоса, увлекает мысль в бездну того же Хаоса, но на сей раз хаоса эстетизированного, воссозданного опытом и сознанием человека. Этот вторичный хаос эстетизированной жизни как раз и соответствовал в лексиконе китайской традиции понятию Великого Предела. В круговом движении творческой воли от Беспредельного к Великому Пределу культура в собственном смысле слова соответствует моменту фиксации типовых форм и приданию им статуса нормы. Однако эти макрообразы внешнего восприятия представляют собой лишь условно выбранное *подобие не-мыслимых* микрообразов внутреннего взора «бдящего сердца». Мир в

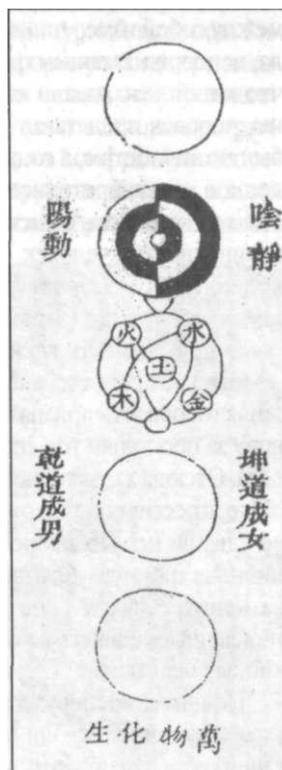
самом деле оказывается только зеркальным отражением, утонченной маской самого себя. Это обстоятельство создавало возможность забвения истока культурных форм, что мы и наблюдаем на поздней стадии истории китайской мысли.

Обучение типовым формам (составлявшее основу образования) означало не что иное как усвоение определенного качества энергии, содержащегося в этом надвременном импульсе воли. Оно предполагало повышение чувствительности духа, который в процессе обучения становится способным воспринимать все более тонкие различия между вещами. Сверхчувствительность и есть секрет духовного совершенства в китайской традиции. Для обладающего сверхчувствительным духовным видением мир во всем разнообразии его природных форм свидетельствует о жизни, осознанной до последней детали и, следовательно, о полноте человеческого присутствия. Но этот мир предстает, в сущности, экраном, или декорумом реальности Дао; он призван не выявлять, а скрывать.

Культура в свете символической глубины образов оказывается иллюзорным, хотя и неустрашимым покровом творческой воли, дающей жизнь традиции. Круговое движение типовой формы от Беспредельного к Великому Пределу и обратно обеспечивало посредование между природой и культурой. Неразличение первозданного хаоса и хаоса эстетизированной жизни, «пустоты» и «формы» — последнее слово китайской традиции. Тождество того и другого оправдывалось не дискурсивным знанием, а скорее фигурой иронии — этого знака беспредельной предельности и сходства несходного. Гибель традиции в Китае означала отождествление нормативных форм культуры не с действием творческой воли, а с их предполагаемыми прототипами в окружающем мире.

Те, кто упражняется в воинском искусстве, заботятся о позах и уповают на физическую силу... По прошествии времени их тело становится твердым, как металл или камень, стойка прочной, как гора Тайшань; вступив в поединок, они прыгают вверх, как лежащий дракон устремляется в небеса, и бросаются вниз, словно молния ударяет в землю...
Те, кто постигает искусство Дао, на первое место ставят опустошенность... Хотя они принимают всевозможные позы, но никогда не отходят от срединного состояния, движения свои направляют волей, а раскрытия силы достигают через дух. Говорят: «В кулаке нет кулака, в воли нет воли; в отсутствии воли таится подлинная воля». Когда в сознании нет сознания, сознание пусто. Когда в себе нет себя, собственное «я» пусто. Вот что имел в виду Шакьямуни, когда говорил: «Пустое, а не пусто, не пустое, а пусто — вот подлинная пустота...»

Сюэ Дянь. «Истинный смысл кулачного искусства». 1934 г.



Популярная с X в., схема взаимного преобразования Беспредельного и Великого Предела. Пустой круг символизирует Беспредельное, черно-белые круги — взаимодействие инь и ян в Великом Пределе. Круг в центре обозначает Пять фаз мирового круговорота

Нравственность

Конфуций первым в Китае четко сформулировал смысл нравственной ответственности человека перед самим собою и перед обществом. Мораль, по Конфуцию, коренится в присущей человеку воле к совершенствованию, «преодолению себя» (*кэ цзи*), что означает устранение эгоистических наклонностей и воспитание способности к самооценке. Согласно Конфуцию, рефлексия неизбежно моральна, ибо выявляет единую меру оценки всех явлений и определяет место человека в обществе. Поэтому учение для Конфуция бессмысленно вне нравственного совершенствования.

Итак, принцип моральности знания, введенный в китайскую традицию Конфуцием, утверждал преемственность внутреннего опыта человека и его социальности: внутреннее усилие самосовершенствования непременно выразится в «достойном почитания облике» конфуцианского подвижника. Одна из главных конфуцианских добродетелей человека—это «искренность» (*чэн*), понимаемая отнюдь не как правдивость самовыражения, но как точность самооценки данного лица и, следовательно, точность его отношения к другим. Мораль в китайской традиции по существу соматична; она не создается «трансцендентальным субъектом», но совпадает с развитием жизненных свойств человека, конечная цель которого, согласно Мэн-цзы, есть «обретение всепокоряющей жизненной силы».

Сама личность рассматривалась китайцами в двух очень разных, по видимости даже противоположных и все-таки тесно связанных между собой измерениях: с одной стороны, она предстает частью рода, непосредственным опытом присутствия физического тела — тем, что китайцы называли «костями и плотью» (*гу жоу*). С другой стороны, человек предстал вовлеченным в сеть социальных связей, он был не личностью, а социальным «лицом». Лицо — качество не врожденное, а приобретенное, и его можно потерять помимо своей воли. Этим объясняется, в частности, отсутствие в Китае идеи презумпции невиновности: человек, обвиненный в безнравственном поступке, должен был доказывать свою невиновность. В рамках этики лица человек, по существу, не мог вступать в соперничество с другими и вообще преследовать каких-либо целей «для себя». Способом защиты индивида от репрессивного характера этики «лица» традиционно служила готовность признать собственное несовершенство и даже свою вину за проступки тех, от кого зависит признание лица данного человека. Отсюда характерное для китайской цивилизации настойчивое и даже агрессивное утверждение скромности и бескорыстия в качестве едва ли не высших человеческих добродетелей. Отсюда и традиционная формула благонравного поведения: «Все доброе приписывать другим, все дурное брать на себя». Даже императоры издавали «покаянные» эдикты, в которых брали на себя вину, например, за стихийные бедствия.

Подчинение личности этикетному «лицу» соответствовало сведению внутренней жизни индивида к постоянному усилию «превозмощения себя». Именно это усилие нравственной воли считалось отличии-

тельным признаком человека, и китайские мыслители всегда были склонны полагать, что «убить разбойника (то есть того, кто отрекся от моральной воли в себе. — *В.М.*) — не значит убить человека». Более того, отсутствие у человека собственного места в системе личных связей делало проблематичным и его личностный статус в обществе.

Таким образом, в конфуцианской традиции нормативное поведение, общественный конформизм оказываются неизбежными спутниками внутреннего самопознания. Прозрение собственной автономности в акте «вглядывания в себя» непосредственно изливается в декорум благочестия, каковой, собственно, и служил знаком «культуры», «культурности» (*вэнь*). Смычка двух этих крайностей устраняет самое понятие личности как внутренне целостного и уникального индивида. Область собственно человеческого в китайской мысли относится к человеческой со-относительности, со-общительности. Самое понятие «человек» в Китае обозначалось словом «междучеловеческое» (*жэнь цзянь*).

Моральный идеал конфуцианства в конечном счете имел космическую значимость и в самом себе заключал свое оправдание. Конфуцианский муж, согласно традиционному представлению, «действует ни для чего». Отсюда уже недалеко до даосского тезиса «великая человечность — не человечность». Великая человечность, по мнению многих в старом Китае, приличествовала государю, относящемуся с благодетельной беспристрастностью ко всем людям и потому способного невозмутимо судить и карать преступников.

Конфуциева проповедь самоуглубленности как нормы ритуального поведения обеспечила преемственность культурной традиции Китая, но сделала практически невозможным формирование гражданских сообществ. Конфуций создал модель, так сказать, «внутреннего» социума, где люди никогда не равны, не могут иметь общую программу действий (только «низкий человек», говорил Конфуций, ищет сообщников), а отношения между ними регулируются обычаем и доверием и носят интимный характер. Недаром образцом общества



Конфуций, обучающий учеников. Рисунки из книги «Картинки из жизни величайшего мудреца». XV в.

Конфуций считал семью, каковая и послужила прообразом всех прочих форм общественной жизни. Сам Конфуций четко отделял, а порой и противопоставлял «внутренний» социум своей школы от публичности государственных институтов. Он не считал постыдным нарушать клятву, «данную по принуждению» (то есть не продиктованную внутренним убеждением), а перед смертью утверждал, что в мире «никто его не понял».

Развитие конфуцианской идеи «внутренней» социальности мы встречаем в традиционном китайском понятии школы, которая тоже обозначалась словом «семья», тогда как отношения между учителем и учениками приравнялись к отношениям отца и детей. Именно школа выступала в Китае формой социального бытования традиции; ее назначением была передача истины Дао «от сердца к сердцу» вне объективного, общепонятного знания. Поскольку личность в китайской философии предстает серией жизненных моментов, отмеченных печатью одной и той же индивидуальности, школа в Китае являет собой образ или, точнее, тип личности как бы постоянно растущей, восполняющейся в череде поколений учеников.

Китайское решение этической проблемы состоит в том, чтобы воспитать (как в конфуцианстве) или непроизвольно открыть в себе (как в даосизме и буддизме) некое сверхличное «я», именовавшееся в Китае «всепокоряющим духом» (выражение Мэн-цзы), «изначальным сердцем», «подлинным господином» и т.п. Эта сокровенная матрица сознания обладает качеством «единственности», но она есть не абсолютный субъект, некий отстраненный свидетель всего происходящего, а именно грань разных жизненных миров, средоточие различных перспектив созерцания, вечнодлющаяся метаморфоза. Этим обусловлено и неожиданно прикладное, на первый взгляд, применение китайского духовного (и, следовательно, морального) идеала в политике и военном деле. Задача политика или полководца состояла в том, чтобы полностью превозмочь субъективный взгляд на вещи и «следовать неодолимому», то есть благодаря необыкновенной чувствительности хранить целостное видение ситуации, одновременно прозревая «корни событий» так, чтобы каждое действие было направлено на восстановление всеобщей гармонии. Военная или дипломатическая победа в таком случае оказывалась плодом духовного совершенствования и имела моральное оправдание: здесь побеждал тот, кто сумел больше уступить. Поскольку всякий опыт в свете надличностного сознания

имел статус «гени», скрывавшей внутреннюю реальность духа, поведение приобретало еще и характер игры. Эта неотделимая от морального усилия игра свободного духа позволяла совместить долг и наслаждение. Как сказал один из ученых мужей древности, «внутри учения о должном есть место для радости».



Цзинь
Тибло.
Буддийский
святой.
XVIII в.

Красота

Подобно моральным ценностям, эстетическое начало пронизывает все аспекты традиционного китайского мирозерцания. Иначе говоря, китайская мысль не проводит различия между рациональным и эстетическим моментами суждения. Ключевое понятие китайской эстетики — это «небесный узор», одновременно природный и символический, а ее ключевая фраза, принадлежащая Чжуан-цзы, гласит: «Вся тьма вещей — словно раскинутая сеть, и в ней нет начала». Отсутствие метафизических принципов заставляет признать единство единого и единичного. Это мы и наблюдаем в китайской традиции, где отправная точка размышления есть красота церемонного — и, стало быть, сознательного, морально оправданного — жеста, а его побудительным мотивом и конечной целью предстает опыт просветленной духом жизни. Подтверждение этому тезису находим, помимо прочего, в любви китайских ученых к антикварным вещам, этим «древним игрушкам» (*гу вань*) — вещам в своем роде уникальным, но вобравшим в себя непостижимую глубину времен. Антикварный предмет навеивает чувство незапамятного, неисповедимого совершенства; он прекрасен тем, чего в нем нет. Идея красоты как внешней красоты китайская мысль противопоставляла идеал красоты как «живого движения в созвучии энергий». Разумеется, это пустотно-наполненное всеединство бытия имело моральный смысл: самое понятие добродетели передается в китайском языке словосочетанием «прекрасное достоинство» (*мэи дэ*).

Я смиренно внимаю словам древних, говоривших, что художник — великий мудрец, ибо он вмещает в себя то, что не охватят Небо и Земля, и выявляет то, что не осветят солнце и луна. С кончика его кисти сходит вся тьма вещей, а пространство его сердца величиною с палец вбирает в себя просторы в тысячи ли. От него вечнопреемствен дух и определяется все вечное: его легкая тушь, проливаясь на некрашенный шелк, творит образы и рождает вневременное...

Чжу Цзинсюань. IX в.



Дун Цичан.
Вид горы
Цинбянь.
1617 г.

Представление китайцев об эстетическом объекте, как и о реальности вообще, основывалось на идее всеобщего и непрерывного «превращения» (*хуа*), исключавшей статичное созерцание. Внимание к внешнему образу вещей, изучение их физических параметров всегда считалось недостойным истинного знатока. Как писал в IX в. ученый Чжу Цзинсюань, художник призван «изображать то, что не могут осветить ни солнце, ни луна». В XI в. художник Го Си отмечал, что одна и та же гора выглядит по-разному в зависимости от того, с какой точки и при каком освещении на нее смотреть. Какой же из ее многочисленных видов-явлений подлинный? Метаморфозы горы в конечном счете указывают на бесконечную перспективу превращений, сокрытую в человеческом сердце. Поэтому назначение традиционного искусства в Китае отнюдь не ограничивалось собственно эстетическими задачами. Художественное творчество трактовалось как соуча-



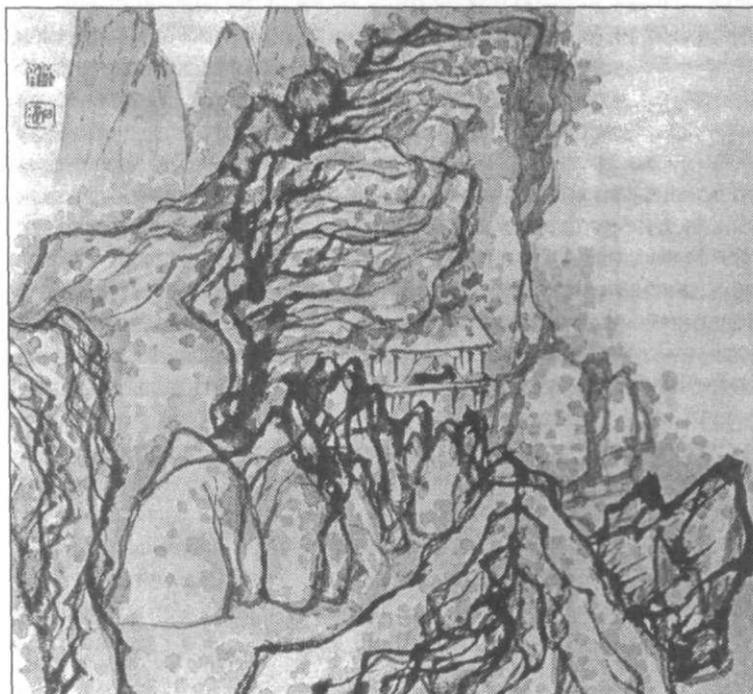
Дун Цичан.
Вид горы
Цинбянь.
Фрагмент

стие в духовном преображении. Предмет эстетического видения в Китае — символическая, «небесная» глубина опыта (сюань), интимно выятная, но «вечноотсутствующая» в данности опыта. Китайские художники не рисовали с натуры и были равнодушны к формальным правилам построения живописного образа. Китайские скульпторы (большой частью оставшиеся неизвестными, поскольку работа с пластической формой по уже понятным для нас причинам не считалась в Китае высоким искусством) нисколько не смущались даже грубым нарушением телесных пропорций и тем более не искали внешнего сходства своей модели с реальным прототипом. Правда искусства в китайской традиции удостоверяется единственно *сердцем мастера*. Европейское же искусство всегда представлялось китайцам плодом изощренного, но бездуховного ремесленничества.

Сущность искусства по традиции определялась понятием «одна черта» (и хул). Это понятие, в частности, удостоверяло органическое единство живописи и письменности, запечатленное в китайской каллиграфии. Оно также подчеркивало приоритет деятельности над знанием: в конце концов, работа живописца или каллиграфа есть движение кисти — и не более того. Наконец, «единая черта» как художественная форма есть серия явлений, вариации темы, в которых реализуется бытие символических типов.

В свете символизма традиции все внешние образы имели статус декора, или следа внутренней глубины опыта. Шедевр каллиграфического искусства в средневековом Китае уподобляли «следу, который тянется на тысячи ли и исчезает в недостижимой дали». В противоположность Японии, где сама жизнь предстает продолжением искусства, в Китае искусство рассматривалось как продолжение жизни, но жизни внутренней, возвышенной, преображенной творческой волей. В вечнопреемственности духа природа и культура, индивидуальность художника и неисчерпаемая конкретность Хаоса оказываются нераздельны.

Подобно тому как в китайской этике нет места понятию целостной и уникальной личности, эстетическое суждение в Китае колеблется между двумя полюсами: произведения искусства оценивались и классифицировались, с одной стороны, по чисто техническим показателям (например, особенностям работы кистью), а с другой — по некоей общей атмосфере, духовному «настроению» (*цюй*), пронизывающим картину. Соположенность одного и другого исключала единство художественной формы. (Аналогичным образом китайская классическая словесность не знала понятия жанра.) Соответственно, эстетическая ценность образа сводилась к моменту его превращения, самоустранения. Можно сказать, что эстетическое бытие вещи для китайцев сосредотачивалось в ее «тени», или «отблеске», то есть декоративных, чисто орнаментальных моментах, подобно тому как ценность морального действия не мыслилась ими без его церемониального оформления. Этим обстоятельством объясняется, помимо прочего, постоянное тяготение китайских мастеров к экспрессивной графике, их вкус к гротеску и тонкое чувство стильного жеста. По той же причине внехудожественному, чисто материальному присутствию произведения искусства китайцы придавали не меньшее значе-



Шитао.
Пейзаж. Лист
из альбома.
Ок. 1700 г.

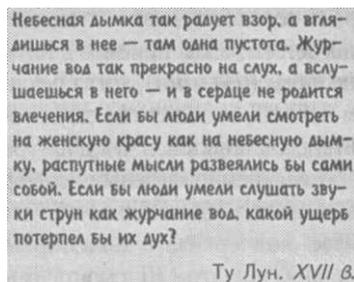
ние, чем его собственно художественным качествам. Вовсе не из одной любви к иронии китайские живописцы любили называть свои работы «пятнами расглеканной туши». Уместно напомнить о высоком уровне развития техники снятия отпечатков в Китае, начиная с изготовления печатей и эстампов и кончая книгопечатанием, а также о склонности китайских критиков приписывать эстетическую значимость различным аксессуарам произведения искусства, например, печатям на картинах, шкатулкам для их хранения и даже личности владельцев. Отсюда, наконец, и своеобразная «открытость» эстетического бытия произведения искусства: живописный свиток со временем обрастал все новыми печатями и надписями, что составляло как бы вещественную параллель тому преемствованию безначальной (по-китайски «древней») творческой воли, которое мастер стремился воспроизвести в своем творчестве. Следует подчеркнуть, что любое творение китайского художника есть прежде всего комментарий к опыту, пережитому кем-то прежде. Оценка художника сводилась к определению его «правильной родословной» и качеству работы кисти или резца, предметное же содержание творчества имело второстепенное значение.

Итак, предмет китайской эстетики — не форма, а структура, и главное свойство творческого акта — не выявление, а, наоборот, «рассеивание» (*сань*), внушающее опыт вечноотсутствующей полноты бытия. «Письмо кистью — это рассеивание», — говорится в «Слове о письме» Цай Юна (II в.), одном из первых сочинений об искусстве каллиграфии в Китае. Цай Юн связывает акт «рассеивания» с состоянием духовного покоя и само-оставленности, благоприятствующим внутренней концентрации: «Тот, кто желает писать, прежде пусть посидит прямо, упокоит мысли и отдастся влечению воли, не изрекает

слов, не сбивает дыхания и запечатывает свой дух глубоко внутри, тогда письмо его непременно будет превосходным...». Из принципа саморассеивающейся структурности проистекают такие важные особенности китайской эстетики, как перенесение на художественное произведение идеи взаимодействия полярных сил *инь ян* и подвижная перспектива китайских картин или садовых ландшафтов, которая располагает к взаимной подстановке различных планов созерцания. Подобные композиционные приемы внушают чувство некоей сокровенно-необозримой среды видения — прообраза Великой Пустоты бытия. То же назначение имеет такое важное качество художественного пространства, как экранирование, фрагментарный и плоскостной характер изображения (аналогом экранирования в китайской словесности можно считать аллюзию). Вслед за Лао-цзы, говорившем об «образе без образа», эстетическая теория Китая объявляла высшей ценностью «поэзию вне поэзии» и «картину вне картины». В китайской живописи эта интуиция пустотной структуры выражалась в образах туманов, облачной дымки, полупрозрачных испарений. Тонкая вуаль облаков или бесплотных туманов скрывает внешние образы, чтобы выявить глубину пространства, и устраняет фиксированную перспективу. Мир, подернутый дымкой, — это также мир снов и пророческих видений, знаменующих творческое поновление жизни.

Экранирование как неперемное условие эстетического созерцания означает, что пространство в китайском мировосприятии обладает слоистой структурой, и его организующим принципом является свертывание, завихрение, складка. Отсюда приверженность китайских художников к кривым линиям, склонность сводить линию к точке, символизирующей значимые «узлы» сознания. Отсюда и присущее китайскому искусству панорамное, как бы сферическое видение мира. В свете принципа складки или, по-китайски, «двойной сокрытости» (*чун сюань*), модель пространства в искусстве и науке Китая являет как бы две вложенные друг в друга сферы (его прототипом была тыква-горлянка — самый популярный символ универсума в Китае). Прообразом же созерцания в китайской традиции выступало чтение, погружающее в сокровенный мир смыслов, и слушание, дающее опыт глубины восприятия.

В итоге восприятие пространства оказывается актом не наблюдения, а раскрытия глубины, что достигается посредством «пред-оставления» (*фан*) всему сущему быть тем, что оно есть или, точнее, *свободы быть*. Созерцание воистину превращается в открытие «чудес и таинств» бытия. Обманчивый вид в китайском искусстве — не трюк, а, как ни странно, единственная возможность видеть. Ясно, что художественные образы и не предназначались для созерцания в качестве некоего статического объекта. Они выступали вместилищем взрывчатой силы бытия, перехлестывали свои границы, продолжались в



иных и интимно заданных качествах. Знатоки вдыхали «испарения» картин, старинные бронзовые сосуды ценили не в последнюю очередь за их запах, фарфоровые чаши и декоративные камни в саду слушали, ударяя по ним палочкой, и т.д. Искусные музыканты, архитекторы, врачи, даже повара Китая руководствовались одним и тем же принципом: истинное бытие вещи открывается в «следе» или «аромате», которые она отдает другим вещам.

Правда традиционного искусства Китая — это постижение предела опыта и переход в инобытие, что по-китайски именовалось «вхождением в духовность» (*жу шэнь*). Об этом моменте самопресуществления духа свидетельствует присутствие в классических китайских пейзажах двух планов изображения: плана миниатюры, дающего неправдоподобно увеличенные образы деталей, и плана макровосприятия, относящегося к необозримо широкой перспективе видения. Обе эти формы созерцания превосходили разрешающую способность глаза, требовали участия духовной интуиции; картина воистину должна была пребывать «вне картины». Что же касается предметных образов картины, то они, будучи продуктами отбора и преобразования в сознании мельчайших «семян» восприятия, не имели прототипов среди естественных предметов или идеальных форм и представляли собой, в сущности, галлюцинации, отблески и проекции не-зримых глубин мирового Сердца, которое само себя скрывает. Это образы неизбежно нормативные и стилизованные, поскольку выявлены творческой волей мастера. Они не копируют реальные вещи, а только *подобны* этим вещам. Они — метафоры безвестной истины, призванные открыть великое в малом, потаенное — в очевидном. Одним из важнейших эстетических приемов в Китае было так называемое «заимствование вида» (*цзе цзин*), когда реальные предметы вводились в чуждый им пейзаж, создавая тем самым обманный вид. Однако иллюзионизм китайской живописи чужд натуралистического правдоподобия, к которому стремилась живопись Европы. Скорее наоборот: этот иллюзионизм есть убедительность невероятного. Потребность все настойчивее подчеркивать иллюзорный характер живописных образов, сохраняя при этом видимость их натуралистического правдоподобия, в конце концов привела к распаду классического стиля. Китайская традиционная эстетика исчерпала возможности для своего развития в тот момент, когда типовые формы классического искусства под влиянием западной цивилизации были соотнесены с их предполагаемыми прототипами в природном мире. В результате был утрачен сам принцип символического миропонимания.

Историософия

Общеизвестное преклонение китайцев перед традицией и «древностью», то есть перед прецедентом и нормативным действием вообще, предопределило их неослабевающий интерес к истории. Уже Конфуций, этот, по его собственным словам, «неутомимый любитель древности», утверждал, что, зная прошлое, можно предвидеть будущие события. Тот же Конфуций показал пример позднейшим поко-

лениям ученых мужей Китая, отредактировав летопись своего родного царства Лу. Деятельность Конфуция-хрониста задала тон всей историографической традиции Китая, которая характеризуется, во-первых, отношением к истории преимущественно и даже почти исключительно как хранилищу нормативных фактов и, во-вторых, представлением о неразрывной связи между человеческой историей и природными процессами. Следует напомнить, что, согласно официальной идеологии империи, Небо непременно откликалось на действия людей, награждая за добродетели и наказывая за пороки. История, историческая память давала каждому честолюбивому китайцу единственную в своем роде возможность увековечить себя. Иметь свое имя «занесенным на бамбук и шелк» означало в Китае достичь реального бессмертия, которого не обещала китайская религия. Кстати сказать, самое понятие истории в древнем Китае имело отношение именно к записанным фактам, и древние китайцы, в отличие от древних греков, не писали историю (именно: исторический сюжет) со слов очевидцев. Они выступали прежде всего как редакторы текста, и в центре их внимания была не история как рассказ, а, скорее, оценка отдельных фактов. Ведь для них «воля Неба» не имела начала и конца, а полностью претворялась в каждом моменте существования — одновременно духовном и материальном.

В результате китайская историография стала ярким памятником традиционного для китайской мысли синтеза дидактики и космологии. Вполне естественно, что историописание в Китае с древних времен считалось государственным делом. Составлением хроник ведали специально назначенные правителем чиновники; существовало четкое разделение между «правильными», или нормативными историческими трудами (*чжэн ши*), которые были утверждены императорским двором, и неофициальными сочинениями частных авторов. Правда, разрыв между политическими интересами правящей династии и культурными ценностями образованной элиты давал знать о себе и в области историографии: текущие записи полагалось скрывать даже от царствующего монарха, не возбранялась, а, напротив, поощрялась критика предыдущих династий, и любой ученый мог написать собственный исторический труд, расходившийся с официальной версией.

Но при всех различиях между официальной и частной историографией, та и другая имели общую цель: определение нравоучительного смысла истории. Подобная ориентация китайской исторической мысли обусловила, с одной стороны, наличие обширных сводов хроник и прочей исторической литературы, а с другой — откровенную тенденциозность в изложении фактов, ведь задача китайского хрониста состояла в том, чтобы «выправить имена», дать правильную оценку событиям и лицам. Биографии исторических деятелей в Китае неизменно сводят личность к определенному общественному типу — «добрый чиновник», «злой чиновник», «отшельник», «литератор» и проч. Факты, не вмещавшиеся в избранную схему, помещались в жизнеописаниях других лиц, сама же биография сводилась к анекдотам, иллюстрирующим характер ее героя.

Имперский период истории древнего Китая ознаменовался появлением нового жанра исторических сочинений, отличавшегося весьма сложной композицией. Его основоположником был официальный историограф при дворе У-ди

Сыма Цянь (ок. 145—ок. 86 гг. до н. э.) — автор труда, обычно именуемого «Историческими записками» (правильнее «Записки историка»). Сыма Цянь изложил историю Китая с древнейших времен до правления У-ди. Его книга состоит из нескольких разделов: анналов, генеалогических таблиц, биографий выдающихся исторических деятелей, исторических монографий и жизнеописаний, включающих в себя описания отдельных народов и стран.



Сыма Цянь.
Гравюра
XV в.

Ход истории Сыма Цянь представлял как действие непостижимой «небесной судьбы» и круговорот разных состояний общества, имевший, конечно, назидательный смысл. Согласно этой концепции, принципом первой династии Ся была «искренность», выродившаяся в «дикость»; принципом династии Шан — «почтительность», выродившаяся в «суеверное почитание духов»; принципом династии Чжоу — «цивилизованность», выродившаяся в формальное соблюдение правил, что было усугублено династией Цинь, поставившей во главу угла безличный закон. Ханьская же династия, утверждал Сыма Цянь, исправила пороки чжоуского правления, вернувшись к принципу «искренности». Труд Сыма Цяня послужил образцом для написания истории династии Ранняя Хань. Это было сделано в I в. ученым Бань Гу. Впоследствии составление историй отдельных династий приобрело регулярный характер.

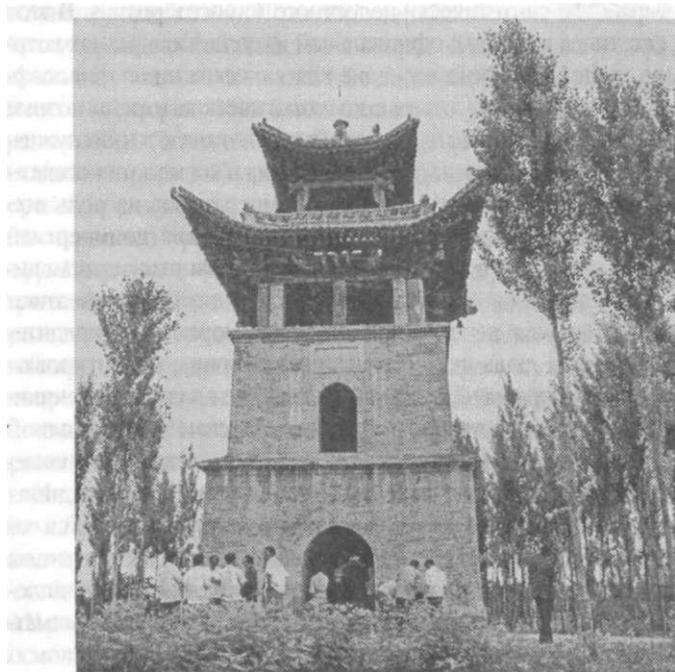
Жизнь человека между Небом и Землей мимолетна, как полет мухи-однодневки, но каждый из людей страшится уйти из этого мира, не оставив о себе памяти. Почему так? Да потому, что они хотят оставить после себя нечто нетленное. А нетленное — это только иметь свое имя занесенным на бамбук и шелк. Ибо тогда люди, пришедшие после них, могут, развернув исписанные свитки, встретиться в своем воображении с мудрецами древних времен и, не покидая своего дома, обозреть жизнь тысячи поколений. Встретив пример, достойный подражания, они постараются стать лучше, а встретив образец низости, постараются узнать, нет ли и в них того же. Вот из чего проистекает великая польза истории.

Лю Чжици. VIII в.

Официальная и тем более неофициальная историография не была чужда элементов исторической критики, но эта критика была ограничена рамками конфуцианского морализма. В традиционной философии истории продолжала господствовать теория циклического движения, представленного циклами взлетов и падений отдельных династий.

В эпоху Средневековья некоторые ученые попытались выработать более широкий взгляд на исторический процесс. Одним из них был танский придворный историк VIII в. Лю Чжици, который пер-

вым в Китае написал всеобщую историю, разместив материал по 35 основным и 13 дополнительным рубрикам. В XI в. Сыма Гуан создал всеобщую историю в виде хроники. Но ни Лю Чжицзи, ни Сыма Гуан не смогли преодолеть традиционное морализаторское отношение к истории и, в частности, трактовку истории как постепенного забвения мудрости древних.



*Башня,
воздвигнутая
в память
об историке
Сыма Гуане.
Эпоха Мин*

В позднее Средневековье, по мере усиления в китайской мысли критической струи, возникает несколько новых исторических концепций. Одна из самых интересных принадлежит историку XVIII в. Чжан Сюэчэну. Чжан Сюэчэн заявлял, что общественное устройство являет зримое воплощение принципов Дао. Прообразом Великого Пути для Чжан Сюэчэна было «пребывание трех людей под одной крышей», что предполагало разделение труда и взаимопомощь между работниками. Древние творцы цивилизации претворяли «небесную истину», но сами учились у обыкновенных людей, живущих спонтанно и естественно. Таким образом, Чжан Сюэчэн совершенно стирает грань между общественной жизнью и «небесной истиной»; практика для него есть лучшая теория. Свое кредо историка Чжан Сюэчэн выразил в следующих словах: «Путь яснее и лучше можно выразить в делах, нежели в пустых словах». Стремление Чжан Сюэчэна свести смысл истории к единичному событию вполне традиционно и для китайской историографии, и для китайской мысли вообще.

В XX в. среди китайских историков распространились западные методы исторического исследования, однако многие черты традиционной историографии—морализирование, тесная связь с политикой, увлечение единичными фактами и др. — до сих пор оказывают заметное влияние на общественное сознание китайцев.

ЭПОХИ КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Космология, мораль и политика в древних империях

Эпоха централизованных империй Цинь и Хань отмечена тенденцией к выработке синтетически-целостного мирозерцания. В этот период сложился комплекс официальной идеологии, в рамках которого было сведено воедино наследие классических школ философско-политической мысли, а также космологические и религиозные идеи древнего Китая. Новая идеология была вызвана к жизни нуждами имперской государственности. Так, религия и космология освящали и обосновывали претензии китайских императоров на роль вселенских монархов. Важнейшие политические учения доимперской эпохи — конфуцианство и легизм — напрямую служили интересам имперской администрации: если конфуцианство с его приматом этики создавало отношения доверия, своего рода «морального кредита» между служилыми людьми, то легистская доктрина, ориентированная на технику управления, оказала решающее влияние на принципы организации государственного аппарата. Даосизм тоже внес свой вклад в обоснование тождества власти, мудрости и святости в императорском Китае. Примечательно также, что литературная традиция древнекитайской империи не знала различия между публичной и частной жизнью: ученые того времени возводили философские школы древности к деятельности различных категорий служащих в «золотом веке» древности, а произведения изящной словесности рассматривались как политические документы.

На какой же основе стало возможным совмещение столь неоднородных традиций культуры и идейных течений? Такой основой явилось признание исключительного значения символизма в человеческой практике. В классической культуре Китая акцент на ритуальном, то есть символическом действии как таковом, в известной степени даже заслонял собой собственно идеологические мотивы; империя как конкретное государство только символизировала собой «Небесную» империю, власть отделялась от ее физических представителей. Отсюда специфическое для китайской государственности сосуществование магико-религиозных концепций власти императора и чисто светской теории бюрократического государства. Империя в глазах ее идеологов была проявлением всеобъемлющей и притом священной по своей значимости гармонии бытия, и каждая деталь ее устройства получила в ханьскую эпоху свой небесный прототип. Однако религиозный смысл имперского порядка воплощался не только и даже не столько в официальных культах, сколько непосредственно в мироустроительных жестах императора и административной практике империи.

Официально фокусом космического всеединства являлась императорская персона, чья божественная ипостась пребывала в той точке рядом с Полярной звездой, вокруг которой вращается небесная сфера. Император, согласно традиционной формуле, «все укрывал собой, подобно Небу, и все освещал, подобно солнцу». Согласно по-

пулярному в ту эпоху толкованию, знак «правитель», состоявший из трех горизонтальных черт, перечеркнутых вертикальной линией, выражал идею связи трех мировых начал: Неба, Земли и Человека.

К тому времени «Небо» уже давно утратило свой первоначальный смысл божественного предка и толковалось как творческий принцип бытия. Оттого же управление в древнем Китае отнюдь не сводилось к внешнему воздействию. Политика в китайской империи мыслилась по образцу органической целостности мировой жизни; она устанавливала связь каждой вещи с ее «полнотой небесной природы». Из идеи символического совершенства бытия как своего рода «поля рассеивания», среды общительности вещей проистекали многие характерные черты административной практики империи: например, пристрастие имперской бюрократии к каталогизации вещей и явлений или обычай издавать указы о привлечении ко двору отшельников, неизвестных в миру. Независимо от реальной подоплеки подобных указов налицо стремление государства отождествить себя с тем, что находится за его пределами, то есть удостоверить космическую гармонию. В один ряд с этой чертой государственной политики можно поставить апелляцию имперской власти к «гласу народа», воплощаемого анонимной, неосознаваемой в ее спонтанности стихией народной жизни — тем, что в древнем Китае называли «настроением народа» (*минь цин*).

Мистический ореол достался древнекитайской империи отнюдь не в качестве пережитка прежних эпох. Он сознательно культивировался правящими верхами. Усилиями идеологов Ханьской династии, и в особенности ученого Дун Чжуншу, одного из советников императора У-ди, этическое учение раннего конфуцианства было соединено с космологическими теориями. Если конфуцианская этика обосновывала исключительное положение человека в мироздании и вместе с тем его ответственность за судьбы мира, то космология устанавливала соответствия между политикой и космическими ритмами. Особенно важное значение имела пятеричная классификационная структура, определявшая соотношения между пятью мировыми стихиями в природном мире, обществе и психической жизни человека. Дун Чжуншу утверждал, что каждой династии соответствует господство определенной мировой стихии и что круговорот стихий определяет смену династий — доктрина, представлявшая собой заметное отступление от чжоуской идеи «небесного повеления», срок действия которого не имел ограничений. Ханьские идеологи провозгласили эмблемой дома Хань стихию огня и объявили его непосредственным преемником дома Чжоу (эмблемой которого была объявлена стихия дерева), тогда как династия Цинь оказалась в положении «незаконной». Конфуция Дун Чжуншу назвал «неукрашенным правителем» (*су ван*), который продолжил дело идеальных царей древности и предсказал царствование Ханьской династии.

Правящие круги ханьской империи увлекались астрологией, подкреплявшей претензии на власть. Появилась апокрифическая литература, истолковывавшая древние каноны как книги политических пророчеств. К рубежу н.э. интерес к мантике и предсказаниям стал настолько влиятельным фактором политики, что шутники в те вре-

мена приветствовали друзей словами: «Как! Вы еще не получили от Небесного владыки назначения на новую должность?» После гибели Ханьской династии астрологические апокрифы были запрещены.

Деятельность ханьских книжников дала толчок развитию различных отраслей филологического знания — от палеографии до фонетики. В начале I в. придворный архивист Лю Синь подготовил первую в Китае библиографию, классифицировав все сочинения в дворцовом книгохранилище по семи разделам. Одновременно виднейшие ученые все решительнее ратовали за освобождение этического содержания Конфуциева учения из плена магико-космологических толкований. Среди образованных верхов общества усилилась рационалистическая критика народных верований. Интересным памятником подобной мировоззренческой позиции является трактат Ван Чуна (I в.) «Луньхэн» («Взвешенные суждения»). По признанию самого Ван Чуна, он написал свою книгу в надежде «рассеять заблуждения своего времени и побудить людей вернуться к основам добродетели». Особенно резко Ван Чун выступал против веры в бессмертие и существование духов. Отказ от этой веры, утверждал он, освободит людей от пустых страхов и разорительных расходов на пышные похороны. Ученые верхи Китая и в дальнейшем отвергали существование духов. В сущности, это настроение было производным от уже упоминавшегося выше тезиса о приоритете «внутреннего» (отождествлявшегося с «небесным» и «подлинным») постижения реальности над ее «внешними» образами. Как писал в ГУ в. историк Юань Хун: «Те, кто претворяют в себе подлинное, не робеют перед богами и духами, что же говорить о Поднебесном мире?»



Конфуцианский учитель, разъясняющий каноны ученикам. Изображение на стене гробницы эпохи Хань

Акцент на магико-религиозной значимости императорской власти не мешал идеологам имперской государственности скрупулезно разрабатывать методiku административного контроля. В древнекитайской империи общественный, правовой и политический статусы индивида не различались. Политическая мысль Китая вообще не знала

вопроса: что есть человек? Ее занимало лишь, что он значит для государства. Человек в китайской империи не имел «гражданского состояния»: он обладал только «талантом» (цай) и мог надеяться лишь на то, что его «используют» (юи), предположительно — в согласии с космическими ритмами. Для ранних империй характерно осмысление человека в категориях иерархии врожденных талантов, определявших «удел» (фэнь) каждого индивида.

Важное место в официальной идеологии занимало обоснование прерогатив имперской бюрократии. Идеал служилого человека по традиции наделялся «возвышенной волей» (чжи) к достижению «единения с Небом», что в категориях имперской идеологии соответствовало раскрытию человеческой природы, но требовало преодоления всего субъективно-ограниченного в человеке. Несмотря на апелляцию служилых верхов к «общему мнению», продиктованную

нормами этики «лица», их культура насквозь элитарна. Их героем выступает незаурядный человек и врожденный вожак, обладающий «церемонно-грозным обликом», способный без принуждения повелевать толпой простых людей и по своим нравственным устремлениям, ценностной ориентации, образу жизни отличающийся от массы «глупого люда». Однако человек в китайской традиции был лишен возможности преследовать цели для себя, отчего его «возвышенной воле» было суждено оставаться принципиально сокровенной. Мудрецу в древнем Китае полагалось пребывать в «глубоком уединении». Отсюда специфическая проблема политической культуры древнекитайской империи: как найти того, кто достоин государственной должности? Считалось, что появление «достойных мужей» непредсказуемо, но гарантировано действием космических законов. Попытки ввести формальные критерии отбора чиновников неизменно навлекали критику со стороны придворных сановников, беспокоившихся о том, как бы не упустить из виду исключительные дарования. Традиционная для Китая концепция личности как двуединства внутренней автономности и слитности с мировым ритмом не была лишена острых внутренних коллизий. Она требовала от кандидата в чиновники «жить в безвестности», но настаивала на публичном признании его «сокровенного» подвижничества. Поэтому механизм социализации и, в частности, отбор служилых людей в империи основывался на особом ритуале, который заставлял властей предрержащих учтиво приглашать на службу «достойных мужей», а тех — отказываться от приглашений, рискуя порой собственной жизнью. Культ мучеников добродетели, не пожелавших пожертвовать нравственным целомудрием ради чиновничьей карьеры и погибших от руки тирана, был поднят ханьской бюрократией на непревзойденную более высоту.



Беседующие
ученые.
Фреска II в.

Философский синтез раннего Средневековья

История человечества знает немало примеров, когда в пустыне политического упадка и хаоса распускались цветы духовного творчества. Если здесь есть своя закономерность, период III—VI вв. — «темных веков» китайской истории — лишний раз ее подтверждает. Яркие достижения философской мысли, поэзии и всех видов искусства от живописи до архитектуры составляют примечательнейшую черту этой эпохи, названной японским синологом Ё. Кавакацу «блестящими темными веками».

Главное течение интеллектуальной жизни той эпохи представлено традицией «ученых-чиновников», которые приобрели черты сословия родовитой знати и впервые в китайской истории стали четко отделять себя от государственной власти. Самым известным ее памятником является книга «Новое изложение рассказов, в свете ходящих» (434 г.) — сборник остроумных изречений и забавных историй из жизни кумиров ученой элиты того времени. Умонастроению новой эпохи свойственна некая внутренняя раздвоенность, связанная с тем, что служившая аристократия пребывала в тисках двойной отчужденности — от бюрократического государства военных клик и от собственных патриархальных идеалов.

Семеро
мудрецов
из
бамбуковой
рощи.
Фрагмент
рисунка
на
кирпиче.
V в.



«Наша жизнь нам не принадлежит», «все видимое — только мертвые следы ушедшего», — утверждала рожденная ею новая философия, умозрительная и фаталистическая. «Людская жизнь — все равно что роса и пыль», — возвещала новая лирика, почти целиком элегическая. Пафос аристократической культуры заключался в преодолении «мира пыли и грязи», как называли аристократы земную жизнь, ради вершин чистого творчества. «Новое изложение рассказов, в свете ходящих» отображает этот порыв к духовной свободе: в нем тон задают непринужденная шутка, острое словцо, красивый афоризм, чуждые резонерства и нравоучительности. Стремление аристократов «пребывать вне вещей» не ограничивалось их внутренним миром, но имело и зримые признаки. Демонстративное пренебрежение повседневными делами и обязанностями, отрешенность от житейской суеты считались обязательным атрибутом «славного мужа». В кругах знати было принято шокировать общество распущенными волосами, неприличным платьем (практиковался даже нудизм), пристрастием к вину и т.п. Вошло в моду употребление порошков, оказывавших наркотическое действие. В VI в. ученый Янь Чжитуй изображал аристократов людьми, которые целыми днями прихорашиваются перед зеркалом, пудрясь и выщипывая волоски, а «входя и выходя с отрешенным видом, стараются казаться бессмертными небожителями».

Собственно философская мысль того времени вызревала в русле так называемых «чистых бесед» (*цин тань*), ставших любимым занятием ученой элиты. То были свободные дискуссии, в которых метафизические построения сочетались с ораторским красноречием. Философская мысль средневекового Китая многим обязана «чистым беседам» с их отвлеченными спорами об именах и сущности вещей, о природе «первоосновы» мира и т.д. Однако «чистые беседы» не сводились к философии. Они были более широким явлением культуры — определенной жизненной позицией, складом мышления, манерой выражения, где отточенность формы определялась не столько требованием концептуальной ясности, сколько заботой о художественных достоинствах речи. Риторика «чистых бесед» имела своим естественным продолжением акцент на неязыковых средствах коммуникации (жесте, интуиции), запечатленный в идеале «безмолвного постижения». Эта особенность «чистых бесед», которую в полной мере эксплуатировали буддисты с их проповедью «благородного молчания» Будды, легла в основу характерных для китайской мысли традиций свободного диалога и идеи непосредственной, интуитивной передачи истины.

В области идей основные новшества были связаны с так называемым «учением о сокровенном» (*сюаньсюэ*). Благодаря его крену в сторону умозрительной проблематики «учение о сокровенном», пожалуй, можно назвать наиболее «философичной» из всех мировоззренческих систем (не считая буддизма), существовавших в Китае. «Стиль сокровенного», господствовавший до конца Южных династий, не означал, как нередко считают, возрождения древнего даосизма. По сути, он выражал новый подход к канонической традиции, в котором схоластическая космология Хань уступила место рассуждениям о природе «всеобщего принципа» миропорядка, а прежний филологический академизм — обращению к «тайному смыслу» учения древних. По форме «учение о сокровенном» представляло собой синтез даосской метафизики и конфуцианской морали, по сути же понятие «сокровенного» обозначало ту самую символическую глубину ритуала, которая служила подлинным оправданием традиции в Китае. Показательна оценка теоретиками сюань сюэ основоположников конфуцианства и даосизма — Конфуция и Лао-цзы. Они утверждали, что Конфуций не рассуждал о метафизических предметах потому, что сам воплощал собою «сокровенное», тогда как Лао-цзы, говоривший о «сокровенном», лишь выдавал свою отделенность от него и, следовательно, ограниченность. Так в новой философской системе приоритет конфуцианства оправдывался с помощью даосских понятий.

Творцами новой философской школы стали два мыслителя III в. Ван Би и Го Сян. Первый создал философские комментарии к «Книге Перемен» и «Даодэ-цзину», второй известен как автор классических комментариев к книге «Чжуан-цзы». Ван Би ввел в китайскую традицию понятия «основы» (*бэнъ*) и «деятельного проявления» (юн), а также оппозицию «принципа» (*ли*) и единичных «явлений», или «событий» (*ши*). Ван Би утверждал, что процессы, описываемые «Книгой Перемен», нельзя свести к отдельным образам и, следовательно, мантические интерпретации древнего канона не имеют под собой рацио-

нальных оснований. В свою очередь, Го Сян отрицал реальность «пустотно-отсутствующего» как истока всего сущего. «Небытие», согласно Го Сяну, — это ничто, не способное породить сущее. Вещи рождаются «внезапно», «сами по себе», и способ их существования — это «одинокое превращение» (*ду хуа*). Доводя до логического предела монистическую тенденцию в даосизме, Го Сян утверждал, что Единое проистекает не из «небытия», а из «утонченного единого». Подлинное бытие для Го Сяна было предметом «не-знания» (как положительного состояния), поскольку оно превосходит оппозицию субъекта и объекта. Реальность — не сущность, а отношение, «сокрытое превращение» (*мин хуа*), которое воплощает внутренний предел существования. Просветленное сознание не проводит различия между сокровенным и явленным, всеобщим и единичным. Жизненный идеал Го Сяна — это удовлетворенность своим «уделом-пределом» (*фэнь*): мудрый «покойно следует необходимому», хотя деяния древних мудрецов или, говоря современным языком, формы культуры в системе Го Сяна имеют статус лишь зримых «следов» реальности. В целом учение Го Сяна преследует традиционную для китайской мысли цель совместить моральные нормы с абсолютной свободой духа. «Принцип всех вещей имеет свой предел, в котором внешнее и внутреннее исчезают, проникая друг друга,— говорится в комментариях Го Сяна. — Не бывало еще, чтобы тот, кто странствовал вовне мира до конца не пребывал в сокровенном единстве с ним, и не бывало, чтобы тот, кто находился в сокровенном единстве с ним, не странствовал бы вовне его».

«Учение о сокровенном» Ван Би и Го Сяна подготовило почву для восприятия в Китае буддийской философии. Первые буддийские мыслители Китая отождествляли китайское понятие «сокровенного» с махаянистским учением о недualности абсолюта и физического мира. Центральный для китайской традиции образ правителя-мудреца, чьи спонтанные, как эхо, отклики на метаморфозы мира не затрагивают его состояния, но и не отличаются от него, был соединен с буддийским понятием средств спасения — упайи. При этом буддисты сумели поднять желанный синтез как бы на порядок выше. Если в китайской мысли «всеобщий принцип» означал порядок мировой гармонии, где противоположности «пребывают друг в друге», то уже в ГУ в. Чжи Дунь, один из первых буддийских философов Китая, выдвинул понятие «исчерпывающего ничто», где ни явленному, ни сокровенному «уже не в чем пребывать». В начале V в. монах Сэнчжао развил до совершенства тему недвойственности трансцендентной пустоты и вещей. Так сложился буддо-китайский философский синтез — главное достижение китайской умозрительной мысли раннего Средневековья. В основе новой системы лежали все те же понятия «сокровенного» и «предела существования», которые указывали на символическую глубину опыта.

На протяжении нескольких последующих веков развитие буддийской философии в Китае шло по пути все более утонченной разработки идеи недualности «принципа» и «явлений». Внушительным памятником этого типа умозрения являются философские системы таких



Ученый
монах Хойюань
со слугами.
С картины
XVIII в.

школ китайского буддизма, как Тяньтай и Хуаянь. Одновременно в китайском буддизме набирала силу и мистическая тенденция, ставившая акцент на «внезапном прозрении» истины вне всяких размышлений и книжных занятий. Наиболее ярко эта тенденция проявилась в учении школы Чань — самой швестной школы китайского буддизма.

Неоконфуцианство

В царствование династии Сун сложилась новая философская система, которая в западной литературе именуется «неоконфуцианством». Это новое мировоззрение выражало попытку по-новому решить традиционную «сверхзадачу» китайской мысли: обосновать и оправдать совместность существования человека и мира. Историчес-

ки оно наследовало философским системам китайского буддизма и одновременно являлось реакцией на них. По содержанию же представляло собой неизвестный прежде в Китае синтез космологии, морали и практики духовного совершенствования.

Первые шаги в разработке новой философии сделали знатоки китайской «натурфилософии». Ученые сунской эпохи вообще проявляли большой интерес к изучению природы и техническим изобретениям. Именно в тот период достигли своей высшей точки реалистические мотивы в китайской живописи и наблюдалось быстрое развитие естественных наук; в сунских источниках даже упоминаются — единственный раз в китайской истории — вскрытия трупов с целью изучения человеческой анатомии.

В середине XI в. несколько китайских ученых создали свои системы космологии, которые имели также моральные и историографические аспекты. Так, Шао Юн (1011—1077) разработал космологическую теорию, основанную на математических выкладках из «Книги Перемен». Согласно Шао Юну, современная эпоха находилась под знаком гексаграммы Би, означающей «Начало упадка». Более заметный след в истории китайской мысли оставили космологические взгляды Чжоу Дуньи (1017—1073). Этот ученый построил свою систему на так называемой «Карте Великого Предела», заимствованной им у даосов. Великий Предел, согласно Чжоу Дуньи, есть принцип циклического взаимодействия мировых сил, которому в ряду духовных качеств соответствует покой и «отсутствие корыстных желаний». Создателем еще одной влиятельной естественно-моральной философии был Чжан Цзай (1020—1077). Последний отождествлял Великий Предел с мировой энергией (*ци*) и одновременно Великой Пустотой. Поскольку все сущее состоит из *ци*, утверждал Чжан Цзай, то мир составляет «одно тело», а Небо и Земля для людей — все равно, что отец и мать.

Дальнейшее развитие неоконфуцианской мысли связано с именами учеников Чжоу Дуньи, братьев Чэн И и Чэн Хао, которые придали конфуцианскому идеалу «человечности» космологический смысл, а во главу угла своей космологии поставили понятие «небесного принципа» (*ли*). Целью познания брата Чэн объявили «постижение принципа каждой вещи», а средством достижения этой цели — изучение конфуцианских канонов, практические наблюдения и внутреннее созерцание, так называемое «сидение в покое» (*цзин цзо*). Чэн И и Чэн Хао ввели в обиход новый свод конфуцианских канонов, так называемое «Четверокнижие» (в него вошли «Беседы и *сиц[^]та*», трактат «Мэн-цзы» и главы «Великое Учение», «Середина и Постоянство» из древнего канона «Записки о ритуале»). В трактате «Великое учение» они нашли описание пути конфуцианского подвижничества, которое начинается с «изучения вещей», осуществляется в жизни человека посредством «исправления себя» и находит завершение в «умиротворении Поднебесной».

Систематизатором и главным идеологом официальной линии неоконфуцианства стал Чжу Си (1130—1200), соединивший философию братьев Чэн с моралистической космологией Чжоу Дуньи и Чжан Цзая. Проблему преемственности человека и космоса Чжу Си решал с помощью дуалистической концепции человеческой приро-

ды. Он утверждал, что в человеке сосуществуют собственно «человеческое сознание» (*жэнь синь*), движимое субъективными желаниями, и «небесное сознание» (*тянь синь*), соответствующее непорочной чистоте духа. Человек призван устранить свое «человеческое» сознание и выявить в себе «небесную природу», добиваясь же этого следовало путем постепенного расширения своих знаний и одновременно — своей сознательности. Небесная природа, согласно Чжу Си, соответствовала полной «усредненности», или «выверенное™» (*чжун*) всех душевных движений. Чжу Си предлагал блюсти разумную меру в своих чувствах и желаниях. Например, голод и жажда, согласно его разъяснениям, соответствуют «небесной природе», чревоугодие же или пьянство — вредные излишества.



Чжу Си — идеолог ортодоксальной системы неоконфуцианства

Чжу Си выделил Чжоу Дуньи, Чжан Цзя и братьев Чэн в качестве ортодоксальной линии конфуцианства, руководствуясь традиционной (и развитой буддизмом) идеей непосредственной передачи истины от учителя к ученику. Он также написал философские комментарии к «Четверокнижью», которые спустя полтора столетия после его смерти получили официальное признание. С XV в. им были обязаны следовать все желавшие держать экзамен на ученое звание.

Приобретайте широкие познания, ПЫТЛИВО вникайте в суть вещей; размышляйте тщательно, ясно проводите различия, добросовестно претворяйте познанное в жизнь.

Пусть слова ваши будут искренними и внушающими доверие. Сдерживайте гнев, подавляйте низкие желания, стремитесь к добру, исправляйте свои ОШИБКИ. Следуйте долгу и не гонитесь за выгодой. Ищите истину и не думайте о заслугах. Не делайте другим того, чего себе не желаете. Потерпев неудачу, ищите ее причину в себе.

Заветы Чжу Си его ученикам



Природа «небесного сердца», изображенная в виде круговорота космических сил. Диаграмма XV в.

Современник Чжу Си и его главный критик, ученый Ду Сяншань (1140—1192), положил начало другой линии конфуцианства, которая проповедовала спонтанное самораскрытие «небесной природы» в человеческом опыте. Лу Сяншань считал мир непосредственным проявлением «единого сердца». Постепенному накоплению знаний он противопоставлял мгновенную и полную реализацию мудрости древних учителей в конкретном действии и не стеснялся называть слова канонов «примечаниями» к его собственным прозрениям.

Талантливым преемником Лу Сяншаня стал Ван Янмин (1472—1528), влиятельнейший конфуцианский мыслитель минской эпохи. Подвижничество мудрого, согласно Ван Янмину, предполагает внезапное раскрытие правды Дао, «доброты знания» (*лян чжи*), врожденного всем людям и, более того, всему сущему. Оно требует не книжных знаний и досужего умствования, а конкретного, искреннего, ответственного действия. «Если, поразмыслив над словами, я не нахожу их верными, то, пусть даже их произнес сам Конфуций, я не сочту их истинными, — заявлял Ван Янмин и добавлял: — Главное — это наставление собственного сердца». Интерес Ван Янмина к способности людей «знать без размышления и знать, не понимая как», его вера в способность каждого в любой момент стяжать мудрость весьма напоминали буддистскую апологию внезапного просветления. Но если для буддистов «исконное сознание» Будды было вакуумно-пустым и означало только освобождение от всех иллюзий, то для конфуцианских ученых оно было реальным и сливалось с органично и полно-

кровно прожитой жизнью, которую верховное постижение не устраняло (как в буддизме), а именно подтверждало. По словам близкого ученика Ван Янмина, Ван Цзи, человек претворяет в себе «доброе знание» всякий раз, когда на сердце у него легко и спокойно.

Ван Янмин завоевал симпатии образованного общества XVI в. смелой попыткой одним махом вернуть человека к «небесному» истоку его природы и притом оправдать тот интерес к повседнев-



Ван Янмин.
Портрет
XVI в.

ной жизни и осуществлению миссии мудреца вне службы, который в условиях усиления деспотических порядков охватывал все большее число ученых людей. Последние теперь получили возможность открывать *пра-сознание* мира в самих себе и в каждое мгновение своей жизни — вне канонов, государства и даже морали. Радикальные последователи Ван Янмина склонялись к отождествлению мудрости с чувственной природой человека, но их идеалом был отнюдь не искаатель удовольствий, а герой, живущий ради общего блага. Поскольку для них моральное усилие сливалось с общественной деятельностью, они мечтали о действии, которое способно «перевернуть мир». Крайнюю точку в этой тенденции в конце XVI в. выразил Ли Чжи, величайший нонконформистский мыслитель в китайской истории.

Во имя «детской непосредственности» сознания, отождествленной им с «просветленностью» Чань, Ли Чжи отверг все условности культуры, причем логика

Вне нашего «я» ничего не существует, а вне вещей нет и нашего «я». Поэтому действие нашего «я» равнозначно действиям вещей, действия вещей равнозначны действию нашего «я».

Чаньский монах Дагуань.
XVI в.

рассуждений вынудила его утверждать, что любое искреннее действие должно изменить мир. Однако призыв достичь полноты сознания отказом от усилия осознания страдал неустранимым внутренним противоречием. Проект Ли Чжи

— совместить субъективное и объективное или, говоря шире, символическое и предметное измерения человеческой практики — оказался несбыточным. Но он оказал историческую ограниченность всего традиционного миропонимания.

К концу правления династии Мин оба указанных выше течения в неоконфуцианстве исчерпали себя: линия Чжу Си выродилась в догматическую и охранительную идеологию, линия Лу Сяншаня — Ван Янмина не смогла согласовать опыт прозрения «небесного сердца» с общественными институтами и питала большей частью индивидуалистические и оппозиционные настроения в обществе. Обострившееся сознание внутренних противоречий в конфуцианской традиции выразилось в усилении мотива критического «всматривания в себя», морального суда над собой вплоть до того, что, например, ученый XVII в. Янь Юань требовал фиксировать в себе дурные мысли еще до того, как они проявятся в сознании, — требование не столь уж абсурдное для тех, кто стремился постичь сокрытый исток всех чувств и мыслей.

Трудности претворения конфуцианского идеала в жизни даже побудили последователей Ван Янмина искать критерий истинности действия в «неразрешимых вопросах» (*гуань тау*) жизни: чем больше трудностей встречал на своем жизненном пути конфуцианский подвижник, тем больше у него было возможностей проявить твердость воли и свое врожденное знание добра и зла.

Философская мысль в Новое время

Неоконфуцианская философия эпохи Сун и Мин выявила серьезные противоречия между символистскими послылками традиционной картины мира и попытками их понятийного описания, а в результате не смогла убедительно разъяснить соотношение практики и мышления, личного и общественного в человеческой жизни. Китай-

В Поднебесном мире нет человека, в котором не действует сознание, нет вещи, в которой не действует сознание, и нет мгновения, в которое не действует сознание. И хотя некоторые не понимают этой истины, они в любой миг могут открыть в себе подлинное сознание. Все происходящее в мире — это и есть Булла.

Ли Чжи. XVI в.

Не покидая своего сидения, устремляясь за пределы шести полюсов света и по прошествии многих веков проникать в незапамятную древность: разве способны на такое те, кто ищут правду в мертвых следах и прельщаются обманчивой видимостью? Внимайте внутреннему, но не замыкайтесь на том, что внутри. Отклоняйтесь внешнему, но не стремитесь к тому, что вовне. Действуйте, всегда пребывая в покое, и храните покой, действуя. Как стоячая вода: сколько ни старайся упокоить ее, она не станет покойнее. Как чистое зеркало: какие бы вещи не проявлялись в нем, их невозможно удержать. Как коромысло весов, уравнивающее всякий вес: не наклоняйтесь вперед и не отклоняйтесь назад, нигде не останавливайтесь и ничем себя не стесняйте, ничего в себе не таите и ничему не позволяйте себя увлечь. Постигайте вещи изнутри и странствуйте духом вовеки...

Цзин Хао.

«Внутреннее скитание». XIII в.

екая мысль XVIII—XIX вв. была реакцией на спекулятивные системы предшествующих веков и одновременно наследницей неоконфуцианской проблематики в той ее части, которая касалась внимания к эмпирическому бытию, пафоса духовной свободы и даже вкуса к эксцентризму. Она знаменует переход от символического миропонимания к реалистическому.

Виднейшие мыслители и писатели второй половины XVII в. — Гу Янью, Хуан Цзунси, Ван Фучжи, Янь Юань, Цзинь Шэнтань, Ли Юй и другие — демонстративно сторонились власти и стремились увязать знание с практическими наблюдениями или потребностями. Так, Хуан Цзунси провозгласил, что правитель должен быть слугой народа; Ван Фучжи создал учение о соответствии общества природным и историческим условиям его существования; Янь Юань завел школу, где вместо канонической премудрости преподавались практические дисциплины и навыки и т.п. Тогда же получают распространение критические исследования древних текстов. В конце столетия были представлены доказательства позднего происхождения большей части главного конфуцианского канона — «Книги Преданий». Великая традиция мудрых царей древности и Конфуция стремительно теряла авторитет, набившие оскомину школьные прописи канонов превратились в предмет всеобщих насмешек.

Характерный представитель нового поколения мыслителей — ученый Дай Чжэнь (1723—1777). Сын торговца, никогда не имевший высокого положения в обществе, Дай Чжэнь считал способность к



Дай Чжэнь — крупнейший философ XVII в.

критическому суждению главным достоинством мысли. «Не позволяйте обманывать себя ни другим, ни собственной мысли», — гласил его завет ученикам. Дай Чжэнь много занимался математикой, исторической фонетикой, библиографией, а в истории философии известен как самый решительный апологет чувственной природы человека. Инстинкты живых существ он считал непосредственным проявлением вселенского порядка Дао и основанием всякой морали.

Тем временем в Китае все шире распространялись западные учения и научные знания. Восстание тайпинов (1850—1864), уже

открыто обратившихся к христианству, обнаружило духовное оскудение традиции. Изоляционистская политика цинского двора к концу XIX столетия окончательно обанкротилась. Последнюю попытку спасти традицию предпринял реформатор Кан Ювэй, который изобразил Конфуция провозвестником всемирной утопии «Великого Единства» и предложил объявить конфуцианство государственной

религией. И то и другое было столь же далеко от традиции, сколь и неосуществимо.

История китайской мысли в XX в. имеет две основные темы: реформирование (или революционное преобразование) китайского общества и соединение культурных традиций Китая и Запада. В обоих случаях китайские мыслители и общественные деятели разрабатывали новые для страны проблемы и были вынуждены пользоваться новой терминологией. Это обстоятельство порождало множество недоразумений. Западное учение, изложенное по-китайски, нередко теряло всякое сходство с оригиналом. Понадобилось несколько десятилетий для того, чтобы в Китае сложилась относительно устойчивая система философских и социологических понятий, способная формировать новое общественное самосознание.

Первым западным учением, воспринятым в Китае в целостном виде, был социальный дарвинизм. Наибольший вклад в популяризацию этой доктрины внес Янь Фу, который в конце XIX в. перевел на китайский язык ряд трудов Г.Спенсера и Т.Гексли. Западные идеи общественной эволюции дали толчок развитию националистической идеологии. В 1902 г. видный публицист-реформатор Лян Цичао призвал к созданию в Китае «нового народа» (или «обновлению народа»), что, по мысли Лян Цичао, надо было осуществить посредством воспитания в китайцах чувства «коллективизма», или «сплоченности» (*шюнь*). Китайский национализм всегда был окрашен в социалистические тона. Вслед за патриархом реформаторского движения Кан Ювэем Лян Цичао и его сподвижники исповедовали утопический идеал всемирного общества «Великого Единства», где не будет частной собственности и все люди будут относиться друг к другу как братья. В новых условиях конфуцианский идеал «человечности» толковался как принцип всеобщего «братства и равенства». На первых порах утопия Великого Единства часто отождествлялась с идеалами европейского социализма.

Накануне Синьхайской революции вождь революционной партии Сунь Ятсен выдвинул свою знаменитую триаду «народных принципов»: «национальность» (*минь цзу*), «народовластие» (*минь цюань*) и «народное благоденствие» (*минь шэн*). Первый принцип означал национальную независимость китайского народа (что предполагало свержение маньчжурской династии Цин), второй призывал к установлению в стране демократии, а третий определял экономическую программу китайской революции. Эта программа сочетала признание частной собственности, наделение каждого крестьянина землей, государственное регулирование экономики и многие черты социалистического устройства.

С конца второго десятилетия XX в., в обстановке непрекращающихся внутренних войн и диктата европейских держав и Японии, среди китайской интеллигенции усиливаются леворадикальные настроения. Появляются призывы отречься от прошлого и жить ради нового Китая, руководствуясь лишь принципами «науки и демократии». В 1922 г. была создана Коммунистическая партия Китая, поставившая своей целью совершение социалистической революции по образцу русской. Вождю КПК Мао Цзэдуну удалось соединить марк-

систскую идею классовой борьбы с задачей национального освобождения. Это обстоятельство в конечном счете предопределило успех коммунистов в их борьбе с националистической партией Гоминьдан. Из немногочисленных опытов собственно философской интерпретации марксизма можно отметить работы 30-х годов известного впоследствии историка китайской философии Чжан Дайняня, пытавшегося соединить диалектический материализм Маркса и аналитическую философию Мура и Рассела с материалистическими тенденциями позднего неоконфуцианства.

Первые четверть века правления КПК характеризовались настоящим идеологическим террором; жестоко преследовались не только любые немарксистские взгляды в философии, но и малейшее отклонение от «генерального курса» партии, который определялся «последними указаниями» ее бессменного председателя. Лишь после смерти Мао Цзэдуна стали возможны идеологические дискуссии и плюрализм мнений, хотя вопрос о всевластии партии до сих пор не подлежит обсуждению.

Поиски путей социальных преобразований сопровождалась радикальной переоценкой традиционной китайской культуры, причем основным импульсом этой переоценки служили идеи западной философии. В Китае складывается новый тип философской мысли, соединяющей понятия и ценности



Фэн Юлань.
Фото
70-х гг. XX в.

китайской традиции с методами и концепциями западной философии. Решающий момент ее формирования приходится на начало 20-х годов — время особенно яростной критики старой китайской культуры. Среди мыслителей нового поколения наибольшую известность снискал Ху Ши — поклонник американского прагматизма, старательно выискивавший в китайской мысли параллели западному рационализму. Другое громкое имя в китайской философии того времени — Фэн Юлань, который испытал влияние Бергсона, Дьюи и Рассела. В 30-х годах Фэн Юлань разработал систему «нового рационализма», или «нового неоконфуцианства» (*синь ли сюэ*), в которой методология западного позитивизма была призвана оправдать неоконфуцианский интуитивизм. Фэн Юлань в чисто китайском духе объявил целью философии соединение моральных норм с духовным совершенством. Воплощение этого единства он находил в древнекитайском образе идеального человека, который «внутри мудрец, а вовне правитель», и в философии Канта. По мнению Фэн Юланя, будущая всемирная философия должна быть «менее рационалистична, чем западная мысль, и менее мистична, чем китайская мысль».

Другая линия новой философии представлена мыслителями, отстаивавшими превосходство традиционной — главным образом конфуцианской — мудрости Китая. Первым в их ряду по праву следует поставить упоминавшегося выше Лян Цичао, который после Синьхайской революции начал активно выступать за сохранение «духовной преемственности» и возрождение старого доброго конфуцианства. Лян Цичао считал, что китайской цивилизации с ее акцентом на духовных ценностях жизни принадлежит будущее и что она даже призвана спасти Запад, гибнущий от нигилизма. Идеи Лян Цичао оказали заметное влияние на профессора Пекинского университета Лян Шумина, который, опираясь одновременно на конфуцианскую традицию и западных философов (в основном Шопенгарра и Бергсона), разработал учение о типах мировых цивилизаций. Лян Шумин утверждал, что китайская культура наиболее последовательно и полно утверждает абсолютные ценности духа и ей суждено играть ведущую роль в мировой культуре будущего. Он считал неприемлемым для Китая путь «промышленной революции» и видел свой общественный идеал (и основу народного хозяйства Китая) в патриархальной деревенской общине.



Лян Шумин

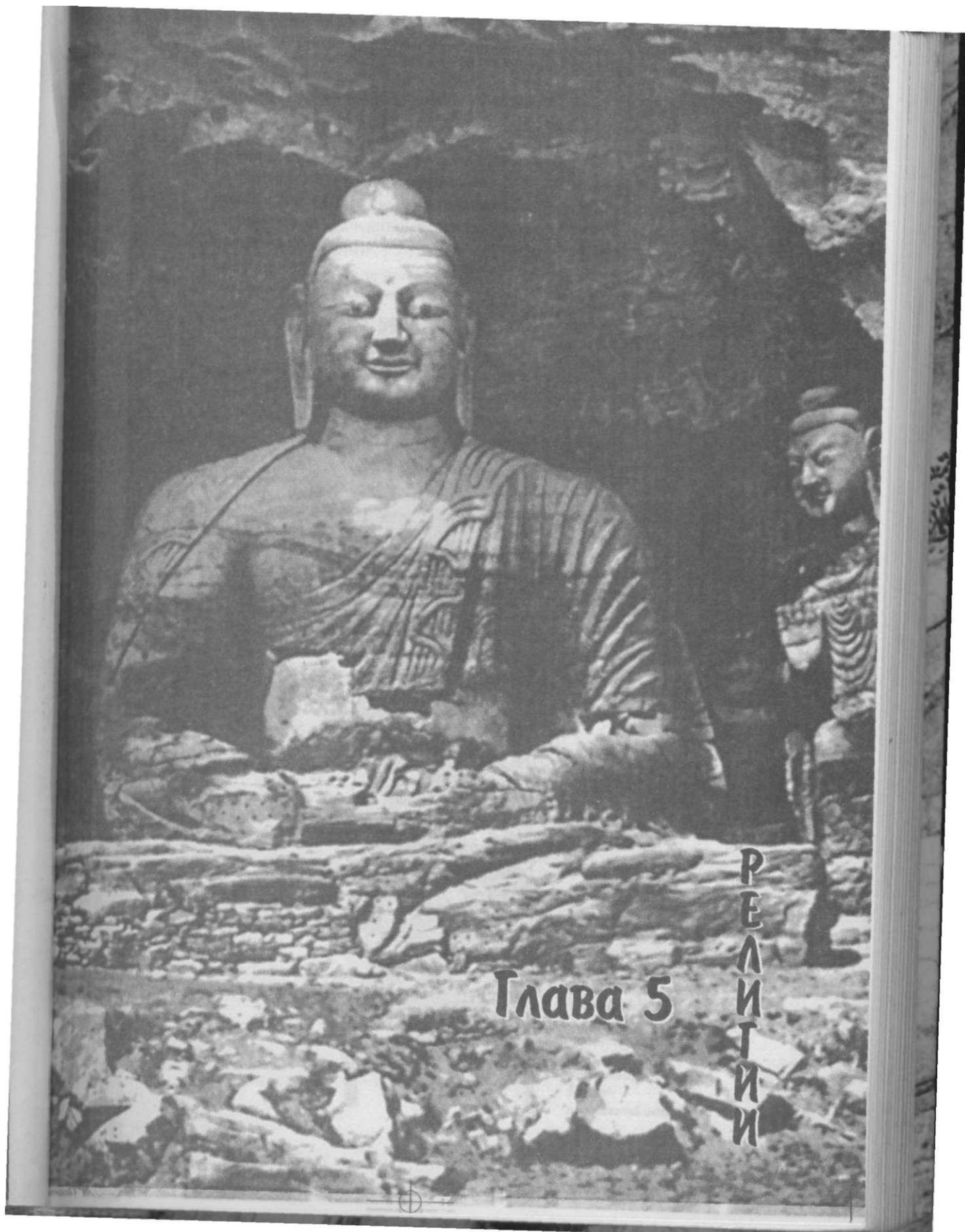
В 30-е годы интересную попытку соединения китайской и западной мысли предпринял Хэ Линь — один из лучших знатоков немецкой классической философии. Подобно всем апологетам традиции, Хэ Линь искал соответствия между априорными категориями разума в западной мысли и моральным априоризмом конфуцианства. Основой духовной жизни человека Хэ Линь считал веру, каковая предстает у него в трех видах: религиозно-нравственная, традиционная, запечатленная в обычаях и институтах общества, и чисто практическая, регулирующая повседневное поведение людей. Западная культура, по мнению Хэ Линя, не может заменить собою конфуцианскую традицию, объемлющую все стороны человеческой деятельности, так что диалог Китая с Западом будет способствовать возрождению самобытной китайской мысли. Подобно Лян Цичао и Лян Шумину, Хэ Линь ратовал за развитие в Китае «конфуцианской демократии». В одно время с Хэ Линем оригинальную философскую систему создал его коллега по Пекинскому университету Сюн Шили, который про-



*Сюн Шили.
Фото 1947 г.*

должал главным образом традицию буддистской философии, а среди западных философов следовал за популярными в те годы Бергсоном и Кантом. Сюн Шили развивал учение о единстве «сознания» и «среды», «сущности» и «явления», используя идеи буддистской школы йогачары и идеалистического течения в конфуцианстве. В работах Сюн Шили приверженность либеральным и демократическим ценностям тоже сочеталась с обеспокоенностью медленным умиранием традиции в Китае и забвением опыта «изначального сердца».

Философские взгляды Лян Шумина, Хэ Линя и близких им мыслителей фактически представляют собой апологию конфуцианской традиции средствами современной философии; их можно назвать постконфуцианскими, ибо историческое конфуцианство выступает в них в переработанном, «снятом» виде. После прихода к власти КПК постконфуцианская школа получила развитие в трудах ряда философов, живших на Тайване и в Гонконге: Чжан Цзюньмай, Моу Цзунсаня, Тан Цзюньи и других. Философские взгляды Чжан Цзюньмай характеризуются сочетанием интуитивизма Бергсона и неоконфуцианства, а его общественная программа сводилась к построению «государственного социализма». Тан Цзюньи начал с увлечения Джеймсом и американским неореализмом, но впоследствии стал правоверным учеником Лян Шумина и Сюн Шили, а из западных философов более всего ценил Канта, Уайтхеда, Гегеля. Главным достоинством китайской культуры Тан Цзюньи считал неразрывную связь морали, политики и художественного творчества, а главной ценностью конфуцианской мысли для него была «внутренняя трансценденция», делающая личность самостоятельным «моральным субъектом». Тан Цзюньи долгое время жил в США и немало способствовал популяризации конфуцианской философии на Западе. Взглядам Тан Цзюньи близка позиция Моу Цзунсаня — создателя «моральной метафизики», которая являет опыт синтеза моральной философии Канта и неоконфуцианства. Моу Цзунсань продолжает в особенности идеалистическую линию Лу Сяншаня — Ван Янмина в неоконфуцианской мысли; природа человека для него тождественна не космическому «принципу», а человеческому «сердцу». Современное поколение постконфуцианских философов по-прежнему убеждено в превосходстве китайской духовности над западной цивилизацией. В 1958 г. Моу Цзунсань, Чжан Цзюньмай, Тан Цзюньи и их коллега Сюй Фугуан опубликовали «Манифест китайской культуры человечеству», содержащий программу глобализации культурных ценностей китайцев. Авторы Манифеста утверждают, что в основе китайской цивилизации лежит «трансцендентное чувство религиозности», причем конфуцианская традиция позволяет достичь органического единства ноуменального и феноменального или, по-китайски, «небесного» и «человеческого» в практике культуры. В настоящее время взгляды постконфуцианских философов — Моу Цзунсаня, Тан Цзюньи, Ду Вэймина и др. — весьма популярны среди американских философов китайского происхождения и оказывают заметное воздействие на философскую мысль Запада.



Глава 5

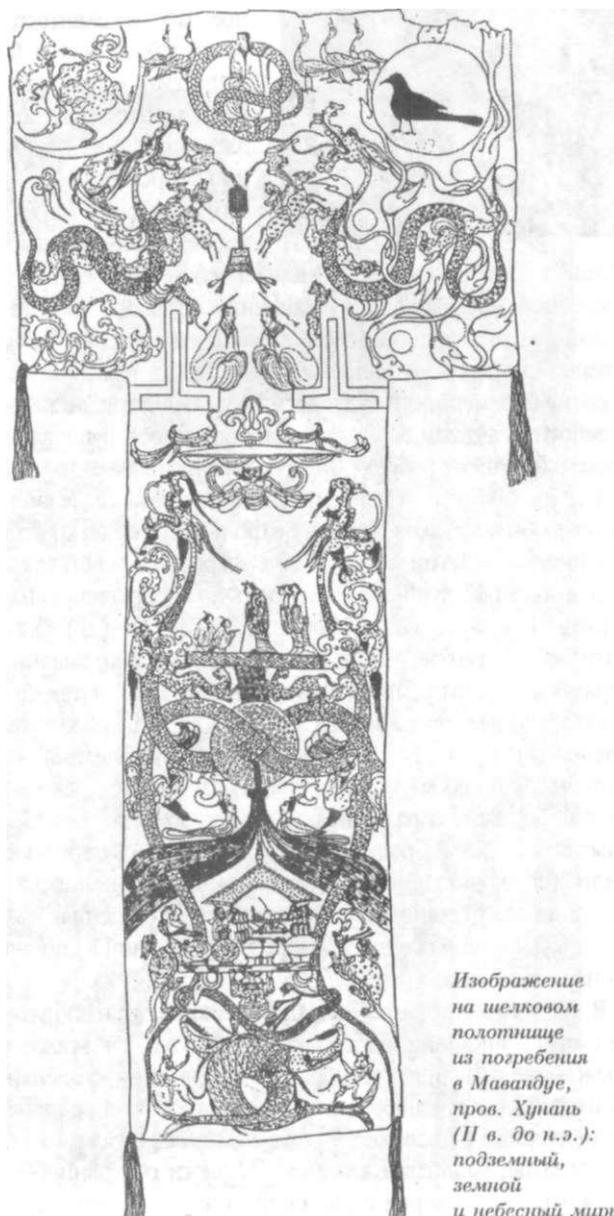
РЕЛИГИИ



НАРОДНЫЕ ВЕРОВАНИЯ И КУЛЬТЫ

Представления о душе и загробном мире

Китайские представления о душе могут показаться расплывчатыми и противоречивыми, но для самих китайцев они были весьма практичными и даже удобными. Дело в том, что понятие души в китайской культуре было самым тесным образом связано с традиционным жизненным укладом китайцев и позволяло разрешать присущие этому укладу конфликты.



*Изображение
на шелковом
полотнище
из погребения
в Мавандуе,
пров. Хунань
(II в. до н.э.):
подземный,
земной
и небесный миры*

В Китае не существовало единого мнения о том, сколько душ имеется у человека. Согласно классической концепции, человек наделен двумя видами душ — *хунь* и *по*, представляющими соответственно

светлое начало *ян* и темное начало *инь* (обычно считалось, что в человеке наличествуют три души *хунь* и семь — *по*). С глубокой древности китайцы верили, что после смерти человека тяжелая, или плотская, душа остается с телом в могиле и попадает в подземное царство Желтого источника, тогда как легкая и бессмертная душа *хунь* возносится на небеса. В средневековом Китае сложилась концепция трех душ, согласно которой одна душа обитает в табличке с именем человека на семейном алтаре, вторая витает в



Статуэтка
духа
с крыльями
на спине пред-
шественника
даосских
небожителей
позднейших
времен.
Бронза,
эпоха Хань

могиле, а третья попадает в ад или на небеса. В даосской традиции существовали представления о наличии в человеке 7 или 12 душ, однако они не оказывали большого влияния на народное сознание. В некоторых случаях допускалось, что у человека только одна душа. Так, во время беременности будущая мать и ее родственники должны были заботиться о том, чтобы не причинить вред душе зародыша, что грозило будущему ребенку физическим увечьем.

В древнем Китае верили, что душа человека после смерти переселяется в обитель духов, которые в фольклоре нечетко отделялись от душ предков. О том, как древние китайцы представляли себе посмертную судьбу души, можно судить по изображению на шелковом полотнище из погребения Мавандуй I (168 г. до н. э.). Оно содержит картины подземной пучины, населенной рыбами, змеями, рогатыми зверями и атлантом, поддерживающим землю, а также небесного царства, где между солнцем и луной восседает прародительница человеческого рода. Душа усопшей (в этой могиле была похоронена знатная женщина) возносится на небо с помощью драконов, протянутых с небес лент и различных существ, оберегающих ее от посягательств злых сил. В Средние века под влиянием буддизма китайцы усвоили идею чистилища, в котором душа человека отбывает наказание за совершенные при жизни прегрешения. Изображение адских мук стало в позднее Средневековье одной из популярнейших тем народной иконографии.

В представлении китайцев ад состоял из десяти кругов или, точнее сказать, инстанций, поскольку ад в Китае, как всякое публичное учреждение, мыслился по образцу чиновничьей канцелярии. В первой инстанции определялось наказание, уготованное для души в стенах чистилища, в последней — ее судьба в следующем рождении (душа могла переродиться в одном из шести состояний — от святых небожителей до зверей и растений). Считалось, что накануне пере-

рождения адские власти давали душам напиток забвения, который отнимал у них память о прошлой жизни. В Северном и Восточном Китае владыкой ада считался Дунъюэ дади (Великий император Восточного пика) — бог горы Тайшань, под которой, согласно распространенному поверью, помещался ад. В Сычуани и Южном Китае в этой роли фигурировал Фэнду дади — Великий император горы Фэнду. Однако в массе простонародья наибольшее значение среди властителей подземного царства придавалось всемилостивому бодхисаттве Дицзан-вану, у которого можно было просить заступничества, и хозяину пятой канцелярии Яньло-вану — наиболее грозному и неподкупному судье ада, ведущему свое происхождение от буддийского Ямы — владыки ада.



*Загробный суд
и муки ада.
Народный
лубок. XX в.,
пров. Фу цзянь*

Но не все были обречены вечно томиться в круге перерождений. Души особо выдающихся людей попадали в сонм богов, управлявших Вселенной. Наконец, в народном сознании бытовал и третий образ потустороннего мира — рай, соотносившийся либо с буддистским представлением о царстве Чистой земли, либо с даосским мотивом обители бессмертных небожителей — сянь.

Дополнительный свет на понятие души проливает распространенное среди китайцев толкование безумия или одержимости как «потери души». Подобная оценка аномальных психических состояний указывает на то, что для китайцев душа человека (точнее, его «светлая», бессмертная душа) воплощала не просто его жизнь, но и социальное бытие. Нельзя не заметить, что характерное для китайской культуры понимание личности как совокупности социальных функций индивида переключалось с представлением о множественности душ в человеке.

Правда, отношения с разными категориями духов имели разную природу. Так, души предков являлись естественными патронами рода, и забота о них была святым долгом потомков. Богам поклонялись, рассчитывая на ответные услуги с их стороны. От злых духов откупались, как от докучливых, но опасных чужаков. Наконец, к буддийским святым — лоханям (архатам) и даосским сяням почти не обращались с молитвами и просьбами, поскольку те собственными силами достигли блаженства и ни в чем не нуждались.

Китайский пантеон

В основе китайской религии лежит представление о том, что потусторонний мир есть не просто подобие или «отражение» этого мира, но скорее непосредственное его продолжение. Китайцы верили, что все обитатели загробного мира, боги или демоны, были когда-то людьми и, подобно живым людям, нуждаются в еде и питье, одежде, даже деньгах и заботе ближних. Со своей стороны они могут оказывать живущим разнообразную помощь. Соответственно, центральное место в китайской религии занимает культ усопших предков — «родственных душ». В каждом китайском доме имелся семейный алтарь, на котором стояли таблички с именами умерших предков. Предкам регулярно (обычно 1-го и 15-го числа каждого месяца, но иногда и ежедневно) совершали подношения, в дни праздников их приглашали побыть вместе с живыми, им докладывали о всех произошедших в семье переменах. В частности, главным свадебным обрядом в Китае до сих пор остается представление новой жены предкам ее мужа.

Что касается богов, то они были, в сущности, могущественными предками, не имевшими потомков. Отношения живых с ними строились на принципе обоюдной пользы: приносивший жертву богу рассчитывал на его помощь и поддержку. Еще и сегодня в китайских храмах и кумирнях над статуями богов часто можно видеть надпись: «Если попросишь — непременно откликнусь». Если божество не удовлетворяло просьбу молящегося, последний мог поискать покровительства в другом храме. Случалось даже, что императорские чинов-

ники «наказывали» богов за нерадивость: статую божества могли подвергнуть порке или даже сослать в отдаленную местность. Ибо в глазах имперской бюрократии боги были такими же чиновниками на небесах, как служилые люди империи — на земле.

Китайский пантеон имел сложную структуру и внушительные размеры. В сочинении минского времени «Саньцзяо сошэнь дацюань» («Полный свод известий о богах трех религий») перечислены 129 божеств, получивших официальное признание. Исследователи китайского фольклора насчитывают до 500—600 божеств. Большинство из этих богов имели как бы несколько ликов. Их соотносили в одно и то же время с определенным явлением небесной сферы, историческим лицом и местностью. Так образы богов символизировали единство трех сфер мироздания — Неба, Земли и Человека. Вместе с тем китайский пантеон в его окончательном виде был результатом антропоморфизации богов. На смену пришедшим в упадок древним земледельческим культам и обожествлению сил природы в зооморфном облике с эпохи Тан и особенно Сун утвердились культы божеств в человеческом обличье.

Не менее важно видеть в новом пантеоне результат рационализации народных верований в категориях официальной идеологии империи. Это выразилось в использовании бюрократической иерархии как универсального принципа устройства сверхъестественного мира. В Китае обитатели небесных дворцов-канцелярий были двойниками земных чиновников. Их даже делили, как настоящих служащих, на две категории: гражданских и военных. Впрочем, бюрократическая метафора определяла скорее фасад пантеона и не исчерпывала всех принципов его организации. В числе таковых были, например, армия и семья: в народе богов обычно представляли доблестными воинами и почитали наравне с их супругами, а подчас и наложницами. Следует подчеркнуть, что в сознании народа характер божеств зачастую имел мало общего с их официальным статусом.

Главенствующее положение в небесной иерархии занимали божества, осуществлявшие общий надзор за моральным порядком. С XI в. всеобщее признание получил образ Яшмового императора (Юйхуан), который стал главой общекитайского пантеона. Даосское происхождение имели также триады *сань цин* (Трое Чистых), отождествлявшиеся с тремя ипостасями Лао-цзы, и *сань гуань* (Три Властителя), считавшиеся воплощениями стихий Неба, Земли и Воды. Универсальное значение имела также тройца основателей «трех религий» (*сань цзяо*) — Конфуций, Лао-цзы, Будда. Наибольшей же популярностью в этой категории пользовалось божество Севера — Сюаньтянь шанди (Высший правитель Темного неба), культ которого достиг расцвета в минскую эпоху, и особенно бог Гуань-ди, который возвысился как покровитель военных, и в цинский период стал, пожалуй, наиболее чтимым божеством народного пантеона.

Особую категорию составляли божества природы. В ней можно выделить несколько групп. Одна из них представлена богами небесных светил — солнца и луны, планет и звезд под главенством Цзывэй дади (Великого императора Пурпурного Таинства). Большой попу-

лярностью пользовалась также богиня Доуму (Матерь созвездий), божества Северного и Южного полюсов небесной сферы и созвездия Большой Медведицы. Другая группа — боги атмосферных явлений: божество грома Лэй-гун и богиня молнии Лэйму нянян, божества ветра, облаков, дождей, «богиня, очищающая небо после дождя», и пр. Отдельные группы составляли семейство драконов-повелителей вод — Лун-ванов — и духи гор.

Третья и, пожалуй, самая многочисленная категория китайских богов — божества-покровители. Таковы, в частности, божественные покровители государственности — мифические цари и культурные герои древности, образцовые чиновники и ученые мужи. Отдельно следует упомянуть о *чэнхуанах* — божественных двойниках правителей административных территорий. Чэнхуанам вменялось в обязанность оберегать вверенный им город, а также чинить суд и расправу над душами тех грешников, которых не постигло справедливое возмездие при жизни. В минское время поклонение чэнхуанам было объявлено прерогативой чиновников. Со времени правления династии Тан (VII—IX вв.) в подчинение чэнхуанам были приданы локальные божества-администраторы, *туди-гуны*. В Северном Китае туди-гуны представляли низшую инстанцию загробного суда. Местные жители докладывали им о кончине родственников, а затем в течение трех дней приносили жертвы, поскольку, согласно народному поверью, туди-гуны в течение этого срока препровождали душу умершего к властям ада.



*Небесный повелитель.
Рельефное изображение.
Эпоха Сун*



Бумажная
иконка
для поклонения
«всем богам
трех религий».
XX в.,
пров. Хэбэй

На Юге аналогичные локальные божества были известны под именем *Фудэ чжэньшэнь* (Истинные божества счастья и добра) и слыли божественными защитниками местности. Алтари их могли находиться не только в деревенской кумирне, но и во дворах отдельных домов. В современных Гонконге и Макао своего божественного покровителя имеет едва ли не каждый подъезд.

Во многих районах существовали особые культы божественных подателей благополучия в данной местности, так называемых *ту-шэ-ней*. Повсеместно были распространены и культы многих других локальных божеств — бога огня и распорядителя пожаров, духов дорог, мостов, переправ и т.д.

Большую группу составляли божественные покровители дома и семьи — бог очага *Цзао-эчэ*, *хэ горый*, как верили в народе, ежегодно

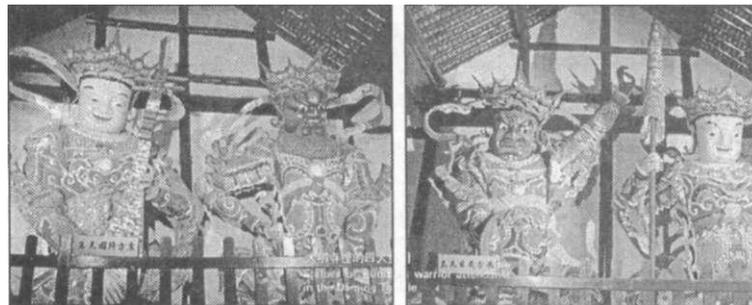
На высокой-высокой горе стоит
 маленький храм.
 В этом храме сидит один божок.
 На голове у него шапка с висящими
 нитями.
 Одет он в длинный парчовый халат.
 Два чертенка перед ним расчищают
 дорогу.
 Четверо позади несут украшенный
 паланкин.
 Бог выезжает осмотреть свои владения,
 А потом вернется к себе в храм.
 Народная песенка. Нач. XX в.

отправляется ко двору Небесного владыки с докладом о поведении вверенного ему семейства; боги жилища, шести сторон дома, дверей, колодца, уборной, семейного ложа, супружеского согласия и пр. Особое значение имели богини-чадоподательницы, которых обычно именовали *Няннян* (по традиции различалось девять их разновидностей), или *Шэнму* — Святой матерью. В

Фуцзяни подательница детей была известна под именем *Линьшуи фужэнь* (Госпожа из Линьшуя), в Гуандуне ее чаще всего называли *Шиэр гунян* (Двенадцатая девушка). В роли чадоподательницы выступала также буддийская богиня милосердия Гуаньинь. Даосский маг Чжань-сянь был обожествлен как податель и защитник мужского потомства. Существовала группа божеств, которым как бы отдавали детей на попечение. Большой популярностью пользовалась триада «счастливых звезд»: божества счастья, чинов и долголетия.

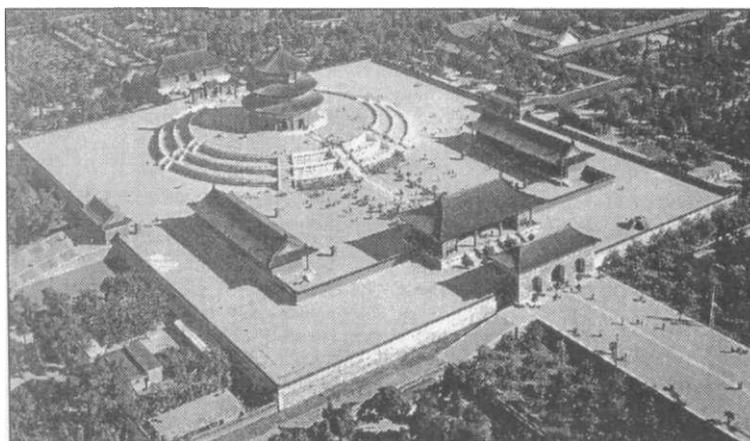
Своих патронов в потустороннем мире имели решительно все профессиональные группы позднесредневекового китайского общества, начиная с чиновников, поклонявшихся покровителю учености и литературы Вэньчану, и кончая нищими, проститутками, ворами.

Некоторым божествам-покровителям удавалось сделать завидную «карьеру». Например, покровительница мореплавания Тянь-хоу, культ которой прослеживается с XIII в., со временем стала популярнейшим божеством на юго-восточном побережье Китая. Существовало обширное семейство богов болезней, возглавлявшееся Бинфу шэнцзюнем — Святым повелителем болезней. Как защитник от болезней популярен был и покровитель медицины Яо-ван — Владыка лекарств. Наконец, в XVI—XVIII вв. сформировалась такая специфическая для Китая категория божеств-покровителей, как *цаишэнь* — боги богатства. Последние почитались главным образом торговцами и имели неодинаковый облик в разных районах страны. На Севере бога богатства нередко представляли в образе мусульманского купца, в Юго-Западном и Центральном Китае — в виде чиновника с темным лицом, в Цзяннани — в образе пяти молодцов.



Божества —
 стражи храма

В народный пантеон прочно вошли и многие персонажи буддистской традиции. Достаточно упомянуть о владыке Западного рая Амитабе, властители ада Дицзан-ване или богине Гуаньинь, ставшей популярнейшим олицетворением сострадания. Разумеется, распространение в народе буддийской иконографии не обходилось без ее китаизации. Полуобнаженные индийские бодхисаттвы оделись в более приличное платье и потеряли аскетическую худобу, черты их ликов приблизились к китайским стандартам. Имелись и подлинные шедевры китаизации. Например, будда Майтрейя утратил свой первоначальный торжественный облик и с XI в. приобрел вполне домашний вид «толстобрюхого Милэ», символизовавшего довольство и благополучие. В этом качестве Майтрейя до сих пор остается в Китае всенародно любимым божеством. В Средневековье сложился и фольклорный иконографический канон. Народные лубки чаще всего имеют четырехчастную композицию: в центре помещен бог в облике чиновника, вокруг четверо прислужников. Синкретизм народной религии выразился в популярности бумажных киотов с изображениями «всех богов».



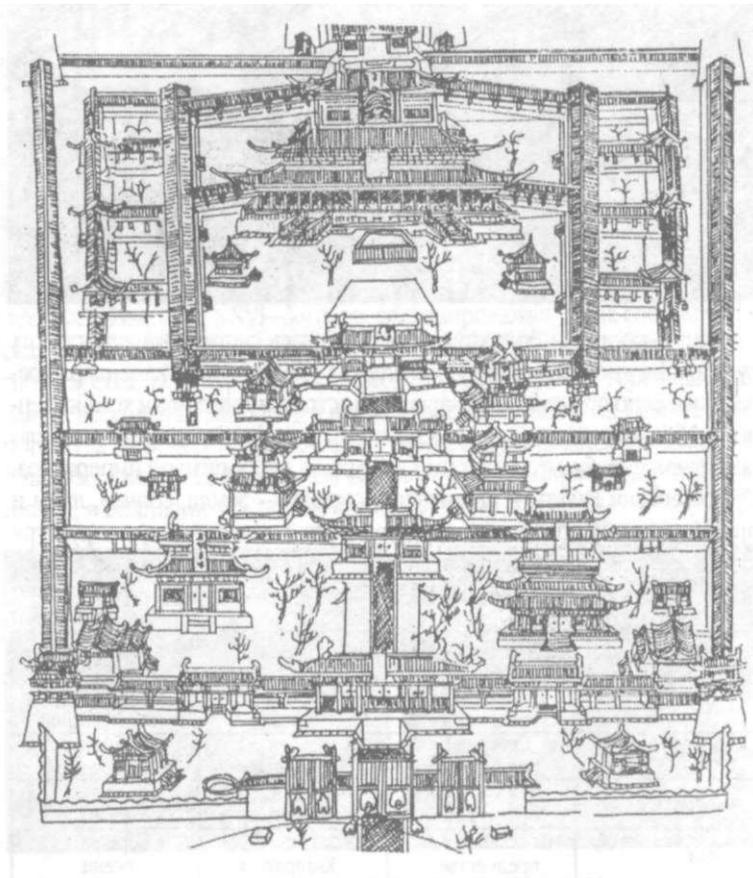
Алтарь Неба
в Пекине

Над народными божествами возвышалась система императорских культов. Важнейшие даты официального религиозного календаря совпадали с основными датами календаря астрономического и хозяйственного. Центральное место в системе императорских культов занимало поклонение Небу, что в старом Китае было прерогативой императора. Существовали культы и других сил природы — земли, солнца, луны и пр. В целом они составляли определенную симметрическую структуру как во временном, так и в пространственном отношении, что можно видеть из следующих сведений об императорских культах в столице:

Объект культа	Местонахождение храма	Форма алтаря поклонения	Дата
Небо	Южное предместье	Круглая	Зимнее солнцестояние
Земля	Северное предместье	Квадратная	Летнее солнцестояние
Солнце	Восточное предместье	Квадратная	Середина весны
Луна	Западное предместье	Квадратная	Середина осени

Императорским культам была свойственна особая символика цветов и чисел. Так, храм Неба был покрыт черепицей цвета небесной лазури; такого же цвета полагалось быть одеждам сановников, участвовавших в поклонении Небу. К храму вела лестница с девятью ступенями — символом высшего ян. Храм Земли имел желтый цвет, и к нему вела лестница с четным числом ступеней — восемь.

Абстрактному рационализму симметрии были подчинены даже имевшие весьма мало общего между собой культы императорских предков и пяти хлебных злаков (*шэ цзи*). Храмы предков и божеств *шэ цзи* располагались друг против друга на равном расстоянии соответственно к востоку и к западу от центральной аллеи императорского дворца. Поклонение в их честь совершалось в начале и в середине четырех сезонов года. Свойственная империи рационализация религиозных культов заявляла о себе и в стремлении двора придать священный ореол двум основным занятиям имперских подданных — земледелию и шелководству. В первый день астрономической весны император совершал обряд вспашки ритуального поля в южном предместье столицы; за плугом его сменяли сановники, а вслед за ними — специально приглашенные по этому случаю крестьяне. Аналогичный обряд совершался во всех провинциальных управах империи. В последний месяц весны императрица совершала поклонение божественным покровителям шелководства.



План алтаря
Земли
в г. Фэньинь,
пров. Шаньси.
XIII в.

Нечистая сила

В китайской религии божествам противопоставлялись злые духи (*гуи*). Первоначально термин *гуи* обозначал всякие души умерших и не вполне четко отличался от понятия божества — *шэнь*. Со временем он стал общим наименованием нечистой силы. Традиционная китайская демонология являла картину не менее внушительную, чем бесчисленный сонм небесной канцелярии. В быту китайцев она имела еще большее значение, ибо если к божествам обращались от случая к случаю, то нечистая сила денно и нощно угрожала человеку.



*Процессия
бесов.
Фрагмент
картины
Ван Чжэпэна
«Чжункуй
выдает замуж
свою сестру».
XIV в.*

В народном сознании к разряду злых духов относились прежде всего неприютные духи, то есть души тех, кто не имел своего места на родовом древе, — например мальчиков или незамужних девиц. Таковы же были души тех, кто умер на чужбине или насильственной смертью и не был должным образом похоронен, в том числе утопленники, повесившиеся, пораженные молнией, съеденные тигром и т.д. В народе их обычно называли голодными демонами — образ, пришедший из буддистской традиции, но в китайском фольклоре пересмысленный. Если в буддизме состояние голодного духа рассматривалось как наказание за грехи, то в народных верованиях оно оказалось больше связанным с представлением о том, что обитатели загробного мира нуждаются в подношении живущих. Демонами, по китайским понятиям, становились те души мертвых, которые не получали жертвоприношений и делались от этого злобными и мстительными. Поскольку демоны как бы не имели собственного бытия и паразитировали на живых людях, издавна бытовало поверье, что голодные духи могут обрести покой, найдя себе замену среди живых.

В любом случае злые духи были неистребимы: в Китае, как и везде, они являлись также своеобразным олицетворением не подвластных человеку и потому темных и пугающих сил природы. Прототипом нечисти в реальной жизни были всякого рода чужаки,

неизбежно вызывавшие подозрения и страх, в особенности лица, выброшенные жизнью за борт общества: бродяга, нищие, разбойники и т.п. В широком смысле в образе демонов персонифицировались все силы, угрожавшие традиционному укладу. Страх перед подобными силами мог стать причиной массовой паники. Характерно в своем роде сообщение местной хроники о том, что в 1557 г. провинцию Гуанси наводнили толпы демонов, которые в облике то обезьяны, то летучей мыши или собаки, а то и просто клуба черного дыма по ночам забирались в жилища и творили «блуд и мерзости». Жители деревень ночи напролет били в гонги и барабаны, отгоняя нечисть.

В старом Китае демонов обычно представляли человекоподобными существами с телом, покрытым шерстью, с остроконечной головой, рыжими волосами и темным лицом, нередко лишенным какой-либо части — носа, глаза, рта, губ или подбородка. Считалось, что бесы, стараясь досадить людям, дышат на них смрадом, плюются холодной слюной, стучат в стены домов, по-разбойничьи свистят или смеются «демоническим смехом».

В народе верили, что демоны рыщут всюду и способны принимать самый разный облик. Китайский фольклор изобилует рассказами о духах камня или дерева, которые, обернувшись юношей или девушкой, соблазняют молодых людей противоположного пола. Широко распространены были поверья о горных демонах — смахивающих на обезьяну одноглазых, одноруких и одноногих карлика с вывернутой назад ступней. Горные демоны насылали лихорадку, соблазняли женщин, мешали им разрешиться от бремени и вообще старались причинить как можно больший вред людям. Обратными считали в Китае и лис, которые, как верили, могли преобразиться в оболстительных женщин и причинять немалые неприятности мужчинам. Демонические свойства китайцы приписывали также волку,

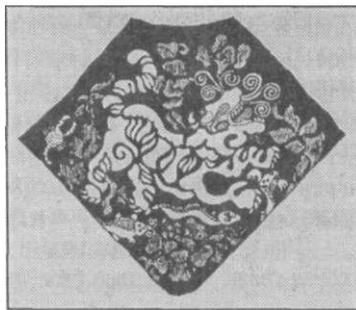


тигру, некоторым реальным и фантастическим птицам, а также «пяти гадам», к которым относили паука, змею, скорпиона, жабу и ящерицу. Воплощениями вредоносной стихии считались и некоторые небесные тела, например звезда Тайсуй (Великий год), отождествлявшаяся с Юпитером и слывшая владыкой эпидемий. Семь созвездий западной части неба ассоциировались с кровожадным демоном Байху (Белый тигр), пожирателем младенцев. Другой небесный демон, Тяньгоу (Небесный пес), согласно народной молве, насылал кометы и сол-

нечные затмения, а главное, охотился за детьми.

Сколь велик легион бесов, столь же обширен и арсенал средств, позволявших рассеять его. По всему Китаю верным средством защиты от злых духов слыли яркий свет и громкий звук, декламация сутр, плевков и даже мочеиспускание, ветви персика и ивы, красные бобы, полынь, побеги бамбука, разноцветные шелковые шнуры, петухи и коты, кровь собаки, зеркало и меч, изображение тигра, древесный уголь, земля, взятая из могилы, гвоздь из гроба, древние монеты, кусочки яшмы, плотницкий отвес, обрывки рыболовной сети и пр. От злых духов защищали каменные экраны у ворот домов и возвышавшиеся в начале улиц камни-обереги. Разумеется, широко применялись и всякого рода заклинания. Чтобы отвести нечисть в домах вывешивали изображения наиболее популярных в народном пантеоне заклинателей демонов, таких как Чжункуй, Цзян-тайгун (или Цзян-министр), Чжан-тяньши (или Чжан-Небесный учитель).

Злых духов старались не только запугать, но и умиловить подношениями, при этом держась от них подальше. Если богам приносили жертвы на алтарях в домах или храмах, то угощение для голодных демонов или, как их часто иносказательно называют, «добрых братьев», выставляли в открытом месте и прямо на земле. Богов чествовали персонально в дни их рождения, демоны же представляли собой безликую и аморфную массу, и поминали их всех вместе в праздник голодных духов в середине 7-го месяца.



Тигр,
отпугивающий
пять гадов.
Вышивка
на датском
переднике.
Пров. Хэнань,
XX в.



Демон,
преследующий
людей.
Фрагмент
живописного
свитка
Ло Пипя
«Бесы».
XVIII в.

Типология народных культов

В императорском Китае местные культы составляли сложную структуру, которая устанавливала функциональные различия между культурами и даже особую их иерархию. Отдельные культовые общины именовались в Китае *шэ* или *шэ хуэи* — «собрания шэ» (данный термин, перешедший в японский язык, в XX столетии был заимствован

китайцами из Японии для обозначения современного понятия общества). В деревнях наибольшее значение имели культы божеств плодородия, которые в Средневековье чаще всего имели форму поклонения «полевому богу» — *тянь-шэнь* или «полевому предку» — *тянь-цзу*. По древнему обычаю, алтарь тянь-шэня размещался у края поля, нередко под большим деревом, по которому, как верили некогда, бог спускался к людям с небес. С эпохи Средневековья божеств представляли в виде идолов и поклонялись им в храмах.

Между культом предков и общинными культами существовала тесная связь. Общинные божества обслуживали как раз те запросы населения, которые не могли удовлетворить клановые обряды, например потребность в защите от неуспокоенных душ. Не случайно среди исторических и легендарных прототипов локальных богов мы неизменно встречаем анонимных, погибших насильственной смертью или бездетных мужчин, а также незамужних женщин. Кроме того, мужские божества имели, как правило, супругу, а нередко и детей. Нужда в коммунальном культе не отпадала даже при совпадении клана с деревенской общиной. Помещенная в местной хронике XVII в. запись о Лэй-гуне, божественном патроне клана Лэй (уезд Байшуй, пров. Шэньси), позволяет судить о некоторых типичных чертах агнографии деревенского святого. Запись эта гласит: «Лэй-гун, по имени Сян. Неизвестно, что это был за человек. В старых книгах сказано, что это местное божество. При жизни был честен и прямодушен, умел врачевать, был искусен в гончарном деле и выделывал изящную посуду. Когда умер, стал духом. Местные жители однажды увидели, как он шел с посохом по полю: мохнатые брови, одухотворенный лик, простая шапка, лазурное одеяние — весь он был похож на небожителя. С тех пор люди стали ему поклоняться, и о чем бы его ни попросили, все сбывалось. Летом 16-го года эры Цзяцин (1537 г. — *В. М.*) случилось нашествие саранчи, но после молебна в храме с неба слетели тучи птиц и склевали всех насекомых». Этот Лэй-гун совмещал в своем лице функции кланового и местного покровителя. Примечательно, что для деревень современного Тайваня характерны культовые общины, организованные по родственному признаку, но божество наиболее могущественного клана выступает одновременно божественным патроном округа.

В системе локальных культов существовало различие между главным божеством, символизировавшим единство всех жителей данной местности, и второстепенными культами. К числу последних относились культы ландшафтных богов, покровители отдельных улиц, дорог, мостов и т.п. Храмы главных богов обычно находились в рыночных городках, и сфера их влияния охватывала несколько прилегающих деревень или даже целый уезд.

Социальная и культурная значимость культов отразилась в традиционном для Китая делении их на три категории: «государственные», то есть получившие официальную санкцию; «народные», формально не узаконенные, но признававшиеся властями, и «непристойные». К последнему разряду относились все культы, которые правящие верхи империи считали нужным искоренить. Обычно признаком «непри-

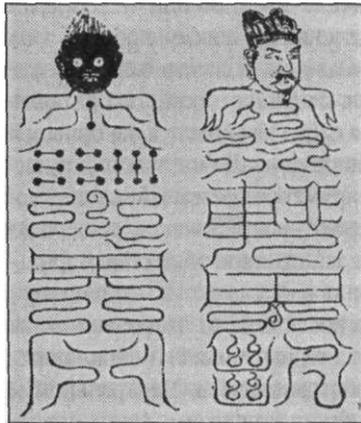
стойности» культа считалось «поклонение демонам» или «нечестивым богам» (*яо шэнь*). Подобное определение не совсем произвольно. Дело в том, что прототипами коммунальных божеств являлись «неупокоенные души». Именно эти души, с одной стороны, представляли опасность для местных жителей, а с другой — были в наибольшей степени благодарны живым за их подношения. Демоническое происхождение богов дает о себе знать, например, в чрезвычайно популярном среди простонародья культе героев — агрессивных, социально опасных, но вместе с тем и полезных защитников общества. В фольклоре обожествленные герои обычно изображаются людьми при жизни отнюдь не благочестивыми, а после смерти насылавшими на живых разные напасти до тех пор, пока те не начинали им поклоняться. Показателен в этой связи распространенный в Центральном и Восточном Китае культ «духов, погибших молодыми» (*шан шэнь*). Как отмечал автор сунского времени, жители районов среднего течения Янцзы верили, что «гнев и злоба простых людей, погибших в драке, не исчезают, а обретают еще большую силу». В датированном 1201 годом докладе чиновника из города Усина говорится: «Непристойные культы происходят из-за невежества глупых людей, которые утверждают, что убитый человек после смерти может стать богом». Следы демонической предыстории богов заметны в представлениях о некоторых богах богатства. Так, образ бога богатства в виде пятерки лихих молодцов, так называемых Пяти мудрых (*Ушэн*), восходит, по всей видимости, к отмеченным в источниках XII—XVI вв. культам Пяти оборотней (*У туншэнь*) — одной из категорий горных демонов. Аналогичный характер носило поклонение лисе как богу богатства на Севере. Темнолицый бог богатства Сюаньтань шэнь, по-видимому, имел своим прототипом демоническое божество по имени Таньло-гун. Пример культа демонического божества являют распространенные на Тайване кумирни в честь божеств, именуемых «Юин-гун» (букв. «Откликающийся господин»). Такие кумирни воздвигались на месте найденных человеческих останков или захоронений убитых в драках молодых людей. Юин-гуны слыли главным образом патронами воров, игроков, безработных, любовников — одним словом, всех, кто был не в ладах с законом.



Духи-воители
Пяти дорог.
Бумажная
иконка,
пров. Юньнань.
XX в.

Существование в китайской культуре разнородных культов заставляет внимательнее отнестись к вопросу о том, каким образом религиозная традиция Китая обосновывала преемственность различных форм религиозной практики. Ответ на этот вопрос нужно искать в представлении китайцев о природе ритуала. В классической традиции Китая ритуальное действие отделялось от его культового контекста и служило прообразом нравственного самопознания человека.

Изображения
божеств
из даосского
канона. XV в.



Структурные характеристики ритуала, представленные в категориях соразмерности частей, ритма, гармонии, циклов и прочего тоже приобрели самостоятельное значение и трактовались как эстетически ценный прообраз всеединства бытия, как норма красоты. Внутренняя глубина просветленного сознания, на которую указывал этот идеальный образ ритуала, уподоблялась зеркалу, в пустоте которого выявляется весь мир. В свете философии

пустоты обряды были ценны лишь как свидетельства сокровенной «подлинности» бытия. Запреты «непристойных культов» в китайской империи объяснялись не религиозным догматизмом, а как раз отсутствием в локальных культах идеи символического измерения ритуала. Эти культы являлись, с точки зрения классической традиции, примитивным идолопоклонством, поскольку их приверженцы принимали видимые образы богов за подлинную реальность. Тем не менее те же культы считались полезными, а значит, и истинными в той мере, в какой способствовали установлению гармонии между людьми и небесами.

В элитарной китайской религии — даосизме центральное место тоже занимала идея «телесного воплощения» символической реальности. Боги народной религии не имели для даосов собственного бытия и причислялись к разряду демонов. Божества же, считавшиеся «подлинными», принадлежали миру бесформенного Хаоса и воплощались непосредственно в ритмах и структурах ритуального времени и пространства. Служа по заказу молебен в храме локального божества, даосский священник не поклонялся последнему, а включал его в целостность «тела Дао». Считалось, что он непосредственно вмещает в себя призываемых духов.

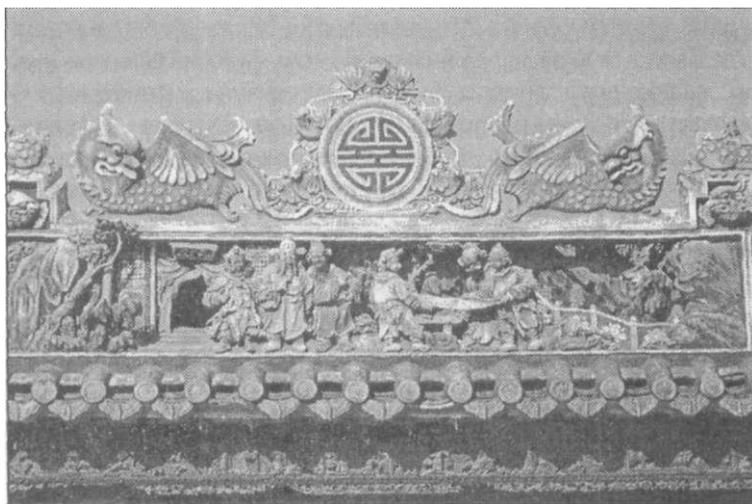
Идея соположения «внешнего» и «внутреннего» в ритуале обусловила наличие в облике китайских богов эксцентрических и даже гротескных черт. Эти черты воспринимаются как своеобразная маска, которая своей нелепостью сообщает о недостоверности образа и призвана быть не предметом созер-

Даосские
диаграммы,
показывающие
«подлинные
формы» пяти
священных
пикув Китая



цания, а знаком незримой глубины опыта. Стилистически изобразительный канон в Китае тяготел не к иконичности образа, а к экспрессионистски-интенсивной графике. Но экспрессия гротеска соседствует в китайской иконографии с бесстрастной сдержанностью и самоуглубленностью — свидетельствами незыблемого покоя пустоты.

Другое примечательное следствие приоритета «внутреннего» измерения в китайской религии — склонность китайцев сближать ритуал с игрой. Уже сам облик китайских храмов — ярко раскрашенных, украшенных резвящимися драконами и фигурами веселых небожителей — напоминает о том, что образы китайских богов, подобно игрушкам, вмещают в себя беспредельную силу желания. В Китае суще-



Скульптурные изображения бога и драконов на крыше «Академии рода Ч.ты» в Цяпчжоу, пров. Гуандун

ствовала очевидная преемственность между статуями божеств и куклами. А важнейшей частью религиозных праздников были театральные представления, которые давались для «увеселения богов». Именно в игре выражалось неизъяснимое, несводимое к догматам отношение «пустоты» к миру вещей.

Историко-культурное значение параллелизма «внешнего» и «внутреннего» в китайских культах заключалось в том, что он позволял вводить разные обряды в единый иерархический строй и тем самым утверждать единство религиозной традиции даже в ее видимом разнообразии. Но идея символической глубины образов утверждала и разрыв между внешними формами культуры и элитарным, эзотерическим ее пониманием, хранимым чиновником, учителем, мастером-профессионалом.

Поклонение божествам

Уже с эпохи древних империй китайцы представляли своих богов в обличье чиновников. Желание очеловечить богов было настолько сильным, что внутрь идолов помещали миниатюрные модели органов человеческого тела, а иногда — живых насекомых с целью как бы «вдохнуть в них жизнь». После того как на глазах идола прорисо-

вывали зрочки (так называемый обряд «открытия глаз»), считалось, что он обретал способность видеть. Разбить же статую бога значило лишить ее жизни.

Простейший способ поклонения божеству выглядел так: молящийся зажигал перед идолом связку курительных палочек, преклонял колена и, сложив руки у груди, отбивал три или девять поклонов, произнося свою просьбу. В Китае выражение «жечь благовония» издавна означало поклонение богам вообще. Помимо благовоний нередко зажигали свечи, причем обязательно по две — обычно одну или две пары. В особо важных случаях поклонение богам сопровождалось жертвоприношениями. Считалось обязательным или по крайней мере желательным поднести духам свинину, цыплят и рыбу, чай и вино, сласти и фрукты. На практике набор жертвенных яств во многом зависел от особенностей местной кухни, функций божества и даже личного вкуса дарителя. В буддистских культах жертвоприношения ограничивались растительной пищей, сладкой водой и цветами. По традиции считалось, что духи поглощают «духовный» экстракт жертвуемых блюд, а живущие могут насытиться их «материальной» основой. Так была осмыслена в Китае общая для всех религий идея единения богов и людей в жертве. Жертвоприношения могли дополняться ритуальным выражением благочестия, например обрядом «освобождения живности» (*фан шэн*), когда молившиеся выпускали в воду какую-нибудь водяную тварь или позволяли улететь на волю птице.

Общепринятым способом коммуникации с потусторонним миром в Китае издавна было сожжение жертвенных предметов, с эпохи средневековья уже повсеместно бумажных. Интересно, что, согласно традиционным китайским поверьям, духам более угодны поддельные, нежели подлинные предметы. В каждой семье путем сожжения регулярно переправляли на тот свет различные предметы домашнего обихода, фигурки лошадей, слуг и служанок, даже макеты домов — еще одно свидетельство нерасторжимой связи религии и игры в китайской культуре. Широко был распространен обычай сжигать письменные прошения к божествам, Впрочем, при Цинах самодельная подача петиций богам была запрещена.

Уникальной особенностью китайских жертвоприношений был обычай сожжения бумажных жертвенных денег, вошедших в быт китайцев с эпохи Тан. Существовали так называемые «золотые» деньги, изготовлявшиеся из желтой бумаги и предназначавшиеся для богов и душ предков, и деньги «серебряные», из некрашеной бумаги, сжигающиеся в качестве подношения неуспокоенным душам. Первые полага-

Жертвенные
деньги



лось сжигать в очаге или печи, вторые — на открытом воздухе прямо на земле. Важные жертвоприношения сопровождалось сожжением бумажных иконок богов, именовавшихся обычно *чжи ма* — «бумажные лошади». Это название напоминает о существовавшем в Древнем Китае обычае приносить в жертву коней.

В литературе старого Китая упоминается немало черт народной обрядности, которые казались «дикими» и предосудительными образованной верхушке общества. Особенно часто среди них фигурирует обычай принесения в жертву духам «кровавой пищи» (*сюэ ши*). (Заметим, что неупокоенным душам было принято жертвовать сырое мясо.) Недовольны были власти и обычаем поклоняться богам, принявшим обличье преступника. В областях среднего и нижнего течения Янцзы и некоторых других районах Юта в эпоху Средневековья сохранялся обычай человеческих жертвоприношений.

Отдельный аспект религиозной обрядности представляли общинные ритуалы. Совершали их обычно в дни главных календарных праздников или в связи с чествованием местного божества. По этому случаю жители деревни устраивали праздничное шествие, сопровождавшееся театрализованными представлениями и игрищами. Если виновником торжества был божественный патрон местности, его статую носили в паланкине по подвластной ему территории, занося в дома местных жителей. Подобные «инспекционные поездки» божеств сопровождалось маскарадными процессиями, в которых фигурировали всевозможные демоны, служители ада, неупокоенные души и т.п. В праздничной стихии общинных поклонений продолжали жить древние традиции ритуального противоборства. Распорядители празднеств, а нередко и рядовые участники обрядов были облачены в боевые доспехи, вооружены мечами и пиками (ношение оружия простолюдными запрещалось). Праздники включали в себя элементы карнавала, когда, например, мужчины наряжались женщинами, а женщины — мужчинами, разного рода фарсовые и эротические представления.

В религиозной жизни простонародья видное место занимали обряды, связанные с трансом и одержимостью духами. Шаманы и медиумы, так называемые у или *ши*, были почти неизменными участниками и даже распорядителями деревенских праздников. Они же зачастую выполняли обязанности лекарей и занимались изгнанием нечисти из больных. В Китае бытовало три основных вида шаманистской и медиумной практики. Одна из категорий шаманов была представлена мужчинами, которые в состоянии транса могли «переноситься в мир духов». Таких в Юго-Западном и Центральном Китае называли «плягущий *дуань-гун*». По некоторым сведениям, *дуань-гун*ы ходили в шляпе и красном одеянии буддийского монаха, держа в правой руке священную табличку даоса, а в левой — нож с колокольцами. Их основными занятиями были знахарство и колдовство.

Вторая разновидность шаманистской практики — медиумные сеансы шаманок, умевших «вещать голосами духов». Как правило, такими шаманками становились женщины, поверявшие мужа и детей. В старом китайском обществе они занимались урегулированием отно-



Поклонение богине
Ма-цзу,
покровительнице
мореплавания.
Пров. Фуцзянь.
Современное фото

шений между живыми и их мертвыми родичами. Третья категория медиумов — так называемые *цзи тун* — «гадающие мальчики», или *шэнь тун* — «божьи мальчики», то есть молодые люди, которые внезапно впадали в транс и изрекали прорицания. Нередко, демонстрируя божественную природу своей одержимости, они наносили себе раны холодным оружием.

Существовали и другие, более простые и доступные виды медиумных культов. Так, в XIX в. широко распространился способ получения посланий от богов, в соответствии с которым медиум на дощечке, покрытой песком, чертил специальной палочкой продиктованные ему свыше знаки. Подобные спиритические сеансы были особенно популярны среди горожан. Иногда медиум пользовался маленьким стульчиком, на который, как верили, нисходило божество. Призыванием духов увлекались и многие ученые мужи, обычно получавшие сообщения с того света в форме изящных стихов. Медиумные сеансы практиковали и женщины. Например, на Новый год женщины призывали богиню уборной Цыгу. На Юге в дни осеннего праздника юноши и девушки, собравшись порознь, устраивали медиумные сеансы и гадали о своей судьбе.

Гадания

Помимо медиумных сеансов китайцы прибегали и к более простым способам узнавания воли богов. Самым распространенным среди них было гадание при помощи предмета, именовавшегося *бэи*. Последний изготовлялся из ствола дерева или корня бамбука и имел округлую форму, суживавшуюся к одному концу. Его разрезали вдоль пополам, так что каждая половина имела плоскую и сферическую сторону. Гадавший становился на колени перед идолом, излагал ему свою просьбу, а затем, соединив вместе половинки *бэи* и пронеся их через дым благовоний, бросал на землю. Если обе части падали плоской стороной вниз, ответ считался отрицательным, если же разными сторонами — положительным. Гадание с помощью пластинок *бэи* могло предварять гадание по бамбуковым палочкам, комплект которых имелся в каждом крупном храме. Посетитель храма опускался перед идолом на колени и тряс бамбуковый стакан с гадательными палочками (обычно их было сто) до тех пор, пока одна из них не выскальзывала на землю. Номер выпавшей палочки показывали богу, иногда вновь бросая на землю пластинки-бэи, чтобы удостовериться в том, что бог одобрил выбор. Если выпадал утвердительный ответ, гадавший обращался к тексту изречения, который соответствовал номеру выпавшей палочки. Это изречение и считалось прорицанием божества.



Уличный
гадатель.
Фото
конца XIX в.

Для китайцев характерна вера в органическое единство естественного и сверхъестественного миров. Духовное рассматривалось в Китае как неотъемлемое свойство материального, как своего рода эманация, точнее, «дыхание», «веяние» всего сущего. Мир, по китайским представлением, — это переплетение бесчисленного множества благоприятных и дурных влияний, так что успех любого предприятия зависит от знания счастливых комбинаций — правильного времени, места, числа, имени и т.д. Отсюда огромная роль, которую играли в повседневной жизни старого китайского общества профессиональные гадалки, обладавшие таким знанием.

В старом Китае бытовало множество видов подобного паранаучного гадания. Пожалуй, наибольшей популярностью пользовались физиогномистика, хиромантия и составление гороскопа по восьми иероглифам, обозначавшим год, месяц, число и час рождения человека. Среди простого народа доверием пользовалось и гадание по билету, который специально обученная птица вытаскивала из комплекта карточек (обычно последний состоял из 64 листов — по числу гексаграмм «Книги Перемен»). Распространено было гадание по древним монетам: в цинское время для этого чаще всего использовали монеты танской эпохи. Отметим и специфический для Китая способ гадания посредством расщепления выбранного клиентом иероглифа на составные части и истолкования их как самостоятельных знаков.

В старом Китае почти не было человека, который в своей повседневной жизни не руководствовался бы указаниями гороскопов, определявшие счастливые и несчастные дни для самых разных дел.

Разумеется, существовало огромное множество способов гадания по самым разным приметам, например, по крику птиц, погоде, поведению домашних животных, по тому, когда у человека начинают гореть уши или рябить в глазах, и т.д.

БУДДИЗМ

Распространение буддизма в Китае

По преданию, первые буддийские сутры были привезены в столицу позднечаньской империи Лоян при императоре Мин-ди (58—76 гг.). Тогда же зарегистрирована деятельность буддистов еще в одном городе — Пэнчэне. В начале II в. была составлена знаменитая «Сутра 42 статей» — первое изложение на китайском языке основ буддийского учения. Но лавры родоначальника китайского буддизма достались парфянскому монаху Ань Шигао, прибывшему в Лоян в 148 г. С помощью группы китайских помощников Ань Шигао перевел на китайский язык около 30 буддийских сочинений.

Признание у правящих верхов Китая новая религия получила с ГУ в. — времени существования смешанных китайско-кочевнических государств на Севере и господства мистически настроенной аристократии на Юге. Среди всеобщей

Тело Истины есть единое и нечто вечно чистое. Качественное и отсутствующее равно чисто в нем, и его никак не затрагивает то, что имеет имя. Посему в соблюдении Правил нет ни правил, ни нарушений. В достижении Сосредоточенности нет ни сосредоточения, ни разбросанности. В обладании Мудростью нет ни мудрости, ни глупости. В его необозримой всеобъятности забываются все различия, а всякое непостоянство приходит к полному покою.

Ши Даоань. IV в.

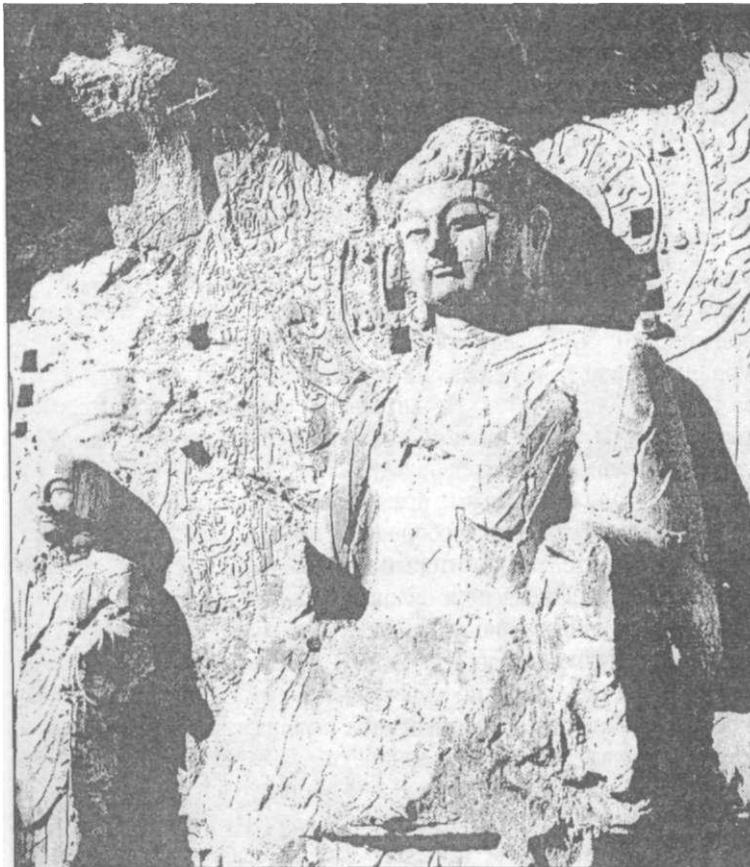
ненависти и вражды буддисты заняли позицию «над схваткой» и умело пользовались ее преимуществами. Именно тогда приобрели известность буддийские отшельники, которые, обосновавшись на какой-нибудь почитаемой горе, брали на себя роль беспристрастных наставников мира. Буддийский же идеал равенства людей выступал заманчи-

вой альтернативой обществу, между отдельными слоями которого пролегла резкая, почти непреодолимая грань.

Буддизму было свойственно большое разнообразие форм и методов миссионерской деятельности. Наряду с переводами и комментированием санскритских текстов широкое распространение получили публичные проповеди для мирян. Если образованная верхушка общества увлекалась философскими аспектами буддистского учения, то в популяризации новой веры среди низов и некитайских народов огромную роль сыграла магическая практика, к которой охотно прибегали буддийские монахи.

Сращивание буддийского учения и китайской учености произошло на основе переведенных в конце III в. канонв буддизма Махаяны, в которых излагалась доктрина праджни-парамиты («мудрости перемены на другой берег»). Эта философская система, разработанная в I в. индийским буддистом Нагарджуной, отрицала дуализм абсолюта — нирваны и мира причинности — сансары и полагала смысл спасения во внутреннем самообнаружении своей истинной природы.

В южнокитайских царствах наибольший вклад в развитие буддизма внесли ученый монах Даоань (312—385) и его ученик Хуэйюань. Первый разработал образцовый монастырский устав и учредил культ будды Майтрейи. Если раньше фамилией для монаха по традиции слу-



*Ступы Будды
я пещерных
храмах
Лунмэнь близ
Лопни, проо.
Хэнань. VI в.*

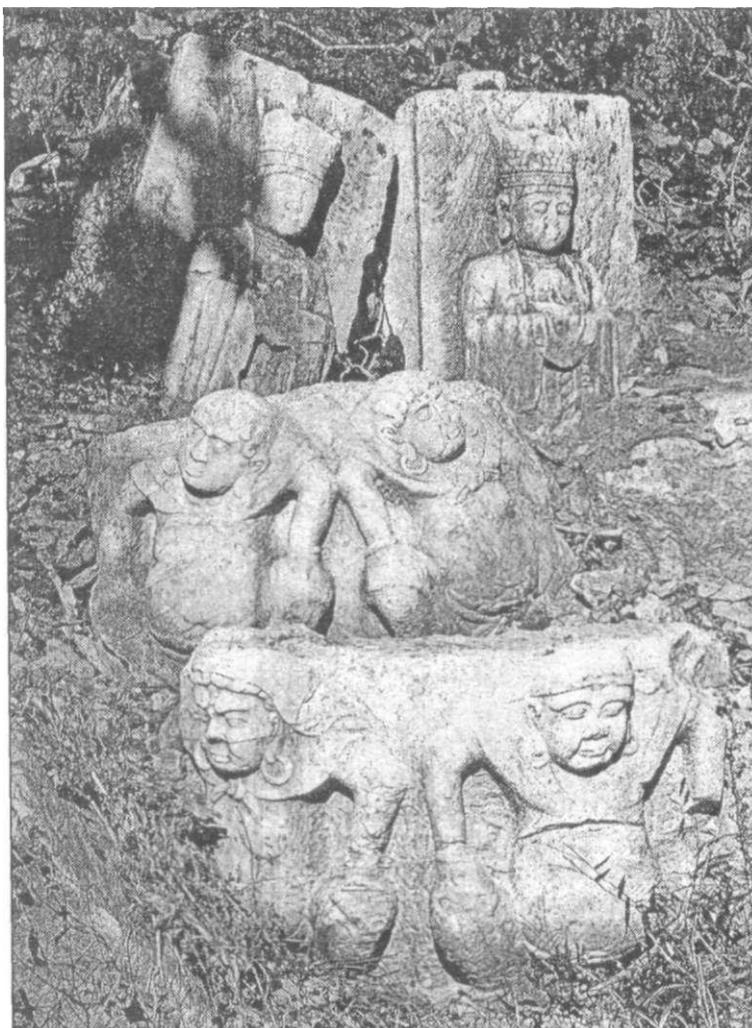
жило название страны, откуда он был родом, то Даоань предложил единый знак «Ши» (от слова Шакья — род, из которого происходил Будда) для всех монашествующих. Хуэйюань известен как блестящий полемист и основатель культа владыки рая «Чистой Земли» Амидабы, ставшего популярнейшим божеством на Дальнем Востоке. На Севере великим современником Хуэйюаня был кучарский монах Кумараджива, прибывший в Чанъань в 402 г. Вместе с группой помощников Кумараджива проделал гигантскую работу по переводу буддийских сутр. Начался период «индианизации» китайского буддизма, старательного усвоения буквы канона. Для V—VI вв. буддийская историография различает шесть экзегетических школ, группировавшихся вокруг индийского учителя и определенного набора текстов. С идейной точки зрения, наибольший резонанс вызвала деятельность ученика Кумарадживы и Хуэйюаня Даошэна (умер в 434 г.), который сформулировал учение о присутствии природы Будды во всех живых существах.

При Южных династиях буддизм достиг своего расцвета в правление лянского императора У-ди (Сяо Яня). Еще в 504 г. Сяо Янь принял пять обетов упасака (буддиста в миру) и фактически сделал буддизм государственной религией. Монастыри превратились в крупных земельных собственников и места сосредоточения богатства. На Севере буддизм развивался в иных формах. Здесь его судьбу решали не аристократы, а воинственные предводители «варваров». Поэтому в буддистской проповеди на Севере большое значение имела магия, близкая шаманистским верованиям кочевников. Если на Юге буддисты, следуя индийским образцам, отстаивали свою независимость от императорской власти, то их единоверцы на Севере сами искали поддержки и покровительства двора. При дворах северокитайских царств существовали ведомства, управлявшие буддийскими монастырями, а правители государств нередко объявляли себя воплощениями Будды.

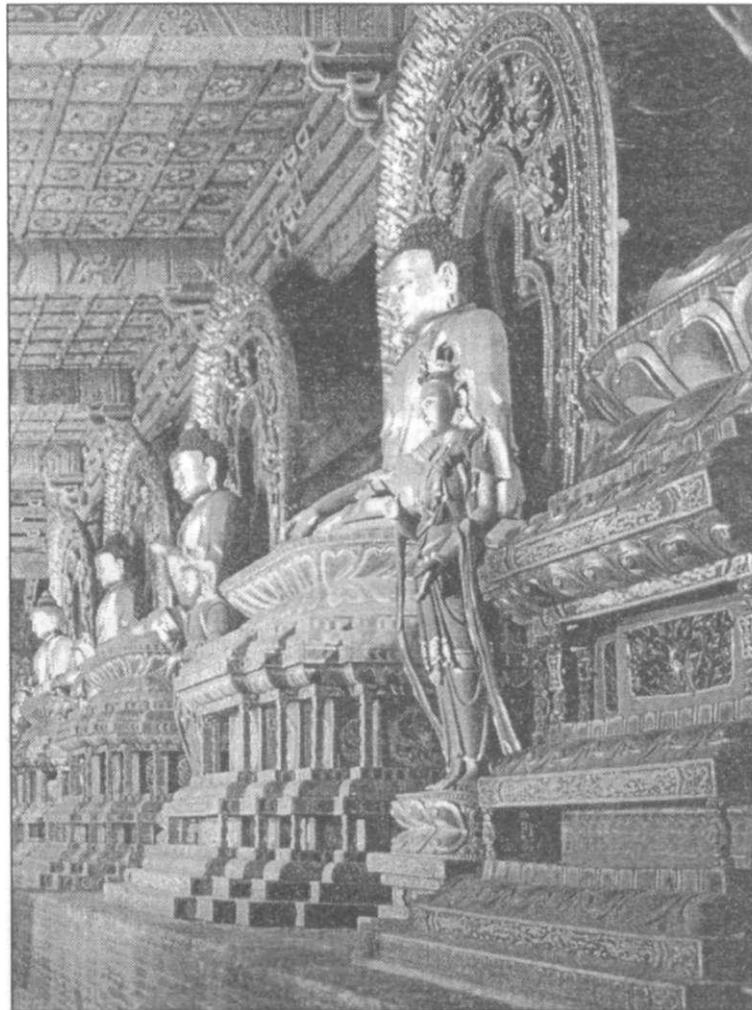
К моменту объединения Китая под властью династии Суй буддизм проник в повседневную жизнь всех слоев общества. Государство же стремилось поставить себе на службу буддийскую религию. Со второй половины VII в. часть монастырей была взята на казенное содержание, а их монахам вменялось в обязанность молиться о благоденствии царствующего дома. Правительство устанавливало правила и квоты приема в сангху. Монахи получали специальное удостоверение и приписывались к определенному монастырю. Делами буддийской общины ведали специальные правительственные органы. Власти использовали монахов в роли сборщиков налогов, осведомителей, глашатаев, смотрителей оросительных сооружений и т.д. Более того, проповедовавший ненасилие буддизм стал в Китае чем-то вроде святого патрона войны. При дворе одетые бодхисаттвами монахи молились за победу императорских армий, а на полях сражений воздвигались буддийские храмы, поскольку именно буддисты брали на себя заботу о «бесприютных» душах воинов, павших на чужбине. Кроме того, буддийская вера избавляла воинов от нравственной ответственности за причиненное им увечье, ведь по нормам традиционной морали почтительный сын должен был хранить в целостности свое тело, в котором продлевалась жизнь родителей. Подчас буддисты вносили и бо-

лее практический вклад в дело повышения боеспособности войска. Хронист VIII в. сообщает: «Поскольку государь знал, что на Севере люди по природе грубы, в большинстве тамошних монастырей обучали только искусству верховой езды и стрельбы из лука». К тому времени буддийская сангха, превратившаяся в крупного земельного собственника и владельца огромных богатств, уже всерьез угрожала фискальным интересам государства. Необходимость пополнить казну время от времени вынуждала двор конфисковывать имущество монастырей.

Наиболее плодотворным для идейного развития буддизма стал период с середины VI до VIII в. За это время сформировалось несколько оригинальных школ, составивших наследие собственно китайского буддизма. Одни из них имели доктрину преимущественно философско-умозрительного характера, другие ставили акцент на вере и религиозной практике. Но все они были вдохновлены стремлением к гармонической законченности доктрины и обращались не столько к текстам, сколько к духу учения Будды.



*Остатки
барельефов
тайской эпохи
изображающих
бодхисаттв
и духов —
стражей веры.
Пров. Хэнань*



*Зал
буддийского
храма*

«Философские» школы китайского буддизма были прежде всего школами философского синтеза, и расцвет их не случайно совпал с образованием империй Суй и Тан. Вначале доминировала школа Тяньтай (по названию горы в Чжэцзяне, где находился главный монастырь школы), основанная монахом Чжи (538—597 гг.). В учении Тяньтай отчетливо выражены основные черты китайского буддизма: взгляд на мир как на единое целое, идея взаимопроникновения явленного и сущностного, утверждение возможности спасения в этой жизни всех живых существ. Чжи разработал четырехступенчатую иерархию школ буддийской мысли, соответствовавших разным уровням просветления, и стремился соединить традиции буддизма Севера и Юга Китая. Суйские правители покровительствовали школе Тяньтай и использовали ее как средство идеологической консолидации империи. Высшим продуктом философского буддизма явилась школа Хуаянь, основателем которой был Фашунь (557—640). Хуаянь разделяла мировоззренческие послышки Тяньтай, но подняла желанный синтез на новую высоту. Эта школа занимала ведущие позиции в VIII—IX веках.

Что касается «практических» школ, то они в раннетанское время не пользовались поддержкой двора. Одна из них, секта Саньцзе, чересчур горячо предрекавшая скорый конец света, даже подверглась разгрому. Зато две другие — школа Цзинту («Чистой земли») и Чань — определили облик китайского буддизма на все последующее время.

Школа Цзинту декларировала спасение верой в будду Амитабу, владыку рая «Чистой земли». В основе ее мировоззрения и практики лежала доктрина *няньфо* («поминания Будды»), учившая, что молитвы Амитабе и даже произнесение его имени способны даровать перерождение в царстве «Чистой земли». Столь общедоступное кредо обеспечило школе широчайшую популярность. Название школы Чань восходит к санскритскому «дхьяна» — медитация. Последняя всегда занимала важное место в практике буддизма, но для приверженцев чань-буддизма она превратилась в самоцель. Эта школа, основанная, по преданию, индийским проповедником VI в. Бодхидхармой, отвергла изучение сутр, ритуал и поклонение Будде вообще. Медитацию чань-буддисты трактовали по-новому — как спонтанное самораскрытие «истинной природы» человека в его повседневной жизни. В отличие от прочих буддийских сект, чаньские наставники высоко ценили физический труд, в особенности труд в коллективе, который они приравнивали к медитации. Будучи наиболее китаизированной формой буддизма, школа Чань с ее проповедью духовной свободы оказала огромное влияние на искусство и поэзию Китая.

Последним крупным новшеством в буддийском мире Китая стало распространение тантризма, или тантраяны — третьей ветви буддизма (наряду с хинаяной и махаяной). Тантризм — направление религиозно-практическое, в котором главная роль отводилась разнообразным заклинаниям, магическим знакам и рисункам, эзотерическим обрядам. В первой половине VIII в. тантризм приобрел заметное вли-



*Так называемый
лес ступ
в монастыре
Шаолиньсы*

яние в столице и на юге Китая, и хотя он довольно скоро исчез как самостоятельная школа, тантристский ритуал частично вошел в обрядность позднейшего буддизма, а богатейшая тантристская мифология повлияла на развитие буддийской иконографии.

Ослабление власти династии Тан повлекло за собой новый перелом в истории китайского буддизма: аристократические философские школы с их пышным ритуалом и утонченной метафизикой при-

шли в упадок; вперед выступили школы религиозной практики, особенно чань-буддизм, имевший большой успех среди военных. Догматические разногласия утратили былую остроту, и в IX в. уже случилось так, что две или даже три секты имели общего патриарха. Буддизм вообще растерял былую творческую энергию, и в последующие столетия его идеи питали главным образом секты, противостоявшие ортодоксальным буддийским школам. В сельской местности к периоду правления династии Сун преобладали крошечные храмы с одним-тремя монахами, которые были прикреплены к определенной деревне и обслуживали только ее жителей. В этом качестве буддизм выступал, по существу, как разновидность локального культа.

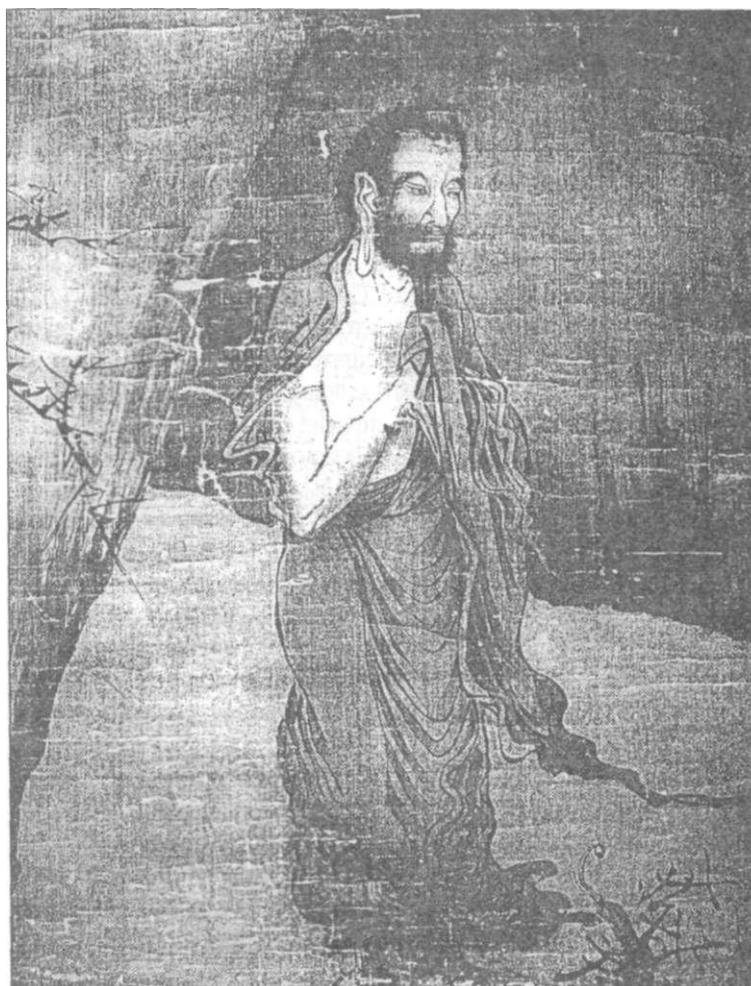
С середины XIII в. появляется ламаизм — официальная религия монгольских правителей Китая. Минская династия из политических соображений также покровительствовала ламаистскому духовенству. Ламаизм приняли и цинские императоры, которые, по примеру монгольских правителей, считали себя воплощениями бодхисаттвы Манджушри. Как и прежде, власти стремились связать монахов круговой порукой и назначали среди них лиц, ответственных перед администрацией. Стремление властей уподобить религиозные институты государственным экзаменам, процедура которых в точности воспроизводила государственные экзамены на ученое звание. Но, даже покровительствуя буддизму, правители империи с крайним пренебрежением относились к монашеской общине. Так, в 1738 г. при императоре Цяньлуэ было завершено новое издание буддийского канона, а на следующий год появился эдикт, в котором утверждалось, что на сотню монахов лишь «один-двое» соблюдают монашескую аскезу, тогда как среди остальных «не счесть бродяг, бездельников и беглых преступников».

После Синьхайской революции социальная активность китайских буддистов несколько возросла: в стране появились десятки буддийских ассоциаций, различные клубы и общества буддистов-мирян. Однако общекитайская буддийская организация вплоть до образования КНР так и не была создана, а численность монашествующих оставалась крайне незначительной: к началу 30-х годов в Китае насчитывалось 738 тыс. монахов и монахинь. В 1953 г. в КНР появилась Китайская буддийская ассоциация, которая, по официальным (очень условным) данным, объединяла 500 тыс. монахов и 100 млн. верующих. Спустя три года была учреждена Буддийская академия, где к началу 60-х годов прошли курс обучения около 200 монахов. В годы «культурной революции» все храмы и монастыри были закрыты, а монахи отправлены на «трудовое перевоспитание». Работа буддийских организаций и учебных заведений была возобновлена в 1980 году.

Буддизм и китайская культура

Жизненность буддизма в Китае объяснялась тем, что индийская религия принесла в Среднюю Империю не просто те или иные идеи и образы, а духовный опыт, в котором абсолютное знание сливается с безграничной любовью. Буддизм предложил китайцам сразу «выс-

шую истину» (*цзун чжи*) и незаблемое основание моральной жизни. Более того, буддийский идеал предстал не только аналогом, но и альтернативой китайской мудрости. В лоне цивилизации, воздвигнутой на принципе иерархии и вообще не знавшей идеи абсолютного равенства людей, буддизм довольно скоро освободился от присущей ему поначалу идеи иерархии святости. Внутри культуры, которая акцентировала рациональный самоконтроль в ритуале и не требовала заполнять верой предписываемую ею «почтительную удаленность» людей от богов, буддизм утверждал неистовство веры вплоть до религиозных самоубийств. Важнейшие достижения китайского буддизма — это, без сомнения, доктрины «внезапного просветления» и «поминания Будды». Перед нами сугубо «китайские» формы буддизма, однако исконно китайская традиция ничего подобного не знала. Надо признать, что движущим импульсом «китаизации» буддизма были силы не только и даже не столько взаимного притяжения, сколько взаимного отталкивания, и что иностранная вера была в той мере «китайской», в какой она была как бы негативным слепком китайской традиции, своего рода китайским отрицанием китайского.



*Лян Кай.
Будда,
выходящий
в мир. XIII в.*

Распространение буддизма привело к переоценке китайской традиции в свете противостояния «явленного» и «сокровенного» смысла последней: отличие буддизма от китайских учений, все очевидные признаки его чужеземного происхождения стали выдаваться китайскими буддистами за... достоверные свидетельства его глубинного родства с китайской мудростью. Не случайно первые буддийские мыслители в Китае делали особенный упор на понятие «пустоты», которая является «пределом» всех понятий: в пустоте все идеи сами себя отрицают, превращаются в нечто «иное». Так сложилась система средневекового китайского синкретизма «трех учений», в рамках которой различия между конфуцианством, даосизмом и буддизмом стали истолковываться как признаки их сокровенного единения.) Например, отвечая своим конфуцианским критикам, утверждавшим, что монашеская аскеза буддизма противоречит основе основ китайской морали — служению родителям и государю, китайские буддисты заявляли, что их религия исповедует идеал «высшей сыновней почтительности», поскольку придает моральным нормам абсолютную значимость. Видный буддийский мыслитель IX в. Цисун отождествил сыновнюю почтительность с первозданным единством бытия, из которого происходит все сущее.

Подобное переосмысление китайской традиции было возможно лишь при условии придания традиционным моральным ценностям нового качества в сверхморальном акте веры или того, что китайские буддисты называли «прозрением в себе природы Будды».

Высшую фазу эволюции буддийского идеала в Китае можно проиллюстрировать на примере чань-буддийского рассказа о том, как мудрый монах Чжаочжоу «спас» кошку. Однажды в монастыре, где жил Чжаочжоу, монахи заспорили о том, кому принадлежит кошка, кормившаяся при монастырской кухне. Схватив кошку, настоятель монастыря крикнул спорщикам: «Если кто-нибудь из вас может сказать правду, я отпущу ее». Монахи в нерешительности молчали. Тогда настоятель взял нож и рассек животное пополам. К вечеру в монастырь вернулся Чжаочжоу, и настоятель спросил его, как бы он поступил на месте монахов. Не говоря ни слова, Чжаочжоу снял сандалии, водрузил их на голову и пошел прочь. «Если бы ты был там, — воскликнул настоятель, — кошка была бы спасена!» В жесте Чжаочжоу, «спасающего» кошку столь странным, не сказать кощунственным, образом, запечатлелся ответ китайских буддистов не только на внутренние запросы их религии, но и на вызов, брошенный буддизму ценностями Срединной Империи; ответ, в котором все решала не теория, а сам человек — абсолютная искренность его духовного порыва. «Это сердце и есть Будда», — гласит последнее, уже не подлежащее обоснованию слово китайских поклонников Дхармы.

Итак, буддизм внедрился в китайскую традицию лишь на условии признания присутствия буддизма вне буддийских институтов. Последствия не замедлили сказаться: в позднее Средневековье происходит радикальная секуляризация буддийских ценностей и возникают постбуддийские, светские по своей природе сектантские движения, которые отвергают официальный буддизм именно с позиций «сокровенной истины» Будды.



Чэнь Хуншоу.
Ученые
монахи.
XVII в.

Как бы то ни было, буддизм существенно расширил горизонты китайской традиции. Буддийская религия с ее этикой абсолютного равенства людей и всеобщего сострадания играла важную интегрирующую роль в средневековом китайском обществе.

Буддийские культы освящали коммунальное начало в жизни различных общин. Храмовые праздники, молебны и прочие церемонии, совершавшиеся в буддийских монастырях выливались в шумные народные празднества.) Вот некоторые штрихи относящегося к 873 г. описания торжеств по случаю прибытия в Чанъань кости Будды. На всем пути следования кортежа многотысячная толпа приветствует его оглушительными криками. Почти все собравшиеся предварительно постились в надежде, что их осенит благодать Будды. Многие подвижники ползут на коленях и локтях, рубят себе пальцы и вырывают волосы. Воин, протиснувшись к реликвии, отсекает себе левую руку и почтительно бьет поклоны. Монах, положив на голову пучок сухой травы, поджигает его, корчится от боли и под хохот зевак падает на землю без чувств. Богачи устраивают многолюдные вегетарианские пиры и выносят на всеобщее обозрение драгоценности. Они надевают на босоногих ребятишек украшения и просят их веселиться как им заблагорассудится. Грохочет музыка, звонят колокола. Повсюду дают представления певички и актеры.

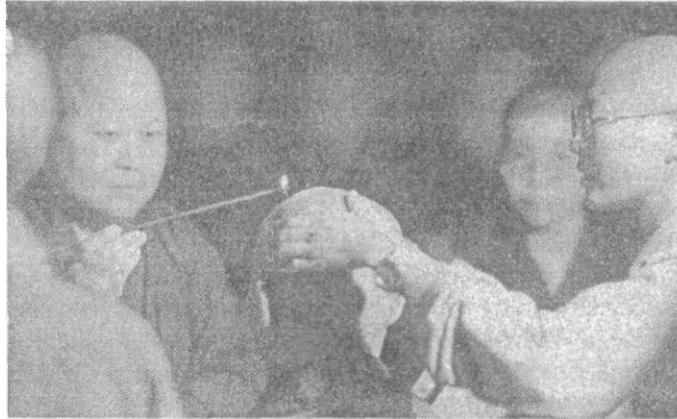
Буддийская община пропагандировала неизвестный в древнем Китае идеал благотворительности и занималась делами

Те, кто покидают свои семьи, живут в уединении, дабы претворить возвышенные помыслы, и изменяют мирские нравы, дабы водворить в мире истину. Изменяя мирские нравы, они не могут следовать в своем поведении ритуалам, являющимся основой мирской жизни. Живя в уединении, они должны заботиться о чистоте помыслов. Только так могут они спасти утопающий в бездне мир, вырвать скрытые корни перерождений и до конца претворить мудрость «переправы на другой берег». Если даже один человек достигнет таким образом совершенной добродетели. Путь охватит все шесть категорий его родственников и распространится по всей Поднебесной. Хотя монах не имеет знатного титула, он претворяет идеал доброго правления в том, что «предоставляет людям самим себе».

Вот почему в семье он не блюдет обязанности, налагаемые на него семейными узами, и, однако же, не нарушает сыновней почтительности. Вне семьи он пренебрегает почтительностью в служении государю, и однако же не теряет своего почтения к нему.

Хуэйюань. V в.

общественного призрения. В буддийской агиографической литературе содержатся десятки жизнеописаний монахов, прославившихся подвигами на поприще служения людям. В числе наиболее распространенных видов благотворительной деятельности упоминаются помощь населению во время эпидемий, рытье колодцев, насаждение деревьев, уборка мусора, строительство мостов, бесплатных столовых, общественных бань. Буддийские монастыри успешно вписались в новый городской уклад, превратившись в центры торговых и финансовых операций, места развлечений и собраний горожан.



*Прижигание
корней волос
при пострижении
в монахи.
Современный
Тайвань*

В целом положению буддийской общины была свойственна известная раздвоенность, восходящая к наличию двух уровней публичной и культурной жизни в императорском Китае. С одной стороны, институты и ценности буддизма оказались подчиненными административной практике и священной символике империи, а с другой — буддизм служил интересам и вкусам отдельных территориальных, профессиональных, сословных групп населения. Буддийские молебны стали частью народных праздников, обслуживая в особенности те их аспекты, в которых определялись отношения между живыми и мертвыми. Так, явный буддийский колорит приобрел праздник «голодных демонов» (середина 7-й луны по традиционному календарю), когда буддийские монахи служили публичные молебны с целью упокоения «сиротских» душ. Те же буддисты издавна ведали заупокойными обрядами, так что буддийские храмы и монастыри еще и теперь служат местами захоронения умерших.

Духовная практика

В буддийской литературе содержится обширная классификация видов и приемов медитативной практики, а также различных уровней духовного совершенства. Склонность к формализации духовного опыта легко уживается у буддийских авторов с вкусом к фантастике и визионерству. Подобное сочетание покажется не столь удивительным, если учесть, что буддийские учителя ведут речь о реальности заведомо неизъяснимой.

В основе духовной практики буддизма лежит идея интуитивного постижения недualности всех оппозиций. Эта идея распространяется прежде всего на сознание: буддистская «терапевтика духа» призвана обнажить иллюзорность всякого опыта и всех представлений. В традиции буддизма Махаяны принято различать две стороны сознания, находящиеся между собой в отношениях все той же недualности: сознание зависимое, представленное потоком преходящих восприятий, и сознание совершенное, составляющее подлинный субстрат нирваны. Поэтому всякое восприятие может быть и препятствием для постижения высшей истины, и дверью к ней. Прозрение и заблуждение в буддизме — это только два разных восприятия одного и того же состояния. Мудрое действие в буддизме — это акт абсолютной свободы, превосходящий все оппозиции.

Классическим образцом практики совершенствования в зрелом китайском буддизме можно считать систему, разработанную в конце VI в. Чжи. Эта схема включала в себя традиционные десять ступеней совершенствования, во многом осмысленных заново:

1. *Созидание добрых причин (цзюи юань)*. Речь идет о соблюдении моральных заповедей буддизма.

2. *Устранение желаний (а юи)*. Подавление желаний, рождаемых пятью органами чувств, и в особенности похоти.

3. *Снятие экранов (ци гаи)*. Имеются в виду пять видов преград, мешающих непосредственному постижению реальности: 1) «экран вожелдений»; 2) «экран ослепленности», соответствующий невосприимчивости сознания к истине; 3) «экран усыпленности», то есть погруженность сознания в пустые мечты и фантазии; 4) «экран распушенности»; 5) «экран сомнения».

4. *Гармонизация (тяо хэ)*. Этот этап соответствует практике духовно-телесной культивации в собственном смысле слова и включает в себя «гармонизацию пищи», то есть правила диеты, «гармонизацию сна», то есть правильный режим сна и бодрствования, «гармонизацию тела» (правильная поза в медитации), «гармонизацию дыхания» и «гармонизацию сознания».

5. *Удобные способы практики (фанбянь син)*. К таковым Чжи причисляет, во-первых, умение заниматься совершенствованием в свое удовольствие; во-вторых, умение постоянно практиковать меди-



*Бодхисаттва.
Роспись на
шелке. VIII в.*

Статуя
буддийского
наставника
Цзяньчжэн.
VIII в.



тацию без усилий над собой; в-третьих, добрые мысли; в-четвертых, умение находить удовольствие в своих мыслях и, в-пятых, твердое убеждение в истинности избранного пути.

6. *Правильная практика (чжэн сю син)*. Медитация в собственном смысле слова, которая включает в себя достижение «успокоенности сознания» и «высшего прозрения», визуализацию будд и проч.

7. *Раскрытие корней благостыни (шань гэнъ фа)*. Как пояс-

няет Чжи, у того, кто «проник в пустоту и узрел истину», раскрываются «корни благостыни» в жизни. Внутренние «корни благостыни» представлены чистотой сердца, состраданием, любовью, лицемерием воочию будд и прочими буддистскими добродетелями.

8. *Осознание злых деяний (цзюэчжи маши)*. На этой ступени совершенства «алмазная твердость» сознания приносит подвижнику неуязвимость для демонических сил мира.

9. *Исцеление недугов (чжи бин)*. Правильная медитация и твердая вера во всемогущество Будды дают подвижнику способность прозревать корни болезней и без труда оставаться здоровым.

10. *Предвосхищение следствия (дэн го)*. На этой ступени совершенства подвижник приходит к ясному пониманию того, что «все дхармы рождаются сознанием, и всякое существование пусто». Теперь подвижник достигает полного освобождения от оков кармы и прозревает в себе природу Будды, не отсекая иллюзий света.

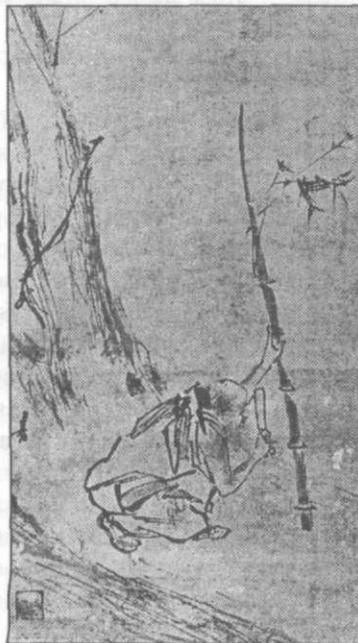
Поиск «высшего постижения» поставил ряд серьезных проблем перед буддистским миром Китая. Во-первых, «законченное учение», предложенное Чжи, в конечном счете не обладало познавательной ценностью, поскольку природу Будды надлежало открывать в себе только *практикой*. Во-вторых, момент высшего прозрения не вписывался в традиционные иерархии святости и схемы совершенствования. Логика развития буддизма в Китае неудержимо влекла махаянистскую традицию за рамки ее институтов. Этот парадоксальный поворот буддистской идеи на Дальнем Востоке был выражен особенно решительно и даже в своем роде институционализирован школой Чань. Патриархи чань-буддизма исходили из почти общепринятого в их времена убеждения в том, что «изначальная природа сердца» совпадает с природой Будды и, следовательно, каждый, кто искренне верит в абсолютную подлинность сознания, способен стать Буддой. В этом пункте чань-буддизм особенно выпукло выразил идею предвосхищающей все сущее символической реальности — главной посылки китайской традиции. Требование чаньских наставников «явить свое подлинное лицо, которое существовало прежде появления на свет родителей», почти дословно повторяет слова Чжуан-цзы о «подлин-

ном облике» человека, который существует «прежде своего появления на свет». Раннечаньский метод медитации сводился к так называемому «чистому созерцанию сердца», который означал «сосредоточенность» (*дин*) и «оберегание» (*шоу*) сознания. Оба эти термина не имеют прототипов в санскритской литературе, зато с древности употреблялись в даосской традиции. Наставники Чань придавали главное значение сидячей медитации, но цель этого сидения заключалась не в устранении чувственного восприятия, порождающем состояние транса и забвения, и не в достижении некоего абстрактного покоя, приверженность которому, вообще говоря, считалась в чань-буддизме самым тяжким пороком. «Чистое созерцание» Чань предполагало, скорее, необычайно чуткое осознание всех восприятий, что освобождает сознание от привязанности к физическому миру. Если обыкновенный человек вслушивается только в слышимое, то бодхисаттва вслушивается — и, следовательно, бдит, бодрствует — в полной тишине. Его бытие есть слушание без звуков, созерцание без образов.

Летописцы чань-буддизма сошлись на том, что их школу отличают четыре принципа:

- Не создавать письменных наставлений.
- Передавать истину вне учения, иным способом.
- Напрямую указывать суть сознания человека.
- Прозревать природу, становиться Буддой.

В соответствии с этими принципами чаньские учителя и саму медитацию трактовали по-новому: как способ спонтанной реализации высшей мудрости Будды. Какой именно способ? Да не так уж и важно! Достичь полного и окончательного прозрения можно каким угодно образом: услышав удар колокола или песню рыбаков, увидев кипарис в саду или получив от учителя удар палкой. При всей важности медитации вообще мы не находим в чаньской литературе описаний медитативной техники или медитативных состояний. В речах о чаньском пробуждении важно не *что*, а *как* — чистое качество духа, данное нам в отчужденных отблесках, как бы совершенно несущественных деталях: пустота *средо-точия* сливается с пустотой вездесущей среды. Читая чаньские тексты, мы погружаемся в живой *само-диалог* бытия с его лирической прерывностью, непредсказуемо резкими, но повинующимися неизреченным законам творческой игры *со-мыслия* сменами интонации. В чаньском диалоге каждое слово застаёт врасплох и требует произвольной, интуицией под-



Лян Кай.
Шестой патриарх школы Чань обтесывает бамбук.
XIII в.

сказываемой точности действия. Ибо каждое слово здесь есть воистину событие, и даже более того: сама *со-бытийственность*, сообщаемость обстоятельств.

Популярной метафорой духовного прозрения в школе Чань стал рассказ об укрощении буйвола пастушком. Известно более десятка его вариантов, представленных в серии картинок. Почти все они появились в XII в. — время окончательного оформления чаньской традиции. В схеме «укрощения буйвола» выделяются три уровня сознания. Первый — состояние помрачения или загрязненности сознания страстями, когда буйвол, то есть наша «животная» природа, потерян из виду и несется «куда глаза глядят».

Следующая стадия — стадия «опознания буйвола»: человек осознает собственную ограниченность, прозревает пустотность своих страстей и научается твердо держать внутренний фокус сознания. Теперь подвижник «теряет мир» или «умирает для мира».

Третий этап совершенствования знаменует сближение «укротителя» и «укрощаемого», которое завершается «возвращением буйвола и пастушка в родной дом». Такова фаза реализации недualности, в которой исчезает противопоставление просветленности и помраченности, «принципа» и «явления». Оттого же чаньской словесности свойственно ироническое отношение к вещам: ирония здесь выступает знаком связи — а точнее было бы сказать, *не-связи* — бесконечного и конечного, знания и незнания. Высшая фаза чаньского совершенства выражена в образе веселого монаха, который «с пустыми руками бродит по рынку и обращает в будд простых торговцев». Иронический образ «базарного святого» знаменует недостижимое: он типизирует самую свободу.

ДАОСИЗМ

Даосские секты

Даосизм — самобытная китайская религия, отразившая важнейшие представления и ценности китайцев. Теснейшая связь даосизма со всеми сторонами китайской культуры и, в частности, локальными культурами дала основание некоторым ученым считать его национальной религией Китая, подобной, скажем, иудаизму в Израиле или индуизму в Индии. Однако надо иметь в виду, что организационно даосизм всегда был представлен обособленными, замкнутыми сектами. Согласно опросам, проведенным уже в 30—40 гг. XX в., лишь около 2% жителей Северного Китая считали себя последователями даосизма. В действительности даосская традиция лишь увенчивала собой пирамиду народных культов, а даосские божества выступали верховными богами народного пантеона. Подобно тому, как властелин империи осуществлял свой «небесный путь» символического устройства мира вне путей «земных», даосские священники поддерживали порядок в потустороннем мире втайне от простого люда.

Становление традиции религиозного даосизма приходится на первые столетия н.э. — время кризиса и умирания архаической рели-

гии. В середине II в. на территории пров. Шаньдун зародилось религиозное движение, возглавлявшееся сектой «Тайпиндао» («Учение Великого равенства»). Вождь секты Чжан Цзюэ привлек на свою сторону, по некоторым данным, 360 тыс. человек. Болезни и страдания Чжан Цзюэ объявлял результатом совершенных ранее проступков; соответственно, в его учении преступление и наказание трактовались в категориях греха и раскаяния. Заболевшего помещали в отдельную комнату, где ему предстояло хорошенько покаяться в содеянном зле; лечил же Чжан Цзюэ заговоренной водой. Пафос индивидуальной моральной ответственности был новшеством, которое отсутствовало в государственной религии Хань, сводившей все к мироустроительной миссии императора. Идеология «Тайпиндао» была пронизана апокалиптическими настроениями и связывала гибель Хань с наступлением эры «Желтого Неба» — эры благоденствия и счастья. В 184 г. Чжан Цзюэ поднял восстание, которое было потоплено в крови. Новая религия, однако, выжила, а с ней выжила и новая идея общности людей по признаку веры — избранных «людей-семян», которым уготовано блаженство в обновленном мире, где будет царствовать даосский «Совершенный государь». Безвестные проповедники распространяли сутры, возвещавшие о грядущем торжестве даосской утопии, где исчезнут ложь и обман, люди будут жить долго и счастливо в окружении ручных львов и единорогов, а урожаи достигнут размеров сам-девять.

Об эволюции даосизма в последующие столетия можно судить на примере другой секты, сложившейся в горах Ханьчжуна около середины II в. Основанная, по преданию, даосом Чжан Лином, секта получила от ханьских чиновников прозвание «Пять доу риса», поскольку Чжан Лин установил для своих приверженцев ежегодную подать в этом размере. К рубежу II—III вв., когда во главе секты встал Чжан Лу, принявший титул Небесного Учителя, она приобрела черты теократического государства, в котором имелись два основных класса: посвященные в секреты бессмертия *даогии* (даосские мужи) и *дао-минь* (даосский народ). Последнему было достаточно соблюдать нравственные предписания, участвовать в обрядах и повиноваться духовенству, чтобы обеспечить себе вечную жизнь. Небесный Учитель считался наместником верховного божества — Высочайшего Старого Правителя, каковым был не кто иной, как обожествленный Лао-цзы. Чжан Лу разбил подвластную ему территорию на 24 округа, а низшее звено его духовной администрации составляли так называемые чиновники-духи и управляющие



Чжан-
Небесный
учитель.
Бумажная
иконка-оберег.
Начало XX в.

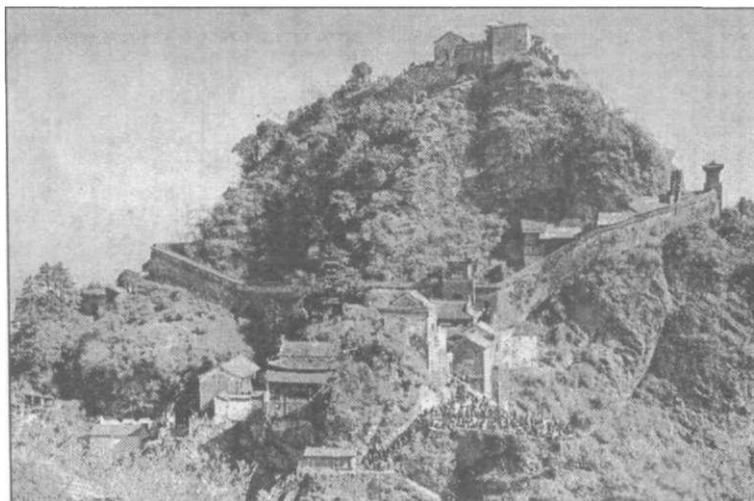
грешниками, занятые «воспитательной» работой с «провинившимися», то есть больными. Заболевших отправляли в особые дома, своего рода тюрьмы, и, когда они раскаивались в своих грехах, пастыри писали имя и просьбу больного на трех полосках бумаги, предназначенных для духов трех мировых стихий — Неба, Земли и Воды. Большую роль в жизни даосских общин играли взаимопомощь и благотворительность. При Чжан Лу повсюду на дорогах стояли «дома справедливости» — общественные постоянные дворы, предоставлявшие путникам еду и ночлег.

Обрядовая сторона жизни членов общины была весьма насыщенной. Существовали ритуалы, касавшиеся всех обращенных, ритуалы, совершаемые только духовенством, и обряды семейные, так называемые кухонные. Наибольшее значение придавалось «постам» — комплексам церемоний, связанных с подготовкой души к бессмертию. Для рядовых членов секты главную роль играл момент религиозной экзальтации. Таков, например, «пост грязи и угля», который вначале предназначался для «грешников» (то есть больных), в знак раскаяния мазавших себя грязью; впоследствии этот обряд стал обязательным для всех обращенных. Следует отметить обряды хэци («слияния жизненных сил»), которые, по утверждению буддистских критиков, намеренно их профанировавших, выливались якобы в массовые оргии. Одно из центральных мест в даосизме занимала идея «воплощения» подвижником божественных сил космоса в самом себе вплоть до непосредственного созерцания богов в своем теле. Мудрость и святость в даосской традиции приравнивались к состоянию «сохранения единства» (*шоу и*), то есть обереганию предвечной целостности «небесной природы». Другой отличительной чертой даосской религии являлась практика получения откровений от верховных богов. В раннедаосском трактате «Тайпин цзин» возвещается о приходе «божественного человека, не имеющего облика», который откроет «небесные письмена» своим ученикам — «настоящим людям», а те разъяснят их смысл «правителю высочайшей добродетели». Даосские проповедники учили, что царство даосского мессии уготовано лишь избранным и выдвигали идею личной ответственности за прегрешения. Даосизм многое унаследовал от общинных идеалов крестьянства; главными качествами идеального общественного состояния в ранних даосских сочинениях объявляются «сообщительность» (*тун*) и «всеобщность», а тягчайшим грехом — «накопление праведности для самого себя».

Формирование даосской религии знаменовало дальнейшее развитие традиционной для Китая символической философии с ее идеей параллелизма «внешнего» и «внутреннего» в культуре. Целью даосского подвижничества считалось постижение в себе сокровенного «подлинного государя», или, другими словами, «семени» бытия. Именно к области «внутреннего» относились верховные божества даосского пантеона, которые, по представлениям даосов, «не имели облика». Соответственно, в политическом отношении даосизм претендовал на роль «внутреннего» дубликата светской империи. Даосы говорили о существовании темного двойника земного правителя, являющегося верховным повелителем в мире духов. Многие императоры в Китае с

V в. принимали даосские инсигнии, тем самым как бы удостоверяя свои державные полномочия и в мире божественного.

Таким образом, даосизм выступал в роли посредника между фольклорной и официальной религией. Кроме того, он способствовал включению в китайскую культуру иностранных новшеств при сохранении преемственности культурного самосознания. На раннем этапе истории даосизма большую часть приверженцев новой религии, особенно в Юго-Западном Китае, составляло аборигенное население: даосскому учению «радовались и люди и варвары», сообщают хронисты той эпохи. Святыми местами даосизма были дикие горы, а свои утопии даосы помещали где-нибудь на далекой окраине мира и были готовы видеть общественный идеал скорее в загадочном Риме,



Даосский
монастырь
на вершине
горы Удаишань
в провинции
Хубэй.
Построен
в XV в.

чем в родной Поднебесной. Так даосизм — учение истинно «китайское», но чуждое китаецентризма — благоприятствовал смешению китайцев с «варварами». В начале Г/в. в Сычуани возникло государство Чэн-Хань, создатель которого, выходец из племени *ди* Ли Сюн, был близок к даосским сектам, а первым советником Ли Сюна стал даос Фань Чаншэн (т. е. Фань — Вечная жизнь). Ли Сюн отказался от конфуцианского ритуала, табели о рангах, знаков сословных различий и даже регулярного войска. По словам летописцев, в царстве Ли Сюна «варвары и китайцы жили покойно».

Столетие спустя правитель царства Северное Вэй Тоба Тао провозгласил даосизм государственной религией. Как бы ни напоминал даосизм шаманистские верования кочевников, Тоба Тао не решился бы на этот шаг, если бы не реформаторская деятельность даоса Коу Цяньчжи. Выходец из знатной семьи, Коу Цяньчжи в молодости примкнул к слуге своей тетки, некоему Чжэнгун Сину, одному из многих «святых людей», проповедовавших в народе. В 415 г. ему явился сам Высочайший Старый Правитель и повелел искоренить давние пороки секты Чжанов — практику взимания налога и обряды «слияния жизненных сил», то есть как раз то, что делало даосизм сектой. Лжепророки, предрекавшие сошествие на землю верховного божества,

были преданы проклятию. По совету Коу Цяньчжи Тоба Тао пригласил в столицу более сотни даосов и воздвиг даосский храм с фигурами Почтенных Неба (новая категория даосских божеств, возникшая, вероятно, под влиянием буддийского образа бодхисаттвы).

На Юге к тому времени тон задавали даосы-книжники, библиографы и систематизаторы. Для даосизма Южных династий типична деятельность Тао Хун-цзина (около 452—536), теоретика секты с горы Маошань близ Цзянькана. Один из крупнейших ученых своего време-

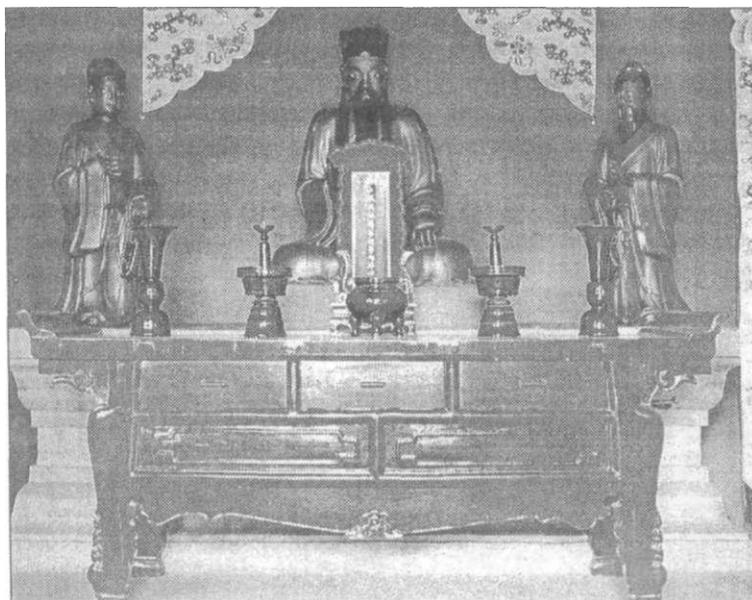


*Спитуи
святых
а даосском
щ хите на юре
Уданшань*

ни, Тао Хун-цзин превратил свою обитель в центр светского и религиозного образования. Утопическое царство бога-мессии превратилось у Тао Хун-цзина в «Небо людей-семян», доступное только бессмертным. Верхний этаж небесной иерархии заняла триада «августейших правителей» во главе с Изначальным Почтенным Неба (с XI в. его сменил Яшмовый император).

В подражание буддизму даосы ввели у себя институт монашества и обзавелись собственными монастырями. На 1019 г. в Сунской империи насчитывалось 7 тыс. даосских монахов против 231 тыс. буддийских. С самого начала даосы питали пристрастие к живописным горам, и в Средневековье сложилась целая география святых мест даосизма. Покровом наибольшей тайны были окутаны 36 «Провалов в Небо», или «Пещерных Небес», рассеянных по всему Китаю. То были, как правило, естественные пещеры и гроты в горах, где «являлись» даосские божества. Несколько меньше чтились Счастливые места (их было 72), находившиеся под управлением небожителей низших разрядов. К числу наиболее известных священных гор даосизма относятся Лаошань в Шаньдуне, Суншань в Хэнани, Уданшань в Хубэе, Эмэйшань в Сычуани, Лофушань в Гуандуне.

Известный даос Люй Янь, или Патриарх Люй (ок. 755—805), установил — опять-таки по буддийскому образцу— пять первых заповедей даосизма: не убий, не пей вина, не лги, не укради, не прелюбодействуй. Ему же приписывается пространный список заслуг и проступков чуть ли не на все случаи жизни. Хотя грех и добродетель истолковывались в нем в даосских понятиях, сами по себе моральные нормы, за редким исключением, соответствовали заповедям конфуцианства. Самые суровые кары полагались за государственную измену и бунт.



*Алтарь
в даосском
монастыре
Байюньгуань,
Пекин*

Образ потустороннего мира и официальная направленность даосской морали красноречиво свидетельствуют о стремлении даосизма занять положение государственной религии. По сути, даосизм и стал таковой в танское время, когда дом Ли счел удобным вести свое происхождение от Лао-цзы. В 666 г. Лао-цзы был обожествлен официально и получил титул Высочайшего Императора Сокровенного Начала. По указанию двора даосы регулярно устраивали молебны, которые служили для государственной власти каналом непосредственного общения с божествами, выгодно дополнявшего безличные конфуцианские ритуалы. Сунская эпоха больше известна как время

**Устав секты
«Цюаньчжэнь цзяо». XIII в.**

Все те, кто решил оставить свой дом, должны пребывать в монастыре, ибо это место, где сердце и тело могут найти покой. Во всех делах нельзя чрезмерно утруждать себя, ибо это наносит ущерб жизненным силам. Однако же нельзя и быть слишком бездейственным, ибо тогда дух увядает. Нужно искать середину между трудом и праздностью. Существует два вида странствий. Одно из них означает созерцание красот гор и вод, любованию красками цветов и деревьев, красотами городов и званий или просто посещение родственников. В таком случае ум постоянно занят внешними вещами, и такое странствие — только внешнее, ненастоящее. Но есть и другой вид странствия — странствие облачное. Оно подобно путешествию в сокровеннейшие глубины своей природы. Для этого приходится взбираться на высокие горы, чтобы получить наставление знаменитого учителя, или пересекать

бурные реки, чтобы услышать слово о праведном Пути. Но тот, кто обретет в себе одиночество, способное привести к просветленности сердца, тот в себе самом обретет высшую истину. Это и есть полинное облачное странствие.

Тот, кто читая книги ухватывает только смысл знаков, будет вечно блуждать в потемках. Тот, кто может постичь смысл, скрытый за словами, и привести свое сердце в согласие с ним, может отложить книги. Когда этот тайный смысл будет постигнут, сознание перестанет тянуться к внешним вещам и мало-помалу начнет воспринимать сокровенную правду жизни. Даос должен иметь верных друзей, которые могут позаботиться о друге при жизни и устроить похороны его после смерти. Однако нужно внимательно присмотреться к другому человеку прежде чем завязывать с ним дружбу. Любовь привязывает нас к вещам, и ее следует избегать. Но без любви душа человека черствеет. Любить, но не быть привязанным к тому, кого любишь, — вот срединный путь, и ему надлежит следовать.

Медитация, которая состоит только в сидении с закрытыми глазами в правильной позе, есть обман. Настоящая медитация означает: иметь сознание незыблемое, как гора Тайшань, во всякое время дня и ночи.

Тот, кто овладел секретами медитации, уже приобщился к лику блаженных небожителей, и ему нет надобности отправляться за наукой в далекие горы.

однако, не помешало им заимствовать из буддизма многие понятия — идеи рая и ада, космической эры — кальпы, закон воздаяния (карма) и пр., взять на вооружение множество буддийских образов, терминов и целые сутры. Поистине, теория и практика даосизма во многих отношениях могут служить своеобразным индикатором того, насколько идеи чужеземной религии были восприняты китайцами как свои. Роль даосизма как alter ego буддизма особенно примечательна в свете его претензий на звание «чисто китайской» религии, противостоящей всему «варварскому». Именно такую позицию заняли даосы по отношению к буддизму, а их диспуты с последователями Дхармы приняли настолько рутинный характер, что стали чем-то вроде постоянного номера на больших дворцовых аудиенциях. Нередко они выливались в состязания магов или загадывание друг другу загадок, что и неудивительно, ведь у соперников было слишком много общего. Более того, даосы были готовы без остатка принять истину Будды, но лишь в качестве дубликата китайской «мудрости». Однажды, в 1119 г., они даже попытались с помощью императора Хуэй-цзуна «даосизировать» сангху, переделав на даосский лад буддийские термины, имена, монашеские одеяния и обряды.

активизации конфуцианства, но даосизм не сдавал своих позиций ни в государственной, ни в общественной жизни. В конце XIII в. ученый Чжоу Ми отмечал: «Учения Шакьямуни и Лао-цзы распространены по всей Поднебесной... Из двух учений наиболее процветает буддизм, так что на десять [буддийских храмов] не приходится и одной обители даосов. Но учение Лао-цзы блюдет различие между государем и подданным, не позволяет нарушать законы и безукоризненно воздаёт по заслугам. Поэтому те, кто почитают Лао-цзы, выделяются послушанием, не допускают ни малейшего небрежения. В этом буддисты не сравнятся с ними».

Наряду с имперской традицией вторым важным фактором формирования даосизма был буддизм. Нельзя сказать, что доктрины обеих религий совпадали. Даосы, в частности, пропагандировали свою веру как апологию животворящего начала мира, а своих буддийских оппонентов объявляли проповедниками смерти. Это, од-

В XII в. на Севере Китая появляется ряд новых даосских сект: *Таи дао* («Великого единства»), *Чжэньда дао* («Истинно великого») и *Цюаньчжэнь дао* («Совершенной истинности»). Все они, за исключением последней, исчезли два столетия спустя. Что же касается Цюаньчжэнь дао, то она составила одно из главных направлений в северном даосизме. Главный монастырь секты, Байюньуань находится в Пекине. К XIII в. относится появление еще одной секты — *Цзинмин дао* («Чистого сияния»), которая просуществовала до цинской эпохи. Все новые секты несли в себе черты «обновленческого» движения. Они отвергали сложную литургию, магическую и алхимическую практику традиционных даосских школ, ставя во главу угла медитацию и этику. Учение сект передавалось непосредственно от учителя к ученику, непосвященным же предписывалось подсчитывать свои «заслуги» и «проступки» (для каждого поступка устанавливалась мера его «добродетельности» или «греховности»). Что же касается Юга, то там по-прежнему доминировали традиционные школы литургического даосизма — секта *Чжэнь дао* («Правильного единства»), известная также под названием *Тяньши дао* («Учение Небесных наставников») с центром на горе Лунхушань в провинции Цзянси, и секта *Шанцин дао* («Высшей чистоты») с горы Маошань близ Нанкина. В XII в. благодаря патронажу южносунской династии там появилась еще одна разновидность даосизма — секта *Шэньсяо дао* («Божественных небес»), усвоившая многие черты народной магии.



Наставник
секты
Цюаньчжэнь
дао
Чжэнь Ян-цзы
в возрасте
92 лет.
Фото 1993 г.

В последние несколько столетий даосская традиция не претерпела значительных изменений, если не считать того обстоятельства, что при цинской династии она не получила официального признания. В КНР в 1957 г. была создана Китайская даосская ассоциация, осуществляющая административный контроль над даосскими монастырями (последних на 1984 г. насчитывалось 25). Ассоциация призывает своих членов исповедовать свою религию в «истинно патриотическом духе». В монастыре Байюньуань действует даосская академия, где обучается около ста слушателей.

Даосская литургия

Как уже говорилось, даосы выступали в роли своеобразных архамагов, мастеров общения с божествами и заклинания демонов. В этой роли они служили — а на Тайване служат и сегодня — в храмах локальных божеств особые молебны (*цзяо*), призванные обеспечить благополучие местных жителей. Эти молебны представляют собой сложные комплексы обрядов, продолжающиеся три и даже пять дней. Совершаются они группой даосов, насчитывающей не менее шести человек, а именно: главный священник, который носит титул «высоко заслуженного» (*гао гун*) мужа; декламатор гимнов, распорядитель церемоний, чтец сутр, надзиратели за благовониями и фонарями.

Имеется и оркестр из четырех-пяти музыкантов, играющих на барабанах, гонге, каменных пластинах, дудке, скрипке. Ниже приводятся описания важнейших церемоний, составляющих даосскую литургию на современном Тайване.

Литургия начинается с очистительного обряда: на пылающие угли ставится кувшин с маслом, и после того как масло закипает, через него проносят все предметы, используемые в литургии; через кипящее масло переступают



Даосский святой Лой-цзю, или Патриарх Лой, с мечом, разящим демонов. Рисунок цинской эпохи

и все участники будущих ритуалов. Один из священников, повязав голову красной повязкой, трубит в рог для того, чтобы прогнать злых духов. Затем главный священник оповещает богов о начале церемонии и читает заклинание, очищающее его тело. Повернувшись вокруг своей оси слева направо, он обозначает «круг Великого Предела» — символ бесконечных метаморфоз бытия. Подняв руки к бровям, он произносит заклинание, символизирующее превращение его тела в Единое тело мироздания: левый глаз становится солнцем, правый — луной, рот — Вратами Небес, позвоночник — священной горой Тайшань и т.д. Затем священник погружает в чашу с «заговоренной водой» свой ритуальный меч и, направив его острие на северо-восток, где находятся «Врата демонов», кричит: «Погибнете, нечестивые силы!» Эта первая часть обряда завершается пением гимна, прославляющего главного священника как повелителя всех духов. Встав на колени перед алтарем, главный священник вызывает «Шесть повелителей горы Лунхушань» и «Четырех святых горы Уданшань», подносит им вино и просит содействовать совершению литургии. Молитва сопровождается подношением толстой благовонной свечи, зажженной с обоих концов и в середине. Благовонный дым, по даосским представлениям, не просто выражает почтение к богам, но и буквально при-

влекает их к алтарю. Он считается материальным воплощением «трех энергий» тела, и его причудливые конфигурации в воздухе образуют зримую половину «небесных печатей», тогда как другая, невидимая ее половина находится у божеств.

Заручившись поддержкой богов, главный священник может объявлять свою волю. Взяв в руку «печать пяти громов», он произносит нараспев, сопровождая каждый приказ ударом печати о стол:

«Высочайшее повеление сопутствует мне. Первый удар: Небо чисто. Второй удар: Земля изобильна. Третий удар: владыки Вселенной отныне явят свой подлинный образ...»

С помощью трех заклинаний, написанных на желтой бумаге, главный священник созывает всех духов Трех Миров, после чего исполняет «шаг единорога», символизирующий путешествие на Небеса. Затем он исполняет еще один комплекс из восьми шагов, именуемый «Созвездием

Восьми триграмм», призывая к себе «предводителей небесного воинства». Одновременно хор исполняет гимн, в котором говорится о слиянии «внутреннего огня» в теле священника с несотворенным светом «первозданного начала».

Вслед за «предъявлением доклада» совершается обряд призвания трех высших даосских божеств — так называемых Трех Чистых — и множества духов более низкого ранга, в том числе божественных патронов сторон света. Для этого в четырех углах пространства алтаря ставят курительницы с тремя курительными палочками в каждой, и в этих курительницах сжигаются соответствующие прошения к божест-



*Даосский
молебен
в монастыре
Байюньуань*



*Сцена даосской
литурии.
Современный
Тайвань*

вам. Когда прошения кладут в курильницы, поется песнь о том, что «энергии Неба» отныне сгустились настолько, что возникли чудодейственные письма огромной величины, которые являют собой «сущность Трех Энергий и цвет Пяти Стихий», поэтому с их помощью можно «оградить государство, водворить мир в семье и поддержать праведность». Сами по себе четыре курильницы (с пятой в центре) являют образ Восьми триграмм.

Главный священник, опустившись на колени, молит небесные силы простить его прегрешения, после чего возглавляемая им процессия обходит алтарь, двигаясь на сей раз против часовой стрелки, как бы закрывая доступ к «истоку времен», распечатанному в начале церемонии. В процессии несут небольшую курильницу, которую вручают главе общины, заказавшей литургию.

Одним из главных ритуалов первого дня литургии является церемония «разделения ламп» (*фэнь дэн*), или «прошения о свете» (*цин гуан*). Она обозначает вхождение в этот мир тьмы и греха «благодатного света». В храме гасят все огни, и с улицы приносят новый огонь, от которого зажигают свечи. Участники литургии по очереди читают нараспев обращения к «небесным полководцам», которые подавляют темные силы. Обращения сопровождаются определенным числом ударов в гонги и музыкальные пластины.

Важнейшая церемония второго дня литургии — комплекс ритуалов под названием «алтарь Пути» (*дао чан*). Главный священник, одетый в парадный халат оранжевого цвета, входит в пространство алтаря через Небесные Врата (северо-запад) и совершает поклоны на восток, запад и север — обозначая местопребывание верховного даосского владыки. Затем он совершает обряд «хождения в пустоте»: приняв от помощника три благовонные палочки, он водружает их на алтаре и произносит заклинание, сопровождаемое ударами большого барабана:

Вот благовонная палочка для поклонения Трем Чистым.

Струи дыма образуют знаки-печати

И достигают высшей пустота.

О, тысячи совершенных, десять тысяч святых,

Придите, не медля, в этот сиятельный двор.

Далее начинается обряд, символизирующий визит к трем верховным богам даосизма. Перед алтарем сжигается талисман, который служит пропуском на Небеса, произносятся заклинания, и главный священник в сопровождении помощников обходит алтарь слева направо, совершая поклоны на все стороны. Весь обряд символизирует собирание божественных энергий в средоточии мирового круговорота, то есть в центре алтаря. Обозначив таким образом божественную полноту бытия, первосвященник в сопровождении хора призывает к алтарю «пять наставников» даосизма, а именно: «наставника писаний», «наставника родословной», «наставника посвящения», «небесного наставника» (каковым считается основатель даосской религии Чжан Даолин) и «изначального наставника», не имеющего имени. Эти призывания завершаются девятью ударами (пик творческой силы ян) колокола, каменной пластины и барабана, символизирующих соответственно Небо, Землю и Человека.

Вслед за этим священник вновь совершает комплекс ритуальных жестов, а два певца поют гимн, разъясняющий их смысл. Сначала священник встает лицом на север, выставив вперед левую руку, а правой рукой, в которой держит курильницу, описывает в воздухе круг. Затем он поочередно поворачивается лицом на восток, юг, запад и вновь север, кланяется и, подняв руку над собой, делает глубокий вдох, вбирая в себя «животворное ци». Как принято в даосизме, вращение священника вокруг своей оси символизирует мировой круговорот Дао. Теперь священник может зажечь курильницу, в которой пребывает благоденствие местной общины. Для этого он призывает на помощь Лао-цзы и представляет богам свой официальный титул, состоящий из трех девятисловных сочетаний. Первая часть титула определяет место даоса в небесной иерархии, вторая — его духовную компетенцию, а третья — должность в духовном мире.

Следующий обряд — это так называемое «представление доклада» (*чэн цы*). Под звуки барабана зачитывается «доклад» божествам о проводимой литургии. Священник, держа в руках ритуальный меч и чашу с заговоренной водой, совершает восемь ритуальных шагов («танец Восьми триграмм»). Достигнув «Срединного Дворца» — то есть центра круга Восьми триграмм, — он трижды поворачивается вокруг своей оси, как бы собирая в себе все энергии мира, и исполняет танец с мечом, во время которого поворачивается лицом ко всем сторонам света и брызгает заговоренной водой, призывая богов «войти в этот совершенный сосуд», каковым теперь стало его собственное тело. Запечатанный в конверт доклад сжигают вместе с бумажными фигурками лошади и всадника.

Под конец второго дня литургии совершают обряд «запечатывания алтаря»: священник обходит алтарь по часовой стрелке, совершая ритуальный танец с мечом и разбрызгивая заговоренную воду. Помощники священника и представители общины, заказавшей молебен, на коленях выслушивают наставления главного даоса. Далее следует эпизод, наглядно изображающий посягательство демона в облике тигра на священный алтарь (обычно демона изображает один из учеников даосского наставника). Священник с помощью волшебного меча, святой воды и заклинаний изгоняет демона, после чего произносит заклинания, «запечатывающие» алтарь.

Еще один важный обряд даосской литургии — «истинное подношение» (*чжэн цзяо*), который представляет собой как бы официальное поклонение богам даосского пантеона. Над алтарем разворачива-



Даосский
молебен.
Гравюра XVII в.

ют в наклонном положении большое черное знамя, символизирующее «небесный мост», по которому божества сходят в этот мир и возвращаются на небеса. Два священника садятся по краям алтаря, держа в руках листы черной бумаги с желтыми полями. На одном листе написано: «Небесный Почтенный, который умиротворяет демонов и изгоняет нечисть». Надпись на другом листе гласит: «Небесный Почтенный, который очищает десять направлений». Три других священника, встав на колени перед алтарем, призывают 18 (6х3) раз верховных божеств в порядке от низшего к высшему¹. Такой порядок именовании богов соответствует «возвращению к Истоку».

Последняя важная церемония даосской литургии— это обряд «Всеобщего спасения» (*пу ду*). Его целью является умиротворение бесприютных душ. Все священники выходят из храма, перед которым расставлены столы, заставленные яствами и напитками. Среди подношений обязательно имеются жареные поросята с выпотрошенным брюхом. В их пасти вложены мандарины с воткнутой в них благовоной палочкой. Даосы освящают жертвенную еду, поднимаются на театральную сцену перед храмом и разворачивают полотнище с призывом к голодным духам насытиться предлагаемой им трапезой, после чего главный священник бросает яства в толпу. На этом литургия заканчивается.

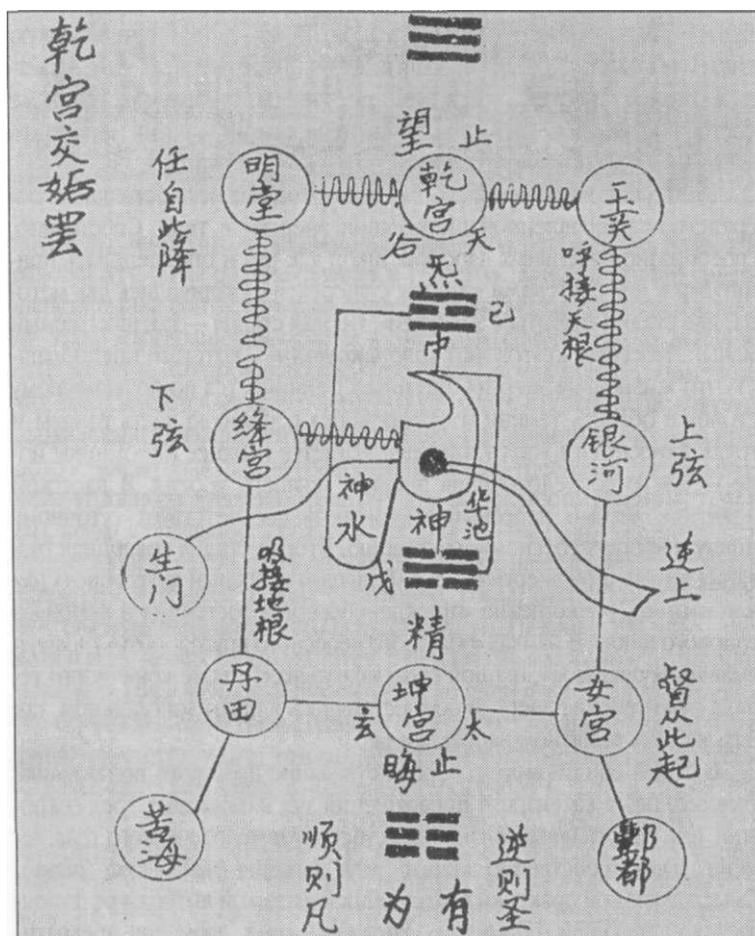
Личное совершенствование

В даосизме существовала самобытная практика личного совершенствования, которая основывалась на идее параллелизма духовного и телесного в человеческой жизни и, более того, совпадении тела и духа в полноте их свойств. Технически суть духовной практики в даосизме заключалась в том, чтобы взрастить в себе вечно живое «алмазное» тело, которому соответствует незамутненное, «прочное как алмаз» сознание. Достигший этого состояния, освободившийся от всего бренного в себе, подвижник обретал личное бессмертие и приобщался к лику блаженных небожителей (*сянь*). Принято различать три аспекта даосской практики: «регулирование тела» (*тяо шэнь*), «регулирование дыхания» (*тяо си*) и «регулирование сердца» (*тяо синь*). «Регулирование тела» включало в себя различные способы физического и химического воздействия на организм: гимнастические комплексы и прочие виды физических упражнений, употребление различных снадобий с целью улучшения жизненной субстанции организма. Под «регулированием дыхания» понимаются системы дыхательных упражнений, призванные гармонизировать физиологические и психические процессы в организме. Во всех случаях дыхание, согласно даосским принципам, должно быть «ровным, глубоким, плавным, легким, медленным». Наконец, понятие «регулирование сердца» относится к приемам и методам умственного сосредоточения и самоконтроля.

Со временем в даосской традиции сложилась обширная система понятий, устанавливавшая соответствия между химическими, физиологическими и психологическими процессами в организме и личности подвижника. Главным требованием даосской практики было воспроизведение в своем теле взаимодействия сил *инь-ян* и «Пяти

стихий». Для того чтобы породить в себе «эликсир бессмертия», или «внутренний эликсир» (*нэи дань*), подвижник Дао должен был достичь гармонического соединения в себе Воды (функция почек) и Огня (функция сердца), ибо, согласно даосской медицине, почки — корень, а сердце — цветок человеческой природы. Встреча Воды и Огня должна происходить в рамках более широкого противостояния Неба (ассоциировавшегося с головой) и Земли (телесным коррелятом которой считались ноги). Местом же зарождения эликсира вечной жизни считалась таинственная полость, располагавшаяся в самом центре физического тела и ассоциировавшаяся с Сокровенной Женщиной (*сюань пинь*) — метафорическим наименованием пустоты. Пустота Сокровенной Женщины имеет свой ритм «открытия и закрытия Небесных врат», определяемый чередованием вдохов и выдохов.

В позднее Средневековье даосы уже различали два измерения Великого Пути: одно из них относилось к состоянию мира «до форм» и именовалось «прежде небесным» (*сянь тянь*), другое соответствовало опытному и умопостижаемому миру форм и носило название «после небесного» (*хоу тянь*). «Прежде небесное» знаменует инволюцию, возвращение к «семенам» вещей. «После небесное» соответствует эво-



Даосская диаграмма, изображающая рождение в теле бессмертного зародыша. XIV в.

люции, естественному биологическому развитию живых организмов. Учение о «прежде небесной» реальности служило теоретическим обоснованием даосских концепций «повертывания вспять» жизненных процессов, совершенствования как омоложения, возврата к эмбриональному, «прежде небесному» состоянию, что дало жизнь популярным образам святых старцев-даосов с розовыми щеками и ясным взором младенца. «Будешь двигаться поступательно — станешь обыкновенным. Будешь двигаться попятно, станешь мудрецом», — гласила популярная даосская сентенция.

Естественно, даосы придавали большое значение взаимодействию в человеческом организме «внутренней», или «прежде небесной» энергии с энергией «после небесной». Существовало понятие «подлинной энергии», «изначальной энергии», каковыми обозначались жизненные свойства, данные человеку от рождения. В ходе биологической эволюции запасы «подлинной энергии» неумолимо сокращаются, что ведет к старению, болезням и смерти. В то же время человек, вдыхая воздух, принимая пищу и т.д., получает из окружающего мира дополнительную, восстанавливаемую энергию, которая относится к разряду «внешней», или «грязной». Эти два вида энергии именуется также «питающей» и «защитной». Первая, по представлениям китайцев, сосредоточена внутри меридианов, образующих энергетическую систему организма; вторая «пребывает в коже и мышцах, рассеивается в груди и животе». Смысл же самосовершенствования в даосизме состоит в том, чтобы с помощью «после небесной» энергии пополнить запас энергии «прежде небесной».

Очищение жизненной субстанции организма осуществлялось посредством направленной циркуляции энергии в теле. Собственно, своеобразие отдельных даосских школ как раз и определялось принятыми в них системами «работы с энергией». Различались два метода, две стадии «работы с энергией». Первая стадия — так называемый малый небесный круговорот (*сяо чжоутянь*), который предполагает, что жизненная энергия организма поднимается по позвоночному столбу в область темени и оттуда через переднюю часть головы и грудь опускается в живот, где располагается Нижнее Киноварное поле — место сосредоточения энергии низшего уровня. В даосской практике «малый небесный круговорот» соответствует суточному циклу и «после небесному» состоянию. Вторая стадия совершенствования жизненной энергии — это «большой небесный круговорот» (*да чжоутянь*), воплощение «прежде небесного» состояния и прообраз годового цикла. В рамках «большого небесного круговорота» управляемая циркуляция жизненной силы захватывала также конечности тела, а само течение энергии осуществлялось в противоположном, так называемом попятном направлении.

В самом общем виде совершенствование даосского подвижника толковалось в категориях превращений так называемых трех сокровищ, или трех главных жизненных субстратов человеческого тела: семени (*цзин*), собственно энергии, или дыхания (*ци*) и духа (*шэнь*). Смысл духовной практики в позднейшей даосской литературе описывается следующей формулой: «Упражняй семя, дабы оно преврати-



Диаграмма
 «восхождения
 и нисхождения
 жизненной
 энергии
 в организме».

Человеческое
 тело
 представлено
 здесь в виде
 горы.

Гравюра XIII в.

лось в дыхание; упражняй дыхание, дабы оно превратилось в дух; упражняй дух, дабы он возвратился в Пустоту». Каждой стадии совершенствования соответствовал определенный метод дыхания. Низшему этапу «превращения семени в энергию» сопутствовало дыхание естественное (но проникающее через диафрагму), при котором «кончик языка касается верхнего нёба, рот как будто открыт, но не открыт, вдохи и выдохи свершаются естественно, и внимание на них не сосредоточено». Вторая стадия совершенствования требовала так называемого утробного дыхания (*таи си*) или «сердечного дыхания» (*синь си*), когда деятельность органов дыхания как бы приостанавливалась и человек начинал дышать «утробой». Третий, наивысший, способ дыхания соответствует такому состоянию, когда, по словам даосского учителя и мастера воинского искусства XIX в. Го Юньшэна, «дыхание, хотя и есть, но как бы отсутствует, о нем не забывают, но и не помнят, и это есть сокровенное действие превращений духа». В даосских школах боевых искусств трем ступеням совершенствования энергии и дыхания соответствовали три метаморфозы тела: «изменение костей», «изменение сухожилий» и «изменение костного мозга», а также три вида применения силы: «раскрытие» (проявление жесткости в ударе), «сокрытие» (качество мягкости, уступчивости в силе) и «превращение», означавшее способность перенять в схватке силу противника и придать ей новое качество. Этим трем способам «применения силы» соответствовали три сустава руки: запястье, локоть и плечо.

С течением времени практика «тренировки энергии» была разработана даосскими наставниками с необыкновенной тщательностью. В позднем даосском компендиуме внутреннего совершенствования, озаглавленном «Основы Великого Сверхения», только для этапа «тренировки семени» выделяется шесть ступеней совершенства, которые определяются следующим образом:

1. «Тренировка себя» — подготовительная фаза, знаменующая «погружение в покой» и включающая в себя простейшие упражнения на расслабление.

2. «Гармонизация эликсира» — начальный этап внутренней саморегуляции, в том числе углубление и гармонизация дыхания.

3. «Порождение эликсира» — момент спонтанного зарождения жизненной энергии в Нижнем Киноварном поле.

4. «Совершенствование эликсира» — ведение энергии по «малому круговороту», сопровождающееся ее очищением.

5. «Запечатывание тигля» — сбережение в целостности накопленной энергии.

6. «Закалка эликсира» — на этой стадии «изначальное семя» превращается в «изначальное ци» и из нижней части живота поднимается к темени, а затем в виде «сладкой росы» (слюны) опускается из рта в Среднее Киноварное поле. На этом этапе подвижник овладевает техникой «малого небесного круговорота».

Следующий этап «внутреннего делания» — этап «тренировки ци» — включает в себя циркуляцию жизненной энергии по «большому небесному круговороту», охватывающему всю сеть энергетических путей организма. Третий этап совершенствования — «превращение духа и возвращение в пустоту» — имеет чисто символическую значимость и недоступен словесному описанию.

О смысле собственно духовного совершенствования в даосизме можно судить по классическому трактату даоса Сыма Чэнчжэня «О пребывании в забвении» (VIII в.). Согласно Сыма Чэнчжэню, совершенствование начинается с «поста и воздержания». Начальной фазой медитации у Сыма Чэнчжэня является просто «спокойное сидение»,

Тело — это вместилище духа и энергии. Коли дух и энергия пребывают в теле, то здоровье у нас крепкое и силы много. А если дух и энергия рассеиваются, мы умираем. Желая сберечь свое тело, нужно прежде привести к покою дух и энергию. Энергия — мать духа, а дух — сын энергии. Желая упокоить дух, нужно прежде тренировать изначальную энергию. Когда в теле есть энергия, дух находит упокоение в ней, а когда Море энергии в нас наполнено до краев, сердце покойно и дух незыблем. Тогда тело может сохраниться навеки, мы прильнем к истоку Пути и собственными силами стяжем святость.

Сунь Сымяо. VII в.

воспитывающее способность принимать тишину и покой. Следующий этап медитации соответствует постижению «пустотности всех мыслей» и «поддержанию внимания», что позволяет подвижнику достичь «величественной сосредоточенности», то есть состояния отрешенности от внешних образов и внутренней концентрации. Высшая же ступень совершенства в даосизме — это «претворение Пути», что означает вечную жизнь в своем «подлинном теле», рожденном в «квадратном вершке» сердца.

СИНКРЕТИЧЕСКИЕ РЕЛИГИИ

История и типология

К категории синкретических религий в Китае можно отнести те религиозные движения, которые сознательно и явно ориентируются на соединение «трех религий» китайцев — конфуцианства, буддизма и даосизма — в рамках единого «всеобъемлющего» учения. Принцип синкретизма изначально присущ китайской традиции. Все классические философы древнего Китая признавали, что истина не рождается в споре и не задана догматически, но отчасти присутствует в каждом суждении; мудрый же потому и мудр, что способен постичь «единую основу» всех мнений. Со временем в китайской мысли утвердилась оппозиция внутреннего, неизреченного знания и его внешнего, словесного выражения, которое может меняться в зависимости от обстоятельств. Внутреннему измерению истины, разумеется, отдавался безусловный приоритет. Согласно этому ходу мысли, даосские мудрецы выражали «внутренний смысл» учения Конфуция, о котором молчал первый учитель Китая, а чужеземный буддизм выражал сокровенные основы учения древних китайских мудрецов. Подобные рассуждения в конце концов привели к выводу о том, что истинный смысл «трех учений» Китая надлежит искать вне их. Это и стало отправной точкой собственно синкретических религий — посттрадиционных по своей исторической природе.

Посттрадиционный синкретизм отрицал символическое измерение религиозной традиции. Он сводил смысл к идее, логическому тезису и тем самым принадлежал области идеологического истолкования мира. В нем таинство откровения уступило место секретности сообщения, обращение к духу канона — верности букве. В итоге новый синкретизм знаменовал обмирщение религии, сведение последней к этике и особенно политике. На слияние религиозных и этических ценностей в доктринах синкретических религий указывает уже то обстоятельство, что приверженцы последних обычно именовали себя просто «творцами добрых дел» (*син хао чжэ*), «товарищами по благим делам» (*шань ю*) и т.п. В XX в. тенденция к морализации религии в идеологии синкретических сект становится еще более очевидной; благотворительность в подобных сектах нередко становится главным признаком благочестия.

Светский и притом альтернативный существующему строю характер новых религий сделал их опасными соперниками государственной администрации, которая присвоила новым религиозным движениям ярлык «нечестивых» и «чуждых» учений (*сецзяо, идуаньцзяо*) и подвергла их преследованиям, со временем все более усиливавшимся. Все это обусловило организационную раздробленность новых религий при наличии общности самого типа вероучений. В источниках XVIII—XIX вв. сохранились упоминания о более чем ста синкретических сектах. По данным китайской полиции, в последние десятилетия только в юго-западных провинциях Китая зафиксирована деятельность 217 таких сект, которые, за очень редким исключением, все

еще остаются вне закона и именуются властями «реакционными религиозными организациями».

Двойственность общественного и культурного положения синкретических религий обусловила неоднозначность их идейного наследия и практики. Приверженцы таких религий всегда занимали как бы промежуточное положение между монахами и мирянами — обычно они считали себя «монахами в миру». Они копировали — нередко очень скрупулезно — буддийские и даосские институты, обряды и пантеон, но эта традиционная оболочка была не более чем маской иной, альтернативной доктрины. Именно в этом смысле можно говорить о синкретических религиях как религиях «тайных» (так они нередко определяются в китайской литературе). Напротив, ни по существу доктрины, ни по формам бытования синкретические религии вовсе не были тайными организациями.



*«Святая мать»:
официальный
образ женского
божества.
Гравюра XVI в.*

Важная черта синкретических религий — мессианизм, вера в сошествие на Землю спасителя человечества, который, конечно, принял облик вождя данной секты. Чаще всего в этом качестве выступал буддийский мессия Майтрейя (кит. *Милэ*) и другие персонажи буддистского пантеона, реже — боги даосизма. Другой особенностью синкретических религий являлась вера в верховное женское божество, именовавшееся обычно *Нерожденная Праматерь* (*Уиэн лао-му*). Последняя считалась прародительницей человечества, которое по своему неразумию забыло об «истинных родителях». Нерожденная Праматерь посылает на Землю мессию в лице предводителя секты; спасены будут только те, кто уверуют в него. Синкретическим религиям свойственна вера в скорую катастрофу, знаменующую окончание мировой эры. «Нерожденная Праматерь» возглавляет сложную иерархию божеств, среди которых фигурируют и чаньский патриарх Дамо, и Лао-цзы, и Конфуций, и Христос, и Магомет.

Факт «надстройки» женского божества над традиционным пантеоном китайских богов лишний раз указывает на маргинальную и двойственную природу синкретических религий Китая, которые одновременно отрицали и воспроизводили традиционный порядок. Аналогичный характер носит трактовка центрального в космологии синкретических религий понятия «пустоты»: речь идет об «истинной пустоте», предваряющей «пустоту» традиционных религий. О том же свидетельствует, наконец, эсхатология синкретических сект, которая трактовала религиозное спасение как «возвращение в облачный град» или «родную деревню», где люди будут вечно пребывать в божественном сиянии всепасающих будд и своей Праматери. Популярнейшая среди сектантов тайная «мантра из восьми слов» гласила: «Родная деревня истинной пустоты, Нерожденная Праматерь».

Прообразом позднейших синкретических религий явилась секта Байляньцзяо («Учение Белого Лотоса»), основанная в XII в. буддийским монахом Мао Цзыюанем. Название секты восходит к известному буддистскому учению о трех мировых эрах (кальпах): эре про-

Прежде самого Начала не было ни Неба, ни Земли, ни Солнца, ни Луны, ни людей, ни животных, ни растений. Потом из Истинной Пустоты возник Беспредельный Божественный Старый Будда... Возникнув, Старый Будда установил Небо и Землю. Нерожденная Праматерь установила Первичное Небо...

Нерожденная Праматерь породила инь и ян и двух младенцев: мальчика и девочку. Она назвала мальчика Фу Си,

а девочку — Нюй Ва. Фу Си имел фамилию Ли, а Нюй Ва — Чжан, и они породили человечество... В конце эры первозданного хаоса они породили девятьсот шестьдесят миллионов сыновей и дочерей, а также множество счастливых звезд. Вечная Матерь послала своих детей в Восточную Землю, чтобы они жили на этом свете. Но после того, как ее дети попали в Восточную Землю, они потерялись в мире красной пыли.

и тогда Матерь послала им послание, призывающее их сойтись опять на Собрании Драконьего Цветка...

В священных чертогах Родной Деревни есть Собрания Драконьего Цветка, которые проводятся в августейшем дворце созвездия Небесного Ковша.

Там восседают на троне Старый Будда и Вечная Мать. Там имеются семь драгоценных прудов и восемь потоков. Земля там вся из золота, а дороги огорожены золотыми цепями.

Все здания, башни, залы и комнаты не похожи друг на друга. Первое собрание Драконьего Цветка было создано Буддой Светильника, второе — Буддой Шакьямуни, а третье собрание будет создано Буддой Майтрейя...

«Книга о собрании Драконьего цветка». XVIII в.

шлого, или периоде Зеленого Солнца, эре настоящего, или времени Красного Солнца, и эре будущего — эпохе Белого Солнца. Приверженцы секты поклонялись владыке рая Чистой Земли, будде Амитабе (кит. *Омитофо*), принимали обет вегетарианства и носили белые одежды. На первых порах власти нечетко отделяли Байляньцзяо от официального буддизма, и новая община пользовалась свободой проповеди.

Критическим рубежом становления синкретической религии как особого религиозного типа следует считать XVI — начало XVII в. На начало XVI в. приходится деятельность самого известного «ересиарха» Китая — Ло Цина, почитавшегося в сектантских кругах под именем Патриарха Ло (Ло-цзу). Ло Цин был буддистом-мирянином и издал пять книг, в которых сочетаются идеи буддизма и конфуцианства. Как и в случае с Байляньцзяо, понадобилось некоторое время — вероятно, почти столетие — для того чтобы власти сочли проповеди Ло Цина вредными и опасными. Его последователями были большей частью лодочники на Императорском канале, и это обстоятельство способствовало быстрому распространению нового учения. Храмы последователей Патриарха Ло были известны под наименованием «вегетарианские залы» (*чжаи тан*), поскольку Ло Цин настаивал на соблюдении вегетарианской диеты. Главное божество в новой религии имело даосское происхождение: им был Истиннейший Старый Предок Изначального Хаоса (*Хунъюань чжичжэнь Лао-цзы*).

Доктрины Байляньцзяо и Ло Цина составили два основных направления в традиции синкретических религий позднего императорского Китая. Тогда же сложился и специфический для синкретических сект литературный жанр — *баоцзюань* (что значит «драгоценный свиток»). Оформление традиции синкретических религий не случайно совпало с завершающей фазой истории китайской цивилизации, когда вновь открытая критическая отстраненность от традиции делала отношение человека к прошлому принципиально неопределенным. Учения синкретических сект были выражением этой неопределенности: их исторической почвой явилось разложение традиционного уклада и вместе с тем стремление воспроизвести его в новых формах.

Учение Патриарха Ло породило множество сект. Одна из самых влиятельных среди них — секта *Хунъянцзяо* («Учение Красного Солнца»), основанная, по преданию, в 1594 г. монахом по имени Пяогао. Приверженцы Хунъянцзяо поклонялись божеству даосского происхождения — Старому Предку Хаотического Начала и Нерожденной Праматери. Деятельность Хунъянцзяо прослеживается до середины XIX века.

В Восточном Китае с XVI в. существовала ветвь религии Патриарха Ло, получившая название *Вэньсянцзяо* («Учение Обоняния благовоний»). Она известна также под именем *Дачэнцзяо* («Учение Большой Колесницы»). Позднее многочисленные общины последователей Дачэнцзяо существовали в Юго-Западном Китае. С конца XVIII в. Вэньсянцзяо трансформировалось в секту *Цинчамэнь* («Община Чистого Чая»). В XIX в. в Восточном Китае появились родственные ей секты: *Цзинкунцзяо* («Учение Покоя и Пустоты»), *Хуанъюаньцзяо* («Учение о Возвращении к Истоку»), *Шоуюаньцзяо* («Учение о Воз-

врате к Изначальному») и др. Со временем наиболее употребительным для обозначения сект приверженцев Ло Цина стало наименование «вегетарианские учения» (*чжаи цзяо*). В столичной области секта, возводившая свою родословную к Патриарху Ло, носила название *Лунтяньцзяо* («Учение Драконьих Небес»). Во главе ее из поколения в поколение стояли женщины, носившие фамилию Лю. На Юге наиболее распространенная ветвь «вегетарианского» сектантства носила название «Общество Драконьего Цветка».

Во многих местностях общины последователей Ло Цина называли «Товариществом рисовых лепешек», поскольку их члены имели обычай по ночам подносить Будде рисовые лепешки.

С конца XVIII в. в Северном Китае распространились секты, которые представляли собой секуляризированные формы даосизма, смешанные с идеями Ло Цина. Одной из самых ранних общин такого рода стала секта Ичжусяндао («Учение Одной Благовонной Палочки»), основанная в середине XVII в. в провинции Шаньдун неким даосом по прозвищу Дун-Небожитель. Последователи этой секты подносили божествам только одну благовонную палочку. Позднее постаосские (употребляем этот термин по аналогии с понятием «посттрадиционные») религии Северного Китая преобразились в целую группу сект, доктрина которых именовалась *Багуацзяо* («Учение Восьми Триграмм»). Багуацзяо имела восемь отделений, соответствовавших Восьми триграммам; вся организация секты и путь духовного подвижничества ее последователей зиждились на принципах космологии «Книги Перемен». Вожди секты носили фамилию Лю. Багуацзяо послужила источником для ряда популярных синкретических религий Северного Китая: *Тяньлицзяо* («Учение Небесной Истины»), *Шэнсяньцзяо* («Учение Мудрых и Достойных»), *Цзюгундао* («Путь Девяти Дворцов») и др.



Флаг секты Багуацзяо. Рисунок XIX в.

Еще одна группа синкретических сект, доктрина которых представляла собой смешение даосских мотивов и наследия Патриарха Ло, сложилась вокруг учения, носившего название *Сяньпгяньдао* («Путь Прежнего Неба»). В начале XIX в. 13-й патриарх этой традиции был предводителем многочисленной секты *Цинляньцзяо* («Учение Зеленого Лотоса»), Организационная структура Цинляньцзяо имитировала космологические схемы даосизма и включала в себя пять «внутренних» и десять «внешних» отделений, отождествлявшихся с мировыми стихиями и духовными качествами. Центральный храм секты, находившийся в провинции Хубэй, считался земным прообразом центра небесной сферы. Во второй половине XIX в. Цинляньцзяо, она же Сяньтяньдао, породила ряд новых сект, в том числе *Игуаньдао* («Путь Всепроницающего Единства»), *Гуигэньмэнь* («Община Возвращения к Корню»), *Туншаныэ* («Общество Единения в добре») и пр.

Классический тип обновленческой религии Северного Китая представляла существовавшая с XVII в. секта *Цзаилицзяо* («Учение о пребывании в истине»). Последователям секты запрещалось пить вино, курить табак, жечь жертвенные деньги и возжигать благовония, поклоняться идолам, держать дома кошек и собак и проч. Подлинным благочестием для них была добродетельная жизнь.

Наконец, в Китае имелись синкретические религии, в основе которых лежала конфуцианская мораль и идея единения «человеческого сердца и небесной истины». Немало было и сект, которые хранили лояльность к властям и даже не принимали в свои ряды тех, кто был замешан в каких-либо бунтах.

Социальная природа

Широкий диапазон идей, составивших традицию синкретических религий, позволял последним с легкостью изменять свое общественное лицо. Но в целом активнейшую роль в сектантских движениях играли именно маргинальные элементы как деревенского, так и городского общества: возчики и лодочники (в частности, на Императорском канале), бродячие торговцы и разорившиеся крестьяне, монахи и воины, бедные учителя и низшие служащие в государственных управах. Известны случаи, когда сектантские общины совпадали с профессиональными корпорациями, — например, лодочников или собирателей хвороста. Маргинальный характер синкретических религий подтверждается и данными о современных сектах в городах Тайваня или Юго-Восточной Азии, где основную массу их членов составляют бедные горожане. Что же касается руководителей сект, которые были, как правило, людьми грамотными, то они в большинстве случаев принадлежали к низам образованного сословия. Альтернативная природа «посттрадиционных» сект выражалась в предъявлявшемся к вновь обращенным требовании крупного денежного взноса в казну сектантской общины или даже отказа от личного имущества, тенденции отрицать все различия между людьми — социальные, имущественные и даже половые — и даже институт семьи: в некоторых сектах поощрялся отказ не только от браков, но и от культа предков. Нередко жители деревни поголовно принимали новое вероучение, чтобы отличить себя от окрестных (и часто враждебных) деревенских общин. В широком же смысле в традиции синкретических религий различимы два организационных фокуса, предполагающих два разных типа социума: один фокус — институт «патриархов», которые, как правило, ведут монашеский образ жизни и назначают себе преемников из числа учеников; другой фокус — собственно семья, где руководство сектой передается по наследству. Чем сильнее и полноценнее проявляется в деятельности секты семейно-клановое начало, тем лояльнее секта по отношению к властям.

Внутри большинства сект существовала резкая грань между руководителями, посвященными в таинства их религии, и рядовыми членами, которым было достаточно знать несколько священных формул, участвовать в сходках общины и вносить в ее казну денежные

Классический тип обновленческой религии Северного Китая представляла существовавшая с XVII в. секта *Цзаилицзяо* («Учение о пребывании в истине»). Последователям секты запрещалось пить вино, курить табак, жечь жертвенные деньги и возжигать благовония, поклоняться идолам, держать дома кошек и собак и проч. Подлинным благочестием для них была добродетельная жизнь.

Наконец, в Китае имелись синкретические религии, в основе которых лежала конфуцианская мораль и идея единения «человеческого сердца и небесной истины». Немало было и сект, которые хранили лояльность к властям и даже не принимали в свои ряды тех, кто был замешан в каких-либо бунтах.

Социальная природа

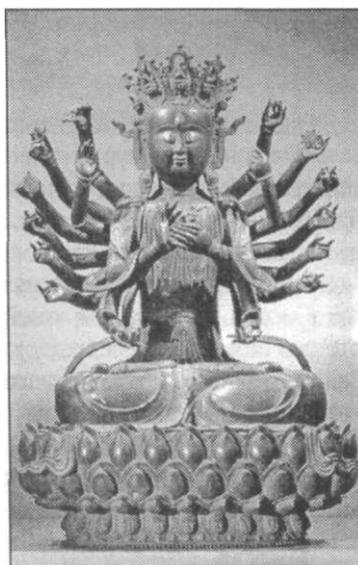
Широкий диапазон идей, составивших традицию синкретических религий, позволял последним с легкостью изменять свое общественное лицо. Но в целом активнейшую роль в сектантских движениях играли именно маргинальные элементы как деревенского, так и городского общества: возчики и лодочники (в частности, на Императорском канале), бродячие торговцы и разорившиеся крестьяне, монахи и воины, бедные учителя и низшие служащие в государственных управах. Известны случаи, когда сектантские общины совпадали с профессиональными корпорациями, — например, лодочников или собирателей хвороста. Маргинальный характер синкретических религий подтверждается и данными о современных сектах в городах Тайваня или Юго-Восточной Азии, где основную массу их членов составляют бедные горожане. Что же касается руководителей сект, которые были, как правило, людьми грамотными, то они в большинстве случаев принадлежали к низам образованного сословия. Альтернативная природа «посттрадиционных» сект выражалась в предъявлявшемся к вновь обращенным требованию крупного денежного взноса в казну сектантской общины или даже отказа отличного имущества, тенденции отрицать все различия между людьми — социальные, имущественные и даже половые — и даже институт семьи: в некоторых сектах поощрялся отказ не только от браков, но и от культа предков. Нередко жители деревни поголовно принимали новое вероучение, чтобы отличить себя от окрестных (и часто враждебных) деревенских общин. В широком же смысле в традиции синкретических религий различимы два организационных фокуса, предполагающих два разных типа социума: один фокус — институт «патриархов», которые, как правило, ведут монашеский образ жизни и назначают себе преемников из числа учеников; другой фокус — собственно семья, где руководство сектой передается по наследству. Чем сильнее и полноценнее проявляется в деятельности секты семейно-клановое начало, тем лояльнее секта по отношению к властям.

Внутри большинства сект существовала резкая грань между руководителями, посвященными в таинства их религии, и рядовыми членами, которым было достаточно знать несколько священных формул, участвовать в сходках общины и вносить в ее казну денежные

взносы. Наблюдения над жизнью сектантов показывают, что и сегодня большинство из них плохо разбираются в учении своей религии, полагаясь на обычай и мудрость своих вождей. Таким образом, синкретические религии возвели на новую высоту традиционные для Китая принципы секретности истины и псевдосемейной обособленности духовной общины. Синкретические религии вобрала в себя многие элементы архаических верований, сохранивших в народных культурах, в частности, медиумные сеансы, которые по сей день служат главным способом общения верующих с божествами. В деревнях члены сект часто выполняли обязанности знахарей, предсказателей и ясновидцев. Новые религии выделялись здесь прежде всего особенностями своих обрядов, которые обычно являли собой модификацию традиционной обрядности. Как правило, в сектах были приняты особенные правила для возжигания благовоний или совершения поклонов богам.

Ритуалы синкретических религий не отличались сложностью, ибо их приверженцы придавали главное значение вере. Церемония вступления в секту обычно сводилась к сожжению бумажки с именем свежеспеченного члена для того, чтобы оно было занесено в «небесный реестр». Вступавший также клялся в верности своему духовному наставнику и единоверцам и давал обещание не разглашать тайные формулы, которые открывались ему в момент вступления в секту. Сами по себе эти формулы, впрочем, не содержали никаких особенных сведений и чаще всего ограничивались общеизвестным именем какого-нибудь традиционного, но особо чтимого в секте божества, например, «бодхисаттва Гуаньинь». Член секты имел право в любое время выйти из нее. В ритуальной практике синкретических религий сохранилось и получило дальнейшее развитие традиционное для китайской культуры разделение на «внешнее» (общепринятые обряды) и «внутреннее» (медитация, внутреннее подвижничество) измерения.

XX столетие ознаменовалось кардинальными переменами в общественном статусе синкретических религий. Крушение традиционной идеологии, политическая и экономическая нестабильность, иностранное влияние, быстрая модернизация общества благоприятствовали распространению секуляризованных форм религии. В новых условиях секты теряют присущий им прежде локальный и замкнутый характер, нередко превращаются в массовые религиозно-политические движения. По сути, синкретические религии становятся откликом на потребность выработки нового национального самосознания китайцев. Недаром большинство их последователей были представи-



*Бронзовая
статуэтка
восемнадцати -
рукой богини
Гуаньинь.
Эпоха Мин*

телями буржуазных слоев, стремившимися укрепить «национальный дух» китайцев. Это обстоятельство, впрочем, не мешало новым религиям в силу своего врожденного синкретизма охотно апеллировать к западным религиям. Тем не менее синкретические секты по-прежнему находились вне закона. Свободой проповеди они пользуются только в Гонконге, а в последние двадцать лет также на Тайване.

Зал поминаения усопших в храме секты «Драконьего Цветка». Современный Тайвань



В китайских обществах, переживших процесс модернизации (Тайвань, Гонконг, Сингапур), синкретические религии приобретают консервативный характер и начинают играть роль хранителей традиционных культурных ценностей китайцев. Одновременно ослабевают и даже полностью исчезают свойственные прежде народным сектам эсхатологические мотивы. Привлекательность синкретических религий в модернизированных китайских обществах заключается в том, что они позволяют перебросить мост между цивилизациями Китая и Запада, не отказываясь от идеи самобытности и даже превосходства традиционной китайской культуры.

Современные синкретические религии

Особенностью современного этапа эволюции синкретических или, как теперь принято их называть на Дальнем Востоке, «новых» религий в Китае является претензия на обладание «мировой» мудростью, включающей в себя также наследие западных вероучений: христианства, ислама, иудаизма. Различия между религиями объясняются приверженцами этих сект несходством исторических и культурных условий, в которых возникло то или иное учение. Почти все новые религии стремятся распространить свою деятельность за пределы Китая. Одновременно значительно расширилась их идеологическая и общественная база: теперь они, как правило, совмещают медиумные сеансы и мессианские упования с присущими образованной элите медитативными практиками и пропагандой конфуцианской морали. Заметно обновился и пантеон богов этих религий.

Первые десятилетия существования республики в Китае прошли под знаком бурного роста синкретических сект. Характерным примером секты нового типа может служить возникшее в Шаньдуне на ру-

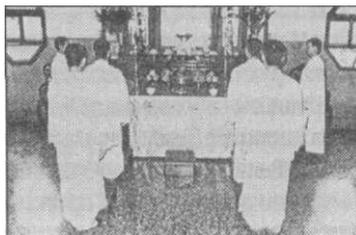
беже 20-х годов религиозное движение, называвшееся «Храм Дао» (*Дао юань*). Оно было основано группой ученых людей, получивших откровения от Лао-цзы. Вожди секты проповедовали единство «трех религий» Китая, а также христианства и ислама, причем в христианстве они особенно выделяли Богородицу, понимавшуюся как аналог Нерожденной Праматери. Последователям «Храма Дао» вменялось в обязанность ежедневно размышлять о своем поведении, заниматься благотворительностью, каждую неделю посещать храм общины и дважды в месяц молиться богам о своем спасении. Центральные органы секты состояли из шести отделов («храмов»), ведавших организационными и хозяйственными вопросами, благотворительной и миссионерской деятельностью, медитативной практикой и т.д. Хотя в конце 20-х годов «Храм Дао» был запрещен гоминьдановским правительством, спустя десять лет число ее приверженцев достигало 3 млн. чел.



Лотос с красным цветком.
Рисунок-ребус, указывающий на родство тайных обществ «Хунмэнь», «Цинбан» и секты «Белого Лотоса»

В одно время с «Храмом Дао» широкое распространение получила секта, называвшаяся «Собрание всемирной добродетели» (*Ваньго даода цзунхой*). Учение этой секты тоже отождествляло благочестие с соблюдением традиционных норм морали и благотворительностью.

Наиболее известной синкретической религией Китая XX в. стала секта *Игуаньдао* («Путь всепроницающего единства»), очень популярная в 20-х годах. Игуаньдао восприняла мотивы традиционных синкретических религий, а ее вождь, Чжан Тяньжань, считался посланцем Нерожденной Праматери и инкарнацией Будды. Руководители секты практиковали регулярные медиумные сеансы, в которых участвовали три лица: медиум, писавший на песке или золе пророческие знаки, толкователь этих письмен и писарь, записывавший толкования. Поклонение божествам в секте сводилось к отбиванию поклонов перед их изображениями. В 40-х годах число активных последователей секты достигло нескольких миллионов человек. Позднее власти Китайской Республики, а затем КНР подвергли Игуаньдао репрессиям, но она до сих пор имеет множество сторонников как в континентальном Китае, так и на Тайване. Впрочем, на Тайване в последнее десятилетие приверженцы Игуаньдао, как и почти всех других синкретических религий, пользуются свободой проповеди. В последнее время проповедники Игуаньдао ведут миссионерскую деятельность среди китайских общин Юго-Восточной Азии и Латинской Америки. Организационно секта расколота на несколько самостоятельных толков.



Поклонение перед алтарем в храме секты Игуаньдао. Современный Тайвань

Примером синкретической религии, сравнительно благополучно пережившей потрясения XX в., может служить секта *Чжэнькунцзяо* («Учение Подлинной Пустоты»), основанная в 1862 г. буддийским монахом Ляо Дипинем, принявшим титул Сына Пустоты. Ляо Дипин погиб в тюрьме в 1893 г., завещав своим последователям «возвратиться к началу и восстановить исток, идти к единому и обратиться к пустоте». Главным ритуалом в секте было простирание ниц с соблюдением особых правил дыхания. Адепты Чжэнькунцзяо соблюдают вегетарианство и при вступлении в секту делают небольшой денежный взнос. В подавляющем большинстве они являются представителями этнической группы *хакка*. В настоящее время в странах Юго-Восточной Азии насчитывается около двухсот храмов Чжэнькунцзяо.

Еще одна преуспевающая секта, *Тяньдэшэнцзяо* («Святое учение небесной добродетели») была основана уроженцем Сычуани Сяо Чанмином. В пантеоне секты верховное положение занимает Нерожденная Праматерь, от которой происходят два божества: Небесный

владыка, управляющий небесами, и Единое дыхание, управляющий землей. «Внешняя» сторона учения секты выражена в так называемых Двадцати словах Учителя, а «внутренняя» — в особом способе медитации, которую надлежит совершать четыре раза в сутки. В молельных домах секты, именуемых «Сиятельными залами», в качестве главной реликвии выставляют кусок некрашеного шелка — так называемую сиятельную ткань. К настоящему времени в одном Гонконге имеется до трехсот храмов Тяньдэшэнцзяо.

Ученик Сяо Чанмина Ли Юйцзе, в молодости активный член Гоминьдана, в 1980 г. основал на Тайване новую религию — *Тяньдицзяо* («Учение Небесного владыки»). В учении Ли Юйцзе учение буддизма и даосизма соединено с понятиями современной



Основатель
секты
Тяньдэшэнцзяо
Сяо Чанмин

Преданность, сочувствие, целомудрие,
сиятельная добродетель.
Прямота, справедливость, доверие,
любовь к общему делу.
Широта кругозора, почтение к старшим,
человечность, милосердные чувства.
Сдержанность, скромность, верность
подлинному, вежливое обхождение.
Сяо Чанмин.
«Канон из двадцати знаков»

науки, и этот религиозно-научный синтез выражен посредством ряда заново изобретенных терминов. Центральный храм секты посвящен Небесному полюсу и символизирует начало Человека. Храм, символизирующий Небо, находится в безлюдных горах и предназначается главным образом для упражнений в медитации. Третий храм, посвященный Земле, является местом захоронения умерших членов секты. Религиозная деятельность секты сосредоточена почти исключительно в ее храмах, и принадлежность к Тяньдицзяо не считается препятствием для исповедания другой религии.

В последние несколько десятилетий на Тайване появилось несколько новых религий конфуцианской ориентации. К их числу относится секта *Сюаньюаньцзяо* («Учение Сюаньюаня»), основанная на Тайване в 1957 г. Эта секта, названная именем Желтого Владыки, представляет собой сознательную попытку восстановить «национальный дух» китайцев, так что ее основатель Ван Ханьшэн требовал от своих приверженцев лишь поклонения Желтому Владыке и соблюдения норм традиционной морали. Сходный характер носит секта *Синьжуцзяо* («Новое конфуцианство»), созданная в 1969 г. Последователи секты пропагандируют конфуцианскую мораль и поклоняются Высшему Господину Изначальной Подлинности.

ИНОСТРАННЫЕ РЕЛИГИИ В КИТАЕ

Ислам

Ислам проник в Китай в VIII в. В последующие столетия в крупнейших портовых городах Срединной Империи — Гуанчжоу, Цюаньчжоу, Ханчжоу и других местах сосредоточения международной торговли возникли многолюдные мусульманские общины, состоявшие главным образом из персидских и арабских купцов. Влиятельной политической и экономической силой мусульмане в Китае стали в период владычества монголов, которые рассматривали их как иностранцев, внушавших больше доверия, чем китайцы. Монгольские правители Китая охотно поручали мусульманам руководство государственными финансами и различными торговыми операциями. За время монгольского владычества численность мусульман в Китае резко возросла. Уже с конца XIII в. мусульмане составляли значительную часть населения на северо-западной окраине Китая. Крупные общины появились на равнине Хуанхэ, в Юньнани (долгое время находившейся под управлением чиновников-мусульман) и в других районах. Тогда же, в период Юань, вошло в обиход традиционное наименование китайских мусульман — *хуэйхуэй*.

Минская династия продолжила проводившуюся монголами политику терпимости по отношению к мусульманам. В период правления дома Мин и позднее из среды мусульман вышли ряд известных государственных деятелей, в том числе знаменитый минский мореплаватель и дипломат Чжэн Хэ, несколько видных полководцев, чиновников, поэтов. Китайский двор охотно пользовался услугами своих подданных-мусульман, если те выказывали преданность режиму. В минский период продолжился численный рост и географическое распространение мусульманской общины в Китае. Сложился традиционный для китайских мусульман тип расселения, характеризовавшийся преобладанием небольших изолированных общин, более или менее равномерно разбросанных по всей территории страны. Как говорят в Китае, мусульмане «во множестве рассеиваются, в малом числе — собираются вместе».

Повседневные и тесные контакты мусульман с населением вынуждали их приспосабливаться к местному укладу жизни и перени-

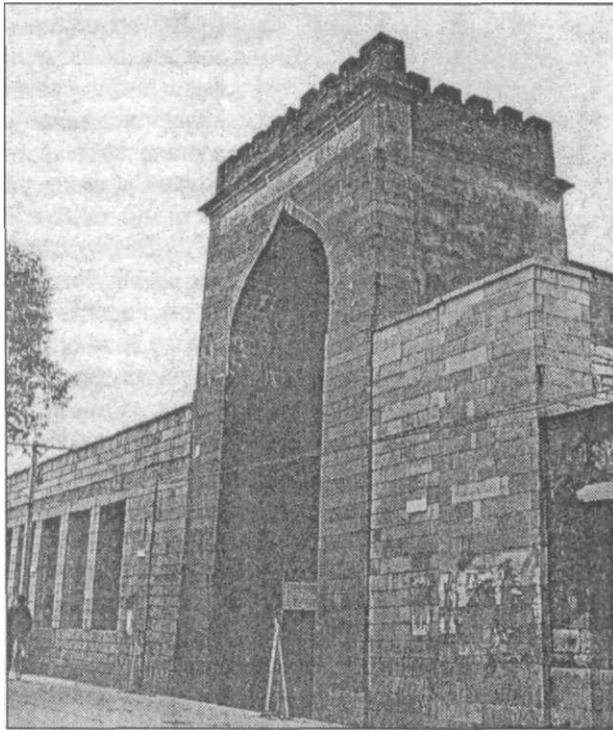
мать китайскую культуру. Уже в минский период приверженцы ислама повсеместно носили китайское платье, говорили по-китайски, имели китайские имена, строили мечети в китайском стиле и т.д. Однако огромные расхождения между исламскими и китайскими обычаями позволили мусульманам в Китае сохранить отчетливое сознание своей обособленности. Мусульманские общины в китайских городах жили замкнутой жизнью, в которой все было подчинено утверждению религиозной и культурной исключительности правоверных. Впрочем, как некогда буддисты, а позднее и христиане, последователи ислама в Китае были не прочь убедить верхи китайского общества в том, что их вера ничуть не противоречит заветам китайских мудрецов. Так, надпись на каменной стеле в одной из старых мечетей в Шэньси гласит: «Мудрецы имеют один разум и одну истину, так что они убеждают друг друга, не оставляя ни тени сомнения... Великий мудрец Запада Мохаммед жил в Аравии много позже Конфуция, мудреца Срединного Государства. Хотя они разделены веками и землями, у них — один разум и одна истина...». Ученый-мусульманин XVIII в. в своем апологетическом сочинении утверждал, что бог в исламе есть не что иное, как высшее божество китайской традиции — Шан-ди, поскольку все религии провозглашают «почитание одного бога и одной истины». Другой исламский автор утверждал, что мифический первый правитель Китая Фу Си был потомком Адама и что в глубокой древности «все ученые были мусульманами». Примечательно, что апологеты ислама всячески подчеркивали сходство их религии с учением Конфуция, но третировали даосизм и буддизм как вздорные суеверия.

Тем не менее в своем кругу китайские мусульмане повсеместно поддерживали основы исламской системы образования, приветствовали друг друга по-арабски, называли друг друга арабскими именами. Свою веру они предпочитали называть не *хуэй цзяо*, как было принято официально, а *Цинчжэнь цзяо* — «Чистое подлинное учение». Неприязнь китайских мусульман к иноверческому окружению была столь сильна, что во многих местах обращенных в ислам китайцев некоторое время заставляли пить соду для очищения от языческой скверны.

Что же касается китайцев, то в их среде бытовал стереотипный образ жестокого, коварного, лицемерного и жадного мусульманина. Даже религиозный пыл мусульман получил у них превратное истолкование. Бытовало мнение, что мусульмане в действительности не верят заповедям своей религии, ханжески демонстрируя друг другу свое благочестие — предположение очевидно недоказуемое, но для немусульманского населения весьма привлекательное именно как этнический стереотип.



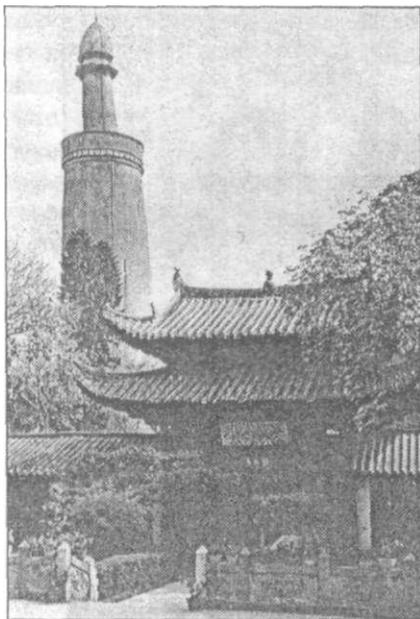
Китайские
Мусульмане.
Рисунок XVIII в.



*Ворота мечети
в г. Цюаньчжоу,
пров. Фуцзянь.
1009 г.*

В целом отношения между мусульманским и местным китайским населением могли носить как мирный, так и откровенно враждебный характер. С конца XVI в. в связи с упадком международной торговли на северо-западных окраинах минского Китая регулярно происходили восстания мусульманского населения. Мусульмане принимали деятельное участие в народных восстаниях, приведших к гибели минской династии. Крупные мусульманские волнения имели место в середине XVII в. и позднее. Как следствие, цинские власти приняли ряд мер, стеснявших свободу вероисповедания мусульман в Китае. В 1731 г. мусульманам было отказано в праве на ритуальное заклание животных, позднее император Цяньлун запретил постройку новых мечетей и паломничество в Мекку. Последующее столетие отмечено серией крупных мусульманских восстаний, подавленных с необычайной жестокостью. Цинские власти постоянно преследовали «мусульманских разбойников» (*хуэи фэй*), отличая их от добропорядочного «мусульманского народа» (*хуэи минь*). Тем не менее на практике, как и в случае с «еретическими» сектами, провести такое различие было нелегко. Неудивительно, что в это время в жизненном укладе китайских последователей ислама появились конспиративные черты: религиозные службы в их кругу подчас отправлялись тайно, многие мусульмане пользовались в общении между собой системой шифров, тайно путешествовали, находя приют у единоверцев, и т.д. На рубеже XIX—XX вв. иностранный путешественник в Юньнани отмечал, что местные мусульмане «организованы как тайное общество, и к их религии принадлежит большинство возчиков. В своих поездках они действуют как связные, не возбуждая подозрений благодаря своему занятию».

*Минарет
и ворота
в китайском
стиле
в / . Гуанчжоу,
аров. Гуандун.
Эпоха Тан*



Ни правительственные гонения, ни попытки ассимиляции мусульман в правление цинской династии не подорвали позиций ислама в Китае. Среди причин живучести мусульманской общины можно указать, во-первых, на ее географическую распыленность и, во-вторых, на ее многоликость. С одной стороны, цинские власти не имели перед собой компактной массы мусульманского населения, которую можно было бы расчленить и тем самым ослабить. С другой стороны, китайские мусульмане выступали одновременно и

как религиозная, и как этнокультурная, а нередко и как профессиональная группа населения. В результате у властей не было единого критерия квалификации мусульманских подданных. Таким критерием, как в случае с сектами, оказывалось по существу поведение самих мусульман. Пока мусульмане вели себя мирно, они были частью «добротного народа», весьма своеобразной по своим обычаям, но все же не слишком выделявшейся на фоне пестрого этнического состава жителей Срединной Империи. Стоило им взбунтоваться, как в глазах правительства они теряли само право на жизнь.

Китайские мусульмане, которых насчитывается 14 млн., традиционно считаются отдельным народом (на современном языке — «национальным меньшинством»), поэтому власти Китайской Республики и КНР всегда рассматривали мусульманские обряды как обычаи не столько религиозные, сколько национальные. В современном Китае мусульманам разрешается отдыхать в дни их крупнейших праздников — привилегия, которой не пользуются ни буддисты, ни христиане. Даже в годы «культурной революции» в КНР не закрывались мечети. Сейчас в КНР имеются Исламская ассоциация и мусульманские учебные заведения, ежегодно группа мусульман совершает паломничество в Мекку.

Христианство

Первые христиане появились в Китае еще в VII в. Это были несториане, пришедшие в Срединную Империю из Средней Азии. Тогда последователи религии из далеких западных стран встретили при танском дворе теплый прием: им была дарована свобода проповеди, и вскоре в танской столице Чанъане были построены две христианские церкви. В середине IX в. христианство вместе с другими иностранными религиями подверглось запрету, но отдельные несториан-

ские общины продолжали существовать на северо-западных рубежах империи, а в XII в. несторианство получило распространение среди части монголов.

Современная история христианства в Китае началась в конце XVI в., когда сюда проникли первые христианские миссионеры из Европы. Дорогу им проторил Маттео Риччи, член ордена иезуитов, проживший в Китае более 30 лет и приобретший влиятельных друзей среди ученых людей. Некоторые из них приняли христианство и помогли Маттео Риччи перевести на китайский язык несколько христианских книг. К середине XVII в. в Китае насчитывалось, по некоторым сведениям, 150 тыс. китайцев-христиан. Иезуиты были приняты при китайском дворе, где они, впрочем, выполняли обязанности не столько миссионеров, сколько советников по части астрономии и других наук. Однако в начале XVIII в. цинская династия под страхом сурового наказания запретила проповедь «учения небесного Господа», как окрестили в Китае религию Христа (это название закрепилось в китайском языке за католичеством). Спустя столетие в цинской империи находилось лишь около двух десятков иностранных миссионеров. Правда, цинские власти сделали исключение для Русской Православной церкви, державшей в Пекине свою духовную миссию.

Христианские миссионеры вновь получили доступ в Китай после 1860 г. С тех пор наибольшую активность проявляли протестанты из Англии и Америки — они составляли около трех четвертей всех миссионеров, действовавших в Китае. Среди католических стран наибольшее содействие миссионерам оказывала Франция. Всего к началу XX в. в цинской империи насчитывалось около 900 католических миссионеров и 700 тыс. китайцев-католиков, а также 3,5 тыс. протестантских миссионеров и около 100 тыс. китайцев-протестантов. Имелись также 32 православные церкви и 5,5 тыс. китайцев, исповедовавших православие.



*Отцы-иезуиты
Маттео Риччи,
Адам Шаль и Фердинанд
Фербист,
успешно пропове-
довавшие в Китае.
Гравюра XVII в.*

Привилегии и амбиции христианских миссионеров вызывали активное противодействие традиционной китайской элиты. Вплоть до начала XX в. среди перешедших в христианство китайцев почти не было ученых людей, а симпатизировавшие христианству сторонники реформ, как правило, скрывали свои контакты с миссионерами. Появление миссионеров, покровительства которых многие искали из корыстных соображений, часто обостряло конфликты и трения в китайском обществе. Существовал даже термин «рисовые христиа-

Фасад собора
Св. Павла
(XVII в.)
в Макао.
Совр. фото



не»: так называли тех, кто принял христианство в надежде обеспечить себя пропитанием.

Деятельность миссионеров неизменно наталкивалась на глухое недовольство и открытое сопротивление широких слоев общества. Восстание ихэтуаней — лишь один, самый известный пример из нескольких сотен антимиссионерских выступлений в старом Китае. Народная поговорка тех времен гласила: «Одним христианином больше — одним китайцем меньше». Неудивительно, что во второй половине XIX в. широкое хождение получили антихристианские памфлеты. Классическим памятником такого рода литературы является анонимное сочинение «Запись фактов, отвращающих от ереси», изданное впервые в 1861 г. Его автор приписал христианам все самые отвратительные пороки — содомский грех, сожительство с собственными детьми, соблазнение незамужних девиц и пр. Отдельный раздел памфлета посвящен опровержению христианской доктрины. В нем утверждается, например, что христианский догмат о непорочном зачатии противоречит принципу сыновней почтительности; что христианство подстрекает людей к мятежу, поскольку Христос был распят на кресте как преступник; что христианский Бог не может быть всемило-

тивным и всемогущим, потому что допустил грехопадение человека, и т.д. Словесная пропаганда, направленная против иностранного вероучения, дополнялась наглядной агитацией: широкое хождение получили лубочные картинки, на которых христианские миссионеры изображались в виде свиней, и т.п.

После подавления восстания ихэтуаней деятельность христиан в Китае приняла еще более широкий размах. К 1917 г. в стране находилось уже 1,5 тыс. католических миссионеров и почти 6 тыс. протестантских. Быстрыми темпами росла численность христианской общины. В начале 20-х годов насчитывалось около 2 млн. китайцев-католиков, число же протестантов на 1948 г. составляло почти 1 млн. человек. Появилась обширная сеть миссионерских учебных заведений, больниц, приютов.

В новых условиях получает распространение тезис о сходстве конфуцианства и христианства, особенно этических ценностей обоих учений. Многие китайские революционеры выделяли в учении Христа мотивы социального протеста и ценили его как средство сплочения масс в освободительной борьбе. Примечательно признание Сунь Ятсена, который сказал о себе, что принадлежит «не к христианству церкви, а к христианству Христа, который был революционером». Один из будущих основателей КПК, Чэнь Дусю, в 1919 г. объявил Иисуса Христа образцом самопожертвования и призвал китайскую молодежь «впитать в себя возвышенный и великий дух Христа». Это не мешало Чэнь Дусю заявлять, что «все религии бесполезны как средства управления и образования».

Примером влияния идей национально-освободительной борьбы на восприятие христианства в Китае могут служить взгляды одного из авторитетных деятелей китайской христианской общины У Лэйчуаня. По словам У Лэйчуаня, он принял христианство вследствие «сердоболезного характера» этой религии, а также «понимания бесперспективности старого уклада». На первых порах У Лэйчуань проповедовал идею единства конфуцианства и христианства, отождествляя конфуцианский идеал «человечности» с христианской любовью, а молитвенную практику христианства — с конфуцианским нравственным совершенствованием. С 20-х годов У Лэйчуань стал называть Христа революционером и борцом за освобождение еврейского народа. У Лэйчуань выступал против традиционной теологии, подчинения христианской общины Китая западным державам, а в социальной сфере — против частной собственности, но его леворадикальные взгляды не получили широкой поддержки в кругах китайских христиан. Если на рубеже XIX—XX вв. христианство представало для многих реформаторов и революционеров Китая как символ западной цивилизации, то очень скоро здесь поняли, что на Западе существуют учения, враждебные христианству, и что заимствование западной науки и техники даже предполагает отвержение христианства. С 20-х годов революционное движение в Китае открыло для себя возможность не признавать ни христианства, ни конфуцианства.

К моменту образования КНР в Китае насчитывалось около 3 млн. католиков, более 700 тыс. протестантов и около 70 тыс. православ-

ных. Власти КНР запретили миссионерскую деятельность в стране и отрезали христианские общины Китая от иностранных церквей. Официальные католические организации КНР откололись от Римской католической церкви. Были созданы «Патриотические ассоциации» христиан, которые провозгласили своей целью «воспитывать любовь к родине и уважение к государственным законам». Китайские христианские священники подчеркивают солидарность их паствы с народом Китая. В годы «культурной революции» все христианские церкви в стране были закрыты, а многие разрушены. Тем не менее в последние десятилетия наблюдается быстрый численный рост христианской общины Китая, особенно протестантской. В настоящее время численность китайцев-протестантов приближается к 3 млн. человек.

Глава 6

НАУКА
И
ТЕХНИКА



ТЕОРИЯ КИТАЙСКОЙ НАУКИ

Нумерология и символические корреляции

Поскольку бытие, в представлении китайцев, есть бесконечность превращений, в которой каждая вещь реализует себя в момент своей метаморфозы, в пределе своего существования, реальность в китайской мысли выступает одновременно как единичность типа и неопределенное единство Хаоса. Центральное понятие китайской науки — это модель, «узор» (*вэнь, ли*) как отвлеченная, чистая структура. Принцип такой структуры есть «одно превращение» — одновременно единичное и единое, неуклонно уклоняющееся от самого себя. Отсюда большое значение «науки чисел», всякого рода классификации и каталогизации в китайской традиции, причем различные явления природного и человеческого мира описываются как бы произвольным и случайным набором чисел, так что сами числа берутся в их качественном, не поддающемся счислению аспекте. Неопределенный ряд чисел и есть самое точное обозначение бытия Хаоса.

Взаимодополнительность различных аспектов бытия, предполагаемая идеей вселенского *само-превращения*, наглядно запечатлелась в представлениях китайцев о взаимодействии двух полярных факторов мирового процесса — *инь* и *ян*. «Ци Неба и Земли, собираясь, образует единство, а разделяясь, образует *инь* и *ян*», — гласит традиционная формула. Исходное значение знаков *инь* и *ян* — темный и светлый склоны горы, но уже в древности они дали жизнь длинному ряду космологических символов. Силу *ян* соотносили с небом, солнцем, теплом, светом, жизнью, активным и мужским началом, левой стороной и т.д., а *инь* — с ее полярными противоположностями.

Нет такой области китайской науки, искусства и даже быта, где мы не сталкивались бы с многочисленными проявлениями идеи двуединства *инь* и *ян*. Пожалуй, с особенной наглядностью эта идея заявляет о себе в традиционных для китайской культуры композициях предметов, образов, геометрических фигур, цветов. Например, в вырезанной из яшмы горе в форме человеческой почки; почка символизировала *инь*, тогда как яшма относилась к высшим воплощениям *ян*. О той же стихийной гармонии бытия сообщали другие популярные композиции: олень (*ян*), держащий в пасти волшебный гриб линчжи (*инь*), дракон (высшее *ян*) в белых облаках (*инь*) или даже морда дракона (*ян*) и драконья чешуя (*инь*). Шедевры каллиграфии и живописи также оценивались с точки зре-



Яшмовая гора
в виде почки.
Эпоха Цин

ния гармонии *инь* (тушь) и *ян* (движение кисти). Китайский садовод мог создать полноценный образ взаимодействия *инь* и *ян*, поставив рядом два деревца или камня в специально подобранной посуде. Той же цели можно было достичь, комбинируя цвета, например, красный (высшее *ян*) и белый (высшее *инь*), белый и черный, красный и зеленый и проч. Крайнее *ян* и крайнее *инь* соотносятся со стихиями огня и воды. В то же время цикл их взаимных превращений включает две промежуточные стадии, символизируемые стихиями металла и дерева. Четыре указанные фазы образуют круг трансформаций *инь* и *ян*, имеющий, как любая окружность, свой центр. Эмблема же центра — Земля. Так Великий Предел разворачивается в пятичастную структуру. В европейской литературе ее принято называть системой пяти первоэлементов, или пяти стихий (*у син*): дерева, огня, земли, металла и воды. В действительности речь идет о пяти фазах мирового цикла и пятирице как математической величине. Пятирица объединяет в себе двоичность *инь—ян* и триаду творения, а потому является самым емким символом мироздания.

Пять космических фаз имели и пространственное значение: они символизировали четыре стороны света и центр. В свою очередь, стороны света соотносились с временами года, а центр — с переходными моментами в годовом цикле. Так пятирица оформляла идею взаимных превращений пространства и времени. Пять фаз мирового цикла с древности имели множество соответствий самого разного свойства. Таковы пять планет, пять родов существ, пять цветов и вкусовых ощущений, пять музыкальных нот, пять внутренних органов тела, пять видов зерна, пять древних царей, пять этических норм, пять видов счастья и несчастья и т.д. Вот некоторые соответствия, относящиеся к учению о пяти фазах бытия:

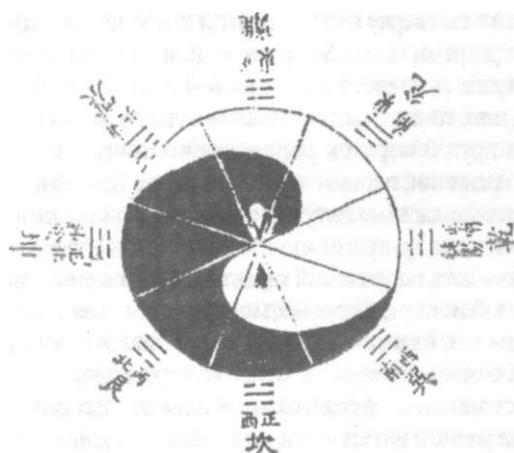
Фаза	Пять внутренних органов	Пять органов чувств	Пять видов плоти	Пять чувств	Пять цветов
<i>Дерево</i>	<i>печень</i>	<i>глаза</i>	<i>жилы</i>	<i>гнев</i>	<i>синий</i>
<i>Огонь</i>	<i>сердце</i>	<i>язык</i>	<i>сосуды</i>	<i>радость</i>	<i>красный</i>
<i>Земля</i>	<i>селезенка</i>	<i>рот</i>	<i>мышцы</i>	<i>мысль</i>	<i>желтый</i>
<i>Металл</i>	<i>легкие</i>	<i>нос</i>	<i>кожа</i>	<i>скорбь</i>	<i>белый</i>
<i>Вода</i>	<i>почки</i>	<i>ухо</i>	<i>кости</i>	<i>страх</i>	<i>черный</i>

Существует четыре порядка расположения пяти фаз мирового круговорота. Порядок, указанный выше — Дерево, Огонь, Вода, Металл и Земля, — именуется изначальным. Существует порядок «взаимного порождения» пяти стихий, где, вода рождает дерево, дерево — огонь, огонь — землю, земля — металл, а металл — воду. В противоположном цикле «взаимного вытеснения» фаз вода покоряет огонь, огонь покоряет металл, металл — дерево, дерево — землю, а земля — воду.

Как и в отношениях *инь—ян*, пять фаз, по существу, накладываются друг на друга; их чередование как бы выявляет глубину пространства. Так в китайской традиции обосновывалась концепция взаимно-

го воздействия, резонанса вещей «одного рода», причем это воздействие пронизывает в равной мере мир природный и мир человеческий. Отсюда следует, что Небо откликается на деяния людей: оно посылает добрые знамения, когда миром правит мудрец, и отвечает природными аномалиями и бедствиями на уклонение людей от «праведного пути». Поэтому наблюдение небесных явлений и сбор сведений о разных необычных происшествиях были первейшей обязанностью древних правителей Китая. Представления о резонансном взаимодействии (*гань-ин*) вещей «одного рода» в особенности питало идеи о взаимоподобии макрокосма и микрокосма, Человека и Неба.

Заметное место в математических схемах мироздания у китайцев играло число шесть, обозначающее шесть полюсов света, шесть основных разновидностей *ци* и сил *инь* и *ян*. Шестерка, как уже упоминалось, была главным числовым символом силы *инь* (тогда как пятёрка была главным числом *ян*).



Эмблема
Великого
Предела
и Восемь
триграмм.
Старинная
гравюра

Но самая подробная система космологической символики содержится в древнейшем китайском каноне — «Книге Перемен». Ее основу составляют комбинации двух графических символов: целой черты (соотносившейся с *ян*) и черты прерывистой (символ *инь*). Четыре возможных сочетания таких черт соответствовали временам года и сторонам света. Главное значение придавалось восьми комбинациям из трех черт, так называемым триграммам. Изобретенные, по преданию, праотцом человечества Фу Си, триграммы выражали основные типы связи *инь* и *ян*, а также «трех сил» мироздания — Неба, Земли и Человека. Вот перечень триграмм и их основных значений:

- = Цянь — творчество, крепость, небо, металл, отец
- == Кунь — свершение, уступчивость, земля, мать.
- =ж Чжэнь — возбуждение, движение, гром, первый сын.
- ~ Кань — погружение, опасность, вода, второй сын.
- == Гэнь — стояние, незыблемость, гора, третий сын.
- ss Сюнь — уменьшение, проникание, ветер, первая дочь.
- == Ли — смычка, выявление, огонь, вторая дочь.
- Дуй — разрешение, радость, водоем, третья дочь.

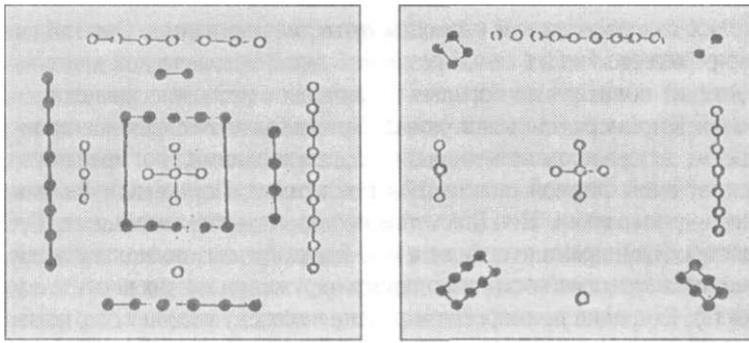
Названия триграмм в известной степени соответствуют их графической композиции. К примеру, триграмма Огонь являет образ *инь*, пребывающий внутри *ян*, ведь огонь горяч, светел и активен, но внутри пуст. Напротив, вода, по видимости мягкая и уступчивая, не поддается сжатию и способна все смести на своем пути, так что в соответствующей триграмме мы наблюдаем силу *ян*, скрытую в стихии *инь*. Триграмма Гора символизирует твердость и активность вверху и покой внизу и т.д.

Графически система триграмм являла собой круг — еще один символ мирового круговорота в пространстве и времени. Триграмма *цян*, или Небо, обозначавшая высший подъем созидательного начала, соответствовала Югу. Триграмма Земля символизировала верх уступчивости и соответствовала Северу. Между ними и столь же симметрично по отношению друг к другу располагались еще три пары триграмм, выражавшие различные стадии подъема или упадка сил *инь* и *ян*. Отсчет триграмм ведется сначала сверху вниз по левой стороне круга, а затем сверху вниз по правой стороне, так что линия развертывания триграмм имеет S-образную, или спиралевидную, форму. Двойная спираль и представляла собой «ось Пути» — ось мирового круговорота или, точнее, развертывания и свертывания всего сущего.

Имелся и другой порядок расположения триграмм, завещанный, если верить традиции, первым чжоуским царем Вэнь-ваном. В нем ведущая роль отводилась моменту взаимовыталкивания *инь* и *ян*. Другими словами, система триграмм «по Вэнь-вану» подчеркивала динамизм космического цикла, переходный характер обозначаемых триграммами ситуаций. В любом случае круг Восьми триграмм являл образ священного пространства, благодатной полноты бытия. Это популярнейший религиозный символ, который в китайском фольклоре слывет действенным талисманом и оберегом, охраняющим от злых сил.

Китайские ученые интерпретировали соотношения триграмм разными способами. Наиболее интересен тот из них, в котором предлагается группировать триграммы по принципу зеркального отражения и в дальнейшем оперировать этим двоичным кодом.

Особую модель двухмерного пространства создавали и два способа расположения триграмм из «Книги Перемен». В китайской космологии им соответствовали две математические структуры, получившие название «магических квадратов». Обе они состояли из девяти полей, наделенных определенными числовыми значениями. Один из них, квадрат Ло-шу, был составлен так, что в нем сумма любых стоящих в одной линии чисел равняется 15. Другой квадрат, Хэ-ту, образован пятью парами чисел, разность которых равна 5. Схема Хэ-ту соответствовала расположению триграмм «по Фу Си», а схема Ло-шу — расположению триграмм «по Вэнь-вану». В даосских храмах эти магические фигуры служили моделью священного пространства. Во время молебна даосский священник, доставляя богам письменное прошение, совершал особым образом стилизованные шаги в последовательности полей магического квадрата и тем же путем возвращался обратно. Порядок «магических квадратов» использовался также для медитации и при выполнении нормативных приемов в даосских школах воинского искусства.



Магические
квадраты
Хэ-ту и Ло-шу.
Китайская
гравюра

Структуры, основанные на числах «пять» и «шесть», объединялись в рамках системы двенадцати «небесных стволов» и десяти «земных ветвей». С глубокой древности эта система употреблялась для счета времени в рамках шестидесятеричного цикла, которым исчерпывались комбинации знаков двух рядов. Эти 60 комбинаций имели соответствия среди элементов других классификационных схем, так что в результате каждый день и даже час наделялись определенным пространственным значением. В идеале вся жизнь человека должна была протекать под знаком «каждодневного обновления». К примеру, календарь императорских обрядов предусматривал ежедневную смену жертвенных блюд на алтаре династии, а красавицам следовало «каждое утро выбирать себе прическу, глядя на изменчивые очертания облаков в небесах».

Парные сочетания триграмм образовывали 64 комбинации из шести линий — так называемые гексаграммы. Черты гексаграммы «читались» снизу вверх, так что каждая гексаграмма являла собой как бы динамическую картину тех или иных ситуаций. Помимо общего названия гексаграммы, как правило, весьма загадочного и располагающего к размышлениям, а также множества столь же загадочных его толкований, каждая ее черта тоже имела свое самостоятельное значение, которое получало дополнительный смысл в зависимости от места в графеме и отношений с другими чертами. Большое значение имело разделение черт на «сильные» (чья природа соответствовала их порядковому номеру в гексаграмме) и «слабые»: одна «сильная» черта способна свести на нет влияние нескольких «слабых» черт.

На протяжении по крайней мере двух с половиной тысячелетий китайской истории графические символы «Книги Перемен» служили универсальным языком классификации самых разных явлений, хотя, заметим, сам принцип перемен не укладывается в логические формулы. Разумеется, каждая гексаграмма в отдельности тоже определялась как иньская или янская и притом обладала множеством корреляций в природном мире. Все гексаграммы наделялись пространственным значением и соотно-

Те, кто говорят о правилах, определяющих явления, способны постичь их общий смысл. Однако эти правила имеют и тонкую сторону, которая недоступна знатокам науки чисел.
Но даже эти тонкости — не более чем следы реальности. Что же касается духовных превращений, описанных в «Книге Перемен», то они далеко не совпадают с этими следами.
Шэнь Гуа. XI в.

сильсь с определенным временем суток, месяца и года. Они имели свои соответствия и в самых разных областях человеческой деятельности, от политики до моральных принципов и технических изобретений. К примеру, 43-я гексаграмма, имевшая значение «речь» и «прочность», ассоциировалась с узелками, служившими, по преданию, древнейшей формой письма, 17-я гексаграмма, Порыв, или Движение, — с повозками, 21-я, Движение по дороге, — с рынками и т.д. Существа с панцирями относились к 30-й гексаграмме, поскольку в ней иньские черты (мягкость) находятся в окружении янских черт (твердость). Еще один пример: глазные веки человека китайцы соотносили с 20-й гексаграммой, состоящей сверху из триграммы Ветер, а внизу — из триграммы Вода, поскольку верхнее веко движется, а нижнее

В древности Фу Си, получив власть над Поднебесным миром, обратил взор вверх и созерцал формы, видимые в небесах, посмотрел вниз и созерцал порядок, зримый на земле. Он наблюдал узоры птиц и зверей и свойства разных мест обитания. Он находил предметы для созерцания как в самом себе, так и в мире вокруг себя. Так он создал восемь триграмм для того, чтобы общаться с духами и определить порядок всех десяти тысяч вещей.
 Между Человеком и Небом-Землей существует полное подобие, поэтому между ними нет противоречий. Знание человека может охватить весь мир, и его Путь может водворить порядок в целом мире. Человек может действовать согласно течению событий и не потеряться в этом потоке. Он может радоваться Небу, ибо он способен знать его волю. Так он может избавиться от волнений. Перемены определяют все превращения Неба-Земли и ничего не искажают в них. Они охватывают все сущее и ничего не упускают. Благодаря им человек может день и ночь следовать Пути и все прозревать. Так его дух может отвлекаться от косности. Ибо перемены не ограничены вещами.

Юй Шинань. VI в.

покоится. Напротив, челюсти соотносились с 27-й гексаграммой (Питание), состоящей сверху из триграммы Гора (символ покоя), а внизу — из триграммы Гром (импульс движения). В символике «Книги Перемен» без труда можно было найти объяснения и особенностям физического сложения и нравов людей. В одном из медицинских трактатов XIV в. утверждается, например, что жители северных областей рождаются под знаком гексаграммы Кунь (Вода) и поэтому отличаются «внутренней прочностью», тогда как южане рождаются под знаком гексаграммы Ли (Огонь) и имеют внутри начало инь. Соответственно, северянам подходят охлаждающие и слабительные снадобья, а южане нуждаются в согревающих и закрепляющих веществах. Нередко средством объяснения тех или иных явлений жизни становилась сама по-

следовательность гексаграмм. Так, по мнению известного ученого XI в. Чжоу Дуньи, соседство гексаграмм 37-й (Домашние) и 38-й (Распад) указывает на то, что «семьей управлять труднее, чем государством», ибо «когда две женщины живут вместе, их намерения обязательно противоречат друг другу».

Существовали и различные способы классификации самих гексаграмм. Широкое распространение получил, в частности, круг из 12 гексаграмм, выражающий последовательное возвышение и упадок сил инь и ян в рамках годового цикла. Существовал ряд из 8 гексаграмм, соответствовавший месячному циклу, и ряд из 12 гексаграмм, соответствовавших 12 часам суток. Большое значение имели парные

сти. Действие с первой палочкой символизировало состояние Великого Предела, а разделение 49 палочек надвое — возникновение Неба и Земли. Два полученных пучка брали в руки. Пучок в левой руке обозначал Небо, в правой — Землю. Затем из пучка в правой руке вынимали одну палочку и вставляли ее между мизинцем и безымянным пальцем левой руки, что символизировало появление Человека. Далее из левой руки вынимали по четыре стебля до тех пор, пока в ней не оставалось меньше четырех стеблей. Это действие символизировало движение четырех времен года, остаток же символизировал вставочный месяц. Затем ту же операцию проделывали со стеблями правой руки. В итоге на обеих руках должно было остаться пять или девять стеблей. Так получали первую «перемену». В дальнейшем работали с оставшимися 40 или 44 палочками, получая в итоге 8 или 4 палочки, определявших значение второй «перемены». Три «перемены» составляли одну черту гексаграммы.

Существовал и другой, упрощенный способ получения гексаграммы путем бросания монеты, янской (лицевой) стороне которой приписывалось значение 3, а иньской — 2. Если три монеты падали янскими сторонами, получалась девятка — «старое *ян*», если иньскими, — получалась шестерка — «молодое *инь*». Во время гадания следовало иметь «покойное и незамутненное» сознание, ведь фигуры «Книги Перемен» выражали всеобщую матрицу бытия в единстве его физических и духовных аспектов.

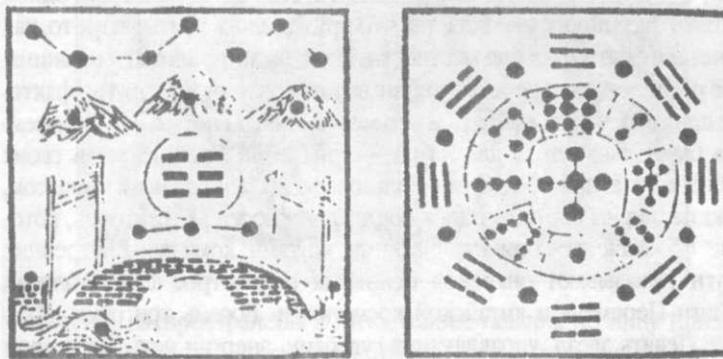
Самые ранние книги, описывающие гадание по «Книге Перемен», относятся к первым столетиям н. э. С течением времени в Китае появилась обширная литература по этому предмету и сложились несколько сложных гадательных систем, учитывающих все стороны

В 645 г. царство Цинь собиралось напасть на царство Цзинь. Циньский правитель Му-гун приказал гадателю сделать предсказание. Была получена фигура Кишение, состоящая из символов Горы и Ветра. Гадатель сказал: «Наше государство должно одержать победу, и мы даже сможем захватить в плен цзиньского правителя. Внутренняя фигура в гексаграмме Кишение — это Ветер, и она отвечает нашему государству. Внешняя фигура — это Гора, и она соответствует государству Цинь. Сейчас осень, в горах дует ветер и срывает с деревьев плоды, так что можно рубить деревья. Разве это не указывает прямо на то, что Цинь должно победить Цзинь?» Предсказание гадателя сбылось.

«Цзо чжуань». IV в. до н. э.

китайской симвонологии. Вообще гадание по «Книге Перемен» можно производить самыми разными способами и для определения влияния практически любого предмета или события, ведь каждая фигура «Книги Перемен» наделяется десятками различных аналогий. Так, существовала гадательная система, по которой определялось воздействие имени и фамилии человека на его судьбу. Большой популярностью пользовалось гадание по «восьми знакам рождения и становления». Здесь основой для расчетов служила сочетаемость знаков небесных стволов и земных ветвей, которыми записывался год, месяц, день и час рождения человека. Существовали традиции гадания по числу предметов, голосам людей и животных, строению иероглифов и сочетаниям письменных знаков, даже по стуку в дверь и выражению лица.

«Система «Книги Перемен» и учение о символической корреляции всех природных явлений еще в древности дали толчок распространению специальных гадательных практик, относящихся к различным сторонам человеческой деятельности. Одна из самых известных и влиятельных среди них — так называемая геомантия, или наука «ветров и вод» (*фэн шуи*). Речь идет о различных способах гармонизации человеческого присутствия (как жилых зданий, так и могил) с особенностями токов космической энергии в данной местности. Говоря точнее, задача знатоков геомантии состояла в том, чтобы защитить людей от вредоносных воздействий космоса и одновременно способствовать собиранию и удержанию его животворных сил. Такое место обычно искали на южном склоне холма, защищающем от северных ветров. Напомним, что, по представлениям китайцев, энергетическая конфигурация, или, по-китайски, «дыхание земли» в той или иной местности определяли нравы и характер живущих там людей. Литератор XVI в. Е Цзыци писал, например: «Где земля красива, там и люди красивы, а где земля дурна, там дурны и люди. От дыхания гор возникает много мужественности, от дыхания озер — много женственности; дыхание воды ослабляет зрение, а дыхание ветра ослабляет слух; дыхание дерева делает горбатым, а дыхание камня — сильным...».



Даосские космологические диаграммы. Гравюры XV в.

В поверхности Земли, этой «парче гор и рек», китайцам виделось смутное отражение небесного «узора»; прихотливые изгибы холмов, затейливо петляющие ручьи, курчавая поросль на склонах гор, причудливо скрученные камни — все это представало их взору как следы космического вихря энергии, знаки жизненной силы природы. Напротив, прямая как стрела гряда холмов, голые, однообразно-унылые склоны, текущие напрямую реки свидетельствовали о мертвящем влиянии, и жить среди них было бы не только тоскливо, но и небезопасно. Подлинным же фокусом ландшафта считались так называемые «драконьи пещеры» — места, открытые токам энергии и в то же время достаточно укромные, закрытые для того, чтобы не позволять накопленной энергии рассеиваться в пространстве. Традиционный для китайской живописи мотив «чудесной пещеры» или «человека, медитирующего в пещере», отображает это представление о присутствии в физическом пространстве иного, символического мира Вечнотрающего. Очень важно было, помимо прочего, отыскать «счастлирое» место

Дома не должны стоять у начала дороги, или в ограде монастыря, или вблизи курьих, или там, где не растут деревья, или на месте древнего сражения, а также у ворот в большой стене или напротив тюрьмы.

Иметь возвышенность перед домом и низину позади него значит быть отрезанным от предков. Возвышенность позади и низина впереди предвещают обилие буйволов и лошадей.

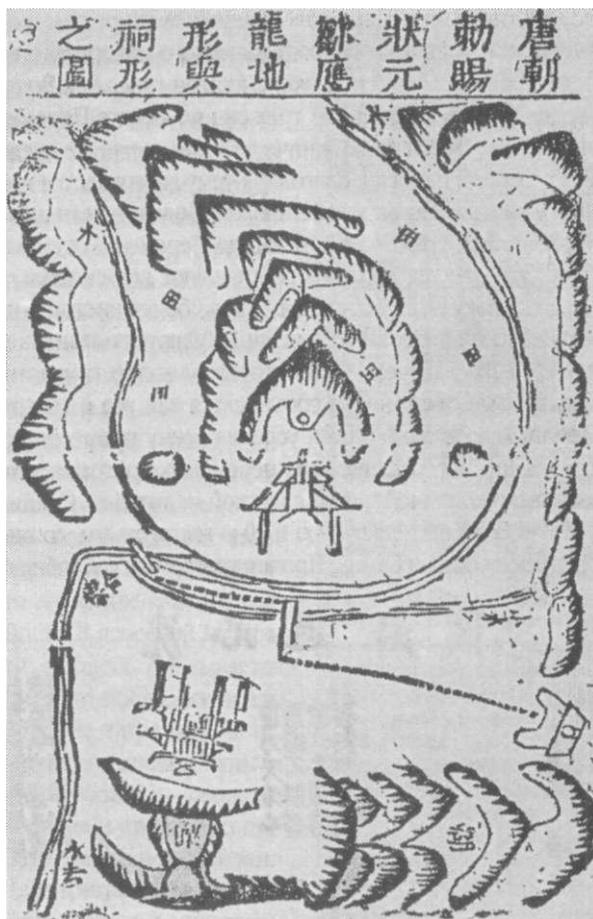
Водные потоки не должны быть быстрыми и прямыми. Если вода в близлежащем ручье течет быстро, невозможно будет накопить состояние в доме. Если она все время течет напрямую, она причинит ущерб людям. Если она резко сворачивает влево, несчастье ожидает старшего сына, вправо — младших сыновей.

«Канон человеческих жилищ»,
старинный справочник по геомантии

для своего дома и родовых могил: скопление в таких местах животворной энергии должно было благотворно отразиться на судьбе потомков.

Оформление геомантии как особой науки приходится на эпоху раннего Средневековья. Основными ее понятиями стали Зеленый Дракон (аллегорическое воплощение востока, весны и силы *ян*) и Белый Тигр (аллегория запада, осени и силы *инь*). Первый должен был находиться слева, а последний — справа от дома или могилы. Следовало точно определить расположение «тела дракона», которое имеет свое «драконье сердце» и расходящиеся

от него в разные стороны «драконьи вены», то есть цепочки холмов. Очертания каждого холма выдавали его соотношенность с одной из пяти фаз мирового цикла, так что приходилось учитывать и то, как сочетаются эти фазы на местности. Надо было принимать во внимание расположение деревьев, водных потоков и многие другие факторы для того, чтобы выбрать такое место, где три пятых «дыхания земли» были янскими, а две пятых — иньскими. Вообще же в своих расчетах знатоки геомантии пользовались специальным компасом, показывавшим соответствия в общей сложности 38 факторов, которые обозначены концентрическими кругами компаса. Внутренние круги показывают значения основных параметров симвонологии «Книги Перемен» и китайской космологии: Восемь триграмм, Пять фаз, Девять звезд, управляющих судьбами, энергии четырех сторон света с соответствующими гексаграммами, прочие 60 гексаграмм, Девять дворцов и пр. Внешние круги показывают понятия собственно геомантии, как-то: 60 драконов, представляющих энергии шестидесятичного цикла, 120 более дробных показателей энергетических конфигураций, «шестьдесят драконов, пронизывающих землю» и т.д. Именно геомантической практике китайцы обязаны изобретением магнитного компаса. В любом случае идеальным местом считалось закрытое пространство, в котором могла скапливаться животворная энергия. Обычно таким оказывалось укрытое деревьями углубление в склоне холма по соседству с проточной водой. Для улучшения энергетического качества местности можно и нужно было совершенствовать ее естественный ландшафт: менять русло реки, сажать деревья или строить башню, сглаживать или, наоборот, заострять вершину холма и т.д.; следовало также заботиться о том, чтобы не испортить хозяйственными работами «дыхание земли». В итоге наука «ветров и вод» наложила глубокий отпечаток на все стороны взаимоотношений человека и природы в китайской цивилизации.



Геомантическая
схема
благоприятной
местности.
Гравюра
из старинного
руководства
по геомантии

Весьма распространены в Китае также гадания по лицу (физиогномика) и линиям на ладони (хиромантия), исходившие из схемы расположения на лице и руках элементов симвонологии «Книги Перемен» — Пяти фаз, Небесных стволлов и Земных ветвей, Восьми триграмм и проч. Те же схемы использовались в медицине для определения жизненных точек, связанных с токами энергии в организме. Не обходилось и без гаданий по снам; популярнейший в Китае сонник приписывался советнику первого чжоуского государя Чжоу-гуну.

Символология микрокосма

Символология микрокосма означает здесь символические корреляции, относящиеся к телу и духовной практике человека, поскольку последний рассматривался в китайской традиции как «маленькое Небо-Земля». Напомним, что легендарный создатель триграмм Фу Си находил прообразы своих триграмм как в мире вокруг себя, так и «в самом себе». С древности китайцы признавали наличие соответствий между символами «Книги Перемен», с одной стороны, и частями и органами тела — с другой.

Символология «Книги Перемен» послужила теоретической основой для даосской традиции психофизического совершенствования. Начало этой традиции было положено книгой даоса Вэй Бояна (II в.) «Чжоу И цань тун ци» («Единение трех сил по «Книге Перемен»). Согласно этой книге, смысл подвижничества Дао состоит в соединении чистейших эссенций инь и ян, благодаря чему воссоздается «небесная подлинность жизни». По определению Вэй Бояна, гексаграммы Небо (Цян, № 1) и Земля (Кунь, № 2) суть «врата Перемен и отец-мать всех гексаграмм». Эти две гексаграммы возглавляют все символы «Книги Перемен», поскольку они представляют в наиболее чистом виде силы ян и инь. В даосской литературе они уподобляются плавному тиглю и огню, его нагревающему. В некоторых даосских гимнастических комплексах первые две фигуры соотносятся как раз с триграммами Неба и Земли, как бы задающими условия всему процессу духовной «возгонки» жизни. Воссоздание этих первичных триграмм в теле подвижника и было конечной целью даосской медитации. Среди других гексаграмм Вэй Боян выделяет 29-ю и 30-ю гексаграммы, соответствующие триграммам Вода и Огонь. Прочие триграммы уподобляются ме-



джарта очищения
сердца
и возврата энергии
во внутренние
органы». Гравюра XVII в.

хам плавильного горна, которые делают возможным превращения «Единого ци» в круговороте раскрытия-закрытия, соответствующего дыханию «одного тела» Дао. Большинство гексаграмм в традиции духовной алхимии даосов обозначают отдельные периоды суток и лунного месяца. Например, 3-я гексаграмма соответствует началу дня, 4-я — его концу, 63-я — началу последнего дня месяца, а 64-я — его концу и т.д.

Восстановление первоначальной чистоты *инь* и *ян* осуществлялось в даосской практике посредством освобождения силы *инь* из плена *ян* в триграмме Огня и силы *ян* из плена *инь* в триграмме Воды. В даосской литературе этот процесс описывается как соитие девушки и юноши или взаимодействие тигра и дракона, ртути и свинца, солнца и луны, а в организме человека — сердца и почек, дыхания и крови. Его схематической моделью служил круг Восьми триграмм по Вэнь-вану (в «последнебесном» порядке), где триграмма Огня занимает позицию юга, а триграмма Воды — позицию севера.

Основные факторы «духовной алхимии» даосизма наглядно представлены на так называемой «карте просветленного сердца», составленной в X в. даосом Пэн Сяо. Диаграмма Пэн Сяо имеет форму круга, в центре которой находится Земля — срединный элемент мировых превращений. На первом и втором кругах от центра обозначены положения остальных четырех фаз вселенского круговорота и четырех времен года (нередко их изображали в виде мифических животных — аллегорий четырех сторон света). Среди пяти стихий особое значение придавалось Металлу и Дереву, соответствующих

С глубокой древности мудрые правители и бессмертные небожители не желали разяснять точно значение понятий, относящихся к созиданию эликсира вечной жизни, а пользовались только уподоблениями. Что же такое эти понятия? Нужно уразуметь, что все они относятся к Бесформенному и не являются обычными вещами, как металлы, камни, растения или плоды.

У них нет ни образа, ни сущности, хотя они происходят от вещей, имеющих форму. И среди них есть «внутренние снадобья» и «внешние снадобья».

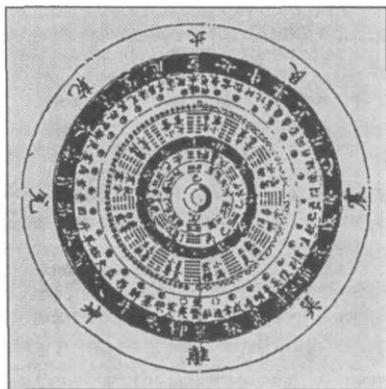
Для получения внешнего снадобья ищется Вода истинного единого преженебесного состояния, каковая содержится в триграмме Вода. Из этой воды получается истинный свинец преженебесного состояния, а из этого свинца получается ци истинного единства преженебесного состояния. Это ци есть ян, содержащееся в инь. Оно есть мать Неба и Земли, исток Воды и Огня, предок солнца и луны. Оно соответствует янской энергии, порождаемой накоплением инь. Тигр относится к Металлу, который порождает Воду. Но в попятном движении мать скрывает свое дитя, и поэтому говорится, что Тигр рождается от Воды.

Что касается внутреннего снадобья, то оно содержится в выделениях преженебесного состояния триграммы Огонь. В этих выделениях содержится киноварь преженебесного состояния, которая хранит в себе истинную ртуть. Эта ртуть есть инь внутри ян. В человеке триграмма Огонь соответствует сердцу. Сердце порождает кровь, в которой содержатся выделения истинного единого, и эти выделения стекают вниз. Кровь принадлежит ян, а выделения — инь. Дракон относится к Дереву, которое порождает Огонь. Но в попятном движении мать скрывает свое дитя, и поэтому говорится, что Дракон рождается от Огня.

Те, кто желают постичь Дао, должны сначала обрести внешнее снадобье, прежде чем обрести снадобье внутреннее. Внутреннее снадобье соответствует недеянию, поскольку оно не может ничем воспользоваться для своих действий, а внешнее снадобье соответствует деянию, ибо оно может воздействовать на вещи. Внешнее снадобье относится к вещественному телу, а внутреннее снадобье относится к «телу истины»...

Чжэнь Чжисюй.
«Принципы Золотого Эликсира».
XIV в.

Пэн Сяо.
Нарта
просветленного
сердца



западу и востоку, а также триграммам Ветер и Небо. Иньская черта в триграмме Ветер соответствовала «выделению дерева», а янская черта в триграмме Небо — «семени металла». Взаимодействие этих двух сил рождало в теле даосского подвижника «новое *ян*», которое давало ему возможность обрести вечную жизнь. В четвертом, пятом и шестом кругах схемы Пэн Сяо указаны соот-

т
х

ответственно периоды суток, годового цикла и лунного месяца с соответствующими им гексаграммами. Северу (он находится внизу) соответствует 24-я гексаграмма (Повторение). По направлению движения часовой стрелки элемент *ян* последовательно возрастает в левой части круга и убывает в правой. Полный оборот сил *инь* и *ян* именовался в даосской традиции «периодом прогрева» (*хохоу*). В седьмом круге обозначены 28 «лунных домов» небесного экватора.

Примечательно, что на схеме Пэн Сяо триграммы Огня и Воды поменялись местами: это обозначает произошедший между ними обмен *инь* и *ян*, восстанавливающий первоначальную чистоту жизненных сил. Этот обмен имеет вид перемещения триграммы Вода на юг, а триграммы Огонь — на север, причем срединная иньская черта гексаграммы Огонь должна переместиться вверх на полкруга через запад, а срединная янская черта триграммы Вода должна опуститься вниз через восток. Так заново воссоздаются триграммы Небо и Земля, причем первая оказывается на севере, а вторая — на юге. Перед нами иллюстрация даосской идеи «повертывания вспять» естественного течения жизни. Как гласит даосская сентенция, «движение вслед природе ведет к рождениям и смертям, а движение вспять ведет к бессмертию». В данном случае «попятное движение» символизируется также противоестественным опусканием вниз силы *ян* и движением вверх силы *инь*. Этим объясняется то обстоятельство, что в схеме Пэн Сяо использовано расположение триграмм по Вэнь-вану, а триграмма Вода должна оказаться над триграммой Огонь. Примечательно, что в таком случае графически обмен срединными чертами между триграммами дает гексаграмму № 11, Процветание — символ блестящей будущности. «Когда Вода сверху, а Огонь внизу, это называется предельным равновесием», — гласит даосская формула. Противоположное же соотношение указанных триграмм приводит к гексаграмме № 12 — Упадок. Так символы «Книги Перемен» позволяли наставникам Дао создавать систематические и притом по-своему убедительные описания путей и методов личного совершенствования. Примечательно, что приведенные выше теоретические построения, касающиеся духовной практики даосизма, подтверждают доминирующую роль Воды, или женского начала, в создании эликсира бессмертия.

ЕСТЕСТВЕННЫЕ И ТОЧНЫЕ НАУКИ

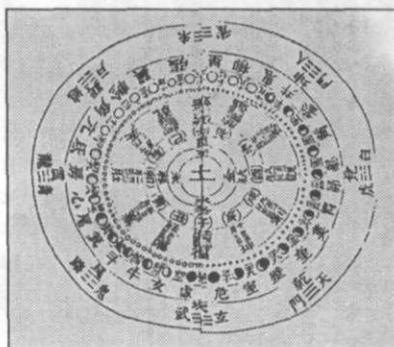
Традиционная космология

По представлениям древних китайцев, мир возник в результате разворачивания или, точнее сказать, последовательного деления первоначального Хаоса, который воплощает собой одновременно предельную пустотность и предельную наполненность. Как пустота, Хаос постоянно отрицает, «опустошает» сам себя, уклоняется в нечто иное, и его бытие — это непрерывное превращение, которое равнозначно высшему постоянству. В даосских книгах описывается многоступенчатая схема эволюции мироздания из «Великого Начала», которая завершается появлением «десяти тысяч вещей», то есть физического мира. В «Книге Перемен» тот же процесс описан, как уже говорилось, в категориях разделения «Великого Единства» на полярные силы *инь* и *ян*, затем на «четыре образа» (времена года и стороны света) и Восемь триграмм, представляющих всю полноту сущего. Наконец, в «Карте Великого Предела» космический круговорот толковался в категориях последовательного разделения Безначального (*уфан*), в котором приходит к завершению Великий Предел (*таицзи*) бытия.

Ученый XVI в. Ли Шичжэнь, автор классического справочника по китайской фармакопее, нарисовал более подробную картину мировой эволюции. Первые части труда Ли Шичжэня занимают описания первичных стихий мироздания — воды и огня, за ними следуют главы, посвященные земле — матери всех земных вещей. Далее описываются руды и минералы. Растения рассматриваются в порядке возрастания их размеров: сначала идут травы, за ними злаки, далее овощи, фрукты и большие деревья. Обитатели животного царства располагаются в следующем порядке: насекомые, рыбы, моллюски, птицы и звери. Венцом же мирового творения является человек.

По китайским представлениям, огонь есть чистая нематериальная энергия. Ли Шичжэнь различал четыре вида «небесного» огня, пять видов огня «земного» и три — «человеческого». Он также выделил четыре «неопределенные» разновидности огня: холодный огонь, тепло, испускаемое кристаллами, и пр. Что касается воды, то она считалась воплощением предельно инертной вещественности.

Любовь к изменчивости и многообразию вещей не мешала китайцам отчетливо сознавать субстанциональное единство мироздания. Это единство воплощалось для них в уже упоминавшемся выше понятии *ци* — всепроницающей мировой энергии, или жизненной силы. Изначально знак *ци* обозначал живительные испарения и дыха-



Корреляции космических процессов и превращений по «Книге Перемен». Гравюра XIII в.

ние. Иначе говоря, в нем отображалось также представление о мире как «одном теле». Древние китайцы полагали, что всякие вещи и сама жизнь — это скопление *ци*, которым и обеспечивается преемственность всего сущего. Сверхчувствительность мудрого проистекает из способности воспринимать мир, не отделяя себя от мира, а, наоборот, открывая себя токам мировой энергии. Небо образовалось из поднимающихся кверху чистых и легких частиц *ци*, Земля же возникла из частиц, опустившихся вниз, тяжелых и мутных.

Для культурной деятельности людей важно было, так сказать, не агрегатное состояние веществ, а сама конфигурация, соотношение вещей, некий декорум бытия, свидетельствовавший о сокровенных превращениях жизненной силы. Древние мудрецы, гласила китайская традиция, установили все понятия, созерцая «узоры на небе» (*тянь вэнь*) и «сплетенье жил на земле» (*ди ли*). Последний термин восходил к узору прожилок в драгоценной яшме, которым так восхищались китайцы с самой глубокой древности. Таким образом, наибо-

Космический ритм энергии в пейзаже. Фрагмент живописного свитка Ван Хоя «Император Канси посещает провинцию Шаньдун». 1691 г.



лее значимым в китайской картине мира оказывалось именно узорочье, декор вещей, то есть нечто внесодержательное, указывающее предел существования. Классическая фраза из «Книги Перемен» гласит, что в «узоре вещей» проступает сама полнота жизни — сила *дэ*.

Традиционная китайская наука неразрывно связана с практическими нуждами и навыками людей, и все ее понятия включают в себя субъективное измерение. Достаточно сказать, что основной единицей измерения расстояний служил шаг, время же измеряли продолжительностью горения благовонной палочки или по водяным часам, наглядно показывавшим «течение времени». В медицине основным мерилем расстояния была длина средней фаланги указательного пальца врача. Впрочем, древние китайцы имели представление и об объективных критериях расстояния. Считалось, например, что изменение длины тени от солнечного гномона на 1 вершок (*цунь*) соответствует перемещению по земле на расстояние в 1000 *ли*. В древнем трактате

«О гномоне» излагается созданный на основе этой теории способ вычисления диаметра Солнца при условии, что оно удалено от Земли на 100 тыс. *ли*. Солнце следовало наблюдать через бамбуковую трубку диаметром в один вершок и длиной в 8 сажень. Согласно расчетам, диаметр Солнца равнялся 1250 *ли*. В VIII в. астроном И Син доказал ошибочность подобных расчетов. И Син попытался определить размеры Земли, исходя из положения Полярной звезды, и получил значение 129,2 тыс. *км* для одного градуса долготы, что на 18 тыс. больше действительного.

Что касается строения Неба и Земли, то на этот счет китайцы не имели единого мнения. В древнем Китае сосуществовали сразу три космологических учения. По-видимому, древнейшим из них было так называемое учение о Небесном покрове (*гаи тянь шо*), согласно которому небо представляет собой полусферическую оболочку, которая накрывает землю «подобно бамбуковой шляпе», а Земля похожа на перевернутую чашу, и расстояние между Небом и Землей составляет 80 тысячи *ли* (около 30 тыс. *км*). Дожди, выпадающие на землю, стекают вниз и вливаются в мировую пучину, на которой покоится Земля. У края Земли расстояние до Неба составляет только 20 тыс. *ли*, так что Небо там находится ниже центра Земли. Небо вращается подобно гигантскому колесу, неся с собой небесные светила, хотя последние имеют и собственные траектории движения. Что касается Земли, то она имеет квадратную форму и покоится на месте.

Другая теория, получившая название «учения о небесных сферах» (*хунь тянь шо*), утверждала, что Небо имеет форму «куриного яйца» и состоит из нескольких концентрических сфер, а Земля подобна яичному желтку и находится в центре Вселенной. Земля плавает в мировой пучине, а небеса поддерживаются испарениями, поднимающимися от земли. Движение небесных светил объяснялось действием «небесного ветра». Диаметр небесной сферы составлял, по представлениям древнекитайских звездочетов, чуть более 2 млн. *ли*. Именно это учение, начиная с первых столетий нашей эры, получило официальное признание.

Наконец, третья космологическая теория именовалась «учение бесконечного пространства» (*стань е шо*). Она утверждала, что не-

Мировая эра насчитывает 129600 лет и разделяется на 12 периодов по 10800 лет. Когда Небо и Земля в своих превращениях достигают одиннадцатого периода, все вещи сжимаются, и все сущее между Небом и Землей исчезает. По прошествии же 5400 лет после этого твердое вещество, в которое обратилась Земля, уточняется и рассеивается, соединяясь с тончайшим эфиром, из которого состояло Небо, и образуется единое вещество. Таков первоначальный хаос. Этот хаос начинает вращаться все быстрее и быстрее, и, когда последний период подходит к концу, его вещество достигает самого плотного и темного состояния. Затем начинаются новый период и новая эра. Вначале сохраняется нерасчлененный хаос, поэтому начало первого периода зовется Великим Началом. После этого понемногу усиливается свет. По прошествии 5400 лет самые легкие частицы хаоса отделяются и образуют солнце, луну, планеты и звезды. Таковы узоры небес. Однако тяжелые частицы вещества еще не сложились в землю. В середине второго периода из твердого вещества появляются почва и камни, а из жидкого — вода, теплые же части жидкости образуют огонь. Вода, огонь, почва и камни имеют присущие им свойства и образуют землю. По прошествии еще 5400 лет между Небом и Землей появляются люди.

У Линьчуань. XIV в.

беса представляют собой бескрайнее пространство, в котором плавают светила, и что голубой цвет небес есть лишь следствие их бесконечной удаленности от земного наблюдателя. Влияние этого учения сказывается на многих философских представлениях китайцев, достаточно упомянуть тезис авторитетнейшего конфуцианского ученого XII в. Чжу Си: «Небо не имеет вещественности».

Как уже говорилось, происхождение вещей китайцы объясняли как процесс сгущения мировой энергии, или «единого дыхания» мира — *ци*. Им не составляло труда найти подтверждение этой гипотезе в различных явлениях физического мира. Например, тот же Чжу Си утверждал, что небо произошло из огня, а суша — из воды, ибо, «если посмотреть вокруг с высоты, то вершины окрестных холмов будут выглядеть как волны моря». Кроме того, на вершинах гор, добавлял Чжу Си, находят окаменелые морские раковины, и, следовательно, нынешние горы когда-то были дном моря. По-видимому, многие в древнем Китае вслед за родоначальником даосизма Лао-цзы полагали, что «прямое станет кривым, а пребывающее ныне вверху, окажется внизу». Один древний военачальник, руководствуясь этой идеей, даже приказывал каждый раз ставить сразу две памятные стелы о своих победах: одну на вершине горы, другую у ее подножия.

Естественно, для древних китайцев, как мы уже могли заметить в предыдущем разделе, существовала полная преемственность между живым организмом и строением Земли, а также всего мироздания. Это преемственность удостоверяется уже самой терминологией земного рельефа с его понятиями «костей», «вен», «волос», «крови» и проч. Но единство человека и мира утверждалось не как физическая данность, а через сведение природного бытия к его пределу, некоему символическому типу, то есть через стилизацию вещей, преобразование мира в *декорум* бытия. В этом заключался смысл и оправдание культуры в китайской традиции.

Буддизм принес в Китай представления о множественности обитаемых миров во Вселенной и периодических мировых катастрофах, после которых мир появляется заново из «животворной пустоты». При этом смена мировых эпох мыслилась китайцами в категориях естественной эволюции, протекающей совершенно равномерно, без скачков и аномалий.

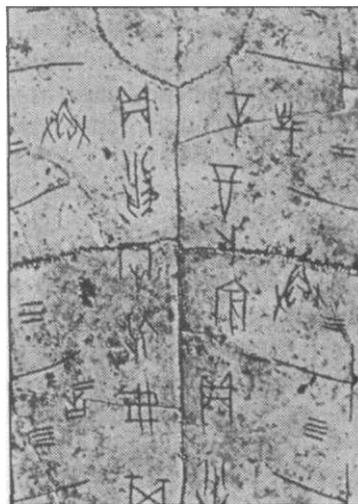
Математика

Предпосылкой китайской математики явились различные классификационные системы древней китайской культуры — представления о силах инь и ян, пяти фазах мирового круговорота, восьми триграммах и проч. Отличительной же чертой развития математических знаний в Китае стала их тесная связь с практическими нуждами государственного управления. Математика, как и все науки в Средней Империи, обслуживала потребности служилых людей. Основы математической традиции Китая изложены в трактате «Математика в девяти главах», впервые составленном во II в. до н. э. ученым Чжан Цанем и впоследствии неоднократно дополнявшемся. В окончательном

виде китайский математический канон сложился к середине I тыс. и состоит из десяти трактатов.

В древних китайских книгах сообщается, что «в незапамятной древности люди пользовались для счета узелками на веревках, а впоследствии мудрецы заменили их зарубками на дереве». Но уже в гадательных надписях иньской эпохи встречаются все цифры десятиричной системы. Некоторые из них в самом деле напоминают по своему виду зарубки на дереве. Иньцы считали десятками и в пределах только первого класса чисел. Самым большим числом у них было 10000 (*вань*), которое именовалось «полным числом». Отсюда пожелание «десяти тысяч лет жизни» (*Вань суи!*), принятое в китайском обиходе. Позднее появились и более крупные числа. С древности в Китае сложилась позиционная система записи составных чисел, где значение отдельной цифры определялось ее положением в ряде чисел. Происхождение же самих чисел толковалось следующим образом: прародитель человеческого рода Фу Си с помощью угольника начертил окружность, в которую был вписан прямоугольник, состоящий из двух треугольников со сторонами 3, 4, 5. Эти числа подчиняются таблице умножения, что и позволило Фу Си вывести числовой порядок мироздания.

С эпохи Борющихся Царств (V—III вв. до н. э.) китайцы пользовались для счета специальными счетными палочками: квадратными (для отрицательных чисел) и треугольными (для положительных) или двух цветов: черными (отрицательными) и красными (положительными). Со временем появилась и разграфленная на 12 клеток доска, на которой раскладывали счетные палочки для произведения математических действий. При счете палочками применялась пятеричная система: числа от 1 до 5 обозначались простым сложением палочек, в числах же от 6 до 9 пять первых палочек заменялись одной. Для представления многозначных чисел на счетной доске пользовались чередованием вертикального и горизонтального их положения в соответствии с правилом: «Единицы вертикальны, десятки горизонтальны; сотни стоят, тысячи лежат». Для умножения применялся особый порядок расположения палочек на счетной доске: умножаемое число располагалось в верхней строке, множитель — в нижней таким образом, чтобы младший разряд множителя находился под старшим разрядом умножаемого; частные произведения помещались в средней строке. При делении результат записывался в верхней строке доски, причем делитель находился под первыми разрядами слева от делимого. С древности широкое распространение имели таблицы умножения, или «таблицы девятью де-



Гадательная кость иньского времени, на которой начертаны цифры

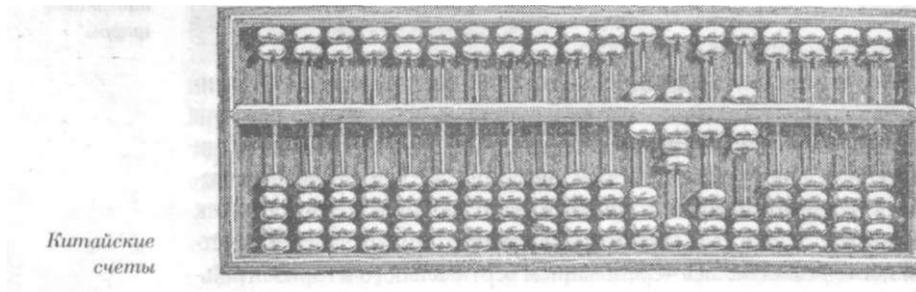
Вещи бывают либо круглые, либо квадратные, а числа — четные и нечетные. Движение Небес соответствует кругу, его числа нечетные. Покой Земли соответствует квадрату, его числа четные. Сие относится к взаимодействию инь и ян и не имеет отношения к форме Неба и Земли. Небо нельзя видеть, Землю нельзя охватить взором. Как же можно говорить, что они представляют собой круг и квадрат?

Чжао Цзюньцин.
III в. до н. э.

вять». В Средние века появились оригинальные счеты, основанные на той же пятеричной системе. Основная рама китайских счетов разделена на две неравные части, в одной из них находится по пять косточек на каждой проволоке, в другой — по две. Каждые пять косточек одной части равны одной косточке в другой. Количество же проволок в сче-

тах неодинаково. Обычно их бывает от 11 до 13. До последнего времени такие счеты были непременным атрибутом каждой лавки.

Китайцы пользовались как обыкновенными, так и десятичными дробями, на которые они распространили свою систему построения больших чисел. Представления о дробях были тесно связаны с метрической системой. Изобретение последней приписывалось легендарному основоположнику китайской цивилизации Хуан-ди, который связал меры длины с длиной трубок в бамбуковой свирели. За эталон китайцы принимали зерно черного проса, обладающее постоянной шириной. В самой большой трубке свирели укладывалось по толщине 100 таких зерен. Если же уложить зерна в длину, потребуется 81 зерно. Отсюда двоякое деление длины: китайцы различали «музыкальный аршин» (равный 9×9) и обычный (равный 10×10). На основании размеров трубки основного тона рассчитывалась и основная единица емкости: последняя соответствовала пространству, занимаемому 1200 просяных зерен. Со временем появилось представление о дроби как паре чисел, а также понятие абстрактной дроби, которое, однако, не нашло широкого применения в математических расчетах.



Китайские
счеты

В книге «Математика в девяти главах» каждая глава посвящена той или иной области математических вычислений в основном практического свойства, например: «измерение полей», задачи на соотношение объемов зерна, «пропорциональное деление», извлечение квадратного и кубического корня, нахождение среднего арифметического и т.д. Текст трактата состоит из условий математической задачи, способа ее решения и формулируемого на этой основе общего правила. Как явствует из этой книги, древним китайцам были известны правила расчета площади прямолинейных фигур, включая теорему Пифа-

гора, а также площади круга и его сегментов при $p = 3$. В V в. астроном Цзу Чунчжи вычислил число p с точностью до седьмого знака. В математическом каноне содержатся сложные задачи на определение пропорций, объемов геометрических тел, решение уравнений и т.п. В ряде разделов «Математики в девяти главах» в неявном виде присутствуют элементы алгебры, в частности, идея алгоритмов и алгебраические преобразования. Методы алгебры применяются даже в решении арифметических задач, относящихся к теореме Пифагора. В математическом «Десятикнижии» Китая присутствуют также идеи математической прогрессии, математической матрицы и линейных систем, правила решения квадратных и кубических уравнений, деления с остатком и пр. Особую категорию теоретико-числовых задач составили числовые структуры так называемых магических квадратов, описанных в «Книге Перемен».

В эпоху Средневековья состояние китайского общества и хозяйства не благоприятствовало прогрессу математических знаний, тем более что чиновники уже располагали необходимым математическим аппаратом для решения практических задач государственного управления. Совершенствовались в основном традиционные методы математических вычислений.

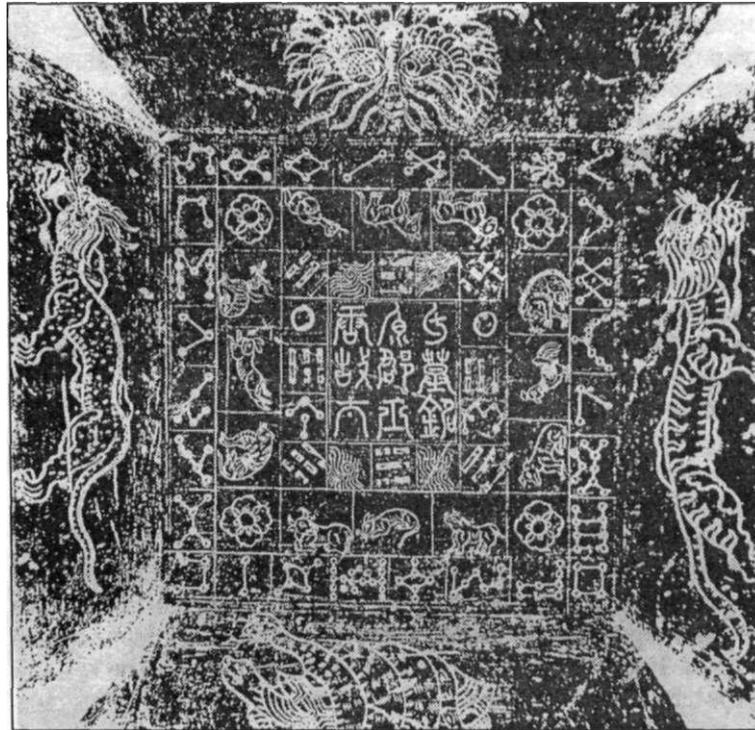
Астрономия и календарь

В Китае с самых древних времен астрономические знания были теснейшим образом связаны с вычислением календаря и прочими нуждами государства. По преданию, астрономические наблюдения начались при легендарном царе Яо, который повелел неким братьям Си и Хэ определить движение светил на небе и чередование времен года на Земле. Как бы то ни было, уже люди эпохи Шан, по крайней мере с середины II тыс. до н. э., выработали основные понятия своего календаря, который по многим показателям превосходит западные календарные системы.

Календарь китайцев всегда обслуживал хозяйственные нужды земледельца. Достаточно сказать, что знак «время» (*ши*) в китайской письменности графически выражает идею произрастания под солнцем находящихся в земле семян. Что же касается иероглифа «год», то он в первоначальном начертании являл картину человека, нагруженного хлебными колосьями. Первичным разграничением в рамках годового цикла явилось деление года на хозяйственный и «пустой» (соответствующий зимнему) сезоны.

Отличительной чертой календарной системы Китая является стремление соединить ритмы Луны и Солнца. Еще в древности китайские астрономы научились с большой точностью вычислять движение Луны в связи с движением Солнца и положением звезд. В качестве основной единицы измерения времени было принято естественное чередование фаз Луны. Это значит, что в китайском календаре начало месяца непременно совпадает с новолунием, а середина — с полнолунием. Двенадцать лунных месяцев образуют год. Продолжительность каждого месяца составляет 29,53 суток, поэтому в китайском

лунном годе попеременно чередовались так называемые большие и малые месяцы, насчитывающие соответственно 29 и 30 дней. Вместе с тем китайские астрономы уделяли равное внимание и солнечному году. В Китае рано научились узнавать дни летнего и зимнего солнцестояний по длине тени на гномоне. Этими двумя датами китайские астрономы руководствовались при определении сезонов, причем зимний солнцеворот считался началом астрономического года.



Выгравированная
на камне карта
небесной сферы
с зодиакальными
созвездиями.
Север внизу.
Эпоха Тан

Китайцы издавна открыли эклиптику Солнца и, подобно многим другим народам от Европы до Америки, различали 12 зодиакальных созвездий, каждое из которых соответствовало перемещению Солнца по небесной сфере на 30 градусов. Двенадцать знаков зодиака носят названия животных 12-летнего «звериного цикла»: мышь, бык, тигр, заяц, дракон, змея, конь, овца, обезьяна, петух, собака, свинья. Половина знаков (а именно знаки тигра, дракона, коня, овцы, петуха и змеи) ассоциировалась с началом ян, другая половина — с началом инь. С эпохи Хань вошло в обычай разделять надвое каждую из 12 частей зодиака, выделяя в году 24 «сезона» (*цзе*): Зимнее солнцестояние, Малые морозы, Большие морозы, Начало весны, Талая вода, Пробуждение от спячки, Середина весны, Ясная погода, Урожайные дожди, Начало лета, Малое наполнение, Выходы, Летнее солнцестояние, Малая жара, Большая жара, Последняя жара, Белые росы, Середина осени, Холодные росы, Иней, Начало зимы, Малый снег, Большой снег.

Лунный год, насчитывающий 354,36 суток, короче солнечного приблизительно на 11 суток. Поэтому, чтобы сохранить соответст-

вие лунного календаря природным сезонам, необходимо периодически вставлять в лунный год дополнительный, 13-й месяц. Первоначально подобные вставки осуществлялись произвольно, но уже с середины I тыс. до н. э. в Китае был открыт так называемый цикл Метона, устанавливающий равенство 255 лунных месяцев 19 солнечным годам. Это означает, что на каждые 19 лет приходится 7 вставочных месяцев. Дополнительные месяцы вставляли таким образом, чтобы соблюсти соответствие основных дат солнечного года месяцам лунного года. Учитывался при составлении календаря и 76-летний цикл (так называемый цикл Калиппа), позволявший еще точнее скорректировать солнечный и лунный ритмы.

Гражданский Новый год в Китае до сих пор отмечается в первое новолуние после вхождения солнца в созвездие Водолея, что в переводе на григорианский календарь происходит не ранее 21 января и не позднее 19 февраля.

С незапамятной древности в Китае существовал также счет времени по шестидесятичному циклу, в соответствии с которым дни обозначались комбинацией одного из десяти знаков так называемого ряда «стволов» (*гань*) и одного из 12 знаков ряда «ветвей» (*чжи*). Первый день цикла обозначался сочетанием первых знаков обоих рядов, второй — сочетанием вторых знаков и т.д. В шестидесятидневных циклах выделялись «декады» (*сюнь*). На рубеже н. э. шестидесятичный цикл был приспособлен для счета лет. Отсчет шестидесятилетних циклов вели от 2637 г. до н. э., когда его, по преданию, учредил родоначальник китайской цивилизации Хуан-ди.

Различные порядки счисления времени в Китае складываются в единую систему, которая интегрирует в себе различные ритмы и силы мирового движения, а также понятия циклического и линейного времени. Подобное совмещение было возможно на основе принципа спирали, символизировавшей циклическое «развертывание» и «свертывание» Вселенной. Ввиду универсального характера китайского календаря не приходится удивляться тому, что календарь в старом Китае был окутан покровом святости и каждая династия учреждала свою собственную хронологию, а принятие этой хронологии сопредельными государствами рассматривалось китайским двором как признание ими своей зависимости от него.

После свержения монархии в 1911 г. в Китае было введено европейское летосчисление, однако старый календарь продолжает играть важную роль в жизни китайцев.

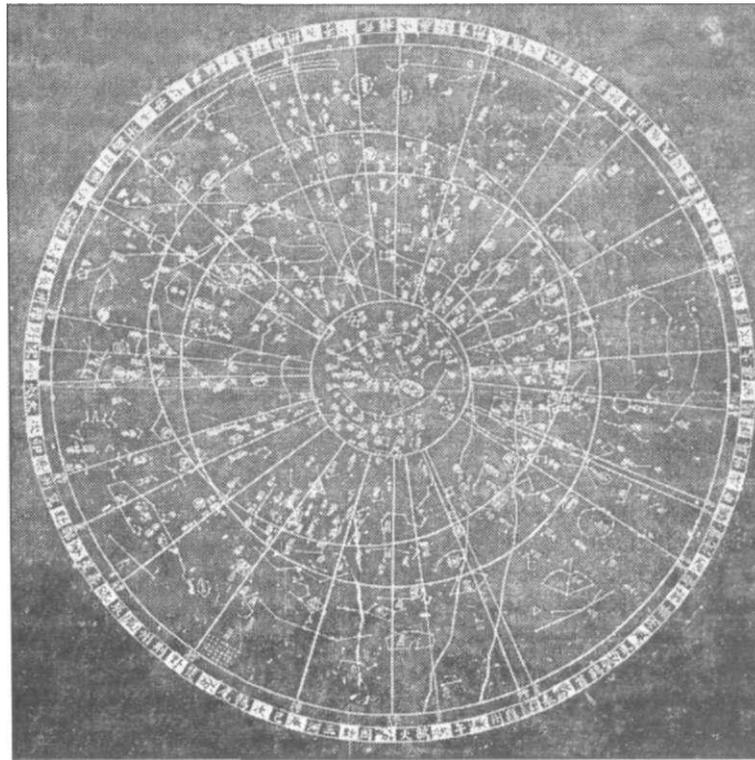
Какие же астрономические знания служили основой для столь сложного календаря, как китайский? За отправную точку астрономи-

Яо повелел братьям Си и Хэ определить движение солнца, луны и звезд, а также деления небесной сферы, а потом почтительно доложить о четырех временах года, соблюдаемых людьми.

Он повелел младшему брату Си жить среди восточных варваров и встречать восход солнца, дабы установить порядок в весенних трудах. Затем он повелел самому младшему брату жить на юге, дабы установить порядок в летних трудах и почтительно соблюдать летнее солнцестояние. Затем он повелел младшему брату Хэ жить на западе и провожать заходящее солнце, дабы установить порядок в осенних трудах. Затем он повелел самому младшему брату Хэ жить на севере, дабы наблюдать над зимними трудами.

«Книга Преданий».
V в. до н. э.

ческих расчетов древние китайцы взяли простой и очевидный факт вращения небесной сферы вокруг Полярной звезды. Поэтому в китайской астрономии первостепенное значение имело понятие небесного меридиана. Время года определялось по кульминациям соответствующих звезд. Уже в середине I тыс. до н. э. была разработана система экваториальных делений, образованных небесными меридианами. Эти деления, именовавшиеся «лунными домами», или лунным зодиаком, носили названия находившихся в них созвездий. Всего таких делений насчитывалось 28. Особое положение занимало Полярное созвездие, находившееся в центре небесной сферы. Основным временным отрезком, применявшимся в астрономических расчетах, был двухсуточный период, отчего китайский час соответствует двум часам европейской хронологии. Кроме того, сутки делились на сто более коротких периодов, которые обозначались словом кэ, соответствующим в современном китайском языке четверти часа.

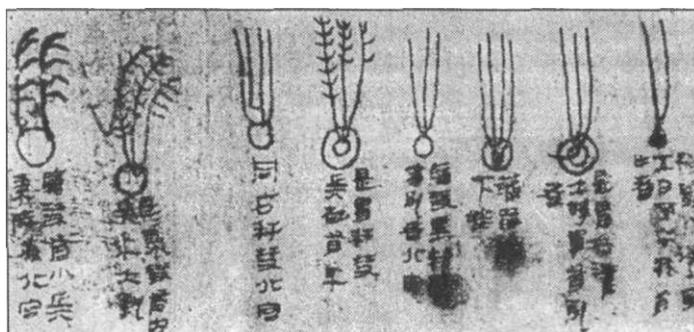


Карта звездного неба (букв. «небесного узора»), выгравированная на камне. XIII в.

С древних времен китайцы аккуратно фиксировали положение звезд, относившихся к зодиакальному кругу. Самые ранние упоминания о каталогах звезд относятся к IV в. до н. э. Уже тогда древние звездочеты различали 1464 звезды, сгруппированные в 283 созвездия. Древнейшая из известных ныне карт звездного неба обнаружена в Дуньхуане. Она относится к VII в. и насчитывает более 1350 звезд. На схеме небесной сферы, выгравированной на каменной плите в городе Сучжоу, отмечены около 1500 основных звезд. В картах применялась прямоугольная сетка координат.

На протяжении многих столетий китайские астрономы отмечали все новые явления на небе, отчего их хроники служат сегодня уникальным материалом для изучения комет, вспышек сверхновых звезд, циклов солнечных пятен, метеоритных дождей, солнечных и лунных затмений (природу которых китайцы понимали, по крайней мере, с рубежа н. э.) и проч. Древнейшее упоминание о вспышке новой звезды встречается уже в надписях на гадательных костях эпохи Шан и относится приблизительно к 1300 г. до н. э. Метеоритный дождь впервые упомянут в китайских источниках в 687 г. до н.э., а явление кометы Галлея китайские звездочеты зарегистрировали 29 раз подряд, начиная с III в. до н. э.

Основным прибором, использовавшимся для календарных и астрономических расчетов был, как уже говорилось, солнечный гномон. Последний обычно имел вид каменного циферблата, поставленного с наклоном соответственно широте местности так, чтобы металлический стержень указывал точно на центр небесной сферы. Известно, что около 132 г., при династии Поздняя Хань, придворный астроном Чжан Хэн построил модель небесной сферы, которая приводилась в движение водой. На этой модели были обозначены полюса, экватор, эклиптика, движения небесных тел и все основные поня-



Изображения видов комет из астрономического трактата II в. до н.э.

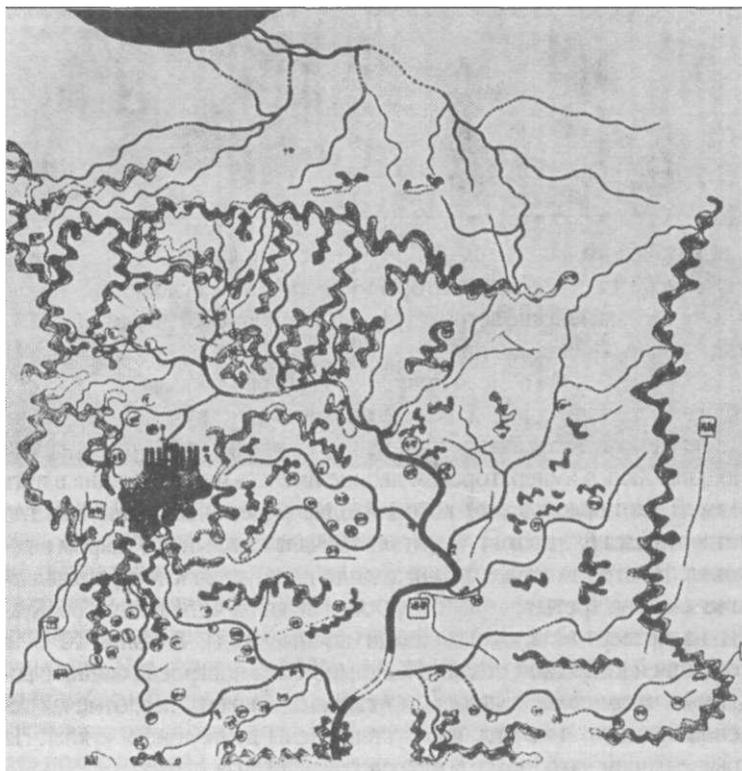
тия китайского календаря. В Средние века появились астрлябии и даже небесные глобусы, которые приводились в действие водой. Кроме того, китайские астрономы пользовались смотровыми трубами для определения вращения звезд.

Для измерения времени применялись водяные часы, которые уже в древности отличались довольно сложной конструкцией, обеспечивавшей высокую точность измерений. Известно, что при династии Поздняя Хань в императорском дворце имелась часовая башня в пять этажей, на первом этаже которой одна деревянная кукла каждую четверть часа била в гонг, а другая отмечала каждый час ударом в колокол. На втором этаже башни ходили по кругу 24 куклы, объявлявшие часы, на третьем — 96 кукол, объявлявших четверти часов. Куклы на четвертом этаже отбивали ночные часы. В конце XI в. в тогдашней китайской столице Кайфыне была построена башня с водяными часами в виде пагоды; ярусы пагоды вращались, отмечая течение времени, и на них были установлены движущиеся куклы. На крыше башни находилась вращающаяся небесная сфера.

Еще в XIV в. в Китае строились большие обсерватории, оснащенные инструментами, которые заметно превосходили по своей эффективности астрономические реквизиты средневековой Европы. В последующие столетия, однако, китайская астрономия пришла в упадок, и с XVII в. расчетами календаря при китайском дворе занимались уже европейские миссионеры.

География и картография

Китайцы, как известно, с глубокой древности называли свою страну Средним Государством — *Чжун го*. Это самоназвание Китая и определило географические представления его жителей: древние китайцы представляли себе мир в виде вписанных друг в друга квадратов, которые составляют один огромный материк, омываемый со всех сторон мировой пучиной. Небо несколько наклонено по отношению к Земле, отчего все реки в мире текут на восток. Люди, обитавшие в расходящихся от центра квадратах, селились там в соответствии со своим рангом в государстве: ближайшие к столице районы были заселены знатнейшими подданными царства, тогда как наиболее удаленные территории соответствовали землям «замиренных» и «непокорных» варваров, которые только с виду похожи на людей, сердце же у них «звериное». А за владениями варваров простираются совсем уж дикие и непригодные для обитания земли, населенные чудовищами и фантастическими существами, вроде людей без голов или с песьими головами.



*Карта
удела Дай
из погребения
в Маандуе,
провинция
Хунань.
Начало
II в. до н.э.*

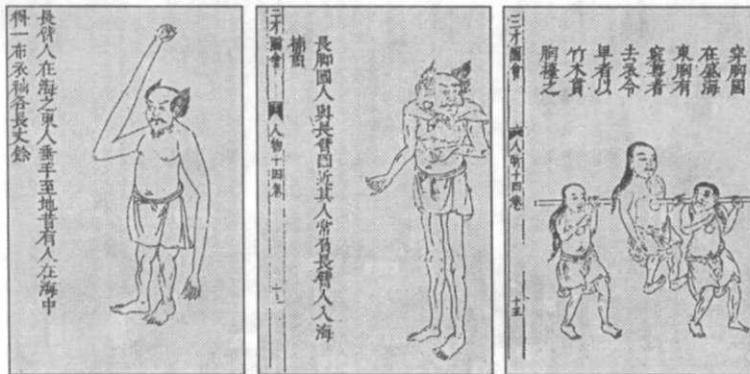
ми, одноногих, с дыркой в груди или змеиным телом и пр. Много легенд из области такого рода мифической географии собрано в древнем памятнике «Книга гор и морей» (*Шань хаи цзин*). Впрочем, фантастический характер повествования в этой книге не мешает ее составителям с чисто чиновничьей педантичностью указывать местонахождение упоминаемых в ней гор, морей и рек. В этом проявляется одна из интересных особенностей древнекитайской литературы: отсутствие или, по крайней мере, сильная размытость жанрового единства произведения, тесное соседство откровенной фантастики и склонности к строгой классификации природных явлений.

Для подобных географических представлений имелись и объективные причины. Равнина Хуанхэ, где зародилась китайская цивилизация, в самом деле опоясана цепями невысоких гор, отчего она с давних пор именовалась «Срединной равниной», или землями «внутри проходов». Это обстоятельство предопределило и особенности, так сказать, мифической географии Китая, где главная роль отводится пяти священным пикам, которые, как считалось, «подпирали» небо в разных концах Земли.

Если говорить об устройстве всей Земли, то здесь китайцы различали 9 больших континентов и центральный среди них — он имено-

Юй привел в порядок все земли. Обходя горы, он установил порядок пользования лесами и провел засеки. Он определил высокие горы и глубокие реки. Он пришел к рекам Хэн и Чжан. Земля там была белая и сухая. Приношения от нее относились к первому разряду высшего класса. Поля ее относились ко второму разряду среднего класса. Реки Хэн и Вэй стали течь по своему руслу. Все девять рукавов Желтой Реки были приведены в порядок. На туте стали разводить шелкопряда, и люди спустились с гор и поселились на равнине. Земля в тех краях черная и жирная, трава густа, деревья высоки. Поля там относятся к третьему разряду среднего класса. Приношения от нее соответствовали ее плодородию после того, как ее возделывали тринадцать лет...

«Книга Преданий». V в. до н. э.



Жители окраинных земель мира: люди с длинными руками, ногами и дырками в груди. Рисунки XV в.

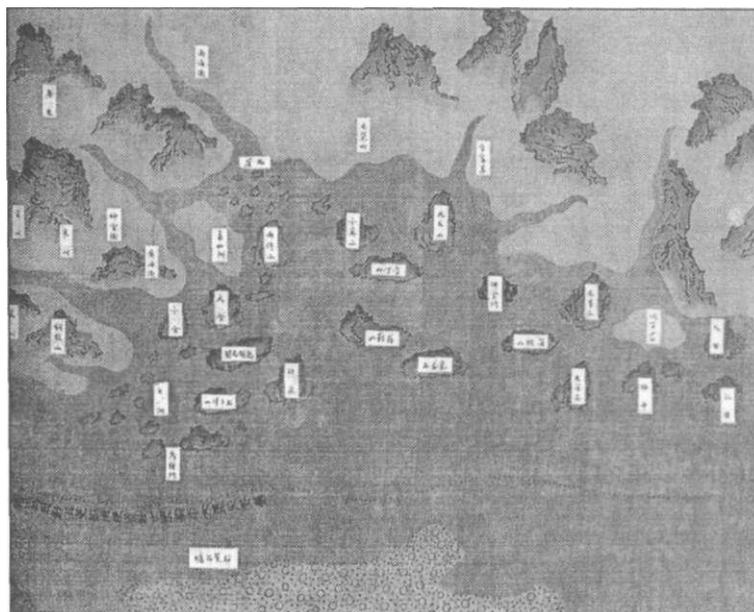
вался «Божественным континентом» (*Шэнь чжоу*) — соответствовал собственно Китаю. Внутри Китая по традиции тоже различались 9 областей, каждая из которых имела свой прототип среди небесных созвездий. Здесь получила распространение и буддистская традиция священной географии, утверждавшая, что на Земле есть один большой материк, в центре которого возвышается гора Меру. На таких картах Земля изображалась в виде круга.

Первые упоминания о картах в китайской истории относятся к эпохе Борющихся Царств. В циньской империи составление географических карт стало важным государственным делом. В погребениях Мавандуй, относящихся к середине II в. до н. э., были найдены две шелковые карты того времени. На них изображена территория наследственного владения Чанша с ее горами, реками, дорогами, военными гарнизонами и населенными пунктами, причем указана даже численность их жителей. Обе карты ориентированы, по китайской традиции, на юг и отличаются большой точностью.

В позднейших империях составление карт приобрело систематический характер, сами же карты составляли государственную тайну. В середине III в. ученый Пэй Сю сформулировал шесть принципов картографии, каковыми являются, во-первых, следование избранному масштабу; во-вторых — использование сетки координат; в-третьих — применение законов геометрии для вычисления расстояний; в-четвертых — измерение высот; в-пятых — расчеты углов; в-шестых — следование прямым и кривым линиям.

С середины I тыс. в Китае появляются специальные труды по гидрографии, начинается систематическое составление карт отдельных местностей, а несколько позже, с X в., создаются географические энциклопедии. В 1137 г. была составлена и выгравирована на каменной стеле подробная и точная карта Китая, названием своим напоминающая о традиционных истоках китайской картографии. — «Карта деяний Юя».

Во времена правления монгольской династии Юань составлялись карты так называемого монгольского типа, на которые помимо градуированной сетки наносились только названия отдельных племен — по-видимому, для монголов как жителей степей разнообразие рельефа не имело большого значения.

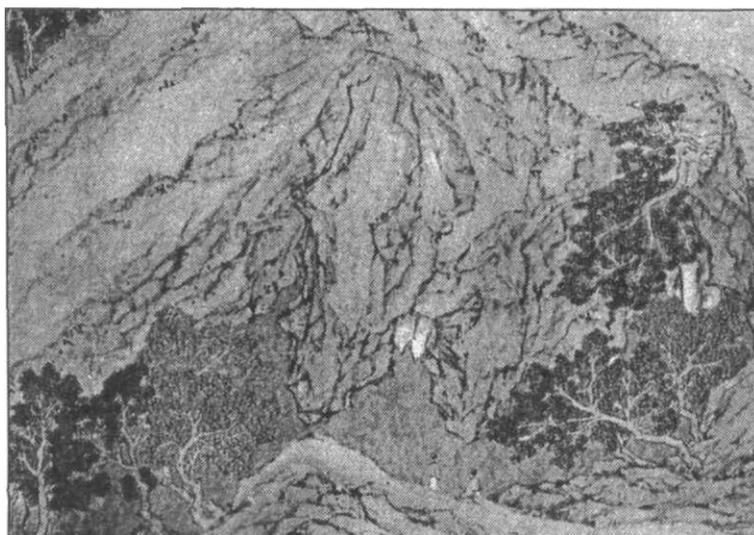


Карта стран
Южных морей.
XV в.

При династии Мин появляются подробные карты стран «Южных морей», Японии и других сопредельных государств. А в 1584 г. Маттео Риччи составил для китайцев карту мира по европейскому образцу. Это событие открыло в Китае эру современной картографии.

Минералогия

Китайцы смотрели на царство минералов как на часть одного живого тела Вселенной, подчиняющегося законам метаморфоз Единой Энергии. «Тело Земли подобно телу человека, — писал в XIV в. ученый Чжэн Сусяо. — У человека в брюшной полости имеется сильный жар, ибсчв противном случае он не мог бы переваривать пищу. Так и в недрах земли царит жар, ибо в противном случае подземные воды не могли бы испаряться».



*Яшмовая
пещера, ведущая
в страну
блаженных
небожителей.
Фрагмент
картины
Лу Чжи. XVI в.*

Итак, минеральная субстанция, по представлениям китайцев, образуется вследствие сгущения или «усыхания» паров земли. Но и после своей кристаллизации минералы не остаются неизменными. Подобно всему сущему, они претерпевают превращения, хотя и в крайне замедленном темпе. В древнем Китае сложилась целая мифическая минералогия, определявшая связи минералов (иногда явно мифических) со сторонами света, видами почвы, цветами и пр. Например, медь ассоциировалась с югом и красным цветом, а превращалась она (согласно некоторым источникам, по прошествии 700 лет) в киноварь; серебро соотносилось с севером и белым цветом и происходило из ртути и т.д. В древнем памятнике «Хуай Нань-цзы» (II в. до н. э.) сообщается, что «дыхание» центра Земли поднимается к «Пыльному Небу», там оно по прошествии 500 лет порождает желтую ртуть, которая через 500 лет порождает золото, а золото по прошествии 500 лет порождает Желтого Дракона, а Желтый Дракон проникает в самое средоточие Земли и там порождает подземное царство, или Желтые Источники. Аналогичные метаморфозы описываются и в отношении четырех сторон света.

Позднее большой известностью пользовалась идея общего происхождения меди, серебра и золота. Считалось, например, что, когда «дыхание зеленого *ян*» воздействует на киноварь, она становится «зеленой рудой», которая через 300 лет превращается в свинец; свинец же по прошествии 200 лет становится серебром, а серебро, усвоив «дыхание Великого Единства», через 200 лет превращается в золото, которое воплощает «присутствие *ян* внутри *инь*». Согласно другой теории, каменная соль превращается в магнетит, магнетит — в железо, железо — в медь, медь — в серебро, а серебро — в золото. Подобно европейским алхимикам, древние китайцы полагали, что золото образуется благодаря воздействию солнечного тепла.

Классификация минералов определялась общими космологическими представлениями китайцев. Минералы различались в зависимости от преобладания в них силы *инь* или *ян*, их соответствия мировым стихиям, а также цвета, узора и даже вкуса. Минералогические



Место-
нахождение
самородной
меди и серебра.
Рисунки
из книги
«Каталог
основных
трав»,
XVI в.

каталоги раннего средневековья содержат сведения приблизительно о 60 видах камней, в более поздних источниках различаются уже до 266 видов. Китайским ученым были хорошо известны и природные сочетания минералов, в частности, породы, сопутствующие залежам руд, золотоносным жилам и пр. Наиболее ценными для человека считались янские минералы — медь, золото, киноварь, слюда и сталактиты, которых называли «молоком каменных колоколов». Все эти минералы широко применялись в фармацевтике. Ряд минеральных веществ с древности использовался крестьянами для защиты посевов от вредителей.

Из всех камней китайцы с незапамятных времен особенно ценили яшму, считавшуюся воплощением «крайнего *ян*» в минеральном царстве, «семенем дракона» в земле. Китайский термин *яшма* (*юи*) относился к нескольким видам минералов, среди которых наибольшее значение имели нефрит и жадеит. По своему химическому составу нефрит представляет собой силикат кальция и магния, жадеит — силикат алюмокарбоната. Оба минерала были бы полностью белыми, если бы не присутствие в них различных окислов. Древние китайцы различали шесть видов драгоценной яшмы: голубая, символизовавшая Небо и считавшаяся принадлежностью властелина Поднебесного мира (на практике ее часто заменяла белая яшма), желтая (символ Земли и принадлежность императрицы), а также четыре вида яшмы, соответствовавшие сторонам света: зеленая, красная, белая и черная. Из яшмы делали амулеты, всевозможные украшения и особо ценные предметы личного обихода, в яшмовые одежды даже наряжали знатных покойников. Узоры в яшме, как уже говорилось, слыли прообразом «небесных» узоров мироздания, ее прозрачные, нежные цвета — символом душевной чистоты благородного мужа. Не в последнюю очередь яшму ценили и за издаваемый ею мелодичный звон. Яшмовые пластины были в древнем Китае самым почитаемым музыкальным инструментом. Одежды и головные уборы знатных особ в древности украшали яшмовые подвески, чье благозвучное бряцанье являло как бы музыку телесной грации их обладателей. Считалось, что звучание яшмы способно немедленно возродить в человеке духовную гармонию. Надо сказать, что в самом Китае яшмы почти не было; китайцы получали ее в основном из оазисов Центральной Азии.

Среди прочих драгоценных камней китайцы выделяли алмазы, поступавшие с юго-западных окраин, китайские же резчики отдавали предпочтение малахиту, агату, бирюзе, сапфирам, халцедону, сердолику. Всем этим минералам приписывались магические и целебные свойства.

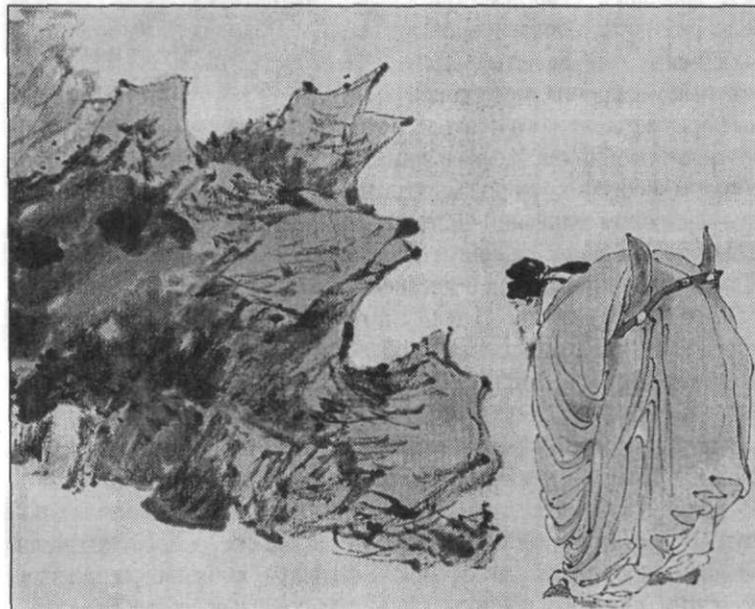
Камень — это ядро энергии и костный остов земли. В большом количестве он образует пики и скалы, в малом — песок и пыль. Его семя становится золотом и яшмой; его явы преобразуются в мышьяк и мышьячную кислоту. Превращения семенной энергии камня поистине неисчерпаемы, ибо мягкое всегда может отвердеть, как происходит с молочным раствором, из которого получается твердая соль. Точно так же движущееся всегда может замереть, как происходит с травами, растениями и даже некоторыми летающими и ползающими тварями. Опять-таки, когда молния превращается в камень, можно сказать, что бесформенное обретает форму.

Ли Шичжэнь.
«Каталог основных растений».
XVI в.

Верхи китайского общества всегда высоко ценили декоративные камни, отдавая дань их форме, узору, цвету и звучанию. Старинные трактаты по домоводству называют около десятка самых престижных декоративных камней. Высоко ценились, например, камни из гор Линби в провинции Аньхой — прочные, причудливой формы, испещренные, словно яшма, светлыми прожилками и издававшие, если их ударить палочкой, «чистое звучание». Большим спросом пользовались камни из уезда Инчжоу, которые, как верили, «росли подвешенными вниз на выступах скал, вбирая в себя медь». Широкую известность приобрели камни, извлеченные со дна озера Тайху, которые славились причудливо источенной волнами поверхностью со множеством пустот и отверстий. Имелись и другие породы камней, которыми мог окружить себя человек с изысканным вкусом: белые, величистой с человеческий рост монолиты с горы Куньшань в провинции Цзянсу, покрытые красноватым узором камни из Шаньдуна, беловатые, с черными вкраплениями камни из далеких юго-западных провинций... Знатки толковали о красоте камней дырчатых и ноздреватых, морщинистых и волнистых, пористых и продолговатых, «похожих на водяные каштаны», «наполовину вросших в землю» и т.д. Более всего ценились три свойства камней: «проницаемость», позволявшая ощутить их массивную толщину; «худоба», производившая впечатление изящества и легкости, и «открытость» — красота пустот и отверстий в камне. Камень учит безупречной твердости, и поэтому он — лучший друг благородного мужа. «Камень навеивает мысли о древнем», — говорили в Китае.

Из минералов органического происхождения особенной любовью пользовался жемчуг, который, по китайским представлениям, получался оттого, что жемчужная раковина вбирала в себя энергию лунного света. С древности китайцы приписывали жемчугу магические свойства, в частности, способность удлинять жизнь. Сами жемчужины они

*Жэнь Бонянь.
Художник
Ми Фу
поклоняется
камню. XIX в.*



делили на две категории: белые, или «молодые», и имеющие желтый оттенок, или «старые». Добывали жемчуг профессиональные ныряльщики из числа «водяных людей». По крайней мере с начала II в. китайцы выращивали жемчуг, и на побережье Южного Китая существовали большие жемчужные плантации. Ценились и коралловые деревья.

Не обошли китайцы своим вниманием и окаменевшие остатки растений и животных, в особенности морских. Среди последних мы встречаем так называемых каменных крабов, каменных змей (представлявших собой в действительности вид моллюска), каменных рыб, каменных ласточек и проч. Большинство из них находили применение в фармакологии, некоторые ценились из эстетических соображений — как забавные редкости. Кости и зубы окаменелых рептилий, птиц или млекопитающих были известны в Китае под именем «зубов дракона» и считались ценным лекарственным снадобьем.

ЖИВЫЕ СУЩЕСТВА

Растительный мир

Китайские ученые за много столетий накопили обширнейшие, не имеющие себе равных в древнем и средневековом мире знания в области ботаники и особенно фармакопеи. По преданию, первый ботанический справочник составил сам Шэньнун, основоположник земледелия. В древнем трактате «Хуай Нань-цзы» о трудах Шэньнуна говорится так:

«В глубокой древности люди жили на деревьях и пили воду, собирали дикие плоды и жевали стебли трав и кору деревьев, поэтому они часто болели и страдали от отравления. Тогда Шэньнун начал учить их, как сеять съедобные злаки, как оценивать



*Первый
фармацевт
Китая Шэньнун.
Рисунок XIX в.*

свойства разных земель и как различать между землями сухие и влажные, высокие и низкие. Шэньнун опробовал свойства всех растений, а также качество различных вод — сладких и горьких. Так он научил людей распознавать, какие растения можно есть, а какие нельзя. Ибо в те времена люди встречали на дне по семьдесят видов ядовитых трав...»

Уже в древности в Китае появились первые каталоги целебных трав, цветов и деревьев. Крупнейший труд в области фармакопеи, составленный ученым Ли Шичжэнем в XVI в., содержит подробные сведения почти о 1100 растениях. Китайские ботаники не имели единого критерия классификации растений и описывали их с помощью раз-

личных признаков: место произрастания, форма, размер, цвет, запах, время цветения, наличие яда, строение цветка, наличие или отсутствие сока в стебле. Указывались и более экзотические характеристики, например: издает ли растение шум на ветру, прилипает ли к одежде и пр. Некоторые растения носили имена ученых, впервые научившихся использовать их целебные свойства. Декоративные сорта цветов нередко называли именами выведших их садоводов. Вошли в китайскую ботаническую лексику и слова иностранного происхождения. Это касается, в частности, названий одного из самых популярных в современном Китае цветка — жасмина (кит. *есимин*, *молихуа*), винограда (кит. *пу-тао*, восходит к персидскому *будава*) и др. Имелись и специальные капологи съедобных растений. В крупнейшем справочнике такого рода, изданном в XV в., упоминаются более 400 пригодных в пищу растений, в том числе 80 видов деревьев, 245 видов трав, 46 видов овощей. Чаще всего съедобными у этих растений были листья (в 305 случаях), на втором месте идут плоды и семена (в 114 случаях), на третьем — корни.

Что касается грибов, то китайцы в особенности ценили гастрономические свойства их древесных разновидностей. Поэтому различались грибы, главным образом, по породам деревьев, на которых они произрастали, например: тутовое дерево, ива, софора, вяз. Такие грибы, как и теперь полагают в Китае, оказывают значительное тонизирующее воздействие, укрепляют физическую силу и особенно полезны при кровоизлияниях. В народе грибы было принято делить на две категории: черные и белые, причем последние всегда ценились намного выше первых.

Китайские знатоки трав не ограничивались сбором и изучением дикорастущих растений. Среди образованных верхов считалось престижным иметь в своем хозяйстве делянку, где высевались лекарственные травы и производились эксперименты. Такие лекарственные лаборатории с древности имелись и в императорских дворцах. Интерес к травам и цветам с первых столетий н. э. породил богатую традицию разведения и селекции декоративных растений. Китайским садоводам не составляло труда объяснить, почему, к примеру, лучшие сорта фруктовых деревьев или самые красивые цветы произрастают в определенной местности. Они утверждали, что в этом месте особенно обильны «энергии Неба и Земли» и в подтверждение своих слов ссылались на то, что в тех же краях родилось много знаменитых людей. Известный ученый XI в. Оуян Сю предложил и более подробное объяснение. Он утверждал, что гармоничное сочетание жизненных энергий порождает «обычные» растения, а недостаток каких-нибудь жизненных сил производит на свет необычайно красивый или необычайно уродливый экземпляр. Когда Небо идет наперекор естественному порядку вещей, заключал Оуян Сю, случается «бедствие». Когда же от естественного порядка отклоняется Земля, появляется нечто «чудесное».

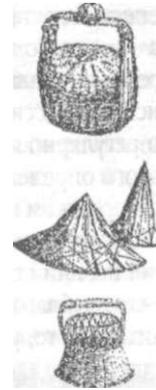
Среди благородных пород деревьев китайцы единодушно ставили на первое место вечнозеленую сосну — символ прямоты и стойкости духа. Лучшими считались высокие и прямые, словно выточенные по отвесу, сосны гор Тяньму (пров. Чжэцзян). Садовод XVII в. Вэнь Чжэньхэн советует высаживать сосну перед окнами кабинета, поместив в ее

корнях декоративный камень, а вокруг насадив нациссы, орхидеи и травы. Горную сосну, продолжает Вэнь Чжэньхэн, «лучше сажать в твердую почву. Кора ее — как чешуя дракона, в кроне ее поет ветер. К чему тогда уходить из дома на горные вершины или берег седого моря?»

Не меньшей популярностью у садоводов пользовался бамбук — дерево упругое и полое внутри, а потому сльвишее олицетворением животворной пустоты. Уже в V в. появилась специальная книга о бамбуке (со временем китайцы стали различать более 300 его разновидностей).

Вэнь Чжэньхэн дает свой рецепт посадки бамбука: «Высаживая бамбук, нужно прежде насыпать возвышенность, окружить ее ручейком и перебросить через ручей наискосок маленькие мостики. Ибо в бамбуковую рощу надо входить, как бы поднимаясь в гору, а в самой роще земля пусть будет ровная: на ней можно сидеть или лежать с непокрытой головой и распущенными волосами, подражая отшельникам, обитающим в лесах...»

Почти в каждом китайском саду можно встретить «деревья счастья» — сливу и персик, склоненные ивы — воплощение животворящего начала *ян* — или стройные тополя. На Юге повсеместно высаживались магнолии и банановые деревья, которые в лет-



Традиционные предметы китайского быта: корзина, шляпы и жаровня, сплетенные из бамбуковых волокон



Тянь Шэн.
Бамбук.
XVIII в.

ний зной дарят благодатную тень, а также мандариновые деревья, с приходом зимы распространяющие изысканный аромат. Хурма слыла символом счастья, а помгранат — обильного потомства.

Обширнейшую отрасль садоводства составляло разведение декоративных цветов. Наибольшее поклонение у знатоков вызывал пион, заслуживший титул «царя цветов», ибо он считался воплощением чистого ян. В средневековую эпоху особенно славился пышными пионами город Лоян. Уже в XII в. в Китае выращивали около сотни сортов пиона, среди которых лучшим считался сорт «танцующий львенок»: лепестки пастельных тонов, листья — «как яшмовые бабочки», а семена — «как Золотой Павильон». Выращивание лучших сортов пиона требовало большого терпения и мастерства, и в столицах этим занимались профессиональные садовники. Осенью пионовый куст следовало регулярно подрезать и особым образом окучивать, поливали его в строго определенное время ранним утром и вечером, корни посыпали порошком из лотосового стебля, предохранявшим от насекомых.

Начало инь в цветочном царстве представляла хризантема — лучший осенний цветок, символ покоя и долголетия, а также душевной чистоты благородного мужа. Среди хризантем самыми красивыми считались те, у которых лепестки «были подобны разноцветным перьям цапли», Кроме того, повсюду в Китае разводили гортензии, розы, нарциссы, камелии, пиантинты, фанаты, на Юге — орхидеи. Китайские розы были использованы европейскими селекционерами для выведения современных сортов роз.

Из водяных цветов предпочтение отдавалось лотосу — главному цветку в буддизме. Тянувшийся из темной глубины вод к солнцу стебель лотоса как бы пронизывает все этажи мироздания и воплощает собой неудержимую силу жизни. А его нежные цветы, распускающиеся над самой поверхностью воды, предстают символом душевной чистоты, неуязвимой для «грязи и тины» суетного света.

Разнообразие цветов и способов их выращивания связано с пронизывающим китайское садоводство духом эксперимента, стремлением испытать свойства растений. С древности садоводы применяли разнообразные методы селекции, в том числе скре-

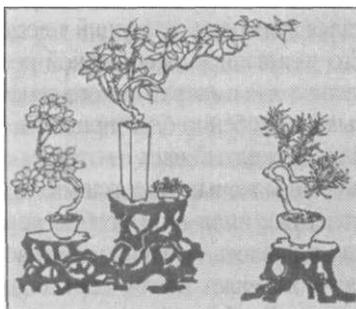
Почитанию цветов более всего благоприятствует чай, за ним следует тихая беседа. А наилучший тому спутник — вино. Хотя чарка доброго вина приятнее нашим желудкам, чем чашка чаю, душа цветов чурается всего пошлого и грубого. Лучше довольствоваться сушеными фруктами, чем делать что-либо противное цветам. Для любования цветами потребны подходящее место и время. Не суметь улучшить момент для созерцания и не оказать цветам должного уважения — значит навлечь на себя позор. Зимними цветами следует любоваться после первого снега, когда небо проясняется после снегопада. Лучше всего делать это в новолуние, в уединенном доме. Цветы весны следует созерцать при свете солнца, сняв в прохладный день на террасе величественного дворца. Летние цветы смотрятся всего лучше после дождя, при свежем ветре, в тени могучего дерева, в бамбуковой роще или на берегу потока. Цветы осени выглядят прекраснее всего в лучах закатного солнца и в ступающих сумерках, близ ступенек крыльца, на дорожке, поросшей мхом или под сводом сплетенных лиан. Если пренебречь погодой и неправильно выбрать место, дух ослабнет и рассеется, и никакие старания не смогут его вернуть. Так происходит с цветами, которые выставляют в постоянных дворах или в домах терпимости.

Юань Чжунлан. Ок. 1600 г.

щивание разных сортов плодовых деревьев и цветов. Тем же вкусом к эксперименту рождена и такая оригинальная черта китайского садоводства, как выращивание карликовых деревьев. Это искусство возникло еще в раннем Средневековье, одновременно с формированием эстетического мирозерцания, и со временем дало жизнь нескольким локальным школам с устойчивым набором композиций, носивших причудливые названия: «дракон», «мать и дитя», «танцующая птица», «черепаша» и т.д. Кажется, будто мы имеем дело только с забавой, вольной игрой фантазии. Но эта игра в чисто китайском вкусе требовала немалого мастерства и долгих лет упорной, кропотливой работы. И она была лучшим способом напомнить о том, что в творческой стихии просветленного духа образы действительно не имеют внешних объектов, а только *подобны* чему-то.

Назначение декоративных деревьев и цветов не исчерпывалось демонстрацией разнообразия растительной жизни. Еще одно, и даже более важное их призвание состояло в том, чтобы указывать на текучесть самой жизни. Деревья и цветы в китайском саду не прочились в образчики некой абстрактной, вечной красоты. Они выступали знаком определенного момента, настроения. В компендиуме по домоводству минской эпохи сказано: «Цветок растят круглый год, а любуются им десять дней». Обыкновенно в саду создавали уголки, предназначенные для посещения в разное время года. Так, «зимние» пейзажи составлялись из сосен и различных морозоустойчивых растений и цветов, весенние — из цветущих в эту пору вишни, жимолости, миндаля, ранних роз, фиалок, нарциссов и проч. В «летних» уголках сада выращивались летние цветы и лиственные деревья — дуб, ясень, бук, платан. В осеннюю пору наслаждались благоуханием мандариновых деревьев.

Следует добавить, что наиболее популярные разновидности деревьев были окутаны густой паутиной зрительных, звуковых и чисто литературных ассоциаций, которые придавали опозитизированному бытию декоративных растений еще большую конкретность. Например, вид сосны вызывал в воображении образ устремленного ввысь дерева на горном склоне и могучих корней, разрывающих каменистую почву. Но сосна — это еще и напоминание о шуме ветра в ее кроне. Ива ассоциировалась с водным потоком, бамбук — с картиной колышущихся теней в летнюю ночь, банановое дерево — с шумом дождя в густой листве. Разумеется, цветы, как и все прочие предметы для созерцания, не мыслились китайцами вне подобающего им окружения. У каждого благородного цветка были свои спутники из цветов пониже рангом — своя, так сказать, свита. Для царственного пиона лучшими спутниками считались шиповник и роза, для белого пиона — мак и алтей; сливе сопутствовали камелии и магнолии, лотосу — тубероза, хризантеме — бегонии.



Образцы карликовых деревьев

Разумеется, цветы в Китае слынут символами тех или иных нравственных качеств человека. Так, орхидея символизирует изящество и скромность, бамбук — душевную прямоту и стойкость, хризантема, расцветающая осенью, — благородство души в суровое время, магнолия — женскую красу, лотос — чистоту сердца в «мире пыли и грязи», персик — долголетие и счастливое супружество, хурма — радость жизни. Поэты называли сливу, пион, лотос и хризантему «четырьмя благородными мужами». Сочетание сливы и бамбука символизировало прочную дружбу, вместе с сосной они являли образ взаимной преданности даже в зимнюю стужу, а также единения «трех учений» Китая: конфуцианства (сосна), буддизма (бамбук) и даосизма (слива).

Мифология растений

Внимание китайских травников, разумеется, особенно привлекали те растения, которые способны укрепить жизненные силы, продлить жизнь и даже послужить сырьем для эликсира бессмертия. В этой области ботанических знаний наука уже переплеталась с богатейшим китайским фольклором. На первом месте среди растений, наделявшихся совершенно исключительными свойствами, стоял волшебный корень *жэньшэнь*, что значит «подобный человеку», ибо этот загадочный корень своей формой неотразимо напоминал человеческое тело. Жэньшэнь слывет в Китае настоящей панацеей; он может помочь там, где другие снадобья уже бессильны. Знатоки различали пять разновидностей жэньшэня по числу мировых стихий. Лучшим из них считался жэньшэнь, растущий в лесах Маньчжурии и русского Приморья. Его называли «божественной росой», и предназначался он исключительно для императорского семейства. Этот «царский» жэньшэнь оказывает особенно благоприятное воздействие на селезенку. Он имеет бледно-желтый цвет с матовым отливом и сладко-горький вкус. Прочие виды жэньшэня выкапывали в Корее и Маньчжурии, и каждый из них тоже имел свои особые целебные свойства. Так, сорт *шашэнь*, как считалось, особенно помогает при болезнях легких, сорт *сюаньшэнь* исцеляет почки, сорт *моумэн* — печень, а сорт *таньшэнь* — сердце. Вообще же, согласно китайским медицинским справочникам, жэньшэнь обладает свойствами «исцелять пять внутренних органов, приводить к покою дух, рассеивать страхи, улучшать зрение, повышать чувствительность и прояснять ум, а если принимать его продолжительное время, он укрепит жизненные силы и продлит жизнь».

Выкапывали жэньшэнь весной или осенью. Для того чтобы проверить, действительно ли найденный корень относится к семейству жэньшэней, два старателя быстро шли по лесу несколько километров кряду, и один из них держал чудесный корень во рту. Если к концу этого марша тот, кто держал во рту корень, не чувствовал усталости, можно было не сомневаться, что он настоящий. Употребляли жэньшэнь, как правило, в виде настойки или отвара, который опивали из серебряной посуды.

Другое широкоизвестное в Китае чудодейственное растение — это гриб *линчжи*, что значит «волшебный гриб». Считалось, что он

вбирает в себя тончайшую энергию Земли и преобразует ее в Небесное семя. В китайском фольклоре линчжи — пища даосских небожителей. Его представляли в виде ветвистого коралла белого цвета. Согласно преданию, на земле существует целых сто видов линчжи, но чаще всего называют шесть их сортов: Драконий, или Зеленый, гриб со священной горы Тайшань, на вкус кислый и целебный для печени; Красный — с горы Хэншань, горький и целебный для сердца; Золотой — с горы Суншань, сладкий и целебный для селезенки; Белый, или Яшмовый — с горы Хуашань, острый и целебный для легких; Черный — с горы Чаншань, соленый и целебный для мочеиспускательной системы; шестой же гриб, именующийся просто Древесным, охлаждает рот, подобно ментолу, и полезен в особенности для костей.



Волшебные грибы. Роспись на вазе. XVIII в.

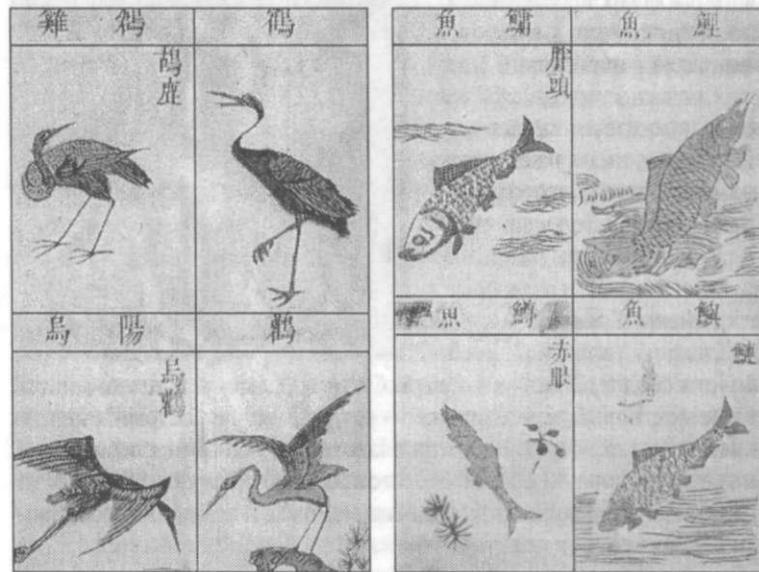
... I
I ш.
1

Животное царство

В Китае с древности существовали различные системы классификации живых организмов. Наиболее распространено было представление о «пяти видах существ», различавшихся по их внешнему покрову: панцирные, чешуйчатые, пернатые, покрытые шерстью и гладкокожие. Древние китайцы верили, что на земле имеется по 360 разновидностей каждого класса существ и каждый из них имеет своего «главу»: глава панцирных — черепаха, глава зверей, покрытых шерстью, — единорог, пернатых — феникс, чешуйчатых — дракон, гладкокожих — мудрейший из людей.

Важным отличительным признаком считалось количество отверстий в теле, так что выражение «девять отверстий» служило обозначением человеческого тела. Принимались во внимание и способы размножения существ, причем наибольшее значение придавалось периоду внутриутробного развития у млекопитающих, а у насекомых — метаморфозам. Факты биологии истолковывались в свете традиционных нумерологических схем. Например, в конфуцианском каноне «Записки о ритуале» десятимесячный (по китайскому календарю) срок беременности женщин объяснялся следующим образом: Небо равно единице, Земля — двойке, Человек — тройке. Трижды три, взятое девять раз, равняется 81, единица управляет солнцем, а число солнца — 10. Следовательно, человек рождается спустя 10 месяцев после зачатия. Аналогичным образом срок беременности у собак составляет три месяца, поскольку собаке соответствует число 63 (7 x 9), у свиней — четыре месяца, поскольку свинье соответствует число 54 (6 x 9), у

обезьян — пять месяцев (5 × 9) и т.д. Насекомые же претерпевают метаморфозы в 8-й месяц года, поскольку им соответствует число 18 (2 × 9). Считалось также, что животные, рождающиеся днем, привязаны к отцу, а ночью — к матери.



Рисунки птиц и рыб в «Каталоге основных трав». XVII в.

Еще один важный критерий разных видов живых существ — среда обитания и пища. В тех же «Записках о ритуале» говорится: «существа, живущие в воде, хорошо переносят холод; существа, питающиеся землей, не имеют сердца и не дышат; существа, питающиеся корой, сильны и дики; существа, питающиеся травой, быстро бегают и не имеют голоса; существа, питающиеся мясом, свирепы и храбры, а те, кто питаются зерном, умны и сообразительны. Таков человек».

Поскольку жизнью всех существ, по убеждениям китайцев, управляет принцип метаморфозы, в Китае с давних времен получила распространение идея эволюции в животном царстве. В древних даосских книгах излагается сложная схема развития живых организмов из первичных «семян» жизни посредством метаморфоз. Еще в XII в. главный авторитет неоконфуцианства Чжу Си говорил о рождении существ путем «жизненного превращения». Так, по его мнению, появились люди на Земле. Животные, согласно Чжу Си, отличаются от человека прежде всего тем, что наделены более тяжелым и плотным ци, не просветленным духовностью. Поведение животных определяется

Живущие как одна большая армия, обладающие чувством товарищества, способные к порядку и дисциплине даже более людей — таковы пчелы и муравьи. В сравнении с ними как можно назвать разумными человек, столь предрасположенных к преступлениям?

Минский император Тай-цзу. XIV в.

не сознанием, а установленным Небом законом (*дао*) или «принципом» (*ли*) их существования. Таким образом, «небесный принцип» в китайской традиции мог совпадать с биологическим инстинктом.

Подобно другим древним народам, китайцы обратили внима-

ние на способность некоторых видов насекомых, в частности пчел и муравьев, к хорошо организованной совместной жизни. С их любовью к порядку и иерархии в обществе они придали этому обстоятельству особенное значение. С древности в Китае полагали, что «мудрецы былых времен переняли устройство общества от пчел, а устройство войска — от муравьев». В даосском трактате XV в. «Книга Превращений» содержится настоящий панегирик жизненному укладу муравьев: «У муравьев есть правители, и все они живут в одном общем дворце размером не больше кулака. Там же хранят они свою пищу и пользуются ею сообща. Поистине, единое разумение объединяет их всех. Таково же было и единение людей в древности». Возможно, именно этот интерес к муравьям побудил некоторых бродячих артистов средневекового Китая устраивать представления дрессированных муравьев.



Чэсан Дайцзянь.
Спящий гиббон.
(Подражание
теме художника
XIII в. Лян Кая.)
1934 г.

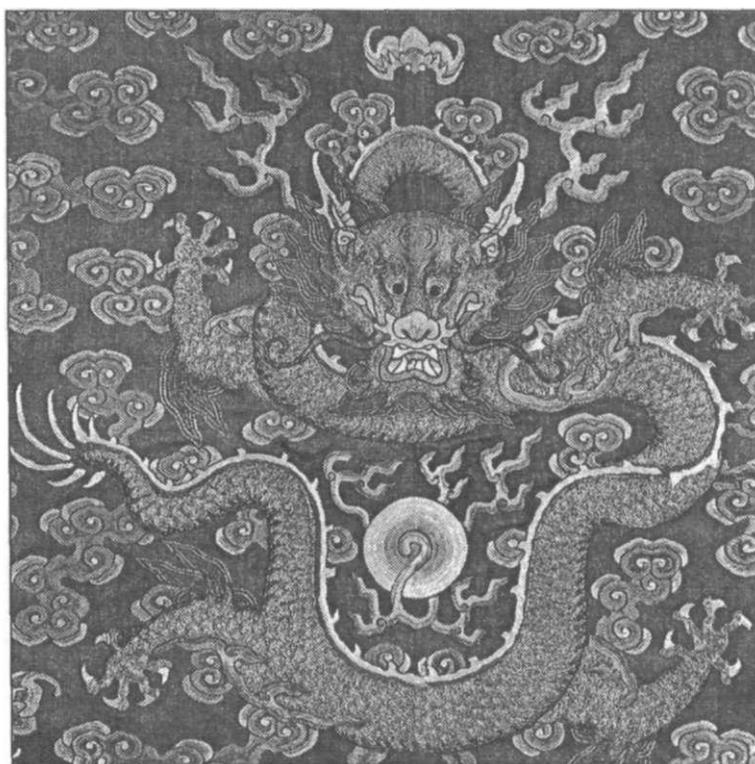
Китайский bestiарий

Китайцы сохранили и отчасти даже расширили мифологические представления о разных фантастических существах и сверхъестественных свойствах многих реальных животных. Признанный царь китайского bestiария — это дракон (*лун*), самый известный символ могущества и власти. Дракон в Китае — существо, так сказать, синкретическое: он имеет, по преданию, тело змеи, брюхо лягушки, рога оленя, глаза зайца, уши коровы, золотую чешую карпа, волосатый хвост и лапы тигра с четырьмя или пятью орлиными когтями (последняя разновидность была зарезервирована за императором). У дракона есть усы и длинная борода, в которой скрыта «волшебная жемчужина» — символ солнечного сияния. Согласно некоторым поверьям, 117 драконьих чешуек обладают благой силой, а 36 способны причинить вред. Дракон любит драгоценные камни и не любит железо. В китайском фольклоре он часто предстает олицетворением водной стихии. Считается, что в облике свернувшейся личинки дракон зимует в замерзших водах, а весной взмывает в небеса, и его дыхание проливается оттуда благодатным дождем. Если дожди шли слишком часто, следовало вернуть дракона в водяную обитель. Различались две разновидности безрогих водяных драконов: океанский дракон *ш* и дракон *цзяо*, который живет в озерах и горных пещерах и имеет алую грудь, зеленую спину и желтые бока. Кроме того, «зеленый дракон» выступал аллегорией востока и весны. Эмблемой император-

ской власти служило изображение двух драконов — возносящегося и низвергающегося, — которые борются за «огненную жемчужину».

Глава драконьего семейства имеет девять (число «высшего ян») отпрысков, в том числе дракона *июню*, покровителя музыки, дракона *биси*, покровителя словесности, дракона *бася*, наделенного огромной силой, дракона *чжаофэн*, отвращающего нечисть, отчего его фигурка неизменно присутствует среди статуэток мифических зверей на карнизах китайских храмов, дракона *суанъни* — символа покоя, дракона *яицзу* — покровителя воинов и др. Наконец, если правитель отвернется от праведного пути, может явиться ужасный дракон *чжаю*, питающийся человечинной.

Дракон о пяти
когтях —
символ
державной
власти.
Вышивка
на халате
императора.
Эпоха Цин



Другой императорской эмблемой — точнее, эмблемой императрицы — была волшебная птица *фэнхуан*, немного напоминающая фазана. Считалось, что у нее зоб ласточки, клюв цыпленка, шея змеи и хвост рыбы. Ее оперение отличается «счастливым» сочетанием пяти цветов. Согласно поверью, феникс приходит в мир лишь во времена великого умиротворения. Питается он не травой, а семенами бамбука. В китайской космологии ему присвоено имя «красной птицы», олицетворяющей юг.

Третьим благодатным мифическим животным был единорог (*ци-лин*). Его наделяли телом оленя, конскими копытами, хвостом быка и большим рогом, растущим из лба. Голос единорога напоминал «колокольный звон». Согласно поверью, именно единорог принес на своей спине прародителю цивилизации Фу Си знаки, от которых

произошли письмена. Единорог, верили китайцы, питается только сухой травой, отличается очень нежным нравом, и его невозможно поймать. Он появляется на людях только во времена всеобщего счастья и благоденствия. В последний раз единорога видели незадолго до смерти Конфуция, и мудрец сетовал, что явление чудесного зверя было напрасным: у него уже не оставалось никакой надежды на воскрешение нравов древности. Впрочем, известны случаи, когда значительно позднее предприимчивые знахари торговали кусочками рога цилиня.

Из рептилий магические свойства приписывались «трехлапой жабе», приносящей богатства, а из рыб — карпу, который, по древнему поверью, способен превратиться в дракона и тоже слывет вестником благополучия.

Среди реальных животных, которых китайцы наделяли магическими свойствами, на первом месте стоят тигр и лев — цари всех зверей, обитающих на суше. У тигра его царственное достоинство, как верили китайцы, в буквальном смысле написано на лбу, где полосы на шкуре складываются в знак *ван* — «государь». В древнем Китае тигр имел славу пожирателя демонов, отчего его изображением нередко украшали городские ворота, когти тигра носили на теле в качестве оберега, а люди, преследуемые демонами, пили отвар из тигровой шкуры. Вплоть до XX в. лубочные картинки и бумажные фигурки тигра повсеместно служили в Китае талисманом. Кроме того, тигр считался заклятым врагом змей и крыс. Существовало также поверье, что душа человека, съеденного тигром, навсегда становится его рабом. Китайцы верили, что тигр обладает недюжинным умом и, прожив на свете пятьсот лет, становится совсем белым — как седой старик. В этом качестве он выступает аллегорией Запада и осени. Что касается львов, то они в Китае никогда не водились и потому обладали для китайцев обаянием не только грозного, но и экзотического зверя. Лев слыл самым сильным зверем, способным отпугнуть любую нечисть. У ворот многих дворцов и храмов можно видеть пару львов с широко раскрытыми зубастыми пастьми. Звери сидят на задних лапах, а одну переднюю держат на шаре, в котором, по народному поверью, собирается молоко кормящей львицы. Танцы львов до сих остаются любимейшим зрелищем китайцев во время празднования Нового года.



Тигр.
Народный лубок.
XX в.

*Железная
статуя льва.
Храм бога
Гуань-ди,
провинция
Шаньси.
XVIII в.*



Заметное место в китайском фольклоре отводится лисе — воплощению хитрости. Поскольку лисы часто имеют норы возле могил, древнее поверье связывает их с душами умерших и притом наделяет способностью превращаться в соблазнительных женщин. По этой причине в Китае, особенно на Севере, повсюду имелись кумирни, посвященные лисам. Нередко женщины оставляли у лисей норы туфельки, чтобы помочь демону превратиться в девушку и заодно отвлечь его от собственной семьи. Кроме того, лис получал от крестьян подношения и как покровитель вредных насекомых. Служилые люди чтили лиса как покровителя канцелярского делопроизводства. В народе верили, что по достижении тысячелетнего возраста лис обзаводится девятью хвостами и золотистой шкурой, после чего возносится на небо.

Другим популярным персонажем китайского пантеона из числа зверей была обезьяна. В последние четыре столетия культ обезьяны принял вид поклонений обезьяньему царю Сунь Укуну — герою авантюрно-мистической эпопеи «Путешествие на Запад».

Еще одно популярное магическое животное в китайском фольклоре — это олень, который на благожелательных картинках неизменно изображался с веткой персика. Такой олень, приносящий счастье, имеет седую шерсть и высокий лоб. Считалось, что только он может отыскать волшебный гриб, дарующий бессмертие. В украшениях китайских домов олень является частью популярной резной композиции, которая включает в себя Восемь Бессмертных и двух мальчиков, едущих верхом на буйволах.

Из домашних животных китайцы выделяли петуха, чья кровь и крик отпугивали злых духов, а также собаку, которая вместе с лошадью была неизменным спутником бога очага и бога богатства. В обожествленном виде Небесного пса (*тянь гоу*) собака слыла своенравным и даже злобным существом, которая может прогнать даже злого дракона, но способна проглотить солнце, вызвав солнечное затмение, или забрать у матери младенца.

Китайские крестьяне по вполне понятным причинам относились с особенной почитательностью к крысам. В крестьянских домах старого Китая 19-го числа 1-го месяца повсюду отмечали «крысиную свадьбу»: все домохозяева отправлялись спать пораньше, оставив на полу угощение для грызунов. Если в доме заводилась крупная крыса, с ней обращались, как с почетным гостем, и называли «Денежной крысой». К собакам и кошкам в китайских домах относились не очень уважительно, но, например, кошки с пятнистым узором, особенно если пятна расположены симметрично, как узоры на крыльях бабочки, считались «счастливыми». Еще один популярный персонаж китайского фольклора — заяц, который для китайцев неразрывно связан с луной: в узорах пятен на поверхности луны им чудился заяц, толкущий в ступе порошок бессмертия.

Из морских тварей более всего почитали черепаху — символ долголетия, силы и выносливости. Считалось, что черепаха живет тысячу лет. Ее изваяние часто служит основанием для каменных стел с поминальными надписями на могилах. Под именем Черного Воина черепаха выступает аллегорией севера и зимы. Черепаха — популярный персонаж древних китайских мифов, где

Я люблю птиц, но и птиц нужно уметь любить. Тот, кто любит птиц, посадит вокруг своего дома деревья, чтобы их ветви и густая листва служили хорошим прибежищем для пернатых. Тогда, просыпаясь ранним утром, мы еще в постели сможем слышать сквозь дрему дивные птичьи трели, подобные музыке самого Неба. Вставая же ото сна, олеваясь и умываясь или ополаскивая рот, отпивая утренний чай, мы сможем созерцать перед собой многоцветные птичьи наряды. Не успеем мы насладиться видом одной птички, как взор наш устремляется к другой. Это удовольствие намного превосходит удовольствие от созерцания птички в клетке. Вообще же радость жизни должна приходить к нам от созерцания природы как большого сада, а рек и озер — как пруда в нашем дворе, чтобы все существа могли жить так, как они живут на воле — непринужденно и в согласии. Воистину, нет в жизни большего наслаждения! Как же может сравниться с этим милосердным взглядом на жизнь созерцание рыбок в кувшине или птичек в клетке?

Чжэн Баньцяо.
XVIII в.



Черепаха, обитая змеей: древний космологический символ. Рисунок приписывается У Дао-цзы (VII в.)

она предстает символом мироздания. Именно на спине волшебной черепахи, выползшей из Желтой Реки, были начертаны знаменитые Восемь триграмм. Изображение сплетенных черепахи и змеи с глубокой древности служило зримым образом сотворения мира. У даосов черепаха часто служит талисманом их секты. Считалось, однако, что черепаха не помнит даты своего рождения и своего родства, так что назвать кого-нибудь в Китае «черепахой» — значило нанести тяжкое оскорбление.

Что касается рыб, то в китайском фольклоре они выступают аллегорией богатства, поскольку слово «рыба» в китайском языке звучит как слово «изобилие». Кроме того, рыба слыла символом плодovitости. Знаменитая эмблема Великого Предела являет взору китайцев образ «двойной рыбы».

МЕДИЦИНА И ГИГИЕНА

Основы китайской медицины

Медицинская теория Китая — продукт лечебной практики многих поколений врачей. В ней знание было неотделимо от умения, и оно передавалось непосредственно от учителя к ученику, чаще всего — от отца к сыну. Вот почему медицинская традиция Китая, как и другие виды традиционного знания, несет на себе явственный отпечаток эзотерической «мудрости». В обществе ее применение ограничивалось узким кругом образованной элиты. Принципы китайской медицины изложены в трактате «Внутренний канон Желтого Владыки» (*Хуан-ди нэицзин*), сложившемся к I в. до н. э., и продолжали развиваться еще полтора тысячелетия.

Только совершенномудрый способен претворить праведный Путь, а потому в его теле нет изъянов и хворей. Если вещи не отходят от праведного Пути, не истощается и их жизненная сила. Четыре времени года и состояния инь и ян — это корень всего сущего. А посему совершенномудрый весной и летом заботится о силе ян, а осенью и зимой заботится о силе инь. Тот, кто идет наперекор законам движения ци четырех сезонов и сил инь и ян, обрекает себя на муки и смерть, а тот, кто следует им, не будет знать болезней. Сие и зовется обретением Пути. Совершенномудрый лечит недуг, пока он еще не проявился, и приводит свой организм в порядок до того, как он приходит в расстройство. Если же принимать лекарства, когда болезнь уже проявилась и наводит порядок, когда здоровье расшатано, это все равно, что начинать рыть колодезь, почувствовав жажду, или браться за изготовление оружия, вступив в битву.

«Внутренний канон Желтого Владыки». II в. до н. э.

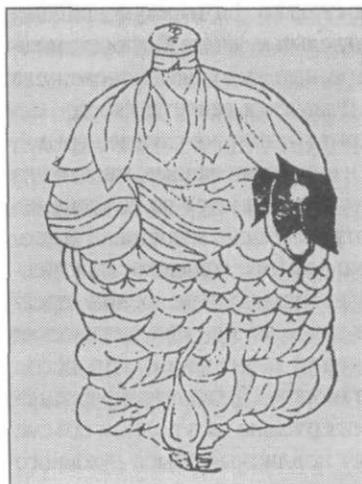
Китайская медицина — это сложная наука, которая имеет общий понятийный аппарат с космологией и философией. Таковы понятия «жизненной энергии» (*ци*), *инь* и *ян*, «пяти стихий» (*у син*), которые обозначают «двигательное движение пяти видов ци» (определение китайского ученого Жэнь Инцю) и т.п. Известно, что китайские лекари не придавали большого значения анатомии и настороженно относились к хирургическому вмешательству, допуская его лишь в крайних случаях. Китайские же художники никогда не пытались вычислить нормативные пропорции человеческого тела. Объясняется это тем, что китайские

врачи видели в теле субстанцию не столько физическую, сколько энергетическую, неразложимую на отдельные части. В даосском каноне «Чжуан-цзы» есть рассказ о поваре, который с необыкновенным искусством разделявал бычьи туши. Разъясняя секреты своего мастерства, повар говорит, что «не смотрит глазами, не слушает ушами, но дает претвориться в себе одухотворенному желанию», так что его нож, погружаясь в тушу, никогда не наталкивается на сочленения или кости, но всегда «разрезает пустоту». Согласно медицинской теории Китая, это «тонкое» или, говоря по-другому, «теневое», «внутреннее» тело, сокрытое в физическом теле и недоступное зрению, представляет собой как бы ступок разных видов ци, или «энергетических конфигураций» (определение М. Поркертта), вовлеченных в процессы взаимных влияний и непрерывных метаморфоз. Телесные «превращения» совершенно естественны, но поддержание их в полном объеме требует участия сознания и составляет подлинный смысл духовного совершенствования. Уже в древности целью мудрой жизни считалось «привлечение новой силы и удаление старой, дабы не замирал поток в средостениях плоти». Здоровье и долголетие, по китайским понятиям, — плод «ежедневного обновления». Субстанция ци тоже имеет свое янское и иньское качества: первое представлено «питательным ци», текущим в энергетических каналах, второе — «защитным ци», которое находится в тканях. Циркуляция энергии в организме соответствует различным биологическим циклам, имеющим параллели в природном мире. В этом смысле тело человека есть микрокосм, или, по-китайски, «маленькие Небо и Земля». Жизнь — это совокупность необозримого множества ритмов и циклов мировой энергии, имеющей шесть основных видов: *инь* и *ян*, Ветер и Дождь, Мрак и Свет. Эти «шесть видов *ци*» образуют четыре времени года и отдельные моменты космических ритмов. Трехчастное разделение *инь* и *ян* создает так называемые шесть основ (*лю цзин*), представляющие основные фазы взаимодействия полярных сил мироздания и циркуляции жизненной энергии в организме.

Здоровье — это состояние баланса и гармонии жизненных сил организма, а болезнь есть результат разлада, или расстройства жизненных функций. Отсюда главный принцип китайской медицины: лечить не отдельные органы или части тела, а весь организм. Китайцы полагали, что болезнь — то есть нарушение баланса жизненных сил — входит в тело с периферии, например, через поры кожи и постепенно внедряется все глубже. Различным стадиям проникновения болезни соответствуют определенные симптомы, по которым врач может эти стадии распознать.

В человеческом теле китайские лекари различали пять плотных, или янских, органов (*цзан*) и шесть органов пустотных, или иньских (*фу*). К первым относились печень, сердце и перикард, селезенка, почки, легкие, а ко вторым — желчный пузырь, тонкий и толстый кишечник, желудок и «тройной обогреватель». Как было принято в китайской традиции, существовал и второй ряд так называемых необычных полых органов, включавший в себя головной и костный мозг, кости, сосуды, матку. Каждый орган имел соответствия среди

Внутренние органы человека.
Древняя схема



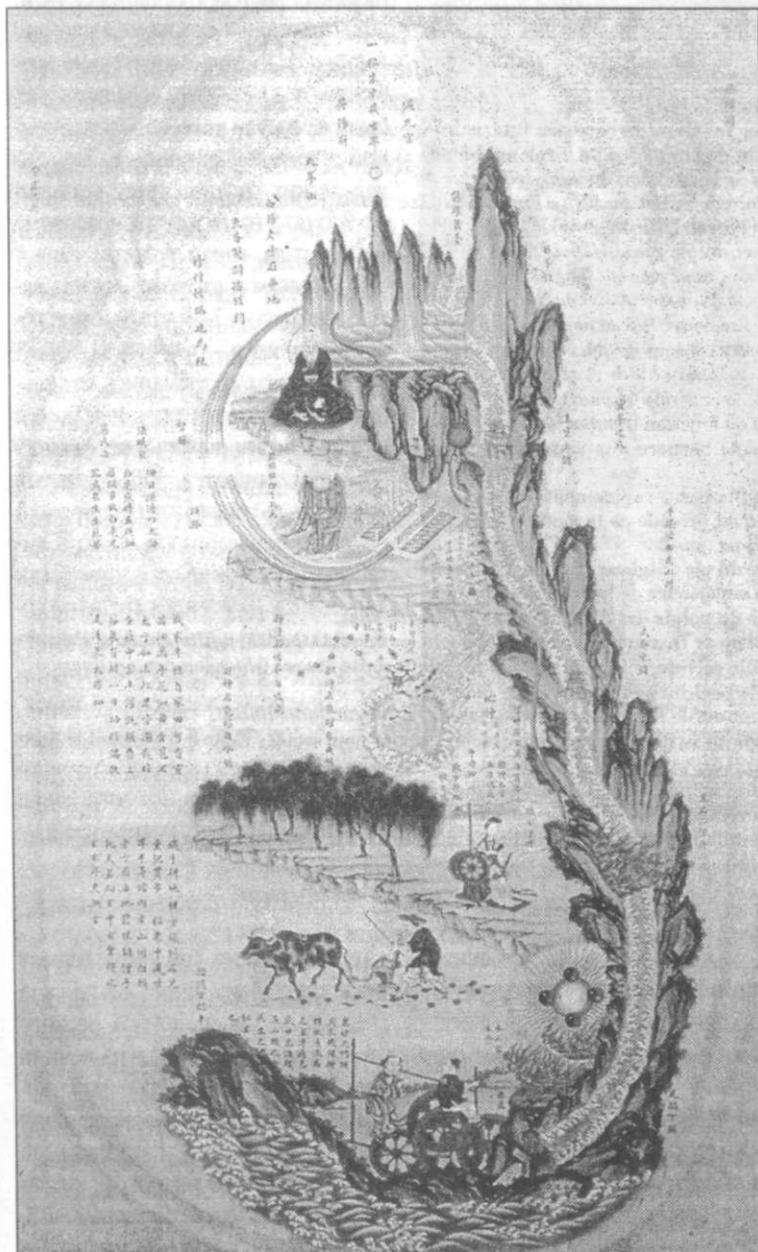
пяти фаз мирового круговорота. Так, Дереву соответствовала печень, Огню — сердце, Земле — селезенка и т.д., причем органы, занимавшие в схеме пяти фаз предшествующее и последующее места, считались по отношению друг к другу «матерью» и «сыном». Каждый внутренний орган имел и свои внешние проявления. Считалось, например, что сердце открывается в язык и проявляется на лице, печень — на ногтях и открывается в глаза, селезенка — в рот и проявляется на губах, легкие

открываются в нос и проявляются на голосе, почки — в волосы и проявляются на зубах.

В китайской медицине понятие органа тела имеет весьма отдаленную связь с анатомией. Оно обозначает целую функциональную систему организма, представленную сердцем, легкими и т.д. (в современной западной литературе их принято называть *орбам*). Некоторые из различаемых китайской медициной органов — например, «тройной обогреватель» — вообще не имеют анатомического прототипа. В китайской медицине существует символическая топография тела, состоящая из «энергетических», неразличимых на материальном уровне органов. Таковы, например, три Киноварных поля (*даньтянь*), соответствующих местам скопления жизненной энергии, Ворота жизни (*минмэнь*), расположенные в области почек, и т.д. В Средневековье сложилась традиция (принятая в особенности среди даосов) изображения «внутреннего плетения» тела в виде некоего воображаемого ландшафта: область мозга ассоциировалась с Яшмовым градом и образами святых, достигших просветления, «глаз мудрости» во лбу обозначался красным диском солнца, дыхательные пути — двенадцатитяжной пагодой, позвоночный столб — Небесной Рекой (Млечным Путем), кости — отвесными скалами, в области груди помещались пахарь, ткачиха и роща деревьев, в брюшной полости — водная пучина — «Море энергии», — объятая пламенем, что символизировало алхимический тигель, в котором совершалась возгонка *ци*, и т.д.

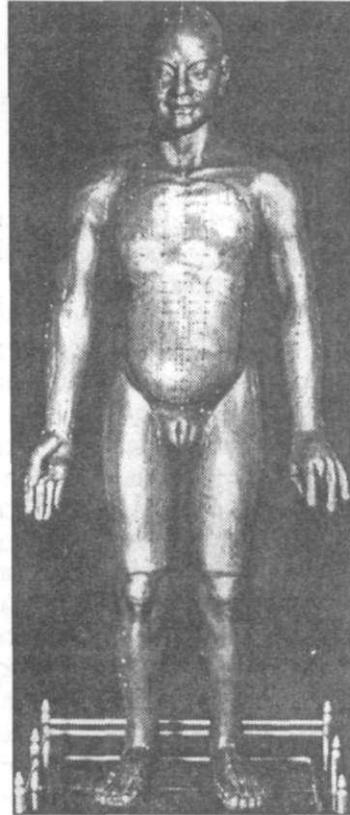
Помимо функциональных систем организма китайская традиция придавала первостепенное значение суставам, сочленениям и особенно каналам циркуляции энергии, так называемым меридианам (*цзинмай*), которые лишь частично совпадали с системой обращения крови и лимфы (последние считались материальным аналогом *ци*, хотя в медицинских трактатах почти не разъясняется соотношение между тем и другим). Физические структуры нервной системы рассматривались совместно с мышцами и сухожилиями, которые тоже имели свои энергетические каналы, но китайские авторы умалчивают об их вещественной основе. Вообще тканям и внутреннему

строению тела в китайской медицине уделяется гораздо меньше внимания, чем процессам обмена веществ и взаимодействию органов. В древности существовали различные схемы расположения энергетических каналов в теле, со временем была выработана их единая классификация. Китайские медики различают 12 главных каналов и 12 ответвлений от них, 8 так называемых чудесных сосудов, 15 коллатералей, 12 мышечно-сухожильных каналов и 12 кожных зон. Система 12 главных каналов отражает взаимодействие 12 внутренних органов и создает круговорот энергии и крови, который начи-



«Карта
внутреннего
плетения
тела».
Рисунок XIX в.

нается с канала легких и к нему возвращается. Все каналы разделяются на две категории: каналы рук и каналы ног. Кроме того, они определяются по принадлежности к трем состояниям *ян* и трем состояниям *инь*. Таким образом, название каждого канала содержит три его характеристики, например: «ручной канал великого *инь* легких», «ножной канал малого *ян* желчного пузыря» и т.д. Различаются также два энергетических меридиана тела: передний и задний (проходящий по позвоночнику). Система каналов имеет свое временное измерение, поскольку в рамках суточного и годового циклов отдельные функцио-



Бронзовая статуя человека, показывающая основные жизненные точки организма. Эпоха Сун

нальные системы организма — и, следовательно, соответствующие им каналы — последовательно возбуждают друг друга, создавая как бы природный круговорот жизненной энергии в организме. Так, канал легких соответствует времени от 3-го до 5-го часа суток и первому месяцу года, канал толстой кишки — 5—7 часам и второму месяцу, канал желудка — 7—9 часам и третьему месяцу и т.д.

В каналах различались отдельные биологически активные точки (*сюэ*). Считалось, что в человеческом теле имеются 360 основных жизненных точек — по числу дней в году. Таким образом, тело в китайской медицине предстает как наложение двух видов пустот: всеобъемлющей пустоты внутреннего, энергетического тела и пустоты отдельных жизненных точек. Подлинное тело в китайской традиции есть тело именно полно-полое, и пустота тела-полости едина с Великой Пустотой универсума.

Диагностика и лечение

Особенности представления о теле человека определяют принципы диагностики и лечения в китайской медицине. Китайские лекари избегали хирургического вмешательства и любого резкого воздействия на отдельные органы тела именно потому, что лечили организм в целом. Их целью было восстановление естественной, гармонизированной циркуляции энергии. По сути, клиническое лечение в китайской медицине не отличается от профилактики заболеваний и общих гигиенических процедур. Используя свою методику, китайские врачи успешно борются со многими сложными заболеваниями, не поддающимися излечению методами европейской медицины: бо-

лезнями почек, расстройствами центральной нервной системы, бесплодием женщин и проч. Важно и то, что такое лечение не имеет вредных побочных результатов.

Как уже говорилось, болезнь в китайской медицине рассматривается как результат дисгармонии жизненных сил организма. Нарушению жизненного баланса способствуют шесть патогенных факторов, а именно: ветер (считающийся универсальным патогенным фактором, присутствующим во всех прочих), холод, жар, сырость и летний зной. Проникновение ветра на поверхность тела проявляется в признаках простудных заболеваний и порчи ци в каналах. Воздействие холода ведет к спазмам сухожилий и мышц, что влечет за собой нарушение циркуляции жизненной энергии. Действие сырости проявляется в головных болях и головокружении, а сухость истощает жидкости тела, что наносит наибольший ущерб деятельности легких. Появлению болезней способствуют и сильные эмоциональные реакции человека, каковых по традиции насчитывалось семь: радость, страх, тоска, тревога, горе, гнев, испуг. В ряду патогенных факторов упоминаются также неправильное питание, физическое и эмоциональное перенапряжение, укусы насекомых и животных, физические травмы.

Традиционная китайская диагностика включает в себя несколько методик: осмотр внешности больного (включая выслушивание дыхания, обоняние исходящих от него запахов, рассмотрение цвета лица, языка и проч.); простукивание; расспросы. Обычай запрещал врачу непосредственно осматривать тело пациент-

ки, так что последняя рассказывала о симптомах своего недуга через полог кровати и показывала больное место на фарфоровой статуэтке обнаженной женщины. Наиболее эффективным методом диагностики было прощупывание пульса на запястном участке лучевой артерии, где находятся «начало и конец всех каналов». Здесь различаются три точки для пальпации пульса, каждой из которых соответствуют по два «наполненных» и «пустых» органа. В каждом из этих трех мест пульс определялся по трем уровням — верхнему, среднему и нижнему. Пульс оценивался по глубине (поверхностный или глубокий), твердости (твердый или мягкий), силе (сильный или слабый), форме (тонкий, нитевидный или широкий), гладкости (гладкий или шероховатый) и ритму (частый или редкий, ритмичный или неритмичный). Китайские врачи различали в общей сложности 27 видов пульса, причем для правильной их оценки следовало учитывать время года и суток, возраст и пол пациента и прочие факторы.

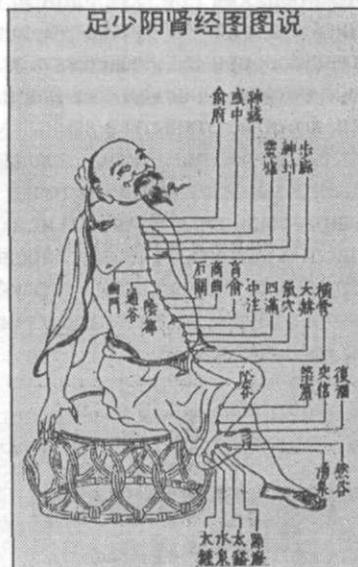


Рисунок из медицинского трактата, показывающий траекторию одного из энергетических меридианов тела

Симптомы болезней классифицировались по «восьми принципам»: *инь* и *ян*, наружное и внутреннее, холод и жар, наполненность и опустошенность. Например, к янским синдромам относятся чрезмерная оживленность, покраснение лица, частый пульс, а к категории иньских — вялость, бледный цвет лица, замедленный пульс. Синдромом холода считались озноб, отсутствие жажды, бледный язык с белым налетом и медленный пульс, а синдромом жары — покраснение тела и лица, жажда, лихорадка, красный язык с желтым налетом, учащенный пульс. Различались также четыре болезненных состояния *ци*: недостаток, опускание, застой, извращение тока и три болезненных состояния крови: недостаток, застой и жар в крови. Существовали также перечни синдромов болезней различных органов и сопутствующих им каналов.

Наиболее распространенным способом лечения было воздействие на жизненные точки организма. С древности это делалось, главным образом, при помощи игл, которые первоначально изготавливались из кости и бронзы, а в настоящее время — из стали. По традиции применялось девять разных типов игл, отличавшихся формой острия, длиной и толщиной. Следовало воздействовать на точки, которые открыты в данный момент времени. Вводили иглу обязательно обеими руками, вращая ее вокруг оси и предварительно сделав массаж выбранной точки. При этом различалось до 12 видов манипуляции игл. Введение иглы в тело может либо стимулировать, либо подавлять действие определенной функциональной системы организма. Обычно иглы в первую очередь вводят в местные точки, а затем в точки системного действия — например, точки «пяти фаз» (коих различалось 66).

Имелись и другие традиционные методы воздействия на жизненные точки организма, в частности, прижигание порошком из полыни, которая считалась воплощением чистого *ян* в растительном мире. (В

китайском фольклоре полынь наделялась свойством отгонять злых духов.) Прижигание применялось для прогревания каналов и нормализации тока *ци*. Нередко его осуществляли через иглу, введенную в тело больного. Для воздействия на жизненные точки использовались и бамбуковые банки.

Китайские лекари внимательнейшим образом изучали целебные свойства растений, минералов и веществ животного происхождения, так что китайская фармакология



Деревенский
продавец
лекарственных
растений.
Современное
фото

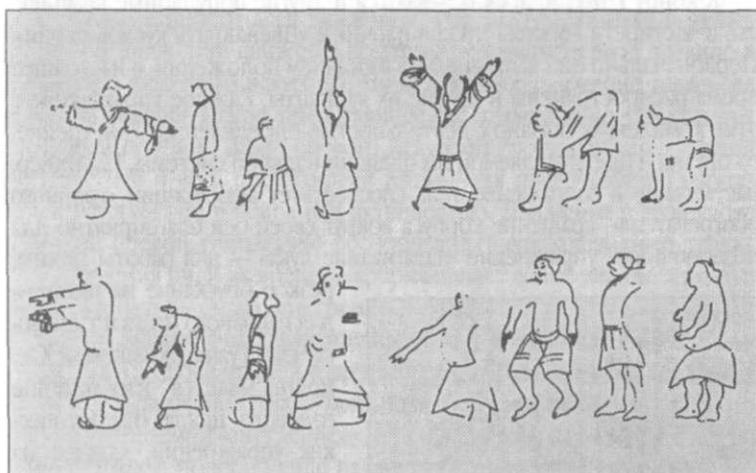
обладает, наверное, самым обширным в мире арсеналом лекарственных средств, нередко столь же экстравагантных, сколь и доступных. Так, от рвоты применялись человеческие экскременты, для поддержания жизненного тонуса в старости пили мочу, бесплодие лечили водой, в которой купали младенца, куриную слепоту — порошком из

шпанской мушки, накладываемой на переносицу, и т.д. Торговля лекарствами была распространена повсеместно и достигала внушительных размеров; редкая улица старого китайского города не имела своей аптеки.

В крестьянском быту медицину заменяло по большей части знахарство и «лечение духом», то есть непосредственным воздействием на жизненную энергию пациента. Различным способам медитации, практиковавшимся в народной религии, всегда приписывали в первую очередь оздоровительный и целебный эффект.

Гимнастика и физиотерапия

В Китае с древности существовала самобытная и богатая традиция физической гимнастики и близких ей терапевтических процедур. Существенная особенность этой традиции, резко отличавшая ее от европейских, заключалась в том, что она была нацелена не просто на улучшение физических кондиций человека и тем более не на одностороннее наращивание мускульной силы, но на обеспечение свободной циркуляции жизненной энергии в организме и, как следствие,



Гимнастические упражнения. Рисунок из медицинского трактата, обнаруженного в Мавандуйском погребении. II в. до н.э.

максимально полное раскрытие его свойств и способностей. Другими словами, китайская гимнастика носила системно-соматический характер и предполагала теснейшую связь между физическими и духовными качествами человеческого существования. Не случайно гимнастические упражнения в Китае всегда предстают в виде целостных комплексов, призванных развивать отдельные функциональные системы организма, в совокупности дополняющие друг друга. По-китайски они именуется даоинь, что значит «ведение и привлечение» (имеется в виду «ведение ци»). Древнейшие гимнастические комплексы имели вид подражания повадкам различных животных и птиц, то есть воспроизводили не механические движения, а определенные биологические рефлексy. Другая их примечательная особенность заключалась в том, что они имели целью увеличение эластичности мышц и сухожилий, что облегчало циркуляцию ци в организме.

Уже в письменных памятниках эпохи Борющихся Царств (V—III вв. до н. э.) упоминаются некие аскеты, которые «ходят по-медвежьи и вытягиваются по-птичьи» и «проникают в перемены инь и ян при помощи палки». В Мавандуйских погребениях (168 г. до н. э.) обнаружен текст, посвященный гимнастическим упражнениям и снабженный несколькими десятками цветных рисунков, из которых сохранились 28. Эти рисунки дают наглядное представление о том, как выглядели древнекитайские гимнастические упражнения. Интересно, что на них изображены как мужчины, так и женщины. В конце II в. знаменитый врач Хуа То составил первый классический комплекс китайской гимнастики — «Игры пяти зверей». В него входили упражнения в стиле тигра, оленя, медведя, обезьяны и птицы. Согласно наставлениям Хуа То, занятия гимнастикой помогают усвоению пищи и кровообращению, причем в них «должны участвовать все части тела, но не должно быть переутомления. При недомогании надлежит выполнить один из комплексов. После того, как выделится пот, появится ощущение легкости в теле и голода». Комплекс Хуа То (по-видимому, не претерпевший впоследствии больших изменений) до сих пор пользуется широкой популярностью.

К концу I тыс. н. э. складываются и другие популярные комплексы, в частности «Восемь кусков парчи» и «Двенадцать кусков парчи». Первоначально они выполнялись в сидячем положении, в настоящее время распространены и другие их варианты. Каждое упражнение в этих комплексах связано с деятельностью определенного внутреннего органа и представляемой им функциональной системы. Например, растяжение и сокращение тела способствует активизации «тройного обогревателя», вращение корпуса вокруг своей оси благоприятно для позвоночника, упражнение «натягивание лука» — для работы сердца,

резкое опускание на пятки — для головного мозга и т.д. Даосу Чэнь Туаню, жившему в X в., приписывается изобретение годового цикла гимнастических упражнений, каждое из которых соответствует одному из 24 «коленцев» календарного года. С XVI в. существует комплекс из 48 упражнений, которые также имеют определенное терапевтическое значение. Вообще же даосы распространили свои принципы совершенствования едва ли не на все естественные позы и движения тела: свои правила оздоровительной гимнастики существовали для ходьбы, сидячего и лежачего положений, даже для сна. На развитие гимнастики немалое влияние оказал и буддизм с его собственной йогической традицией. Древнейший трактат о гимнастических упражнениях — «Ка-



Гимнастические упражнения даосов. Европейские гравюры XVIII в.

решение оздоровительной гимнастики существовали для ходьбы, сидячего и лежачего положений, даже для сна. На развитие гимнастики немалое влияние оказал и буддизм с его собственной йогической традицией. Древнейший трактат о гимнастических упражнениях — «Ка-

нон совершенствования мышц и сухожилий» — приписывается основоположнику чань-буддизма Бодхидхарме. Гимнастика в Китае была составной частью общей системы оздоравливающих процедур, и ею следовало заниматься в сочетании с дыхательными упражнениями, медитацией, сексуальной практикой, диетой и физиотерапевтическими процедурами.

Развитие гимнастики получило особенно сильный толчок в последние столетия истории Китая. Именно в это время складываются гимнастические упражнения китайских школ боевых искусств, ставшие венцом гимнастической традиции. Разнообразие методов и путей личностного совершенствования потребовало создания весьма сложных и разнообразных комплексов. Например, в арсенале школы «Дикого гуся» имеется в общей сложности 71 гимнастический и медитативный комплекс, во многих школах исполнение только одного комплекса может длиться часами. Занятие этими упражнениями требует не мышечного усилия, а, напротив, расслабленности тела, что не только не мешает, но даже способствует бодрости и ясности духа. Обильное выделение пота считается признаком внутренней слабости, в частности, почечной недостаточности. Существуют точные предписания, касающиеся положения каждой части тела, но акцент ставится на согласованности всех движений, слитности сознания и тела: «в каждом движении движется все тело», — гласит первое правило китайского кулачного искусства. Но целокупное движение тела — движение символическое, представляющее как *не-движение*. Отсюда такой важный принцип школ боевого искусства (роднящий их с военной стратегией и всей философией Китая), как превосходство мягкости над жесткостью и покоя над активностью. Движения в этой своеобразной боевой гимнастике воспроизводят спиралевидные траектории течения *ци*, и их внешняя форма являет собой как бы зеркально-перевернутый образ внутреннего круговорота энергии. Базовой формой можно считать вращение тела и конечностей вокруг своей оси, так что даже прямой удар требует скручивания руки. В конечном счете эти движения рассчитаны на применение не физической силы, атак называемой «внутренней», или «духовной», силы (*цзин*), которая проистекает, подобно силе натянутого лука, из целостной конфигурации тела или, говоря словами китайских учителей, «рождается из пустоты». В отличие от физической силы, механической и произвольной, *айм-цзин* действует в соответствии с объективными законами собирания и излияния *ци* и в момент наибольшего растяжения мышц и сухожилий. Ее действие подобно взрывной волне, распространяющейся в упругой и вязкой среде (то есть в поле энергии), и оно требует присутствия «полноты сознания». Однако роль воли состоит не в том, чтобы направлять течение *ци*, а, скорее, в том, чтобы создавать условия для его спонтанного действия. Удар посредством «внутренней силы» носит как бы пневматический характер, сопровождается эффектом вибрации, а его действие уподобляли «уколу иглы, спрятанной в вате». Ударом поражаются в первую очередь внутренние органы, то есть жидкостный субстрат организма. Что касается отдельных фигур китайской боевой гимнастики, то они являли образы этой

«внутренней силы», раскрывающейся в игре взаимозамещения пустоты и наполненности, мягкости и жесткости, *инь* и *ян*. Физический образ этих движений имел только учебное значение; постигший в себе принцип действия «внутренней силы» с неизбежностью превосходил внешнее воздействие и подражание. По сути, в традиции школ боевого искусства гимнастика была только первой ступенью совершенствования, подготовкой к чисто внутренней, символической практике.

Добавим, что занятия гимнастикой в школах боевых искусств неизменно дополнялись различными видами оздоровительного и прикладного самомассажа, например, постукиванием себя мешочком, набитым смесью целебных трав, различными способами энергетизации ладоней и пр.

Особое место в ряду физиотерапевтических процедур, разработанных даосами, занимала практика «поглощения ци» небесных светил, в первую очередь солнца. Например, о древнем даосе Чжоу Ишане (III в.) сообщается, что он «каждое утро на рассвете вставал лицом к востоку и более ста раз поглощал ци, после чего дважды отдавал поклон солнцу». Известный даосский учитель VI в. Тао Хунцзин описывает способ «поглощения образа солнца»: для этого нужно было встать лицом к восходящему солнцу, держа в левой руке листок зеленой бумаги с начертанным на ней иероглифом «солнце». После произнесения подходящих заклинаний следовало растворить бумажку в воде и выпить ее. Существовали и комплексы упражнений, предназначенные для «поглощения» энергии луны. Подобная практика всегда сочеталась с медитацией, дыхательными упражнениями и глотанием слюны.

Дыхательные упражнения и медитация

Дыхательная гимнастика имеет в Китае древние корни: уже в середине I тыс. существовали специальные тексты на эту тему. В конце III в. ученый даос Гэ Хун писал, что с помощью дыхательных упражнений можно «исцелить все болезни, оградить себя от змей и тигров, находиться под водой и ходить по воде, избавиться от голода и жажды и продлить свою жизнь». По китайским представлениям, оздоровительное дыхание должно быть «плавным, легким, медленным, глубоким». Вдыхать следовало через нос, стараясь делать это как можно медленнее и без усилия, вдыхаемый же воздух должен был проникать через диафрагму в нижнюю часть живота, то есть в область Киноварного поля, где скапливается жизненная сила организма. В некоторых системах дыхания первый продолжительный вдох сопровождался еще одним коротким дополнительным вдохом. После полного вдоха рекомендовалось на время задержать дыхание, давая возможность ци, воспринятому с воздухом, циркулировать в организме, после чего следовало сделать столь же ровный и продолжительный выдох через рот. Выдыхаемый воздух должен был выходить медленно и незаметно, чтобы «не пошевелилось перышко, подвешенное перед ртом». Продолжительность одного цикла вдоха-выдоха измерялась числом ударов сердца, горением курительной

палочки или просто водяными часами. По словам Гэ Хуна, когда продолжительность дыхательного цикла возрастет до тысячи сердечных ударов, «старик превратится в цветущего юношу». Позднее Сунь Сямя рекомендовал не задерживать дыхание более чем на 300 обычных циклов вдоха-выдоха, ибо тогда «уши перестают слышать, глаза перестают видеть, сердце перестает мыслить».

Даосы различали шесть способов выдоха, соответствовавшие разным функциональным системам организма: выдох с широко открытыми глазами, выдох открытым ртом или, наоборот, через плотно сжатые губы и т.п. Широкою известностью в качестве ОЗДОРОВИТЕЛЬНОЙ процедуры, ОСО-

И И Т Т TM

Дышать нужно так: задержать дыхание, и тогда оно будет собрано воедино. Когда оно собрано, оно распространится вширь. Распространяясь вширь, оно пойдет вниз. Когда оно опустится вниз, оно успокоится. Когда успокоится, оно уплотнится. Уплотнившись, оно упрочится. Когда будет прочным, даст ростки, а дав ростки, пойдет в рост. Когда станет расти, оно потянется обратно вверх. Когда потянется вверх, достигнет темени. Вверху оно будет стремиться вверх, внизу будет стремиться вниз. Кто последует этим наставлениям, будет жить, а кто вопрективится им, погибнет.

Надпись на яшме.
Ок. VI в. до н. э.

бенно в целях похудения, получил такой способ дыхания, при котором воздух при вдохе накапливается в груди, а при выдохе направляется через диафрагму в живот. Такой метод дыхания, при котором выдоху соответствует концентрация жизненной энергии в животе, именовался «обратным» и широко применялся в школах боевых искусств.

Дыхание посредством собственно дыхательных органов традиционно считалось в Китае низшей, «посленебесной» (то есть соответствующей естественной биологической эволюции) ступенью дыхательной гимнастики. Подвижнику Дао следовало освоить и так называемое «утробное» дыхание, которое означало возвращение к способу дыхания (и одновременно питания) эмбриона в материнском чреве или, говоря языком даосов, «возвращение к небесной подлинности». Иными словами, даос должен был даже физиологически вернуться в состояние «неродившегося младенца» и сохранить данный ему от рождения запас «прежде небесной энергии». Эта цель достигалась постепенным прекращением физического дыхания и перехода к «питанию жизни» посредством внутренней циркуляции ци, благодаря которому в организме вырабатывалось «изначальное ци». Речь идет об открытии своего рода внутреннего дыхания, которое происходит одновременно с внешним, хотя и не является его частью. В некоторых поздних даосских книгах проводится различие между собственно «утробным» дыханием, которое означает вбирание ци в Киноварное поле, и «дыханием всем телом», или дыханием «посредством всех 84 тысяч пор

" ' т м ' " " т м * " П И В Н И В Т И И Н Ш В »

^ ^ ^ ^ ^ ^ ^ ^ ^

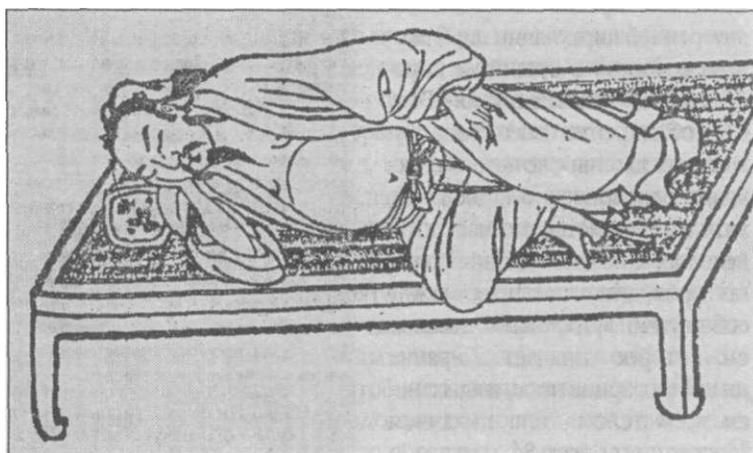
Вне дыхания нет сознания, а вне сознания нет дыхания. Тот, кто хочет постичь истинное бытие, пребывающее вне сознания и дыхания, должен первым делом урегулировать дыхание. Когда дыхание урегулировано, сознание фиксировано, а когда сознание фиксировано, дух безмятежен, когда же дух безмятежен, сознание покойно. Если сознание покойно, воцаряется чистый покой и исчезают вещи. В таком случае ци движется беспрепятственно и все образы пропадают. Когда в сознании нет образов, наступает просветление и жизнь проникается духовностью.

Цзинь Имин. «Истинный смысл кулачного искусства». 1934 г.

тела». Впрочем, еще в книге «Чжуан-цзы» утверждалось, что «у настоящих людей древности дыхание шло из пяток». Китайские авторы неизменно подчеркивают, что овладеть техникой такого дыхания невозможно без знающего учителя и многих лет упорных занятий.

Дыхательные упражнения обычно сопровождалось глотанием слюны, или, говоря языком даосской традиции, «воды яшмового источника», что всегда считалось в Китае важной частью «питания жизни». «Чистая вода Яшмового Пруда орошает Духовный Корень», — гласит старинная даосская формула. Слюна в данном случае считалась выделением двух энергетических каналов, имевших выходы под языком. Проглатываемую слюну полагалось мысленно направлять в Киноварное поле, причем она производила в теле подвижника шум, подобный «шуму водопада в глубокой пещере». Во всяком случае, бурчание в животе — традиционный компонент даосских дыхательных упражнений.

Медитация, или «совершенствование сердца» (*сю синь*), была важнейшим компонентом духовной практики всех китайских учений. В буддизме и даосизме существовала сложная техника медитации, в несколько упрощенном виде медитативная практика — так называемое покойное сидение (*цзин цзо*) — была принята и в неоконфуцианстве, собственная система медитации имеется в каждой современной синкретической религии и даже в каждой школе боевых искусств. В последние столетия сложились и синкретические формы медитативной практики, имеющие оздоровительное значение. Они соединяют даосскую технику круговорота ци с буддистским идеалом «прозрения своей природы» и конфуцианским акцентом на «искренности воли». Формы их чрезвычайно разнообразны, ибо речь идет в конце концов не о дисциплине мысли или нормативной позе, а о дисциплинированном освобождении от всяких мыслей и поз. Главное требование к медитативной практике — естественность и отсутствие как физических, так и умственных усилий. Обычно подобная «базовая» медитация практикуется в виде так называемого стояния столбом (*чжань чжуан*) и требует соблюдения основных правил положения тела: ноги находятся примерно на ширине плеч, ступни располагаются парал-



Медитация
во сне. Рисунок
из даосского
трактата
XIV в.

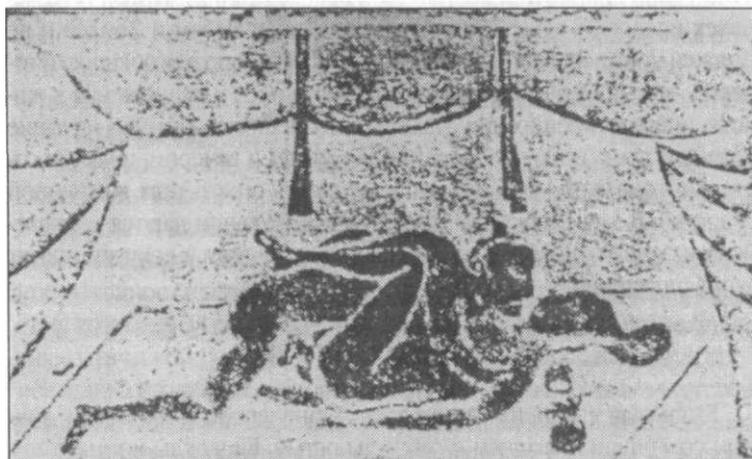
лельно и как бы «врастают» в землю, пах округлый и немного выставлен вперед, бедра немного подвернуты вовнутрь, шея вытянутая и прямая, голова как будто подвешена и тянется к небу, плечи опущены, спина прямая и чуть выпуклая, грудь вогнута и «пуста», живот расслаблен, но «наполнен», локти опущены вниз, руки располагаются перед животом или грудью и словно обнимают шар, ладони тоже имеют сферическую форму, словно охватывают шар. Впрочем, иногда ладони как бы накладываются на живот. Медитирующий должен хорошо ощущать «три вершины» (темя, кончики пальцев и ступни) и «четыре кончика» (волосы — кончик крови, зубы — кончик скелета, язык — кончик плоти и ногти — кончик сухожилий). В этой позе человек предстает как своего рода мост между Небом и Землей и не должен чувствовать собственного веса. Следовало в особенности избегать всякого возбуждения, вздернутости плеч и напряжения в животе, препятствующих циркуляции *ци* в организме. Обычно «стояние столбом» практикуют по 30—40 минут утром и вечером, цель же состоит в том, чтобы ощутить наполненность своего тела жизненной энергией. В зависимости от школы медитирующим даются конкретные указания относительно «ведения» *ци* по телу и сопутствующих этому ощущений.

Сексуальная практика

Китайская традиция утверждает органическую связь между личным совершенствованием и сексуальностью. Ей чужды и ханжеское отрицание половой любви, и вкус к скабрёзностям, равно как и общий исток того и другого — страх перед интимной близостью. Ибо подлинной мерой духовной просветленности считается не что иное, как *чувствительность*. Не случайно китайская медицина соотносила присутствие сознания с током крови в теле. Следовательно, любое эмоциональное возбуждение и его высшая точка — любовная страсть отнюдь не означают помрачения духа. Напротив, чувство, если оно свободно от субъективного вождения (и, следовательно, не подчинено интеллекту), проясняет, очищает и в конечном счете одухотворяет сознание. Оргазм способен привести к реальному переживанию полноты бытия, каковое под именем «законченного постижения» и составляло смысл личного совершенствования.

Сексуальность в Китае принимается такой, какой она и является: средством и средой реализации целостного отношения к миру. Поэтому китайское понимание эроса предполагает не усилие, а именно *без-деятельность* как символ всякой деятельности и условие наслаждения. В итоге сексуальная культура Китая органично соединяет в себе три разных измерения: во-первых, мораль, ибо она настаивает на пронизанности чувства сознанием и в равной мере придании сознанию свойства *сердечности*; во-вторых — откровение, и притом в равной мере «имманентное» откровение эстетических качеств жизни и «трансцендентное» откровение бессмертия и святости; в-третьих — пользу, ибо секс есть разновидность телесной гигиены, укрепляющей здоровье. В древнейшем из известных ныне китайских текстов о сек-

суальной практике (он относится к началу II в. до н. э.), последняя именуется не больше не меньше, как «высшим Путем» человечества. С того времени в Китае появились десятки книг на темы сексуальности, разъясняющие благотворное значение «искусства брачных покоев». Сексологический трактат VIII в. «Дун Сюань-цзы» открывается утверждением о том, что «в мире нет ничего выше полового влечения». Литератор XVII в. Вэй Юн, написавший специальное эссе о «женских прелестях», видел ценность сексуальности в том, что она способна подарить «верховное постижение». Вэй Юн уподобляет «блаженство ветреной жизни» святости буддистских и даосских подвижников.



Любовная сцена.
Рисунок на стене
погребения
эпохи Хань

Для древних китайцев сексуальные отношения были самым чистым и непосредственным выражением взаимодействия *инь* и *ян*; половое воздержание они считали неестественным и вредным для здоровья. Разумеется, человеческая сексуальность во всех ее проявлениях наделялась китайскими знатоками эротологии космологическим смыслом. В качестве приготовления к половому акту, говорится в трактате «Дун Сюань-цзы», «мужчина садится по левую руку от женщины, а женщина — по правую руку от мужчины, ибо Небо вращается влево, а Земля крутится вправо... То, что вверху, воздействует, а то, что внизу, следует: таков порядок вещей...». Если говорить точнее, сексуальная практика толковалась в Китае в категориях взаимного обмена и даже взаимного замещения полярных начал бытия. В даосской литературе говорится в связи с этим об «укреплении *ян* посредством *инь*» и «укреплении *инь* посредством *ян*». Соответственно, авторы сексологических книг видели в женщине равноправного партнера мужчины и с полной серьезностью относились к ее сексуальным потребностям.

Уже в древности сложился устойчивый репертуар приемов и понятий сексуальной практики. Таковы, в частности, «восемь движений» в половом акте, «четыре достижения мужчины» (то есть четыре условия эрекции), «десять признаков любовного желания женщины» и «пять любовных звуков», «десять истощений» мужчины в половом акте, «десять способов соития», «восемь приобретений» и

«семь потерь» совокупления и т.п. В области интимных отношений, как и в других сторонах человеческой жизни, различались свои «пятер добродетелей»: доброта, честность, вежливость, доверие и мудрость. Поскольку половой акт, в глазах китайских учителей любовной мудрости, служил духовному совершенствованию, в их книгах он описывается почти как священный ритуал, но в то же время именуется «забавой» и «любовной битвой», ибо призван дарить чистую радость игры, причем каждый участник игры, естественно, имеет свой личный интерес. Совокупление рекомендовалось начинать лишь после того, как женщина достаточно возбуждена. Но сама страсть воспринималась через призму нормативных поз и движений, сообщавших половому акту характер игрового поединка. Сходство любовного акта с битвой определялось тем, что мужчина должен был хранить спокойствие духа, подчиняя страсть воле. Ему следовало усваивать энергию женщины, выделяющуюся через рот, груди и половые органы. Смена поз и движения партнеров воспроизводили превращения Восьми триграмм, пути небесных светил, циклы течения энергии в теле и т.п. Кульминаци-

ей «просвещенного» соития было впитывание мужчиной женских эссенций через пенис во время оргазма или, как говорили китайцы, — «перед тем как цветы опадают». Главным же требованием, предъявляемым китайской сексологией к мужчине как участнику «любовного сражения», была задержка семяизвержения. Заметим, что восприятие физической любви как игры позволяло, не отказываясь от чувственного удовольствия, погасить в любовном влечении его агрессивный импульс. Подтверждение этому лежит на поверхности: даже откровенно «порнографическим» романам старых китайских писателей совершенно чужд вкус к садистским удовольствиям. Между тем техника «сбережения семени» обеспечивала сохранение и укрепление жизненной силы у мужчины. В специальной даосской литературе говорится о «внутреннем семяизвержении», при котором семя включается во внутренний круговорот *ци*, способствуя очищению жизненной субстанции организма и зарождению в нем бессмертного эмбриона.

Традиционная даосская формула, предписывающая мастерам любви «укреплять *ян* посредством *инь*», удачно определяет психоло-

Благородный муж живет в покое и довольстве, ест и пьет сообразно потребностям. Кожа у него гладкая и нежная, энергия и кровь наполняют все сосуды, тело легкое и гибкое. А тот, кто совершает соитие поспешно и грубо, неспособен овладеть истинным Путем и навлекает на себя болезни. Его тело выделяет пот, его дыхание становится неровным и напряженным, в сердце поселяется беспокойство, дух приходит в смятение. И если он не может справиться с этим волнением, его внутренности опалаются болезнетворным жаром.

Те, кто владеют искусством брачных покоев, не опережают женщину в совокуплении. Они вступают в связь с женщиной лишь после того, как в ней разгорится желание.

Нельзя ни торопить события, ни мешкать, ни действовать поспешно, ни быть медлительным и вялым.

Совокупление должно протекать ровно и гладко, движения должны быть плавными и размеренными: как будто совокупление вот-вот завершится — и все же оно не кончается. Тогда женщина будет испытывать настоящее наслаждение.

«Разговор о верховном Пути Поднебесной». // *В. до н. э.*

гический контекст половых отношений. Ибо вызревание уравновешенного и спокойного сознания в человеке как раз и означает придание мужскому эго опыта женственной глубины — той сумеречной, ускользающей, чутко внемлющей стихии, которая не ищет отождествления с собой и потому не пытается заявить о себе. Опытный послушник мог найти полноценную и даже необычайно эффективную замену соитию в медитативной практике и перевести физическую данность жизни в символическое измерение. Китайской эротологии вообще свойственно стирать границы между полами: если даосы должны были носить в себе «вечно женственное», то женщина воспринималась как зеркальный образ мужской культивированности духа, существовала обширная литература о гомосексуальных отношениях и т.д. Со временем даосские наставники во всех подробностях разработали аналогии между психической алхимией и сексуальными отношениями. Соитие мужчины и женщины толковалось ими в категориях взаимодействия между Водой (женское начало) и Огнем (мужское начало), а половой акт воспроизводил путь духовного совершенствования.

Коль скоро женщина признавалась в половой любви равноправным партнером мужчины, со временем появились рекомендации по сексуальной практике, адресованные и представительницам прекрасного пола. Смысл этих рекомендаций сводится к прерыванию менструаций, что, согласно даосским теориям, устраняет утечку жизненной энергии из организма. Другой важной процедурой женской культивации семени считалось накопление жизненной энергии в груди с помощью специального массажа и медитативных упражнений. Одно из сочинений на тему духовного подвижничества женщин, приписываемое даосской небожительнице Хэ Сяньгу, перечисляет одиннадцать ступеней духовного совершенствования. Две высшие ступени в этой схеме знаменуют «вынашивание духовного плода в чреве» и способность «быть вместе с небожителями, оставаясь в мире людей».

Надо сказать, что в старом Китае даосские секреты совершенствования посредством сексуальной практики были доступны лишь узкому кругу посвященных. Значительно более широкое распространение имели руководства по сексуальной гигиене, предназначенные для семейной жизни и содержавшие рекомендации о зачатии и вына-

шивании ребенка, противозачаточных средствах, родах и пр. В последние столетия китайской истории двусмысленность интереса к сексу как средству духовного совершенствования побудила конфуцианскую элиту общества наложить фактический запрет на традиционную эротологию. Одновременно получили распространение вульгарно эротические литературные произведения и рисунки, что,



«Тучки
расселись,
дождик
пролился».
Любовная
пара после
совокупления.
Гравюра XVI в.

разумеется, только усиливало недоверие правящих верхов к «искусству брачных покоев». В КНР до недавних пор сексуальное воспитание ограничивалось единичными брошюрами, в которых лучшими средствами борьбы с любовными соблазнами объявлялись «воздержание и правильное политическое мышление». Вплоть до настоящего времени в Китае и в странах Юго-Восточной Азии с преобладающим китайским населением, например в Сингапуре, эротика запрещена или, по крайней мере, не является частью публичной жизни.

ТЕХНИЧЕСКИЕ ИЗОБРЕТЕНИЯ

Представления о технике

В середине IV в. до н. э. чиновник по имени Симэнь Бао был назначен правителем одной из областей, прилегавших к Хуанхэ. Приехав туда, Симэнь Бао обнаружил, что местные шаманы каждый год приносили в жертву богу реки Хэбо самую красивую девушку в округе. Симэнь Бао запретил этот обычай, разогнал шаманов, а потом построил в тех местах канал, пустив воду на крестьянские поля. Впоследствии местные жители построили в его честь храм и поклонялись ему как божественному покровителю тех земель.

Это предание, записанное древним историком Сыма Цянем, хорошо иллюстрирует представление китайцев о смысле человеческой деятельности: правители империи уже порвали с архаической религией, сделали управление не чем иным, как способом улучшения жизни, то есть именно техническим заданием, но при этом как бы переняли силу прежних богов, усвоили себе ее магические свойства. Техника во всех ее видах — как преобразование природы, разумная организация общества, средства коммуникации, но превыше всего символическая планиметрия империи — стала рассматриваться как проявление «небесной», нерукотворной природы вещей. И в наши дни даосский наставник Цао, даром что носит звание «служителя культа», утверждает, что в труде и разуме человека, в его способности поставить природу себе на службу воплощается божественное могущество мира.

Недостаточно сказать, что китайцы, подобно людям других древних цивилизаций, мыслили техническую деятельность как подражание природным процессам. Техника и природа были для них как бы двумя сторонами единого процесса, одного «Великого Пути» мироздания. Поэтому в китайской традиции понятие «Неба» (*тянь*) отнюдь не сводилось к материи или физическому миру в современном смысле слова, а обозначало, по сути, бесконечность творческого начала бытия. Целью технической деятельности человека, и в первую очередь свойственного империи ритуально-символического типа уп-

Без подходящего человека Путь не будет действовать на пустом месте.

«Книга Перемен». V в. до н. э.

Человек расширяет Путь, а не Путь расширяет человека.

Конфуций. VI—V вв. до н. э.

равления, было общение человечества с духами и самим Небом. Здесь были свои крайние позиции. Одна из них выражена древним конфуцианцем Сюнь-цзы, который утверждал, что «мудрый не пылается познать Небо» и что природа вещи совпадает с ее пользой. Другая принадлежит даосам, скептически относившимся к техническим изобретениям на том основании, что «у того, кто пользуется механизмами, ум тоже станет механическим». Неоконфуцианские философы объявили целью познания «исследование вещей» (*гэу*), но последнее в действительности не имело отношения к познанию научному, а означало моральную оценку явлений жизни.

Хотя Сюнь-цзы выступал против того, чтобы человек «соперничал в своих делах с Небом», его позиция (как и позиция даосов) не мешала экспериментировать с природными свойствами вещей. Со временем китайцы пришли к выводу о том, что человек в своих трудах способен не только воспроизводить, но даже восполнять и совершенствовать «работу небес» (*тянь гун*). Он может сделать то, чего не бывает в природе, но он только «раскрывает природу вещей» (*каи у*), то есть пользуется заложенными в вещах свойствами и возможностями и приводит их к завершению. Китайская энциклопедия ремесел так буквально и называется: «Раскрытие вещей посредством



*Приготовление
эликсира вечной
жизни.
Рисунок XVII в.*

небесной работы». А средневековые китайские цветоводы отзывались об искусственно выведенном сорте гигантского пиона в следующих словах: «Это получилось оттого, что человек в своих трудах перенял работу Небес». Более того, в даосской традиции существовало понятие «кражи у Неба», что означало использование человеком природных свойств веществ для собственного совершенствования. Ученый даос Сунь Игуй (XVI в.) в связи с даосским учением о «повертывании вспять» жизненных процессов даже писал, что «не нужно во всем полагаться только на судьбу, ибо человек своими деяниями может превзойти Небо». Человек, таким образом, мог превозмочь, победить природу в ее данности. Но для этого нужно было знать время и место, подходящие для предполагаемого действия, и, главное, обладать должными духовными качествами. Техника в старом Китае была неотделима от нравственного, «сердечного» усилия, делающего человека мудрецом. Классической стала притча древнего конфуцианского философа Мэн-цзы о человеке, который так хотел помочь посевам поскорее вырасти, что все время тянул их вверх и в конце концов выдернул из земли. Именно потому, что вершина искусства для китайцев совпадала с ненасилием и произвольностью в действиях, Лао-цзы мог сказать: «Великое мастерство предстает неумением». А один из героев даосской книги «Чжуан-цзы» утверждает, что «любовь к Дао — выше мастерства». Со своей стороны, отцы неоконфуцианской философии считали «кражу у Небес» лукавством, недостойным благородного человека. Вершина духовного достижения, *гунфу* учителя — вещь, чуждая какого бы то ни было техницизма.

Сказанное отчасти объясняет курьезную путаницу в понятиях, наблюдаемую в китайских источниках. Ученые старого Китая нередко проводят различие между «тем, что свершается Небом» (*тянь жань*), и «тем, что свершается само по себе» (*цзы жань*), причем последний термин, обозначающий в современном языке все естественные явления, может относиться как раз к тому, что создано человеческими руками и действует, так сказать, автоматически. Еще в XVII столетии, познакомившись с европейскими механическими часами с боем, китайцы называли их «колоколами, которые звонят сами» или, буквально, «естественными колоколами» (*цзыжань чжун*). Впрочем, еще в древности иероглиф «цзи», который первоначально обозначал спусковую пружину арбалета, стал употребляться в словосочетаниях «небесная пружина» (*тяньцзи*), «жизненная пружина» (*шэньцзи*), то есть в значении истока, импульса всякой жизни. В китайской традиции, таким образом, механическое не отделено от органического.

В итоге китайская традиция предоставляла человеку самые широкие возможности для технической деятельности, но не позволяла ему

В Небесном Пути есть вещи подлинные и вещи сделанные. Подлинные вещи происходят непосредственно от природы Небес; сделанные вещи созданы знанием и умением человека. И одни неотличимы от других.

Жемчужины из морских раковин совершенно подлинны. Но благодаря знанию нужных действий жемчужины можно сделать из разных веществ, и они будут такие же светлые, как и настоящие. Вот вершина знания и умения, подобающие Пути.

Ван Чун. / в.

противопоставить себя природе, относиться к природному миру как к пассивной и бездушной «материи». Человек в Китае мог с полной свободой пользоваться «дарами природы», экспериментировать со свойствами вещей и даже истребить все леса на равнине Хуанхэ, но при этом был призван не разрушать, а, напротив, восполнять природу. Технические достижения, при всей их внушительности, оставались вписанными во всеобщий порядок мироздания, гарантированный «единым сердцем Неба и Земли», — в равной мере природным и человеческим.

Механические устройства

Принято считать, что китайцы не интересовались механизмами и машинами, поскольку в Китае с его массой избыточного населения предпочитали пользоваться ручным трудом. Это мнение не совсем справедливо. Инженерная мысль отнюдь не чужда китайской традиции. Одно время, в эпоху становления древней империи, китайцев даже преследовал призрак автоматов, то есть кукол, представлявших собой точную копию живого человека. Реальные достижения китайских мастеровых людей были, конечно, намного скромнее, но вплоть до конца Средних веков они не уступали техническим достижениям Европы, а по многим пунктам превосходили их.

Еще в конце I тыс. до н. э. китайцы изобрели водяную мельницу, в которой использовался эксцентрик (колесо со смещенным центром), позволявший преобразовывать вращательное движение в возвратно-поступательное. Позднее широкое распространение получили водяные мельницы горизонтального типа. В эпоху Средневековья при плавке железа стали применять сложный механизм для поддува, где вращение колеса, приводимого в движение водным потоком, с помощью специального патрона преобразовалось в возвратно-поступательное движение длинной ручки, открывавшей и закрывавшей дверцу плавильной печи. Существовали специальные механизмы для

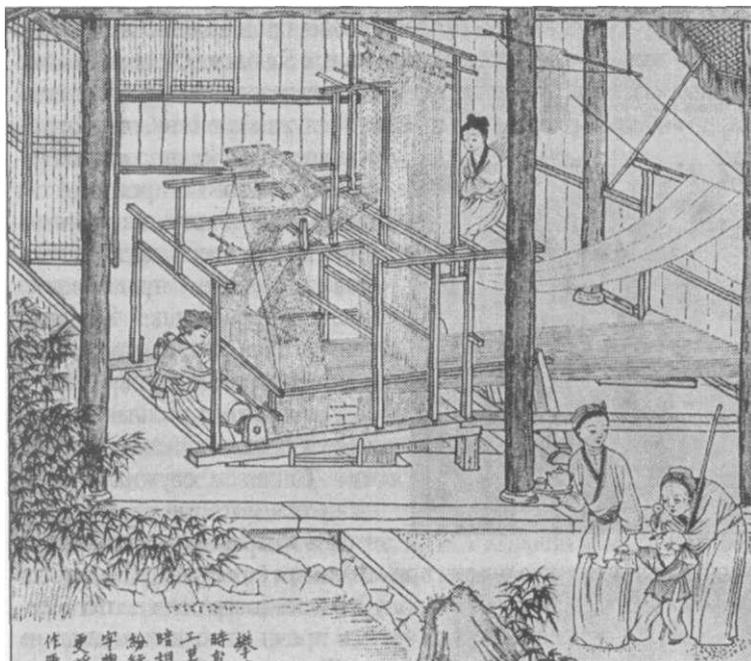
глубинного бурения на соляных промыслах. Они приводились в движение людьми, нажимавшими на специальную педаль. Это усилие через систему передач толкало деревянный бур с железным наконечником. В качестве крепежного материала для скважины применялся ствол бамбука.

Высокого уровня развития достигли ткацкие станки. С древности в Китае существовали специальные станки для размотки шелковых коконов (помещенные, как того требовала технология, в котлы с горячей водой). Станки были снабжены ножным приводом и барабаном для наматывания нитей, и их производительность достигала полутора кг шелковой пряжи в день. Для следующей операции — перемотки нити с большого



Водоподъемное колесо в китайском земледелии. Современное фото

барабана на бамбуковую катушку — с эпохи позднего Средневековья тоже имелся специальный станок. Прimitивные ткацкие станки были известны с конца I тыс. до н. э. Их изобретение народная молва приписывала некоей искусной пряже по имени Хуан Даопо, ставшей божественной покровительницей шелкоткачества. К концу средневековья китайские ткачи уже пользовались сложными станками для производства многоцветных узорных шелков. Это был станок с горизонталь-



Ткацкий станок. Рисунок XVII в.

ным навоем, через который проходила вертикальная рама. Специальный педальный механизм позволял раме станка подниматься и опускаться вслед движению ноги. Обслуживали станок два человека: собственно ткач, работавший внизу, и стоявший наверху помощник, который перебрасывал челнок. Впрочем, существовало по крайней мере три региональных типа подобных станков — сучжоуский, гуандунский, сычуаньский. Узор на ткани подбирался по рисунку на бумаге. Наконец, в позднее Средневековье появился специальный станок для изготовления гладких однотонных шелковых тканей, который приводился в движение не только ногой, но и всем телом ткача: последний должен был откидываться назад, надавливая на кожаный пояс, соединенный со сновальным барабаном. Производительность этого станка была самой высокой.

Существовали специальные станки для производства тканей из конопли и хлопка. Так, с XIII в. китайские ткачи пользовались прялкой для тканей из конопли с двенадцатью веретенами и двумя колесами; станок был снабжен зубчатой передачей. Вместе с тем на китайских станках отсутствовали некоторые известные в Европе с XVIII в. приспособления (погонялка для челнока, рогулька и пр.), что ограничивало их производительность.

Плавка и обработка металлов

Еще в древнейшем из китайских царств, царстве Инь, сложилась развитая традиция литья бронзы. Что же касается железных предметов, то они появились сравнительно поздно — лишь в VII—VI вв. до н. э. Первые изделия из железа были коваными, но скоро древние китайцы с их богатым опытом бронзового литья научились отливать и железо, используя для этого керамические формы. Ханьская династия ввела государственную монополию на производство железа, учредив в империи 49 железоделательных заводов. Однако помимо крупных казенных производств железо отливали повсюду и в сравнительно небольших плавильных печах, обслуживавших нужды местного населения.

Технология железоделательного производства почти не изменилась на протяжении последнего тысячелетия. Плавильная печь традиционно имела форму стоящей бутылки, в центре печи клали «камень размером с коровью голову», отверстие для выхода расплавленного железа закрывали каменным щитом. Топливом служил древесный уголь, который накладывали в печь вперемешку с железной



Голова
железной статуи
быка, отлитой
при Таиской
династии.
Пров. Шаньси

рудой, а для ускорения плавки применяли два кузнечных меха, нередко приводившихся в движение водой. В день совершали до пяти-шести плавков. Сами печи не отличались прочностью и выходили из строя уже после 20 дней эксплуатации. Железо литейщики получали, переплавляя шесть раз чугуны, а сталь — переплавляя девять раз железо. Готовые изделия подвергали закаливанию. По традиции считалось, что добротная сталь должна быть закалена сто раз.

С древних времен китайцы изготавливали из железа оружие и воинские доспехи, отдельные части сельскохозяйственных орудий, посуду, кухонные плиты, черепицу для дворцов и даже статуи. В эпоху Сун было воздвигнуто несколько железных пагод, две из которых сохранились до настоящего времени. С раннего Средневековья в Китае существуют подвесные мосты на железных цепях. По крайней мере с VI в. китайцы знали способ получения стали посредством химического очищения железа.

В императорском Китае развивалась и технология металлических сплавов. Существовала формула «шести сплавов» для бронзы, имевших разное применение: сплав из 6 частей меди и 1 части олова использовался для литья колоколов, сплав из 5 частей меди и 1 части олова использовался для изготовления топоров, сплав из 3 частей меди и 1 одной части олова шел на изготовление лезвий кинжалов, сплав из 2 частей меди и 1 части олова применялся для изготовления зеркал и т.д. Широкое распространение получили сплавы железа и цинка, меди и никеля.

Обработка металла в старом Китае осуществлялась вручную при помощи наковальни, молота и некоторых других орудий. Так изготавливались оружие, проволока, котлы, якоря, всевозможные решетки и другие железные предметы. Однако в самом процессековки были заняты одновременно десятки человек, и в некоторых крупных казенных кузницах работали по несколько тысяч человек. Здесь, как и в других ремеслах, мы наблюдаем теснейшую связь между работником и материалом, связь, обусловленную безраздельным господством ручного труда как главной технической основы китайской цивилизации.

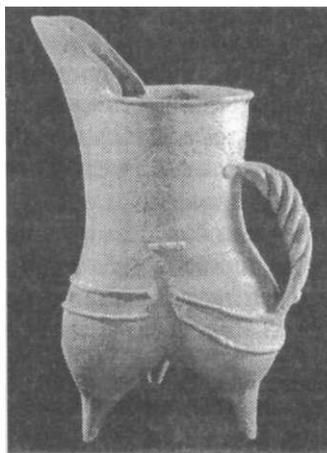
Что есть жизнь? Это как плавка железа в печи. Представим, что некий Великий Плавильщик плавит руду, и вдруг капелка металла подпрыгивает и кричит ему: «Хочу быть только волшебным мечом оружейника Мосе! Хочу быть только мечом Мосе! Плавильщик, конечно, счел бы такой металл ни на что не годным. И если тот, кто обладает человеческим обликом, стал бы кричать сейчас: «Хочу быть только человеком! Только человеком!», то Творец Вещей наверняка счел бы его ни на что не годным материалом. Если считать Небо и Землю одной плавильной печью, а превращение вещей — плавкой металла, то как могу я не принять свою судьбу, какова бы она ни была?»

«Чжуан-цзы». III в. до н. э.

Керамика, фарфор, стекло

Предание приписывает изобретение керамики Шэньнуну — Божественному земледельцу. Происхождение керамики в Китае действительно теряется в глубине веков: древнейшие образцы керамических изделий относятся к началу VI тыс. до н. э. Хорошо известна глиняная посуда неолитической культуры Яншао, отличающаяся красочным геометрическим орнаментом с изображениями животных и различных священных знаков, в том числе свастики. Несколько позднее сложилась культура Луншань, или культура так называемой черной керамики, не имеющей орнамента. Не так давно секрет изготовления этой необычайно прочной керамики был восстановлен китайскими мастерами.

С появлением бронзы, а затем железа гончарное производство стало обслуживать почти исключительно бытовые нужды, не преследуя собственно художественных целей. Дошедшие до нас керамические изделия эпох Борющихся Царств и Хань — это в основном фигурки людей и миниатюрные копии предметов домашнего обихода, подчас даже модели целых усадеб, которые были положены в могилу вместе с покойником. Эти вещи имеют чисто функциональное назначение. Впрочем, техника гончарного дела непрерывно совершенствовалась: в ханьскую эпоху китайские гончары уже умели покрывать керамические изделия глазурью, делавшей их продукцию водонепроницаемой. Материалом для глазури



Глиняный сосуд неолитической эпохи

служил песок с примесью окислов свинца, кремния и золы, что позволяло снижать температуру обжига. Позднее благодаря добавлению в жидкую глазурь окислов железа, меди, кобальта, марганца и других металлов китайские мастера научились окрашивать глазурь в разные цвета. Так, примесь меди давала различные оттенки красного цвета, железа — желтый и коричневый цвета, кобальта — синий и т.д. Окислы свинца давали многоцветную глазурь.

На исходе древности китайцы научились получать фаянс, или так называемый серый фарфор, который стал ближайшим предком современного фарфора. Древнейшие известные на сегодняшний день образцы изделий из серого фарфора относятся к рубежу I—II вв. Изготовлены они были на юго-восточной окраине тогдашнего Китая — на территории нынешней пров. Чжэцзян и имеют селадоновую глазурь характерного для Средневековья темно-зеленого цвета. Для производства нового, столь удобного в быту и красивого материала требовались особая глина с высоким содержанием металлических примесей, обжиг при температуре около 1300° (обжиг обыкновенной керамики проходит при температуре 700—800° и продолжается около 9 часов) и развитая техника нанесения прозрачной глазури.

С VIII в. зарегистрировано большое число центров производства фаянса, или пористой керамики. В большинстве своем они находились близ южных приморских городов. Китайские изделия из фаянса уже в ту эпоху пользовались славой по всей Азии. Значительно усовершенствовалась техника керамического производства. Появились многокамерные печи, позволявшие варьировать температуру обжига изделий. Изделия танских мастеров гончарного дела отличаются классическим изяществом форм, смелыми сочетаниями красок и столь же смелой игрой воображения: среди этих изделий нередки статуэтки грозных воинов и экзотических пришельцев из далеких западных стран. Наибольшей популярностью пользовалась гамма трех цветов: красного, зеленого и желтого. Появилась и посуда, украшенная изящным растительным орнаментом. Поэт той эпохи Лу Юй, автор «Книги чая», сравнивал популярные тогда виды фарфора с нефритом, серебром, снегом и льдом.

При Сунской династии изделия из фаянса прочно входят в быт широких слоев общества. Одновременно получает повсеместное распространение белый фарфор. Современники той эпохи называют новый материал «светлым, как небо, блестящим, как зеркало, тонким, как бумага, и звонким, как цитра». Материалом для фарфора служила смесь двух сортов белой глины. Добытую глину сначала долгое время, подчас десятки лет, просушивали на открытом воздухе. Затем мастер, пользуясь гончарным кругом, вылепливал из глины «сырое» изделие. Сфор-



метанные сосуды сушили на открытом воздухе, после чего их покрывали росписью и глазурью (жидкой или в виде порошка). Готовые к обжигу сосуды складывали в капсулы по несколько штук, и в таком виде они попадали в «большой огонь». Поскольку разные виды фарфора требовали различной температуры обжига, китайские мастера могли за один сеанс обжига изготовить сразу несколько сортов фарфоровых изделий. За обжигом наблюдали через смотровое окно в стене печи, и мастер на глаз определял, готова ли новая партия изделий. Обычно обжиг продолжался около 12 часов.

Главным свойством фарфора считалась его твердость: фарфор нельзя поцарапать ножом. Ценили фарфор и за его прозрачность, и за то, что он издает мелодичный звук, если его коснуться металлической палочкой. Некоторые энтузиасты даже составляли наборы из 12 или 8 чайных чашек, где каждая чашка могла издавать звучание определенного тембра. (В этом качестве фарфор стоял в одном ряду с яшмой и декоративными камнями.) Складываются традиционные центры фаянсового и фарфорового производства: Лунцюань в Чжэцзяне, Хуанбаочжэнь в Шэньси, Фошань в Гуандуне, Дэхуа в Фуцзяни, Цзиндэчжэнь в Цзянси, Гуантайчжэнь в Хэбэе и др. Появляются всевозможные художественные изделия из фарфора: чаши, вазы, блюда, курильницы, тушечницы и пр. В X в. особенно ценился фарфор из печи некоего господина Цая, который умел делать глазурь «цвета неба после дождя в разрыве облаков».

В последующие столетия предпочтение отдавали фарфору из Цзюньчжоу (пров. Хэнань), имеющему голубой или розово-пурпурный оттенок. Синие и пурпурные тона в сочетании с толстой глазурью характерны для фарфора из Гуандуна. Крупнейшим же центром фарфорового производства вплоть до нашего времени оставался Цзиндэчжэнь, где получили развитие традиции мастеров из Динчжоу в пров. Хэбэй. В Цзиндэчжэне изготавливался в основном белый фарфор с оранжево-красным отливом. Лучшим сортом динчжоуского фарфора считался «белый»; на втором месте стоял «мучнистый» (матовый), на третьем — фарфор «землистого цвета». Особенностью динчжоуского фарфора являются маленькие сгущения глазури, так называемые «слезы» на поверхности изделия. Благодаря ряду технических приемов динчжоуские мастера добивались особенной «мягкости» цвета и фактуры материала. Их изделия напоминали современникам то «граненую красную яшму», то «кожу угря», то «россыпи звезд». На Юге появилась разновидность динчжоуского фарфора, который имел узор, напоминавший трещины на льду. Фарфор с «трещинами» изготавливался также в Чжэцзяне. Имелось и много других популярных разновидностей фарфора: черно-белый с красно-зеленым орнаментом из Цычжоу (Хэбэй), изящный фарфор с «голубой дымкой» из Хэнани, толстый фарфор с блестящей черной глазурью из Фуцзяни. В городе Исин (Цзяннань) сложилась традиция «красной керамики», которая со временем заняла ведущие позиции в такой важной области керамического производства, как чайная посуда. Исинские чайники из красноватой глины самых разных форм и оттенков и поныне служат представительнейшим образцом традиционного ке-

Ваза
с изображением
рыбы
и водорослей.
XIV в.



ралического искусства Китая. В эпоху Сун развивалось и производство фаянса, из которого готовили главным образом блюда. Лучшая фаянсовая посуда того времени имела густой сине-зеленый или сине-серый цвет и богатый орнамент.

Эпоха Мин не принесла существенных новшеств в технологии производства фарфора, но ознаменовалась заметным прогрессом в декоративной отделке изделий и ростом числа фарфоровых мастерских в стране. Были созданы новые типы глазури: красные — «жертвенно-красная», рубиново-красная, ало-красная, розовая и пр., глазурь с зелеными пятнами — «яблочный зеленый», «пьяная красавица»; желтые глазури — «куриный жир», «монашеское одеяние» и пр.; «пламенеющие глазури» сиренево-красных и сине-фиолетовых тонов. С XVII в. входят в моду потечные глазури, которые получали следующим образом: на стенку сосуда прилепляли кусочек окисла, который при обжиге стекал вниз.

Чжоу Игун, человек сунской династии, послал в подарок бедному другу чайную чашку из фарфора. Когда тот налил в чашку чай, из нее вдруг вылетела пара журавлей. Журавли стали кружить по комнате и улетели только после того, как чай был выпит. Подобно непостижимым превращениям, происходящим в печи, где обжигают фарфор, такое нельзя считать невозможным. Из фарфор получается из земли, но содержит в себе также стихию воды и огня.

Чжу Янь. «Рассказы о керамике». XVIII в.

Когда в воздухе летит птица, ее тень движется в том же направлении. Но если собрать ее тень через маленькую дырочку в окне, она будет двигаться в направлении, обратном полету птицы. Так же и изображение пагоды, проходя через маленькую дырочку, стягивается в одну точку, а потом переворачивается. Так же действует и зажигательное стекло, и весло, закрепленное в своей средней части на палубе лодки.

Не таковы ли и люди? Как часто они впадают в заблуждение и думают, что вещи, приносящие пользу, вредны, а истинное принимают за ложное! Если не рассеять их предрассудки, то, поистине, невозможно будет разубедить их в том, что они все вокруг себя видят поставленным с ног на голову!

Шэнь Гуа. XI в.

Наибольшую популярность приобрела синяя роспись по белому фону с добавлением зеленого, желтого, пурпурного, черного цветов. Подобная цветовая гамма традиционно соответствовала так называемой пятицветной росписи. Существовала и традиция «трехцветного фарфора», где главная роль также отводилась синему цвету. Намного разнообразнее и изящнее стал орнамент, который теперь нередко включал в себя иллюстрации к популярным легендам и литературным произведениям. В правление цинской династии в росписи фарфоровых изделий преобладают желтые, зеленые и пурпурно-розовые тона, формы же изделий и качество фарфора не претерпели больших изменений.

Традиции китайских мастеров фарфорового дела сохранились до наших дней. Но теперь искусство керамики в Китае, как и во всем мире, служит средством выражения творческой индивидуальности мастера.

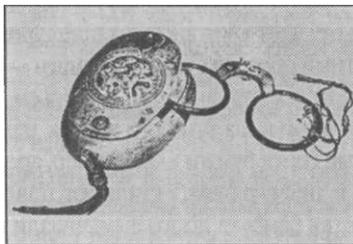
Что касается стекла, то древнейшие его образцы, найденные к настоящему времени, относятся к эпохе Борющихся Царств. Они представляют собой бусы из темного матового стекла. По своему химическому составу древнекитайское стекло отличалось присутствием значительных примесей свинца и бария. В литературе тех веков стекло не упоминается.

С эпохи Хань в Китае появляются изделия из цветного стекла, привезенные из стран Ближнего Востока. Они высоко ценились как редкостные и экзотические предметы домашнего обихода. С эпохи Суй появились собственные стеклодувные производства, но широкого применения в быту стекло так и не нашло. Даже окна китайцы, как известно, заклеивали бумагой. Стекло ценилось главным образом за его декоративные свойства, и его иногда называли «ложной яшмой».

Древние китайцы знали секрет изготовления зажигательных стекол, так называемых «огненных жемчужин» (которые изготавливали чаще всего из горного хрусталя) и использовали их в дни весеннего праздника для получения «нового огня» в году. Позднее «огненная жемчужина» стала атрибутом популярного образа «пляшущего дракона» и ритуального одеяния даосского священника. В средневековом Китае были известны и увеличительные стекла. С XV в. появились очки, которые китайцы переняли, по-видимому, от персидских или арабских купцов.



Стеклянная ваза с растительным орнаментом. XVIII в.



Очки с футляром. XIX в.

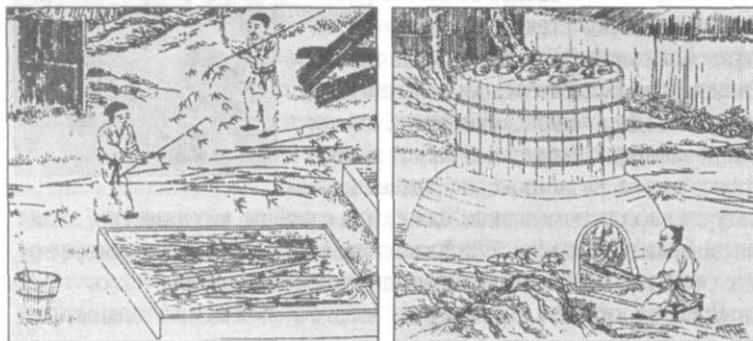
Бумага и книгопечатание

Первоначально материалом для письма в Китае служили кости жертвенных животных, бронза и камень, а с середины I тыс. до н. э. также шелк и бамбуковые дощечки. Последние сшивались веревочками, составляя целые связки. В китайском языке слово «связка» (*цзюань*) до сих пор означает «глава книги», а выражение «записать на бамбуке и шелке» навсегда осталось синонимом сохранения для потомства памяти о событии или человеке. Однако использование в качестве писчего материала бамбука и шелка, не говоря уже о камне или бронзе, не могло удовлетворить запросов образованных верхов. Поэтому появление в эпоху Хань бумаги имело поистине революционные последствия для судеб китайской культуры.

Традиция приписывает изобретение бумаги служителю императорского гарема Цай Луню, который стал со временем и божественным покровителем бумажного производства. В ханьских хрониках

под 105 г. сообщается, что Цай Лунь «сделал бумагу из древесной коры, тряпок и рыболовных сетей и преподнес ее императору, за что удостоился высочайшей похвалы». Древнейшие образцы бумаги, найденные в Китае, относятся к значительно более раннему времени — второй половине II в. до н. э. Эта бумага изготовлена из полотна и отходов шелкоткацкого производства, близка по своим свойствам к тканям и использовалась, по-видимому, как оберточный материал. Возможно, Цай Лунь усовершенствовал производство бумаги, сделав основным сырьем кору деревьев.

Приготовление
бумаги.
Гравюры
XVII в.



Как бы то ни было, в послеханьское время бумага почти полностью вытесняет в китайских канцеляриях шелк и бамбук. Древнейший известный образец бумажной книги — буддистская сутра «Пиюй цзин» — датируется серединой III в. Сырьем для писчей бумаги служили главным образом кора тутового дерева, рами, водоросли. Появились и изысканные сорта бумаги — например, ароматная бумага из сандаловой коры. С X в. писчую бумагу стали изготавливать из бамбука: срезанные весной ветви бамбука долго вымачивали в воде, после чего кору отделяли от волокон, смешивали древесину с известью и полученную массу высушивали. «Ключок бумаги нелегко — прошел через 72 руки», — гласила народная поговорка. Особенно славилась бумага из провинций Цзянси и Чжэцзян. Рисовая или пшеничная солома использовалась для приготовления бумаги для бытовых нужд. Поскольку китайская бумага хорошо впитывает тушь, она была, помимо прочего, идеальным материалом для мастеров каллиграфии и живописи.

Бумажное производство в средневековом Китае достигло гигантских масштабов. В минской империи одно лишь Ведомство общественных работ расходовало 315 тыс. листов бумаги в год; торговые же управления империи ежегодно потребляли полтора миллиона листов. Огромное количество бумаги шло на изготовление жертвенных денег, макетов жертвенных предметов, лубочных картин, талисманов, фонарей, вееров, ширм, матрацев и одеял, визитных карточек, игральные карты и пр. Как уже говорилось, бумагой закле-

Наборный
шрифт



вались окна в домах. С минской эпохи вошли в употребление бумажные обои и даже бумажные доспехи для воинов. С давних пор в Китае широко использовалась и туалетная бумага.

С середины XIX в. кустарное бумажное производство, не выдержав конкуренции с дешевой бумагой, изготовленной промышленным способом, стало быстро сокращаться. В настоящее время традиционные сорта китайской бумаги используются почти исключительно в художественных целях.

Наряду с бумагой не менее важным для китайской культуры изобретением стало книгопечатание. Последнее тоже имело свою долгую предысторию. С глубокой древности в Китае применялись клейма и печати, удостоверявшие личность государственного лица или мастера. Еще и в наши дни личная печать заменяет в Китае подпись владельца, а вырезание печатей является не только ремеслом, но и утонченным искусством. Известно, что уже в эпоху Хань были распространены деревянные «печати богов» с вырезанными на них в зеркально перевернутом изображении текстами заклинаний. Такие печати стали непосредственными предшественницами досок, с которых начали печатать книги. Первые упоминания о печатании текстов относятся к VII в. Древнейшие известные образцы печатных книг датируются первой половиной VIII в. Повсеместное же распространение печатных книг приходится на время правления династии Сун (X—XIII вв.). Отсутствие государственной монополии на книгопечатание, а долгое время и государственной цензуры на книги благоприятствовало развитию книжного рынка. К XIII в. только в двух провинциях Чжэцзян и Фуцзянь действовали свыше ста семейных издательств.

В Китае книгопечатание распространилось в форме ксилографии, то есть печатания с досок, на которых вырезалось зеркальное отражение печатаемого текста. В хрониках отмечаются попытки использования наборного шрифта, но последний в силу особенностей иероглифической письменности не нашел в старом Китае широкого применения. Свой окончательный вид китайская печатная книга приобрела к XVI в. Во многих отношениях она воспроизводила образцы сунской эпохи и имела вид прошитой тетради с двойными (согнутыми) страницами; текст заключался в черную рамку. Книга имела обложку из толстой цветной (обычно синей или черной) бумаги. Несколько таких тетрадок складывались в папку с застежками. К этому надо добавить, что ксилографическая печать позволяла сохранять графические особенности оригинальной рукописи и при необходимости производить замену отдельных знаков. Другое важное преимущество ксилографии — легкость совмещения печатного текста и гравюры, искусство которой достигло в позднесредневековом Китае высокого уровня. Иллюстрированные издания все-



*Старинные
китайские
книги*

возможных энциклопедий и словарей, романов и других литературных произведений — одна из примечательных особенностей китайского книгоиздательского дела. С XVII в. китайские печатники освоили технику цветной гравюры.

Сейсмограф, компас, порох

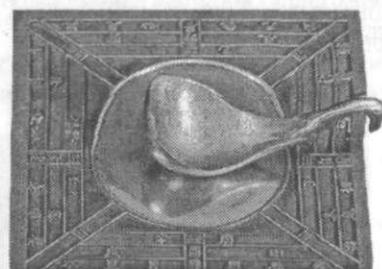
В китайских хрониках под 130 г. есть упоминание об изобретении придворным астрономом Чжан Хэном прибора, напоминавшего современный сейсмограф. Судя по его краткому описанию в источниках, этот прибор представлял собой цилиндр, внутри которого был подвешен маятник. Сотрясение почвы приводило маятник в движение, после чего качнувшийся маятник закреплялся специальным замком в смещенном положении. На крышке цилиндра находились восемь фигурок драконов с разинутыми пастьми, и из пасти дракона, смотревшего в ту сторону, где произошло землетрясение, выкатывался шар. Впоследствии принцип действия сейсмографа был утрачен.

В источниках эпохи Хань есть упоминания о некоей «колеснице, указывающей на юг», и ученые долгое время усматривали в них свидетельства использования магнитного компаса в древнем Китае. Вероятнее всего, однако, речь шла о некоем механическом устройстве, закреплявшем специальную стрелку в заданном положении, что облегчало ориентацию на местности. Тем не менее уже с рубежа н. э. китайцы умели пользоваться свойствами магнитного поля для определения сторон света. Этим знанием владели специалисты в области геомантии, китайской науки «ветров и вод». В последующие столетия даосские алхимики экспериментировали с магнитом и выявили многие свойства магнитной стрелки или, как ее называли в древности, «волшебной иглы». Первое же систематическое описание действия магнитного компаса в Китае содержится в книге известного ученого XI в. Шэнь Гуа.

На первых порах компас в Китае имел вид магнитной ложки, которая могла вращаться вокруг своей оси и помещалась в центре компаса, использовавшегося геомантами. Отсюда первоначальное китайское название компаса: «ложка, управляющая югом». Со временем

ложка была заменена намагниченными иглами двух видов: указывающими на юг и на север. Судя по описанию Шэнь Гуа, иглу обычно держали подвешенной на шелковой нити.

Во времена Шэнь Гуа широко применялся водяной компас: в чашку с водой помещали



*Модель
китайского
компаса
эпохи Сун*

намагниченную стальную стрелку в форме рыбки длиной в 5–6 см. Стрелку могли намагничивать посредством сильного нагрева. Иногда намагниченную иглу прикрепляли в виде хвоста к деревянной фигурке черепахи или помещали внутрь такой фигурки кусочек магнита. Магнитный компас широко применялся китайскими мореплавателя-

ми по крайней мере с XI в. В морских компасах стрелку держали подвешенной в круглой шкатулке и подкладывали под нее карту с подробным указанием азимутов.

К числу самых знаменитых изобретений китайцев относится также порох. Известно, что уже в первые столетия н. э. даосы-алхимики умели получать смесь серы и селитры, которая вместе с углем составляет основу химической формулы пороха. Первое подробное описание состава и свойств пороха содержится в военной энциклопедии середины XI в., где приводятся сразу три рецепта приготовления пороха, которые предназначались для трех видов пороховых бомб: взрывчатых, зажигательных и отравляющих. В состав пороховых зарядов помимо трех основных компонентов, указанных выше, входили также в очень небольших количествах горючие масла, порошок из корней конопли и бамбука,



Атака пороховыми стрелами. Гравюра XVI в.

воск и некоторые другие вещества. Ввиду большой эффективности огнестрельного оружия правители сунской империи ввели строгий запрет на вывоз сырья для приготовления пороха.

Порох находил применение и в быту. По свидетельству классика китайской фармакопеи Ли Шичжэня, в средневековом Китае порохом лечили раны и язвы и травили вредных насекомых; порох применяли и как дезинфицирующее средство во время эпидемий. Кроме того, открытие пороха породило богатейшую традицию пиротехнического искусства, которая возникла не без влияния народных верований. Еще в древности жители Китая на Новый год жгли во дворах своих домов костры из бамбука, который, будучи положенным в огонь, шипит и с треском лопается, тем самым отгоняя злых духов, ибо последние, по китайским поверьям, больше всего боятся громкого звука и яркого света. Пороховые же заряды в изобилии производили и звук, и свет. Очень скоро в Китае, добавляя в порох различные вещества, научились делать разноцветные фейерверки, и с эпохи Сун пиротехнические зрелища стали одним из любимейших развлечений китайцев в дни больших праздников, особенно на Новый год.

Здесь невозможно описать даже малую часть фантазий китайских мастеров пиротехники. Сами китайцы различали два «стиля» фейерверков: «гражданский» и «военный». Первому был свойствен сдержанный, неброский, но изящный подбор цветов, второй отличался бурным ритмом взрывов, ярким каскадом красок, громким звуком. Имелись и признанные мастера устройства фейерверков. Так, по

всему Китаю славились хитроумные заряды, изготовленные пиротехниками из уезда Пинду (пров. Чжэцзян). Особенной популярностью пользовались ракеты с двойным зарядом: первый взрывался на земле, второй — после того, как ракета взлетала в воздух. Бывали и такие гирлянды зарядов, из которых при каждом взрыве поочередно вываливались различные картины — пейзажи, беседки, гуляющие пары, букеты цветов, благопожелательные иероглифы и т.д.

Глава 7

ЯЗЫК

И ЛИТЕРАТУРА



ЯЗЫК И ПИСЬМЕННОСТЬ

Особенности китайского письма

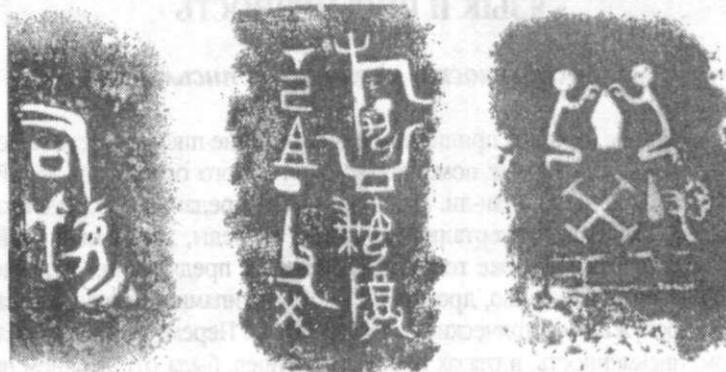
Древние китайцы приписывали изобретение письменности некоему Цан Цзе, мудрому помощнику мифического основателя китайской цивилизации Хуан-ди. Цан Цзе, гласит предание, создал знаки письма, наблюдая «очертания гор и морей, следы, драконов и змей, птиц и зверей», а также тени, отбрасываемые предметами. Согласно еще одному преданию, древнейшими прототипами письменных знаков послужили графические символы «Книги Перемен». Таким образом, письменность, в глазах древних китайцев, была отражением не предметов, но их теней и следов, то есть превращенных, измененных образов, в конечном счете — самого акта преобразования бытия, которое обнажает предел всех вещей. Это обстоятельство позволяло китайским ученым рассматривать письменность как плод известной умственной работы, творческого усилия, требовавшего и знаний, и воображения. В результате китайская письменность, будучи в своем исходном виде идеографической, получала статус самостоятельной, отвлеченной от своих физических прототипов реальности (считалось, например, что символы «Книги Перемен» являют сокровенный, «истинный» образ тех или иных ритуальных предметов). Так письменность оказывалась могущественным фактором согласования природы и культуры, естества вещей и человеческого творчества.

Древнейшие известные на сегодняшний день образцы китайской письменности относятся к середине II тыс. до н. э. и представляют собой надписи на гадательных костях. В большинстве своем они носят характер пиктограмм, то есть более или менее стилизованных изображений определенных предметов. К настоящему времени выявлено около пяти тысяч письменных знаков шанской эпохи, из них около полутора тысяч идентифицированы с позднейшими иероглифами. Тогда же, в эпоху Шан, был найден способ обозначения абстрактных понятий или действий посредством диаграмм или придания нормативного значения отдельному предмету и даже целой ситуации. Например, числа один, два и три обозначаются соответствующим количеством горизонтальных черт, понятие середины выражается с помощью вертикали, проходящей через центр круга, и т.д. Понятие «хорошо» передавалось при помощи сочетания знаков «женщина» и



Пиктографические знаки на гадательных костях иньской эпохи

Пиктографические знаки на гадательных костях шиньской эпохи



«ребенок», иероглиф «слушать» представлял собой сочетание знаков «ухо» и «дверь», знак «ритуал» являл картину человека, преклоненного перед стоящим на алтаре жертвенным сосудом, и т.д.

Таким образом, китайская письменность имела зрительную природу; она зародилась и развивалась обособленно от устной речи. Вполне естественно поэтому, что со временем она породила изысканное каллиграфическое искусство, которое ценилось китайцами выше всех других. Еще одним важным следствием зрительной природы письма стала относительная неразвитость в китайском языке грамматических и синтаксических форм. Китайский иероглиф обозначает одновременно конкретный предмет и абстрактное понятие, он лишен морфологических показателей рода, числа, времени действия и даже частей речей. Значение слова определяется, как правило, его положением во фразе: вначале стоит подлежащее, за ним следуют сказуемое и дополнение или обстоятельство места. В целом слова классического китайского языка принято разделять на два класса — имя и предикатив, хотя различие между тем и другим тоже весьма условно. Грамматические признаки предложения выражались с помощью так называемых «пустых» (то есть не имеющих собственного значения, служебных) слов. Последние употреблялись для разделения фраз, определения связи между отдельными частями предложения, выражения эмоционального состояния и проч. Для обозначения множественного числа употреблялись знаки «все» или «сто», как, например, в выражении «сто фамилий», что значит народ.

Вследствие отмеченных выше особенностей языка, структура повествования в классической китайской литературе задается не столько средствами синтаксиса, формирующими отношения главных и подчиненных предложений, сколько непосредственно разбивкой фраз на отдельные смысловые части, где первостепенное значение имеет прием смыслового параллелизма — соположения фраз одинаковой длины, смыслы которых находятся в отношениях взаимного соответствия или контраста. Таким образом, язык

Надпись на ритуальном сосуде времен Западного Чжоу



служит наглядным воплощением одной из интереснейших особенностей китайского мышления, а именно: отсутствия четкого разграничения между частью и целым, сущностью и декором, принципом и явлением. В китайской литературе перечисление конкретных признаков заменяет общее определение предмета или понятия, а изложение текста сводится к выбору наиболее содержательной цитаты из него.

Отмеченные особенности языка обусловили сравнительную неразвитость в литературной традиции учения о словесных фигурах, или тропологии. Самое понятие буквального и переносного смыслов, а вместе с ним и идея метафоры чужды китайской литературной теории. Там, где смысл раскрывается лишь как сопряжение, взаимная подстановка различных значений, то есть как *игра смысла*, главной ценностью оказывается неизреченное и неназванное. Отмеченным особенностям словесности без труда можно найти созвучия в теории взаимодействия сил инь и ян, или в даосской теории происхождения всего наличного из вечно-отсутствующей реальности Дао. Классическая китайская поэзия поражает строгостью и простотой своего образного строя, ибо главным достоинством поэта считалась способность высказать как раз не то, что он говорит. От самого Конфуция пошел обычай приписывать лирическим стихам политический подтекст, политические пристрастия высказывать в виде исповеди влюбленной женщины и т.д. Примечательно, что в древнем Китае так и не сложился жанр эпического повествования, основывающегося именно на синтаксически конструкциях и речевых фигурах. Эпической значимостью в классической словесности наделялась цитата, которая могла сжиматься до намека, аллюзии, чеканной идиомы. Аллюзия и представляет собой высшую форму китайской риторики как указания на смысл, отсутствующий в тексте. В некоторых литературных памятниках древнего Китая, например в книге «Чжуан-цзы», этот риторический подтекст принимает вид вездесущей иронии. В любом случае китайские мудрецы видели назначение слова в том, чтобы в равной мере выражать и скрывать, называть и утаивать, что и запечатлено в многозначительном высказывании Конфуция: «Если слова выражают то, что нужно, этого достаточно». Это означает в действительности, что текст призван выражать *меньше*, чем в нем сказано, ибо он сопротивляется любому развертыванию, расширению смысла. Словесность в Китае — образ безмолвия. Афоризм, краткое изречение — ее самая аутентичная форма. Древнейшие комментарии к текстам представляли собой, заметим, глоссы, составленные по фонетическому признаку, то есть предлагавшие уподобления вместо объяснений по существу. Не было недостатка и в ученых мужах, призывавших вовсе отказаться от толкований, чтобы дать читателю возможность «безмолвно общаться с Небом».



Бог
литературы
Куйсин
в «скорписном»
изображении.
Эпоха Цин

Возвращаясь к природе китайской письменности, надо сказать, что уже в древности письменные знаки превосходили уровень пиктограмм. (Последние в современном языке составляют очень незначительную часть знаков.) Уже в эпоху Чжоу появились знаки, образованные по принципу фонетического подобия соответствующих слов. Например, слова «баран» и «океан» произносятся по-китайски как «ян», поэтому иероглиф «океан» образован путем добавления к знаку «баран» знака «вода», которые первоначально представляли собой пиктограммы. Большинство иероглифов как раз и имеют подобную, так сказать, смешанную природу: они включают в себя указатель свойства обозначаемого предмета (так называемый ключ) и указатель его звучания («фонетик»). Перечень иероглифических ключей сложился к началу н. э. и насчитывает 214 знаков. Эти ключи в большинстве своем обозначают определенный класс предметов: «дерево», «травы», «насекомое», «человек», «огонь», «вода» и т.д. Именно список ключей определяет расположение иероглифов в старых словарях; внутри же разделов иероглифы располагаются по количеству составляющих черт. Что же касается фонетиков, то они во многих случаях давно перестали соответствовать реальному звучанию данного слова. Кроме того, китайцы различали в иероглифах шесть основных графических компонентов.

В западной литературе иногда можно встретить утверждение о том, что китайский иероглифический текст имеет непосредственную

зрительную ценность, поскольку иероглифы являют зримые образы обозначаемых ими предметов. Подобные суждения не соответствуют действительности. Этимология китайских иероглифов не присутствует в их значениях, но может, подобно этимологическим экскурсам европейских философов, служить порождению новых смыслов. Например, понятие «военный», исходя из начертания соответствующего знака, с древности придавали значение «остановить оружие», и это толкование стало важной посылкой военно-стратегической мысли Китая. Автор трактата о театральном искусстве Хуан Фаньчо (XVIII в.) толкует смысл понятия «театр»

Хотя письменна имеют зримый образ, корень письмен — в недеянии, их строй — в движении инь и ян, а их формы объемлют всю тьму вещей. Природа письмен — в неисчерпаемых переменных, а закон их — в отсутствии правил. Посему, желая постичь тайны письма, надлежит полагаться на духовное чувствование, нельзя узнать их простым усилием ума. Искусное владение кистью исходит из просветленности сердца, ему нельзя научиться глазами. Итак, формы письмен происходят из сердца. Когда же сердце не ведает само себя, тогда письмо изящно. Так плавильщик не знает, как плавится у него металл.

Юй Шинань. VII в.

В письменах нам являются очертания всех ста вещей — всегда проникнутые жизнью, пребывающие в движении, сами собою полные и в себе завершенные.

Ми Фу. XIII в.

как «клевец, рожденный в пустоте». Ученым старого Китая подобные толкования вовсе не казались произвольными метафорами.

Несмотря на стремление отразить в письменных знаках звучание соответствующих слов, в Китае так и не возникло ничего подобного звуковой азбуке, принятой в Корее и Японии. Причина тому лежит, без сомнения, в особенностях звукового строя китайского языка, состоящего из весьма ограниченного числа слогов (немногим более 400

в нормативном произношении против, например, 1200 в английском языке). Учитывая, что в китайском лексиконе насчитывается до 50 тыс. слов, каждый слог соответствует здесь необычайно большому количеству слов. Правда, каждый слог в нормативном произношении может произноситься четырьмя разными способами — так называемыми тонами, — что для китайцев (но далеко не всегда для иностранцев) значительно уменьшает вероятность смешения слов при восприятии языка на слух. Система четырех тонов прослеживается в китайском языке еще со времен Цинь Шихуанди, Тем не менее даже в базовой китайской лексике слогу «и» в четвертом тоне соответствуют более сорока различных иероглифов. Для того чтобы лучше различать одинаково звучащие слова, китайцы со временем все чаще стали прибегать к созданию двусложных (так называемых биномов) и даже трехсложных слов. Впервые такие слова вошли в лексикон в первые столетия н. э. благодаря переводам буддистской литературы Индии на китайский язык. Многосложные слова составляют основу словарного фонда современного китайского языка. Правда, не существует вполне объективных критериев различения между знаками, представляющими отдельное слово, и знаками, образующими бином. Читатель китайских текстов должен узнавать различные типы слов, полагаясь на свою эрудицию и опыт.

Помимо чисто лингвистических, существовали еще политические и социальные причины, воспрепятствовавшие переходу китайцев к слововому или алфавитному письму. Иероглифическая письменность, оторванная от устной речи, была едва ли не главным фактором сохранения политического и культурного единства «китайского мира» при наличии большого числа местных диалектов. Кроме того, знание иероглифов и выраженной в них многовековой традиции книжной культуры, которое требовало многих лет кропотливого учения, стало главным отличительным признаком правящей элиты старого Китая. Несмотря на то что уже к середине I тыс. н. э. письменный язык стал чисто книжным, образованные верхи старательно культивировали и совершенствовали его вплоть до нынешнего столетия.

Эволюция письменности

На начальном этапе существования китайской письменности, из-за отсутствия устойчивой письменной традиции и примитивной техники письма (знаки писались на кости заостренной палочкой), существовали большие расхождения в способе начертания знаков. Однако это обстоятельство не могло доставлять большого беспокойства окружению иньского царя, где число грамотных едва ли превышало несколько десятков. Чжоусцы переняли письменный язык иньцев, но при чжоуской династии значительно изменилась форма написания иероглифов; одновременно усложнился и расширился словарный состав языка. Все это вызвало потребность в кодификации графики письма. Известно, что в начале VIII в. до н. э. придворным историографом Ши Чжоу был составлен список иероглифов. Перечень Ши Чжоу, очевидно, содержал нормативные начертания знаков.

Графическая форма письменных знаков эпохи Чжоу, кодифицированная в перечне Ши Чжоу, относится к стилю да чжуань — «великая печать». Древнейшими памятниками такого письма являются надписи на каменных барабанах, относящихся к чжоускому времени. Известны и ряд надписей на каменных плитах, выполненных тем же стилем. Все образцы стиля да чжуань найдены на территории древнего царства Цинь (ныне пров. Шэньси).

Распад чжоуского государства сопровождался формированием нескольких региональных вариантов письменности, порою значительно отличающихся друг от друга. Можно говорить о трех основных письменных традициях: письменности царства Цинь, где был принят раннечжоуский вариант стиля *да чжуань*, письменности остальных шести крупных царств, основанной на соединении иньского и чжоуского письма (ее принято называть *гувэнь* — «древние письмена»), и письменности южного царства Чу. Письменная традиция Чу в лексическом отношении заметно отличается от северокитайских вариантов письменности.

Объединитель древнего Китая Цинь Шихуанди в числе первых, важнейших реформ предпринял унификацию письменности на основе циньского письма. Новое письмо, разработанное советниками Цинь Шихуанди, получило название *сяо чжуань* — «малая печать». Был обнародован официальный список, насчитывавший 3300 иероглифов; принимались меры и для унификации их произношения.

Стиль *сяо чжуань* пользовался официальным признанием на протяжении последующих четырех веков китайской истории, чему немало способствовало уничтожение при Цинь Шихуанди многих книг, написанных старым письмом. Одновременно существовали и другие стили, имевшие более ограниченное применение, например: *кэ фу* — «письмо для резных бирок», *чун шу* — «письмена-насекомые», *шушу* — «канцелярское письмо», *муин* — «знаки на печатях», *лишу* — «писцовое письмо» и др. Стиль *лишу*, использовавшийся в деловых документах ханьской эпохи примерно с середины I в. до н. э., лег в основу современного письма. Графически он знаменует переход от закругленных линий стиля чжуань к острым углам, а композиционно — от вертикально-прямоугольного расположения графических элементов иероглифа к квадратному или горизонтально-прямоугольному.



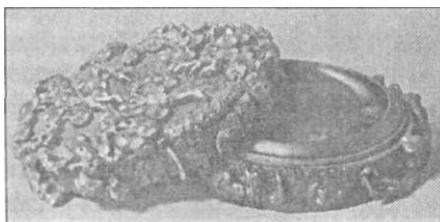
Надпись
на каменной
стеле
храма
Конфуция.
156 г.

Изменению облика иероглифических знаков способствовало и такое важное новшество, как распространение писчей бумаги, которая в первые столетия н. э. заменила шелк и бамбуковые дощечки. (Именно использование бамбуковых планок породило в Китае обы-

чай писать знаки сверху вниз и справа налево.) Еще раньше в Китае появилась писчая кисть: хотя ее изобретателем по традиции считается полководец Мэн Тянь, кисточкой писали уже в иньскую эпоху. Древние кисти делали чаще всего из заячьей шерсти. Письмо тушью сделало ненужным нож, который прежде использовался для подчистки знаков. Что касается туши, то лучшие ее сорта получали из сосновой сажи и хранили в виде брикетов. Поэтому еще одним прибором, необходимым для письма, стала каменная тушечница, в которой разводили тушь. Отныне писчую кисть, бумагу, тушь и тушечницу стали называть «четырьмя сокровищами кабинета ученого».

Ханьская эпоха ознаменовалась появлением ряда фундаментальных трудов по теории письменности. В начале I в. ученый Ян Сюн создал словарь диалектальной лексики — «Фаньянь». Спустя столетие ученый Сюй Шэнь составил классический толковый словарь китайского языка «Шовэнь цзецзы» («Толкование слов, разъяснение письмен»), в который включено 9353 знака. Следуя традиции, Сюй Шэнь различает шесть категорий иероглифов: изобразительные (пиктограммы), указательные (диаграммы), фонетические, указывающие на соотношения предметов (например, иероглиф «доверие» состоит из знаков «человек» и «говорить»), заимствованные по звучанию, измененные, то есть употребляемые вместо другого, близкого по смыслу знака. К толкованию иероглифа Сюй Шэнь прилагает также его этимологию и в

некоторых случаях указывает произношение. Кстати сказать, уже спустя столетие после Сюй Шэня китайские ученые научились записывать звучание иероглифа при помощи сочетания двух или трех других знаков, предположительно известных читателю, — так называемый метод *фаньце* («разрезания»), К VI в. получила оформление и система четырех тонов фонетики; тогда же появляется и новый жанр словаря — фонетический.



Каменная тушечница и резной стакан Оля кистей. Слоновая кость, Эпоха Мин

Сюй Шэнь впервые распределил иероглифы по содержательным категориям, которых в его словаре насчитывается 540. Существует и определенный порядок в расположении иероглифов внутри разделов. Так, класс «дерево» начинается с корневого знака «дерево», далее помещены слова, обозначающие части дерева, за ними следуют предметы, относящиеся к дереву (например, плоды), и, наконец, изделия из дерева. Есть своя символика и в расположении отдельных разделов словаря: первый раздел начинается со знака «один», завершается

же словарь циклическим знаком «хай», что выражает идею единства и полноты бытия. Еще одной интересной особенностью словаря Сюй Шэня является стремление автора приписать каждому иероглифу только одно значение, то есть выделить один нормативный смысл знака подобно тому, как в китайских энциклопедиях цитата выступает в качестве резюме всего сочинения.

Словарь Сюй Шэня послужил образцом для позднейших толковых словарей. Известно, что в IV в. был создан словарь «Цзылинь» («Лес письмен»), насчитывавший почти 13 тыс. иероглифов, а словарь «Юйпянь» («Яшмовая книга»), составленный в 543 г., включал в себя уже почти 17 тыс. знаков. Заметим для сравнения, что современные словари китайского языка содержат около 50 тыс. иероглифов.

В эпоху Хань были созданы и некоторые другие классические памятники филологической науки — например, толковый словарь классических текстов — «Эрья» (букв. «Подобный классическому образцу»). Этот словарь состоит из 19 тематических разделов, в которых разъясняется значение древних терминов. Тогда же получил свое окончательное оформление и сам свод канонов. Усилиями Чжэн Сюаня и других ученых был выработан унифицированный текст канонических книг конфуцианства, который в 176 г. выгравировали на каменных плитах, установленных в императорском дворце. Это новшество, к слову сказать, способствовало дальнейшей унификации письменности. Уже в конце царствования династии Поздняя Хань ученый Лю Дэшэнь на основе «писцового» стиля разработал скорописный стиль, так называемое бегущее письмо (*синшу*), в котором каждый знак писался без отрыва кисти от бумаги. Изобретение Лю Дэшэня заметно ускоряло и упрощало процесс письма. Чуть позже ученики Лю Дэшэня



Бамбуковый
стакан
для кистей.
XVI в.

ввели в обиход так называемое уставное письмо (*кашшу*), знаки которого в целом воспроизводили ханьский «писцовый» стиль, но не имели свойственных последнему утолщений. С тех пор «уставное письмо» стало официальным стилем китайской письменности. В последующие столетия появился и собственно скорописный стиль, так называемое травяное письмо (*цаошу*), отличавшееся еще более упрощенной и динамической манерой начертания знаков. Например, иероглиф «ритуал» имеет в «уставном письме» 17 отдельных черт, тогда как в «бегущем письме» количество черт сокращается до 9, а в «травяном письме» в этом иероглифе различимы лишь четыре линии. Писать в стиле цаошу полагалось, вообще не отрывая кисть от бумаги.

В скорописных стилях *синшу* и *цаошу* письмо становится едва ли не самым простым и общепонятным средством выражения творческой индивидуальности, в своем роде зеркалом душевного состояния

пишущего. Впервые об этом заявил на рубеже н. э. ученый Ян Сюн, утверждавший, что «письмена — это картины сердца». Искреннее преклонение перед искусством каллиграфа, столь характерное для ки-



Образец каллиграфии в скорописном стиле. Фрагмент автобиографии монаха Хуэйсы. VII в.

тайцев еще и в наши дни, объясняется тем, что это искусство предоставляет прекрасные возможности для творческого самовыражения, и притом не просто личного. Как все виды традиционного искусства в Китае, каллиграфия была призвана являть образы «срединно-гармоничного» духа и утверждать превосходство «возвышенного мужа» над «низкими людьми». Она была плодом длительного духовного совершенствования именно потому, что занятие ею требовало неистощимого терпения, необычайной обостренности сознания и силы воли, безупречного самоконтроля и вместе с тем свободы духа, что делает возможным раскованно-быстрое, но неизменно точное движение кисти (напомним, что при письме тушью исправления невозможны и малейшая ошибка перечеркивает весь труд). Первое правило каллиграфа, гласящее, что прежде чем начать писать иероглиф, нужно знать, как закончить письмо, превосходно иллюстрирует столь важную для китайской традиции идею предвосхищения всего сущего в глубине «просветленного сердца». Нельзя забывать также, что каллиграфические надписи были частью литературы, и в них индивидуальное творчество непосредственно соединялось с вечно живым наследием древности.



Так называемые птички-письмена — магическое письмо в даосизме. Рисунок из даосского канона XV в.

Появление печатных книг при династии Сун (X—XIII вв.) способствовало дальнейшей стандартизации письма. Одновременно входят в употребление и упрощенные, так называемые вульгарные формы начертания знаков. Поскольку, как мы уже говорили, книги печатались способом ксилографии, техника книгопечатания делала воз-

можным факсимильное воспроизведение рукописей. Таким образом, в Китае существовала естественная преемственность между печатными текстами и традицией каллиграфии.

Следует упомянуть о бытовавших в Китае видах священного и тайного письма, основанных, как правило, на обычной письменности. Даосы получали от своих богов послания, написанные «небесным», или «облачным» письмом, похожим на «струи благовонного дыма». Члены тайных обществ пользовались криптограммами, составленными по принципу ребуса. В одной местности на юге провинции Хунань существовало даже особое «женское» письмо, которое держалось втайне от мужчин. Им пользовались девушки, давшие друг другу клятву быть «сестрами-ровесницами».

Остается добавить, что китайская иероглифика послужила прототипом для иероглифической письменности ряда соседних народов, в частности, тангутов, чжуан, вьетнамцев.

Обучение грамоте

В силу сложности, оторванности от живого языка и в своем роде ритуального значения для государства письменность в старом Китае всегда была объектом искреннего почитания и даже едва ли не религиозного преклонения. Выбрасывать любые исписанные листки считалось верхом неприличия, их с почестями сжигали в специальных урнах. Естественно, обучение грамоте всегда было предметом особой заботы верхов китайского общества. Приучать ребенка к письму старались чуть ли не с младенчества. В знатных семьях первыми, а подчас и единственными игрушками у ребенка были письменные принадлежности и листки с иероглифами. Под руководством учителя малыш постигал азы грамоты, закрашивая выведенные красной тушью знаки и в скором времени уже радовал старших собственноручно выведенной надписью из несложных, но с дальним прицелом подобранных иероглифов:

Поднесу подарок батюшке.
Конфуций сам обучил три тысячи.
Семьдесят стали настоящими учеными.
А вы, маленькие ученики, восемь вас или девять!
Усердно претворяйте человечность,
И узнаете, что такое ритуал.

Теперь юный ученик, еще не понимавший того, что писал, мог брать за книги для начального чтения. Одной из них традиционно был перечень фамильных знаков. Известно, что в ханьскую эпоху он включал 132 знака, впоследствии их число выросло до 400. Другая, самая популярная книга именовалась «Каноном трех иероглифов» и состояла из множества строк по три иероглифа в каждой. То были главным образом назидательные сентенции, составленные без скидки на нежный возраст учащихся. На первой же странице этого своеобразного букваря можно было прочесть:

«С чего начинается человек: его природа в основе своей добра. По природе люди друг другу близки, по привычкам друг от друга далеки».

Третий букварь, так называемый «Канон тысячи иероглифов», представлял собою связный текст ровно в тысячу знаков, из которых ни один не повторялся. Он тоже знакомил юного ученика с традиционными представлениями о человеке и мире. К примеру, начинался он с изложения основ космологии:

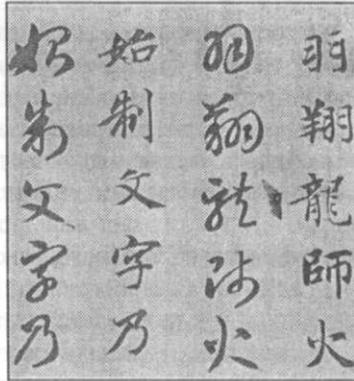
«Небо темное, Земля желтая, вселенная велика и обширна...»

На седьмом-восьмом году жизни для мальчиков начиналось классическое образование. Оно рассматривалось, конечно же, как подготовка к службе. Специальных или технических знаний учащиеся не получали: профессионализм мог даже помешать будущим чиновникам осуществлять свою миссию управления государством посредством символических жестов. Учеба сводилась к заучиванию наизусть конфуцианских канонов, а насчитывалось в них в общей сложности более 400 тысяч иероглифов. Чтобы запомнить все эти книги, требовалось не менее шести лет упорных ежедневных занятий. Премудрость древних вбивали в головы учеников простейшим способом: учитель зачитывал вслух изречение, после чего ученики хором и поодиночке декламировали его. Повторив одну и ту же фразу, пятьдесят раз глядя в книгу и столько же по памяти, даже не блиставший способностями школяр накрепко ее запомнил. В нерадивых и неспособных науку вбивали палкой. В старой китайской школе изучались также образцовые комментарии к канонам, правила стихосложения, отдельные исторические и литературные сочинения. Для завершения классического образования требовалось не менее 12–13 лет упорных ежедневных занятий.

В позднее Средневековье основой школьного образования было заучивание наизусть главных конфуцианских канонов, так называемого «Четверокнижия», и комментариев к ним Чжу Си. Элементы традиционного образования — прежде всего заучивание наизусть канонов — по сей день сохраняются в Китайской Республике на Тайване.

Письменный и разговорный языки

С тех пор как письменный язык окончательно оторвался от языка разговорного (это произошло, как уже говорилось, в середине I тыс.),



*Шион.
«Канон тысячи иероглифов»
с параллельным
текстом
уставного
и скорописного
стилей. VII в.*

Все ученые мужи древности имели учителей. Назначение учителя в том, чтобы передавать наследие древних и разъяснять то, что трудно понять. Учитель — это тот, кто узнал ответ на вопрос прежде меня, независимо от того, старше он или моложе. Он тот, кто обладает знанием; его возраст и положение не имеют значения.

Хань Юй. VIII в.

Народные поговорки

Найти хорошего учителя нелегко. Найти хорошего ученика — стократ труднее.

Учитель на день — отец на всю жизнь.

взаимоотношения письма и речи стало важной проблемой китайского общества и культуры. По мере расширения круга образованных людей она приобретала все большую остроту. На протяжении всей эпохи Средневековья классические литературные произведения создавались на мертвом книжном языке — *вэньяне*. Влияние устной речи сказывается в них лишь эпизодически. С эпохи Сун, когда в Китае сложилась развитая городская культура, это влияние заметно усиливается. В XI в. возникает жанр новелл на разговорном языке, так называемых *хуабэнь*. Основой для новой литературы послужил тогдашний диалект Северного Китая. Немалую роль в сближении литературы и устного языка сыграло театральное искусство, подпитывавшееся одновременно классической словесностью и фольклором. С XIII в. появляется сам термин «разговорный язык» — *байхуа* (термин «бай» был заимствован из театрального лексикона, где обозначал прозаические ремарки актеров). Разумеется, он включал в себя множество элементов традиционного письменного языка.

В последующие столетия *байхуа* становится основой новых прозаических жанров и прежде всего романов. Создаются переложения на *байхуа* произведений, написанных прежде на *вэньяне*. В итоге к XIX в.



Обучение
сына
грамоте.
Лубочная
картина
XIX в.

в Китае сложился новый литературный язык, основанный на разговорном языке. Первым произведением, целиком написанным языком современной прозы, считается роман шанхайского литератора Хань Банцина «Приморские цветы», изданный в 1894 г. Тогда же в Китае появились первые журналы и газеты на байхуа. Книжный язык по-прежнему использовался в официальных документах и традиционных жанрах классической словесности — трактатах, эссе, стихах на древние рифмы и проч.

Одновременно на всей территории Северного Китая получает распространение «язык чиновников» (*гуаньхуа*), основанный на пекинском диалекте. Это был язык государственных служащих — как маньчжур, так и китайцев. Он и лег в основу современного литературного языка, по-английски получившего наименование *Mandarin language*. Разумеется, между литературными языками на Тайване, в Юго-Восточной Азии и КНР существуют значительные различия, особенно в лексике.

С конца XIX в. формирование общенационального языка заметно ускорилось благодаря введению в лексику огромного количества новых слов и терминов, пришедших из японского и европейских языков, причем все эти слова были двух- или трехсложными. Задачи перевода иностранных понятий решались разными способами. Иногда для этого подбиралось близкое по смыслу китайское слово: например, термин «революция» передается понятием «смена повеления на царствие» (*гэмин*), которое встречается уже в древнейших китайских текстах. Термин китайской астрологии *шусюэ* — «наука чисел» — стал обозначением математики. Из буддистской литературы в современный китайский язык пришли такие понятия, как «настоящее», «прошлое» и «будущее», «мир», «вера» и проч. Чаще всего значение иностранного слова передавалось при помощи неизвестного прежде сочетания морфем, например: философия — *чжэсюэ* (букв. «наука мудрости»), химия — *хуасюэ* («наука о превращениях»), телефон — *дяньхуа* («электрическая речь»). Таким образом, вэньянь выполняет в современном Китае роль, подобную той, которую в Европе играют латынь и греческий. Позднее в китайском языке стали появляться фонетические заимствования из иностранных языков — например, *буэршиэзикэ* (большевик), *сувэиан* (совет) и проч. Впрочем, подобные транскрипции составляют очень малую часть заимствованных слов и для китайского читателя нередко содержат некий дополнительный смысл. Например, слово «юмор» (*юмо*) означает буквально «глубокое безмолвие». Хотя китайский язык, как мы могли видеть, упорно сопротивляется прямому заимствованию иностранных слов, грамматика нового литературного языка во многих отношениях сближается с грамматикой западных языков: появляются союзы, категории времени у глагола, показатели прилагательных и наречий и многие другие новшества. Если отвлечься от историко-культурного контекста иероглифов, язык современных китайских газет лексически и стилистически вполне адекватен языку современной западной прессы.

Литература на *байхуа* начала широко входить в повседневную жизнь китайцев после свержения монархии, когда были упразднены

прежние экзамены на ученое звание и *вэньянь* утратил положение официального языка. Авторитетные литераторы того времени единодушно ратовали за превращение *байхуа* в язык художественной прозы и публицистики. Тем не менее *вэньянь* еще долго сохранял, а за пределами КНР в известной степени до сих пор сохраняет свои позиции в прессе благодаря своей смысловой емкости. Лишь после образования КНР *байхуа* утвердился во всех областях культурной жизни и стал общенациональным языком китайцев. Тем не менее проблема совмещения единого литературного языка с диалектами до сих пор не решена. Кроме того, в условиях всеобщего распространения *байхуа* возникла и новая проблема усвоения современными китайцами богатейшего литературного наследия языка *вэньянь*.

Китайская письменность в XX веке

С конца XIX в., в связи с необходимостью модернизации Китая и приобщения к грамотности широких слоев общества с особенной остротой встал вопрос о реформе письменности. Эта реформа осуществлялась по нескольким направлениям:

Во-первых, были сделаны попытки определить количество знаков, необходимых для всеобщего употребления. Опытным путем было установлено, что в учебных текстах, а также детской и популярной литературе употребляется около 4300 знаков. В настоящее время считается, что для чтения литературных произведений достаточно знание 7–9 тыс. иероглифов (при общем их количестве в 50 тыс.).

Во-вторых, реформа письменности осуществлялась по линии упрощения традиционных письменных знаков, для чего применялись разные способы: сокращение знака до одной-двух наиболее характерных черт, использование скорописных начертаний, отсечение части иероглифа или даже полная замена сложного знака другим, более простым по начертанию. В 30-х годах появился первый список упрощенных иероглифов, насчитывавший 2400 знаков; более 300 из них были официально рекомендованы к употреблению. Тем не менее в гоминьдановском Китае и позднее на Тайване упрощенные знаки, за редким исключением, не привились. В больших масштабах программа упрощения иероглифики была осуществлена только в середине 50-х годов в КНР: широким слоям населения был облегчен доступ к азам грамотности, зато рядовой житель КНР сегодня практически не может читать старые книги или даже газеты, издаваемые на Тайване.

Третье направление реформы письменности — создание алфавитного письма. Первые китайские алфавиты, на основе латинского, были составлены христианскими миссионерами еще во второй половине XIX в., но успеха не имели. Исключение составил алфавит для диалекта Южной Фуцзяни, вошедший в обиход на Тайване. В начале XX в. появились два слоговых алфавита — для «языка чиновников» Северного Китая и южных диалектов. На основе первого в 1919 г. был принят для применения в учебных целях так называемый алфавит для указания произношения — *чжуинь изыму*. Графически этот алфавит состоял из крайне упрощенных элементов китайской иероглифики с указанными

ем чтения в латинских буквах. *Чжуинь цзюшу* рассматривался лишь как вспомогательное средство при обучении иероглифической письменности. По сей день он принят на Тайване. В КНР был принят полностью латинизированный алфавит, так называемый алфавит произносимых звуков — *пиньинь цзюшу*. Употребление последнего тоже ограничивается в основном областью школьного образования.



Образец
современного
авангарда
в каллиграфии.
Надпись
означает:
«Всеобщее
прозрение».
Тайвань

Хотя в первой половине XX в. немало влиятельных ученых, писателей и общественных деятелей Китая выдвигали проекты радикальной реформы письменности вплоть до полной замены иероглифов алфавитным письмом или даже каким-нибудь искусственным языком вроде эсперанто, реальные итоги их реформаторской деятельности оказались весьма скромными и притом не лишены ряда негативных последствий — например, явственно обозначившегося разрыва между современной грамотностью и письменной традицией старого Китая. В условиях же всеобщей компьютеризации общества, которая на наших глазах происходит в Китае, реформа иероглифической письменности вообще теряет смысл. Зато алфавитное письмо *неожиданно* оказалось очень полезным для составления разного рода текстовых программ на китайском языке.

ЛИТЕРАТУРА

Теории словесности

Представления о природе и назначении литературы в Китае были тесно связаны с общими принципами культуры и особенностями письменности. Для китайцев, как и для многих других древних народов, словесность была неотделима от понятия «узора», сообщавшего ей эстетическую ценность, но в силу специфики письма «плетение словес» в китайской традиции воспринималось прежде всего как сплетение линий, составляющих иероглифические знаки. В этом качестве словесность, как уже говорилось, выступала отражением, слепком «небесного узора» и удостоверяла преемственность между космосом и человеком; в ней и посредством нее проявлялись всеобщие принципы мироздания и человеческой природы, в ней воплощалась полнота бытия, соотносившаяся с «благой силой» жизни — *дэ*. Ученый III в. Чжи Юй, автор одного из первых сочинений о сущности литературы, утверждал, что «литературное произведение есть то, благодаря чему проясняются образы вверху и внизу (то есть на Небе и на Земле), природа человека и сущность всех вещей». Позднее утвердилось мнение, что литература берет свое начало в Великом Пре-

деле — истоке всего сущего. Как «узор» всех вещей, подобный ряби вод или окраске насекомых, она являет собой украшенный, благолепный образ человеческих чувств.

Итак, по представлениям китайцев, литератор выявляет своим творчеством «первозданный порядок», «устроение» (*ли*) бытия. Не удивительно поэтому, что в древнем Китае литературное творчество, в особенности народные песни, служили едва ли не самым надежным критерием оценки нравственного состояния власти. Считалось, например, что веселые и безмятежные песни указывают на процветание государства, а песни, полные печали и душевного надрыва, предвещают скорую гибель царствующей династии. Надо заметить, что жанр поэзии с древнейших времен истолковывался, исходя из начертания соответствующего знака, как единение слов и душевных движений. Классическое суждение на этот счет содержится в предисловии к древнейшему китайскому канону «Книге Песен», где мы читаем: «Поэзия — это выражение устремлений. Пребывая в сердце, она соответствует «устремлению»; выражаясь в словах, она становится «поэзией». Когда внутри рождается чувство, оно ищет выразить себя в словах; когда слов становится недостаточно, оно печалится об этом и выражает себя в стихах; не находя удовлетворения и в стихах, оно заставляет человека непроизвольно пускаться в пляс». Позднее литератор Лю Се уточнял, что поэзия раскрывает соответствия между чувствами человека и внешними предметами.

Разумеется, в конфуцианской традиции чувствам, выражаемым в литературных произведениях, придавалось моральное значение. Уже Конфуций заявлял, что главным достоинством «Книги Песен» является то обстоятельство, что в собранных там стихах «нет никаких отклонений от Праведного Пути». Он же способствовал утверждению в китайской традиции особой манеры толкования литературных памятников, обязывавшей видеть в лирике скрытые политические и назидательные мотивы: плач жены, оставленной мужем, воспринимался как протест высоконравственного мужа против беззакония, картины

Появились письмена и возникли книги, родились песнопения и гимны, так что в отношениях между людьми утвердилась сыновья почтительность, правление мудрых царей распространило в мире благоденствие, во всех пределах мироздания утвердился праведный Путь и всеобщий порядок воцарился во всех девяти сферах Небес, божественный свет пролился сверху, а колокола и каменные пластины зазвучали в великом согласии: вот что такое словесность, сотворенная людьми!

Сяо Тун. «Литературный
Изборник». VI &

цветущих персиков и слив — как намек на процветание династии и т.д. Литература, согласно классическим представлениям, обязана быть нравоучительной. Этим объясняется, помимо прочего, широкое использование в древнекитайской поэзии условных, порой откровенно нереальных образов, которые представляют собой аллюзии на некую «образцовую» форму выражения чувств у древнего автора. В классической словесности Китая допускались только «культивированные», санкционированные традицией чувства: индивидуальные переживания должны были претвориться в ней в вечную «просветленность сердца».

Ученые люди старого Китая всегда усматривали оправдание собствен-

венного творчества в том, что оно способно оставить в грядущих поколениях память об их добродетели. Как заявлял поэт Ван Бо (VII в.), «благородный муж, напрягая свои духовные силы, стремится достичь великого и всеобъемлющего, он не будет занимать себя мелкими чувствами и ничтожными предметами, растрчивая талант на всякие никчемные занятия вроде вырезания насекомых...»

Китайская литературная теория во всех своих проявлениях утверждала единство космологии и морали. Когда в первые столетия н. э. появились начатки собственно литературной теории, ее

Велика сила словесности, ведь родилась она вместе с Небом и Землей! Что это значит? Темные глубины небес и желтая земля сошлись воедино, квадратное и круглое разделились; нефритовые диски солнца и луны повисли в небесах, украсив их; сверкающая парча гор и рек устала землю, сотворив ее облик. Глядишь вверх — оттуда исходит сияние, смотришь вниз — там скрываются узоры письмен. Когда высокое и низкое встали по своим местам, тогда родились два Начала. Только человек сопричастен им, ведь по природе своей он — сосуда духа. Вот что такое Триада, человек же — совершеннейший плод пяти стихий; он есть воистину сердце Неба и Земли. Когда родилось сердце человека, возник и язык, а когда возник язык, появилась и словесность. Таково действие Пути.

Лю Се. «Резной дракон литературной мысли». VI в.



Хань Хуан.
Собрание
ученых мужей
в саду.
Фрагмент.
VIII в.

ключевым понятием стал термин *ци*, наилучшим образом сочетавший космологические и моральные измерения художественного творчества. Вместе с тем понятие *ци* обозначало индивидуальный темперамент и талант автора, а литературное творчество считалось способом укрепления и очищения своего *ци*. В этом смысле словесность стояла в одном ряду с каллиграфией, живописью, боевыми искусствами и собственно духовной практикой. Таким образом, предмет словесности в китайской традиции есть «чистое», или «совершенное» чувство, представляющее как принцип связи и пространство посредования между субъективным переживанием и объективной действительностью. Словесность воспроизводит бытие этой сверхличной эмоции, или «жизненной воли» (*шэн и*) в паутине смысловых ассоциаций, литературных аллюзий, удостоверяющих неизбывность «одухотворенного Желания» в человеке. И чем решительнее китайский литератор утверждает присутствие в себе сверхличной воли, тем острее переживает он частный, преходящий характер своих субъективных ощущений. В китайской словесности одно удостоверяет и подтверждает другое, что соответствует и пониманию личности в китайской культуре (см. главы 4 и 9). Продумывание этих посылок литературного творчества неизбежно вело к осознанию присущих им противоречий, параллельному усилению как рефлексивного, так и чувственного начала в литературе. В позднее Средневековье экспрессивный и индивидуалистический элемент в словесности резко усиливается, искренность и острота переживания становятся главным мерилем литературного таланта. Известный литературный критик XVII в. Цзинь Шэнтань утверждал, что даже крик младенца является полноценной поэзией, поскольку он в высшей степени искренен. Средство же согласования сверхличного и личного в чувстве, самоограничения и самовыражения в творчестве было найдено в иронии — лучшем способе обозначить присутствие бесконечного в конечном. Добродушная насмешка над своими «милыми слабостями» становится в эту эпоху почти неизменным атрибутом жизненной позиции китайского литератора. Типичны в своем роде декларации Ли Юя, одного из самых популярных писателей раннецинского времени, который утверждал, что видит в своих писаниях множество недостатков и только одно несомненное достоинство: эти произведения могли быть написаны только им — и никем больше. В своем творчестве — этом акте безусловной свободы — Ли Юй видел себя равным самому «творцу вещей» и при этом мог позволить себе иронизировать и над творческой силой Неба, и над самим собой. «Творец вещей», заявляет он, часто поступает непродуманно: он дал людям животы, тем самым подтолкнув их к чревоугодию, скупой раздаст таланты, устраивает несчастливые браки и навлекает на талантливых юношей преждевременную смерть. Писания Ли Юя в его собственных глазах дают не меньше поводов для смеха, чем работа самого творца, однако же он вправе рассчитывать и на столь же серьезное к себе отношение — хотя бы потому, что умеет всерьез смеяться над самим собой! Вся эта игра ума в самом деле располагает к полнейшей серьезности: подводя итоги своей жизни, Ли Юй замечает, что и сам творец вещей не мог бы на-

вредить ему, поскольку он никогда не имел злых умыслов и честно говорил то, что хотел сказать.

В иронически-серьезной самооценке Ли Юя мы встречаем утонченное преломление вполне традиционной идеи преемственности Неба и Человека в «узоре словес» — идеи, которая служила отправной точкой теорий литературного творчества. Эта идея позволяла утверждать, что изящная словесность рождается в «пустоте» просветленного сердца, где человеческое сходится с небесным. Уже Лу Цзи в своей «Оде изящному слову» (ок. 300 г.) описывает творческое вдохновение в терминах «единения с Дао»: поэт «отрешается от зрения, прекращает дышать» и предоставляет своему духу «привольно странствовать за пределами Восьми Пустынь». Впоследствии даосский идеал покоя и пустоты стал ключевым понятием литературной критики. Авторитетный теоретик поэзии Ян Юй (XIII в.) заявлял, что высшее достижение поэзии есть «погружение в чистый дух». Ян Юй был одним из главных популяризаторов широко распространенной в позднесредневековом Китае идеи тождества поэтического вдохновения и проповедовавшегося чань-буддистами «внезапного просветления». Главным достоинством поэтического творчества Ян Юй считал «прозрачную осиянность сердца», что на практике означало умение передать внутреннюю природу чувства через внешние образы.

Идея взаимного соответствия, некоего музыкального резонанса между субъективным переживанием и внешним миром, чувством и разумом навсегда осталась в Китае фундаментом литературной теории и притом обусловила ее архаистский пафос: она делала главной задачей литературного творчества изображение не актуального и не возможного, но должного. По этой причине лирика в Китае неизменно окрашена в элегические тона. Фантастика, являющая мир чистой возможности, тоже оказалась в Китае вытесненной на обочину классической традиции, но при этом воспринималась опять-таки как литература назидательная и в этом смысле — вполне реалистическая. Правда, логическим исходом подобной установки китайской литературной мысли оказывалось признание именно крайностей рефлексии и чувственности. Такое признание стало фактом с эпохи Мин — с того времени, как утвердились в своих правах новые жанры прозы: новеллы, романы, пьесы. Поклонники новой словесности подчеркивали, что чувственное возбуждение навлекает покой души, а стихия чудесного, не позволяя смешивать видимое с реальным, направляет дух к неизреченной «правде сердца». Словесность, таким образом, приобретала иронический смысл. Однако подобный взгляд на литературу был слишком парадоксален для того, чтобы создать устойчивую традицию. В общественном мнении фантастика и эротика новой прозы соотносились, конечно, с эмпирической действительностью, и при Цинах произведения такого рода попали в разряд запрещенной или маргинальной литературы. Свойственное китайскому миропониманию нежелание четко разграничивать действительное и воображаемое, ироническая природа китайского мышления предопределили отсутствие у китайских критиков большого интереса к тропологии и риторическим фигурам. В китайской идее чтения разбор текста под-

меняется интуитивным, почти безотчетным постижением «сокровенного смысла». Древний поэт Тао Юаньмин говорил о себе, что он «любит читать, но не ищет глубоких объяснений вещам». А двенадцать веков спустя после Тао Юаньмина Ли Юй хвалил книги в особенности за то, что они навевают сон. Главным стилистическим приемом для китайских литераторов было уподобление или иносказание, рождающие ощущение возобновления неизреченного. Этот неуловимый контекст всякого суждения, и составлял то, что критики называли «духом», или «ароматом» поэзии: творчество талантливого литератора имеет, согласно традиционным взглядам, свой безошибочно узнаваемый, но несводимый к формальным правилам колорит. Словесность, по китайским представлениям, нужна в конце концов только для того, чтобы в многоголосице земного бытия вдруг явилось ощущение небесного покоя и безмолвия.



*Чжан Дайцзнь.
1) поисках
безупречной
фразы. 1949 г.
(подражание
теме художника
XVII в.
Чэнь Хуншоу)*

Акцент китайских ученых на сокровенном постижении «духа» жизни предопределил их взгляды на природу литературного творчества. С древности считалось, что гениальный поэт в своем пророческом видении прозревает внутреннюю, так сказать «семенную», форму предметов, и это составляет источник его вдохновения; в его творчестве сознание и бессознательные импульсы деятельны в равной степени. Поскольку поэзия воплощает непреходящие качества жизни, в Китае не казались странными случаи, когда неграмотный крестьянин в бесчувственном состоянии вдруг начинал безошибочно декламировать стихи древнего поэта. Ли Юй сравнивал творческое вдохновение с моментом зачатия человека, когда вся его личность уже присут-

ствует в символически-прикровенном состоянии. Однако произведение, согласно Ли Юю, выписывается постепенно, как строится дом. В другом месте Ли Юй сравнивает написание пьесы с работой портного: сначала цельный кусок нужно разрезать на несколько частей, а потом сшить их заново.

Классическая поэзия

Древнейшим памятником китайской поэзии является конфуцианский канон «Книга Песен» (*Ши цзин*). Это сборник обрядовых и фольклорных песен, сложившийся в первой половине I тыс. до н. э. Его окончательная редакция приписывается Конфуцию и включает в себя около трехсот произведений. Самые древние разделы «Книги Песен» представлены ритуальными гимнами и стихотворными панегириками чжоуской династии, а также песнями, описывающими быт чжоуской знати: пиры, охотничьи забавы, сражения, строительство крепостей и проч. Наибольшей известностью, однако, пользуются песни, родившиеся в народной среде. Короткие, лиричные, обаятельные в своей неприязательной искренности, они воссоздают картины повседневной жизни простых людей. В них отразилась широкая гамма чувств: любовное томление, печаль разлуки, праздничное веселье и тоска воина, оторванного от родного очага. Все песни написаны четырехсловным размером, то есть каждая строка состоит из четырех знаков-слов и обычно представляет собой отдельную смысловую единицу. Образы народных песен, как правило, берутся из повседневных впечатлений. Во многих песнях тон задается образом, взятым из мира природы, — например, дерева, птицы, зверя — который символизирует душевное состояние певца или, наоборот, контрастирует с ним. Интересно, что в песнях Ши цзина почти нет упоминаний о божествах и духах, болезнях, старости, смерти и прочих печальных или непостижимых явлениях, что, возможно, следует отнести на счет конфуцианской цензуры.

Другим важным источником поэтической традиции стали так называемые «Чуские строфы» (*Чу цы*). Последние представляют поэтическое творчество южных областей древнего Китая. Авторство большинства из них приписывают сановнику царства Чу Цюй Юаню (III в. до н. э.), который, по преданию, был оклеветан недругами и покончил с собой, бросившись в реку. «Чуские строфы» и по содержанию, и по форме разительно отличаются от поэзии «Книги Песен»: в них нередки красочные описания богов и богинь, фантастических существ и чудесных странствий за пределы земного мира. Самое известное произведение сборника — поэма «Скорбь



*Чэнь Хунтой.
Поэт
Цюй Юань.
XVIII в.*

отлученного» (*Ли сао*), в которой говорится о душевных страданиях возвышенного мужа, оклеветанного придворными интриганями. Морализаторский пафос поэмы, впрочем, окрашен в фантастические тона: в ней описываются путешествия по небу, встречи с божествами, некие волшебные растения и т.п. Исторически «Чуские строфы» от-

Поэзия — это эхо в ущелье, луна в воде.
образ в зеркале, отблеск на поверхности.
Слова исчерпывают себя, но смысла неисчерпаем.

Янь Юй. XIII в.

ражают столкновение зарождающегося морального сознания с наследием архаической религии. «Чуские строфы» написаны довольно свободным, часто меняющимся размером.

В эпоху Хань четырехсложный размер «Книги Песен» безнадежно устарел, и поэтическое творчество, питавшееся им, становится формальным и подражательным. Что касается «Чуских строф», то они породили жанр прозапоэтических произведений *фу*, отличавшихся возвышенным пафосом, пышной образностью, склонностью к гиперболом. В них по большей части воспевались блеск и величие придворной жизни. Наибольшую славу на этом поприще снискал поэт Сыма Сянжу (179—117 гг. до н. э.). Жанр *фу* просуществовал до середины I тыс., но поэты позднейших столетий предпочитали писать произведения более скромные по размеру и интонации, находя предмет своего вдохновения в отдельных вещах, часто весьма обыденных — птице, дереве, сосуде, музыкальном инструменте. Порой *фу* носили характер поэтической исповеди.

Лирическая поэзия ханьской эпохи представлена главным образом произведениями в жанре народных песен. Их именуют *юэфу* по названию дворцового ведомства, занимавшегося собиранием народного песенного творчества. Песни *юэфу*, подобно лучшим образцам «Книги Песен», подкупают безыскусной искренностью лирики и простотой стихотворной формы. В последующие столетия традиции записи народных песен сохранилась, и в результате имеются отдельные сборники *юэфу* Северных и Южных династий Китая в IV—VI вв. н. э.

Между тем при династии Поздняя Хань возникает пятистопная стихотворная строка с цезурой после второго слога, и этому размеру суждено было определить классическую форму лирической поэзии. Первым памятником новой лирики стал небольшой анонимный сборник «Девятнадцать древних стихотворений». Значение нового поэтического жанра состоит в том, что лирика в нем, оставаясь выражением естественных человеческих чувств и переживаний, проникается элегическим настроением и возвещает о вновь открытой истине человеческого бытия:

Человек живет между небом и этой землей так,
Словно он странник и в долгом пути...

(Перевод Л. З. Эйдлина)

Новая для китайской поэзии тема бренности жизни составляет главный исток вдохновения неизвестных авторов «древних стихотворений» и наследовавшего им поколения поэтов, которые были современниками крушения ханьской империи. Творчество лучших поэтов III в. — Цао Чжи, Жуань Цзи, Цзи Кана и других — стало высшим достижением древнекитайской лирики.

В последующие столетия внутренние смуты и территориальная экспансия китайской цивилизации привлекли внимание литераторов к идеалам отшельнической жизни, а заодно к красотах природного мира. Так в поэзии возникает и быстро завоевывает признание пейзажная лирика. Лучшими певцами мудрого уединения на лоне природы или мистических красот пейзажа стали поэты Тао Юаньмин, Се Линъюнь, Шэнь Юэ, Юй Сянь.

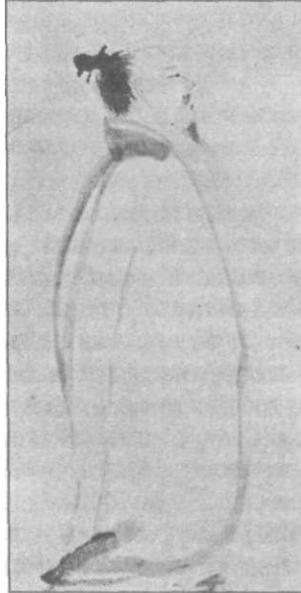
Период Северных и Южных династий ознаменовался разработкой классических правил просодии, на основе которых возник жанр «упорядоченных стихов» (*люи ши*), насчитывавших восемь строк, и «оборванных стихов» (*цзюэ ши*), — коротких строф из четырех строк. Одновременно в обиход входит и новый, семистопный размер поэтической строки с цезурой после четвертого слога.

Золотым веком классической лирики стала эпоха Тан, особенно VIII—IX вв. Сочинение стихов приобрело невиданный прежде размах: от того времени до нас дошло 48 тыс. стихотворений, число же танских поэтов, имена которых сохранила история, превышает 2 тыс. человек. Лучшие поэты того времени — Ван Вэй, Ли Бо, Ду Фу, Мэн Хаожань, Во Цзюйи и другие — черпали темы и образы для своих произведений из древней традиции и являли собой традиционные для старого Китая фигуры литератора-чиновника, литератора-ученого, склонного к морализации, даже политической сатире и при этом искусного в игре книжных аллюзий и реминисценций. Одно из главных достоинств танской поэзии в глазах ее китайских читателей как раз и состояло в том, что моральный и книжный подтекст в ней спрятан под покровом простых и ясных образов. Даже традиционные lamentации по поводу эфемерности человеческой жизни к тому времени высказывались больше опосредованно или даже с помощью образов, утверждающих нечто противоположное, как это делает, например, поэт VI в. Юй Синь, выразивший чувство неуловимой быстротечности бытия в таких словах:

Луна на ущербе — как народившийся месяц.

Новая осень — как будто старая осень.

Надо сказать, что в танской поэзии чувства и настроения передаются в образах природы, которые, в силу особенностей языка, при всей своей конкретности обретают значимость неких обобщающих символов. Так субъективное переживание в китайской лирике превращается в некое вселенское и вневременное состояние. Поэтическая иносказательность — это неременное свойство любой поэзии — получает в данном случае свое высшее, превосходящее формальные



Ли Бай.
Поэт Ли Бо,
любующийся
липой. XIII в.

словесные фигуры воплощение в некоей принципиальной недосказанности, многозначительном умолчании, которые пронизывают все стихотворение. Тем самым достигается еще одна обязательная цель поэтического творчества: придание слову особенной смысловой насыщенности. В череде простых, но емких образов танский поэт предлагает читателю постичь неизреченный, внятный «помимо слов» смысл, и этот смысл есть безыскусная правда жизни:

В закатных лучах
Осенние склоны хребта.
Птицы чердой
Летят над лесистой горой.
Вечерний туман
Кочует, меняя места.
Пестрая зелень
Становится ярче порой.

(Перевод Арк. Штейнберга)

Танская поэзия оставила глубокий след в китайской культуре не только своей словесной формой, но и в своем роде классическими типами поэтических гениев. Так, знаменитый Ли Бо являет редкий для Китая, но оттого еще более обаятельный образ «праздного счастливица», умевшего жить в свое удовольствие и притом пользоваться благосклонностью сильных мира сего. В отличие от большинства своих собратьев-поэтов, Ли Бо никогда не служил и прославился любовью к вину и романтическим развлечениям; его поэзия полна ярких, брызжущих энергией образов. Легенда (совершенно необоснованно) утверждает, что Ли Бо утонул, пытаясь во хмелю достать отражение луны в воде. Совсем иной тип поэта являет Ду Фу, современник и друг Ли Бо, наделенный вместе с поэтическим талантом необыкновенно обостренным моральным чувством. Кисти Ду Фу принадлежат, пожалуй, самые пронзительные в китайской литературе исповеди лирика-

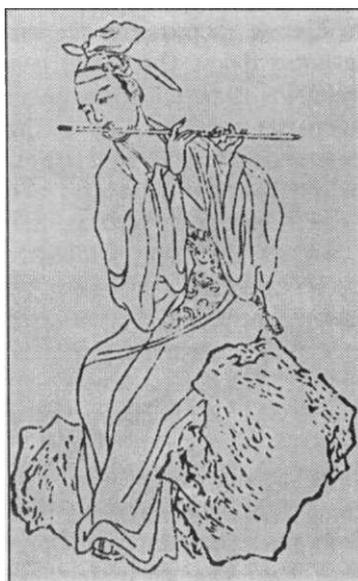


Ду Фу.
Старинная
гравюра

моралиста. Впрочем, поразительная искренность и серьезность тона сочетаются в стихах Ду Фу со столь же необыкновенным лаконизмом и глубиной смысла, что создает громадные трудности для их перевода на иностранные языки. Еще один поэтический гений того времени, Ван Вэй, явил классический образ поэта-отшельника, воспевавшего мистические красоты природы. Самый известный представитель следующего поколения танских поэтов — Во Цзюйи (720—846), автор лирических баллад, снискавших огромную популярность не только в Китае, но также в Корее и Японии благодаря простоте и живости их слога. Известен Во Цзюйи и как создатель лучших образцов «оборванных строк», а также множества стихотворений сатирического и обличительного содержания (которые Во Цзюйи, как истинный чиновник-поэт, считал самой важной частью своего творчества).

Последующие столетия, как уже случалось ранее после первых успехов пятисложного стихотворного размера, ознаменовались уклоном в сторону усложнения и украшательства стиха; поэзия становится манерной и даже подчеркнута экстравагантной. Новый расцвет классической лирики приходится на время возвышения династии Сун и связан с именами таких поэтов, как Хуан Тинцзянь, Мэй Яочэнь, Су Ши, Синь Цзясяюань, Лу Ю (общая же численность известных поэтов сунской эпохи достигает без малого 4 тысяч человек). Лучшие сунские поэты вернули поэтической традиции естественность и лаконизм стиля, ее гражданственный пафос и психологическую глубину. Но они твердо держались традиционного убеждения в том, что поэзия «должна передавать неизреченный смысл, существующий помимо слов». Новым в творчестве сунских лириков было заметное влияние философских идей буддизма и конфуцианства.

Последние десятилетия правления танской династии ознаменовались рождением новой поэтической формы — так называемых *цы*, то есть «песен». Наибольший вклад в ее становление внес поэт X в. Ли Юй. Подобно пятисложной поэзии, новый поэтический жанр первоначально был тесно связан с музыкальным творчеством, на сей раз в основном с мелодиями, пришедшими в Китай из Средней Азии. *Цы* имеют строки неодинаковой длины, декламируемые по установленным правилам, соответствующим определенной мелодии. Со временем эти правила стали рассматриваться как чисто литературный прием и применяться для создания поэтических произведений, не имеющих музыкального сопровождения. На первых порах *цы* исполнялись на языке, близком к разговорному, но после того, как новый жанр



Поэт,
играющий
на свирели.
Гравюра XV в.

получил признание знатоков книжной культуры, он усвоил все приемы классической словесности с ее условностями формы и игрой аллюзий: например, правила хорошего вкуса требовали описывать красоту женщины через упоминание предметов интерьера дома и личного туалета красавицы.

С жанром *цуй* была связана и новая песенная форма стихов, так называемых *цуй*, или *санцзюи*, которые отличались более свободной композицией и в эпоху Юань стали составной частью драмы.

Эпоха Мин и Цин не обогатили поэтическую традицию новыми стихотворными жанрами. Поздняя китайская поэзия все более становится формальным упражнением в версификации, опытом подражания «древним» и превыше всего — воспроизведения той глубины смысла, которая для искушенного читателя содержится в книжных аллюзиях, реминисценциях и намеках. В этом качестве поздняя лирика, надо признать, стала подлинным завершением традиционной словесности Китая. Она выполняла не столько литературные, сколько социальные и даже в своем роде ритуальные функции. Поэзия как явление традиции в конце концов находит свое назначение в том, чтобы служить неким фоном действий и мыслей человека, фоном спонтанным, вездесущим и неотвязным, как образы сновидений. Даже в количественном отношении минские и цинские поэты намного превзошли поэтов предшествующих династий. Почти непроизвольно выговариваемая по самым разным (но всегда освященным традицией) поводам, ставшая почти привычкой поэзия указывает уже не содержание индивидуального опыта, а именно предел индивидуального творчества. И она, в сущности, безыскусна, как само дыхание или сновидение; риторика умолчания победила в ней риторику красноречия.

Не обошлось и без реакции на чрезмерную формализацию стиха. С конца XVI в. многие влиятельные литераторы утверждали, что высшая ценность поэзии — искренность чувства и что неуклюжая, но оригинальная фраза предпочтительнее стиля гладкого, но бездушного. Критика формализма в поэзии не привела, однако, к ломке традиционных форм. Она имела целью, скорее, возрождение духовной чувствительности в стилизованном жесте, что составляет саму сущность ритуала. Теперь усилие духовного постижения было осмыслено как среда и норма каждого переживания, даже самого мимолетного, и потому оказалось слитым с жизненной обыденностью, со всей стихией народного быта. В этой роли поздняя классическая лирика, действительно, перестала быть литературой и стала свидетельством духовной глубины человеческого бытия, которая, повинувшись закону самопревращения, оборачивается жизнью «как она есть», в ее совершенно естественной и неизбывной повседневности.

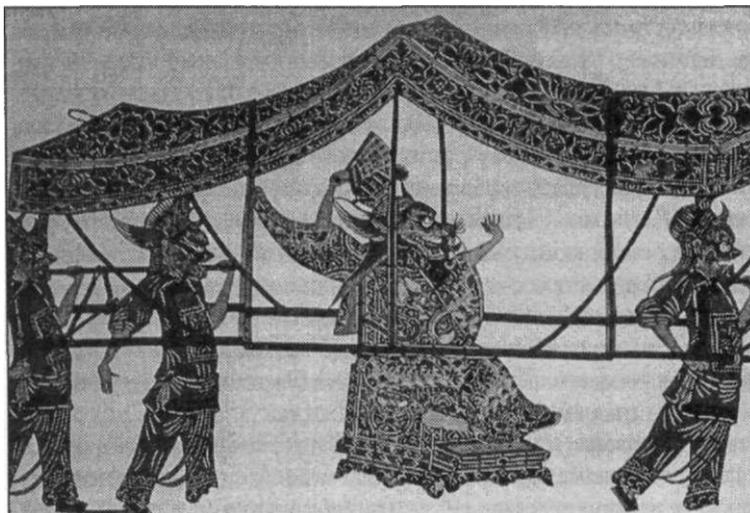
Художественная проза

По целому ряду причин, частично указанных в предыдущих разделах, в Китае не появилось литературной обработки древних мифов в виде эпического сказания. Древнекитайская проза — это или сухие исторические хроники, или краткие афористические высказывания, или

рассуждения на темы морали и политики, или столь же морализаторские притчи, или, наконец, географические описания, причудливо сочетающие по-чиновничьи педантичную каталогизацию с фантастикой. Древнекитайская проза — это литература не столько повествующая, сколько классифицирующая; она призвана не излагать, а служить руководством для практических действий. И в дальнейшем китайская проза, даже в своих монументальных формах романа, будет отдавать предпочтение отдельным эпизодам, единичным событиям, правильным действиям перед эпическим восприятием жизни как единого целого или освещением внутреннего мира литературного героя. Действие персонажа в ней обычно рассматривается с точки зрения целесообразности, трактуемой в моральных категориях. Добро и зло, как и судьба героя, являются здесь следствием добрых или дурных поступков. Поведение героя, вообще плоды его дел, принимаются за достоверное отображение его душевного состояния. Другими словами, человек в китайской литературе принимается таким, каким он предстает в отношениях с окружающим миром. Исповедальные мотивы появились в китайской философской прозе очень поздно (лишь в минскую эпоху) и заняли в ней весьма скромное место, психологические же характеристики персонажей по существу отсутствовали.

В древнем Китае прозаическая литература развивалась главным образом в двух формах: исторического повествования (здесь важнейшей вехой стали «Исторические записки» Сыма Цяня) и произведений, говоря современным языком, политической публицистики: декларациях, речах, докладах трону, памфлетах и т.п. Если историческая литература писалась простым и даже сухим языком, то литература из области политической риторики отличалась цветистым и многословным стилем. Большое значение в ней имел прием структурного и смыслового параллелизма двух смежных фраз, так что все сочинение имело четко выраженный ритм.

Эта тенденция в послеханьское время привела к появлению «параллельной прозы» (*пяньвэнь*), в которой частично применялись



*Выезд
Речного Царя.
Персонажи
народного
теневого
театра.
Пров. Шэньси*

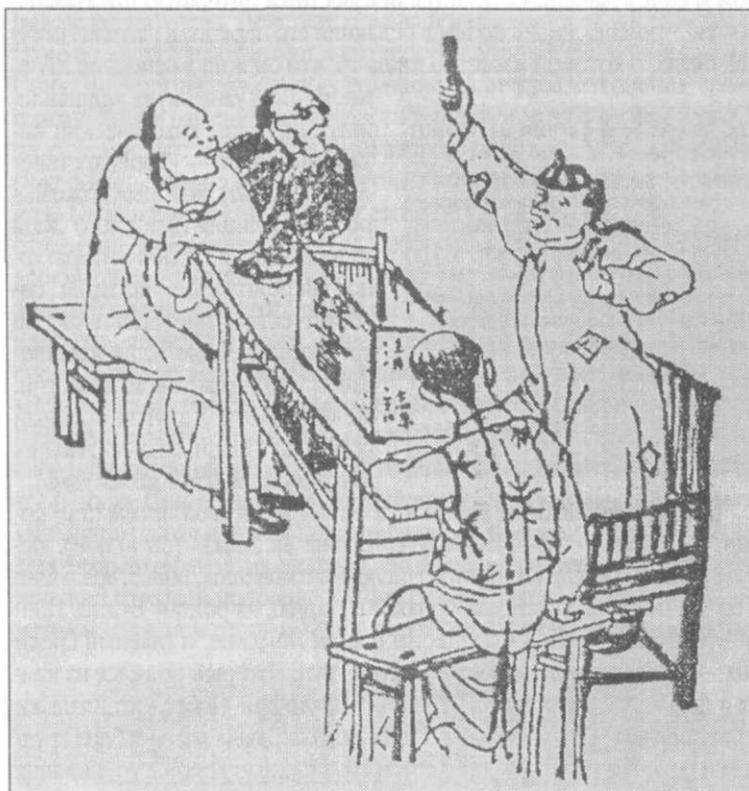
рифмы и ассонансы, свойственные поэтическим произведениям. В эпоху раннего средневековья *пяньвэнь* стал основным языком собственно художественной прозы. Но в эпоху Тан неудовлетворенность чрезмерно насыщенной риторическими приемами «параллельной прозой» стало уже всеобщим. Усилиями известного ученого Хань Юя (768—824) и ряда других литераторов была возрождена «древняя словесность» (*гувэнь*), образцом которой служил стиль историков ханьского времени. В действительности призыв «вернуться к древности» маскировал создание новой прозы, свободной от условностей прежней литературы. Решительный выбор в пользу «древней словесности» сделали и лучшие литераторы сунской эпохи. Именно в стиле *гувэнь* написаны наиболее известные произведения таких жанров изящной прозы средневекового Китая, как эссе, письма, предисловия и проч.

Повествовательная проза в собственном смысле слова появилась лишь в раннее Средневековье и при явном влиянии иностранной религии — буддизма. Посвящена она темам также маргинальным и даже предосудительным с точки зрения конфуцианской традиции — чудесам, явлениям божеств и духов, путешествиям в загробный мир и прочей фантастике. Правда, влияние китайской классической литературы сказалось в том, что такого рода истории имеют моральную окраску. Среди ранних памятников подобной литературы наиболее известен сборник Гань Бао (IV в.) «Записки о поисках духов».

К эпохе Тан традиция фантастических новелл развилась в особый жанр «рассказов о чудесах» (*чуаньци*), писавшихся языком «древней словесности». Большинство *чуаньци* представляют собой обработки народных легенд и преданий о чудесах, духах и удалцах, готовых встать на защиту справедливости (еще один традиционный тип героя в китайской литературе). Но среди них есть и образцы собственно художественной прозы, созданной известными литераторами своего времени. Их сюжетами часто служат истории о романтической любви. В таких рассказах динамичное повествование сочетается с описательными пассажами, стихами и письмами. Последнее и, по общему мнению, лучшее собрание «рассказов о чудесах», именуемое «Рассказы Ляочжя о необычайном», принадлежит кисти литератора Пу Сунлина (1640-1715).

С эпохи Тан предпринимались попытки приблизить *вэньянь*, или «книжный язык», к языку разговорному. Самая ранняя из них представлена произведениями в жанре *бяньвэнь*, или «упрощенных сочинений». *Бяньвэнь* — это популярные переложения буддистских или, реже, собственно китайских сюжетов, в которых проза сочетается с поэзией. Как вся проза древнего Китая, они имеют откровенно назидательный смысл.

Гораздо большими литературными достоинствами отличаются позднейшие новеллы в жанре «рассказываемых книг» (*хуабэнь*), выросшем из традиции устного народного сказа. Жанр *хуабэнь* достигает своей зрелости к XIII в., в эпоху расцвета средневековой городской культуры. Новеллы *хуабэнь* сохраняют композиционные особенности сказа: в них есть вступление, которое, по-видимому, давало слуша-



*Уличный
сказитель.
Рисунок
начала XX в.*

телям время собраться вокруг сказителя, и разного рода отступления и реплики, призванные поддержать интерес аудитории. Эти новеллы тоже посвящены большей частью чудесам и приключениям фантастических героев, но содержат и описания повседневной жизни простых людей. В них сильны авантурные мотивы. Сложился даже особый цикл рассказов о справедливом и проницательном судье Бао (прототипом которого послужило реальное лицо), способном распутать любое судебное дело. В конце правления Мин жанр новелл на разговорном языке, получивших к тому времени название пинхуа, достиг вершины своего развития. Литераторы Фэн Мэнлун и Лин Мэнцзу составили в то время три сборника рассказов (интересно, что в каждом сборнике имелось по сорок новелл). Избранные новеллы из этих антологий под заголовком «Удивительные истории древности и современности» получили широкое хождение при Циньской династии.

Со временем под влиянием традиции народного сказа складывались также большие циклы новелл, касающихся событий определенного времени или группы персонажей, и из этих циклов постепенно вырастали первые романы. Таково происхождение одного из самых популярных романов — «Шуй ху чжуань» (в русском переводе «Речные заводи»), который состоит из обширного собрания эпизодов о приключениях отряда удальцов при династии Сун. В романе много элементов фантастики, красочных описаний смертельных поединков и веселых пирушек, но начисто отсутствуют эротические мотивы. Авто-

ром «Речных заводей» считается неизвестный литератор Ши Найань, но текст романа дошел до нас в редакции его первого издателя Ло Гуаньчжуна, о котором известно лишь то, что он жил в середине XIV в.

Если литература не фантастична, то она не литературна, а если фантастика не доходит до крайности, она не фантастична. Так можно понять, что самые фантастичные события в мире суть самые подлинные. Посему лучше говорить о чудесном, чем говорить о действительном, и лучше говорить о бесовщине, чем о божественном. Ибо бесовщина указывает на нечто, существующее в нас самих, и, поняв это, можно стать Буддой.

Юань Юйлин, предисловие к роману «Путешествие на Запад». XVII в.

Кисти Ло Гуаньчжуна принадлежит еще один классический китайский роман — «Троецарствие» (*Саньго яньи*), который тоже вырос из традиции народного сказа и представляет собой литературное переложение истории соперничества претендентов на трон в последние годы царствования Поздниханьской династии. Менее известен другой крупный роман Ло Гуаньчжуна — «Усмирение демонов» (*Пи и яо чжуань*).

Следующим важным шагом в развитии эпической прозы стал роман У Чэнъэня (1500—1582) «Путешествие на Запад» (*Си ю ши*). Источником его послужили многочисленные новеллы, повествовавшие о паломничестве китайских монахов в Индию, на родину Будды. Почти все его персонажи — существа фантастические, и главный среди них — необыкновенная обезьяна Сунь Укун, который родился из камня в форме яйца, произвел переполох во дворце Небесного Владыки и был послан Буддой сопровождать монаха Сюань-цзана на его трудном и опасном пути в Индию, ибо всевозможные демоны и чудовища пытаются пожрать монаха-праведника, чтобы завладеть его святостью. Сунь Укун обладает необыкновенными способностями: он может превращаться в кого пожелает, летать по воздуху и носить за ухом булаву, которая превращается в волшебную палицу, но его главное достоинство — неиссякаемое чувство юмора, помогающее паломникам выходить из самых трудных положений. Роман У Чэнъэня читается как увлекательная приключенческая повесть, но может восприниматься и как язвительная сатира на бюрократию Поднебесной империи, и как аллегория жизни «просветленного сердца». Фантастический колорит романа — примета неоконфуцианской эпохи в китайской культуре с ее обостренным сознанием иллюзорности зримых образов, понимаемых как следы духовных метаморфоз. Фантастика в данном случае побуждает читателя отвлечься от внешнего мира и обратить свой взор в глубины внутреннего опыта. Не случайно стилистика и образность «Путешествия на Запад» породила особую традицию романов и поучений, указывающих путь к «верховному просветлению». Сам У Чэнъэнь предпочел скрыть свое авторство, и его фантастическая эпопея долгое время считалась плодом творчества известного даосского наставника Чанчуня, совершившего хождение на Запад.

В конце минской эпохи появляется бытовой роман. Самое известное произведение этого жанра — роман «Цзин, Пин, Мэй», что означает «Цветы сливы в золотой вазе» (в названии романа зашифрованы имена его трех главных героинь). Автор этого произведения укрылся под псевдонимом «Ланьлинский насмешник», и личность его до сих

пор не установлена. Действие романа происходит в столичном городе во времена династии Сун, а его герой — богатый распутник Симэнь Цинь, идущий на любое преступление ради удовлетворения своей похоти. Роман насыщен натуралистически изображенными любовными сценами, что побудило власти запретить его, хотя, как все китайские романы, он не лишен нравоучительного пафоса: распутство Симэнь Циня в конце концов губит его дом. Последующие десятилетия отмечены появлением десятка небольших романов, проникнутых эротическими мотивами, порой откровенно порнографических. Их авторы смело исследуют «подполье» человеческих чувств и, как правило, извлекают из этого душеполезные уроки. Самый известный среди них — роман Ли Юя, носящий в русском переводе название «Подстилка из плоти» (правильнее «Молельный коврик плоти»). Ли Юй, кстати сказать, был одним из первых в Китае писателей-профессионалов, живший на доходы от издания своих сочинений.

В эпоху Цинь появляется первый крупный сатирический роман — «Неофициальная история конфуцианцев» (*Жулинь ваиши*). Его автором был литератор из знатной, но обедневшей семьи У Цзинцзы, живший в первой половине XVIII в. Роман У Цзинцзы, вышедший печатным изданием лишь в 1800 г., представляет собой острую сатиру



Тайное свидание в саду. Иллюстрация к новеллам. XVII в.

на нравы служилой элиты империи. Его стиль свободен от условностей классической прозы и написан языком, близким к разговорному. Самый знаменитый роман циньского времени — «Сон в красном тереме» (*Хунлоумэн*), написанный в середине XVIII столетия Цао Сюэцинем. Главную сюжетную линию романа составляют отношения юноши Баоюя, наследника знатной и богатой семьи, с двумя его кузинами, предназначенными ему в невесты. Роман Цао Сюэциня проникнут пессимистическим настроением и окрашен в мистические тона. Это история крушения жизненных иллюзий, оставляющего человека один на один с темной пустыней «великой пустоты». Третий выдающийся роман циньского времени — «Цветы в зеркале» (*Цзин хуа юань*) был написан в начале XIX в. Ли Жучжэнем. В первой части романа описываются приключения героя в разных фантастических странах, во второй — мир бессмертных небожительниц и собрания талантливых женщин при дворе танской императрицы У-хоу.

Популярность жанра романа в старом Китае и его авторитет в наши дни не должны скрывать того факта, что роман выражал жизненные ценности, чуждые и даже враждебные идеалам классической традиции, и потому никогда не пользовался благосклонностью правящих верхов. Увлечение романами считалось по меньшей мере недостойным истинно ученого мужа, и редкий литератор осмеливался ставить свое имя на титульном листе столь «вульгарного» сочинения. С XVII в. немало романов (и пьес) попали в список запрещенных по причине их фривольного содержания. Отличие романа от классической прозы состоит именно в том, что здесь чувственная природа человека принимается как безусловная и неизменная жизненная данность. Иными словами, в романе чувственность противопоставляется культивированной чувствительности и притом становится средой и средством непосредственного и даже, в сущности, единственно возможного реального общения между людьми. Отсюда свойственный романическому мироощущению налет цинизма, жизненной философии тех, кто считает чувственное удовольствие единственной реальностью человеческого существования.

Впрочем, зрелые романы выражают стремление к совмещению естества и духовности, чем и объясняется мистико-фантастический колорит повествования. Объективная же несовместимость культа самоконтроля и культа чувственности обуславливает пессимистический пафос таких шедевров китайской литературы, как «Цзинь, Пин, Мэй» и особенно «Сна в красном тереме». Предосудительность романической прозы объясняется тем, что образы, имевшие гротескно-назидательный характер, могли наделяться реальным содержанием. Такая подмена статуса образов, собственно, и означала гибель традиции в Китае (см. главу 4 и заключение).

Еще один важный раздел художественной прозы старого Китая представлен драматургией. Драма становится частью литературной традиции с XII—XIII вв., когда театр обретает первые устойчивые формы. Известны названия более семисот пьес, написанных в то время. Первыми китайскими драматургами, стяжавшими писательскую славу, стали Гуань Ханьцин, Бао По, Ма Чжиюань и Ван Дэсинь, автор

знаменитой пьесы «Записки Западного флигеля», написанной по мотивам популярной средневековой новеллы. Наиболее известная пьеса Гуань Ханьцина — «Обида Доу Э» повествует о трагической судьбе целомудренной и смелой женщины, которая предпочла смерть бесчестью. В эпоху Мин драма стала уважаемым литературным жанром, в котором пробовали свои силы лучшие литераторы того времени. Наибольшую известность получили произведения Тан Сяньцзу (1550—1616) — драматурга, который вместе с романистами того времени исповедовал культ чувства. Главное произведение Тан Сяньцзу — пьеса в 55 действиях «Пионовый павильон», частично основанная на исторических событиях. Героиня пьесы, девушка по имени Ду Линянь, во сне влюбляется в незнакомого юношу и вскоре умирает от любовного томления, после чего является во сне своему возлюбленному, известному ученому Лю Цзунъюаню и признается ему в своей любви. Тронутый преданностью Ду Линянь правитель загробного мира разрешает ей вернуться в мир людей и стать женой Лю Цзунъюаня. Романтическая история свободной любви завершается, таким образом, торжеством банального конфуцианского домостроя — сюжет в своем роде типичный для китайской литературы. Помимо пьес о романтической любви в минском Китае создавались пьесы сатирического, авантюрного и волшебного содержания. В большинстве случаев они представляли собой переложения народных легенд и старинных новелл.



*Иллюстрация
к пьесе
«Записки
Западного
Флигеля».
Гравюра
Чэнь Хуишоу.
XVII в.*

В XVII в. появилось несколько талантливых драматургов и теоретиков драмы, среди них Цзинь Шэнтань, Ли Юй, Кун Шанжэнь. Последнему принадлежит одна из самых известных романтических пьес Китая — «Веер с цветами персика», в очередной раз повествующая о любви талантливого ученого и прелестной певички на фоне последних лет царствования Минской династии. К тому времени классический театр уже приобрел свою законченную форму, в которой собственно драматургический элемент был подчинен пению и хореографии. Поэтому дальнейшая история литературы не отмечена важными новшествами в области драматургии.

Историческая, географическая, энциклопедическая литература

Китайцы всегда питали большую любовь к историописанию. Объяснялось это тем, что история была в их глазах зеркалом непреходящих истин Великого Пути, и только история, точнее исторические события, была единственным вполне достоверным проявлением «воли Небес». Первые исторические записи — их темой были деяния царей — появились уже в эпоху Инь. Первая хроника — «Весна и Осень царства Лу» — по преданию, была отредактирована Конфуцием. В последующие столетия хроника стала самым популярным жанром повествовательной литературы, в известной степени заменив собою эпическую традицию.

VI в. до н. э. ученый Сыма Цянь создал свои «Исторические записки» — всеобъемлющий труд по истории древнего Китая. Спустя полтора столетия историк Бань Гу написал сходный труд, посвященный истории только одной династии — Ранняя Хань. С тех пор в Китае существовала традиция составления официальной истории каждой династии по образцу сочинений Сыма Цяня и Бань Гу. Всего насчитывается 24 таких истории. Почти все они состоят из четырех основных разделов: «основные записи» — краткие погодные хроники царствований отдельных императоров; генеалогические таблицы царствующих домов; трактаты, посвященные отдельным аспектам истории, например: политике двора в области экономики, ритуалов, администрации, вопросам географии и пр.; «жизнеописания», включавшие в себя наряду с биографиями описания сопредельных народов. С ханьских времен составление исторических хроник было поставлено под строгий контроль двора. Существовала официальная коллегия историков, которая вела хронику придворной жизни, так называемые «заметки о деяниях и досуге» (*цицзюичжу*). В позднее Средневековье на основании этих предварительных хроник составлялись официальные анналы династии — «достоверные хроники» (*шилун*). Последние служили источником для написания окончательного варианта династийной истории и сохранились лишь частично. Заметим, что записи придворных летописцев держали в строгом секрете; даже императорам не разрешалось просматривать «заметки о деяниях и досуге», касавшиеся их собственного царствования. Официальная же история династии появлялась на свет уже после ее гибели. Для эпохи ранних империй династийные истории являются важнейшим историческим источником. В отношении позднейших династий ценность этих трудов снижается вследствие их тенденциозности и наличия многочисленных неофициальных источников. Династийные истории послужили образцом и для общих историй буддизма, написанных в средневековом Китае.

Династийные истории — один из самых примечательных памятников традиционного китайского мирозерцания. Особенно показателен раздел «Жизнеописания», где биографии сгруппированы по традиционным тематическим рубрикам: «Добрые чиновники», «Строгие чиновники», «Конфуцианские ученые», «Литераторы», «Добродетель-

ные жены» и другие категории лиц, прославившихся своими добродетелями. Впрочем, нередко в жизнеописания с назидательными целями включались главы, посвященные «образцовым злодеям». Стержень биографии составляют сведения о служебной деятельности героя, которые дополняются выдержками из его служебных докладов и литературных произведений, а также разного рода занимательными, порой анекдотическими сюжетами, призванными продемонстрировать его незаурядность. Сведения, не согласующиеся с общей линией жизнеописания, помещались в биографиях других лиц.

В средневековом Китае получила продолжение и традиция всеобщих историй в виде анналов. Наиболее известный труд такого рода — хроника «Всеобщее зеркало, управлению помогающее», составленное в XI в. ученым Сыма Гуаном и впоследствии продолженное другими.

С древности в Китае существовали обширные своды государственных уложений. Подробные регламенты государственной администрации содержатся в древнем каноне «Ритуалы Чжоу». В эпоху средневековья возникли жанры «собраний важнейших документов» отдельных династий и разного рода «всеобъемлющих сводов» исторических документов. Однако наиболее внушительным памятником традиционной учености можно считать энциклопедии, или, как они именуется по-китайски, «книги классифицированных сведений» (*лэишу*). В отличие от западных энциклопедий, китайские *лэишу* целиком состоят из цитат. Составлялись они с чисто практической целью — как полезное руководство для чиновников в их административной деятельности и были призваны дать служилому человеку необходимый минимум знаний по всем предметам. Первые энциклопедии появились в VII в., а их золотой век приходится на позднее Средневековье — великую эпоху компиляторства. Крупнейшая энциклопедия сунского времени насчитывает 1000 глав. В начале XV в. был составлен колоссальный свод «Юнлэ дадянь», куда, по замыслу авторов, должны были войти все письменные памятники прежних времен. Энциклопедия оказалась настолько объемной, что ее не смогли напечатать, и большая часть рукописей погибла. Наиболее известная энциклопедия циньской эпохи — «Собрание рисунков и книг всех времен» (*Гуцзинь тушу цзичэн*). Она насчитывает ровно 10 тыс. глав и состоит из 32 разделов и более 6 тыс. рубрик. Внутри каждой рубрики материал разбит по следующим категориям: основные исторические сведения о данном предмете, общие рассуждения, жизнеописания, литературные сочинения, дополнительные сообщения и заметки и так называемые «внешние главы», содержащие материал из религиозной и протонародной литературы. Наряду с классифицированными собраниями сведений составлялись обширные своды, своеобразные книжные серии из самостоятельных произведений. К их числу относится, например, «Полное собрание книг по четырем разделам» (*Сыку цюаньши*), где собраны литературные памятники, представляющие четыре традиционных раздела историографии: каноны, исторические труды, философские трактаты и сочинения индивидуальных авторов. Нередко такие серии создавались как подборки фрагментов утерянных сочинений.

С эпохи раннего Средневековья в Китае появляется жанр географических описаний, нередко составлявшихся по указанию императора. В X в. была создана географическая энциклопедия «Обозрение мира эры Тайпин» (*Таитин хуаньюи цзи*) из 200 глав. Несколько позже возникает жанр местных хроник (дифан чжи). С эпохи Мин местные хроники составлялись уже повсеместно, появились географические описания отдельных провинций, уездов и даже местностей. Материал в местных хрониках разбит по тематическим рубрикам и излагается в монографической форме. В таких сочинениях детально описываются местная топография, климат, флора и фауна, природные ресурсы, коммуникации, города, храмы, исторические достопримечательности, военные гарнизоны. Как правило, в них есть сведения по хозяйственной и общественной жизни, биографии выдающихся уроженцев данной местности и т.п.

Китайская литература в XX веке

События в конце правления Циньской династии не давали китайскому обществу повода гордиться своим прошлым и своей культурой, и вполне естественно, что это время было отмечено дальнейшим усилением сатирической литературы. Яд сарказма убивал славу Срединной Империи. Самый известный сатирический роман той поры — «Странствия Лао Цаня» литератора Лю Э, опубликованный в 1907 г. Одновременно язык китайской прозы все больше приближается к разговорному: появились романы, написанные на диалекте, и романы о жизни за границей — например, роман Не Хайхуа «Цветок в море зла», героями которого являются китайский посол в Лондоне и его наложница.

Новые веяния особенно быстро проникали в публицистику. В первые годы XX столетия появляется ряд революционных памфлетов и статей, в которых были провозглашены новые политические и философские идеи, а также введено в оборот множество новых понятий. Особенно большим влиянием пользовались статьи Лян Цичао, написанные живым, ярким и вместе с тем насыщенным новой лексикой языком. Появились новшества и в поэзии. Молодое поколение поэтов уже пыталось сблизить поэтическое творчество с разговорным языком и фольклором. Поэт Хуан Цзуньсянь (1848—1905), родом из Гуандуна, использовал в своих стихах народные песни и выражения из родных мест. «Я пишу, как говорю. Древние правила стихосложения не могут сделать меня слепым», — заявлял Хуан Цзуньсянь.

Решительный поворот в сторону новой литературы произошел благодаря «Движению 4 мая». Еще в 1915 г. революционно настроенный ученый и литератор Чэнь Дусю (1880—1942), будущий основатель Компартии Китая, начал издавать литературный журнал «Новая молодежь». В 1917 г. талантливый публицист и ученый Ху Ши (1891—1962) со страниц этого журнала призвал отказаться от условностей старой словесности и писать только на разговорном языке. Чэнь Дусю ответил Ху Ши статьей «О литературной революции», в которой предложил создавать «новую литературу, обращенную к широкому массам».

Чэнь Дусю утверждал, что китайская литература все еще находится на стадии классицизма и романтизма и ей предстоит перейти к реализму.

За короткое время журнал «Новая молодежь» снискал огромную популярность среди студенчества. Реализм стал знаменем нового литературного движения и одновременно источником его внутренних противоречий. Утверждая творческую индивидуальность литератора, новый художественный идеал неизбежно выявлял и разрыв между критическим видением писателя и действительностью, а в конечном счете — неспособность творческой личности изменить жизнь. Именно осознание того факта, что реализм сам по себе не может «спасти Китай», со временем все сильнее влекло литераторов нового поколения на стезю «революционного действия», которое позволяло установить союз с «массами». Характерные черты нового реализма, насквозь пропитанного ядовитым сарказмом, проявились уже в первом произведении самого знаменитого китайского писателя XX в. Лу Синя (1881—1936) — «Дневнике сумасшедшего», опубликованном в 1918 г. в журнале «Новая молодежь». Спустя несколько лет Лу Синь издал повесть «Подлинная история А Кью» — пожалуй, самое значительное произведение новой китайской литературы. Герой повести, заносчивый, презираемый односельчанами, но, в сущности, безобидный босяк по имени А Кью (что можно понять как «косичка», ибо китайцы при старом режиме носили косы) не желает признавать собственной ничтожности и всякое унижение или обиду воспринимает как собственную победу. В конце концов А Кью идет на казнь, убеждая себя в том, что он выше своих палачей. Так Лу Синь высмеял убогое самодовольство элиты старого Китая, доведшей страну до катастрофы. Необычайный успех произведений Лу Синя объясняется, надо полагать, на редкость органичным сочетанием гротеска с реалистическим видением жизни. Сам писатель говорил, что он «черпает свой материал из жизни несчастных людей большого общества».



*Классик
новой
литературы
Китая
Лу Синь*

Впрочем, в те годы появлялось и немало произведений психологического реализма, в которых описывался душевный мир молодых интеллигентов. Нередко подобные произведения писались в жанре путевых заметок или исповедальной прозы. Так, в конце 20-х гг. большой успех имели рассказы и очерки писателя Шэнь Цунвэня (1902—1988), писавшего о природе и быте своей родной провинции Хунань. В произведениях Шэнь Цунвэня пейзажи родного края служат поводом для ностальгических переживаний и выявления авторского «я».

На волне «Движения 4 мая» появилась плеяда талантливых прозаиков и поэтов, которые старались следовать литературной программе журнала «Новая молодежь». В 1921 г. 172 литератора во главе с

Чжоу Цзожэнем образовали «Общество изучения литературы», провозгласившее своей целью пропаганду «гуманной литературы». В том же году группа вернувшихся из Японии студентов, в том числе поэт Го Можо (1892—1978) и драматург Тянь Хань, создали в Шанхае «Общество творчества». Первое время члены общества исповедовали идеи свободного творчества и романтической стихии в литературе, а после 1925 г. перешли на позиции «революционной литературы». Со временем Го Можо стал активным сторонником КПК и после 1949 г. возглавил вновь созданную Академию наук КНР. Что касается «Общества изучения литературы», то оно в середине 20-х годов раскололось на две группы: одна из них, возглавляемая Лу Синем и Чжоу Цзожэнем, пропагандировала реализм в литературе, другая (Ху Ши, Вэнь Идо и др.) следовала установкам символизма. Подавляющее большинство китайских литераторов того времени считали, что литература должна служить национально-демократической революции. Эта тенденция нашла свое завершение в создании Лу Синем в 1930 г. прокоммунистической Лиги левых писателей, активно участвовавшей в политических акциях революционных сил. К тому времени лишь немногие, подобно Линь Ютану и Чжоу Цзожэню, продолжали считать, что литература призвана быть в первую очередь средством творческого самовыражения писателя.

30-е годы ознаменовались большими достижениями в области прозы. В 1928 г. Мао Дунь (1896—1981) опубликовал роман «Разочарование», который стал первым крупным прозаическим произведением в духе новой литературы. Вместе с двумя другими автобиографическими романами писателя он составил трилогию под общим названием «Затмение». Публикация в 1932 г. следующего романа Мао Дуня «Полночь» стала большим событием в истории современной китайской прозы. В этом романе содержится тонкая психологическая характеристика жизни Шанхая того времени. В те же годы начал публиковать свои произведения другой крупнейший романист современного Китая — Ба Цзинь (р.1904), создавший две трилогии о жизни нового поколения китайской интеллигенции. В 30-е годы создал свои лучшие произведения еще один крупнейший прозаик нового Китая — Лао Шэ (1899—1966), наделенный редким среди китайских писателей даром добродушного юмора. Наибольшей известностью пользуется его роман «Счастливчик Верблюд» (1938 г.), утверждающий — в характерном для новой прозы ключе — невозможность добиться благополучия в одиночку. Среди других видных романистов того времени можно назвать Чжан Тяньи, Цянь Чжуншу, Сяо Чжуня, Дин Лин (пожалуй, талантливейшую китайскую писательницу XX в.) и др. Цянь Чжуншу привлекает к себе внимание попыткой выступить в своих произведениях в традиционной для Китая роли автора-эрудита. Следует отметить, что на развитие современной китайской прозы огромное, если не решающее влияние оказала традиция русской реалистической литературы.

Успехи новой поэзии были значительно скромнее. Первые попытки создать новые стихотворные формы предпринял Ху Ши. Вслед за Ху Ши большинство поэтов того времени стали писать свободным

размером, пытаясь добиться как можно большей музыкальности и смысловой насыщенности, даже экстравагантности стиха, но открыто экспериментальный характер их творчества, отсутствие поэтической традиции, в которую вписывались бы эти произведения, делало такие поэтические опыты малопонятными для широкой публики. Наибольшей известностью среди поэтов того времени пользовались Го Можо, Сю Чжимо и Вэнь Идо, писавшие в духе романтической и символистской поэзии Запада. Немалое место в поэтической продукции тех лет занимали переводы европейских поэтов.

Новой драматургией в Китае принято называть пьесы, написанные на разговорном языке для современного драматического театра. Ее история начинается с 20-х годов, когда драматурги Тянь Хань и Хун Шэнь начали писать пьесы на бытовые сюжеты. Поэт Го Можо известен также как автор нескольких исторических пьес. В 30-х годах большой успех выпал на долю драматурга Цао Юя, автора ряда пьес, отличавшихся острым социальным звучанием. Подобно прозаикам, большинство китайских драматургов стремились использовать театр как средство революционной агитации.

Война с Японией и последовавшая за ней гражданская война заставили литераторов тратить свои силы на решение не столько творческих, сколько политических задач, так что 40-е годы в Китае не отмечены появлением значительных литературных произведений. Победа же КПК в гражданской войне привела к подчинению литературы нормам и целям «социалистического строительства». Литературное наследие большинства деятелей «Движения 4 мая» подверглось официальному осуждению вследствие его чрезмерного индивидуализма и сентиментальности, многие писатели старшего поколения, среди них Шэнь Цунвэнь, Тянь Хань, Ху Фэн, Дин Лин, Дэн То, Лао Шэ, Ба Цзинь и др., лишились возможности печататься или подверглись репрессиям. Особенно тяжелый удар по творческой интеллигенции нанесла «культурная революция», когда вся литература, рожденная «Движением 4 мая», была объявлена «злом». Одновременно в новой, ультрареволюционной прозе, как ни странно, возродились многие черты, свойственные литературе старого Китая, но чуждые литературным принципам «Движения 4 мая»: схематизм сюжета и условность характеров, отказ от индивидуального стиля, стремление развлечь читателя, утверждение неизбежности морального воздаяния и незыблемости существующего порядка.

Окончание «культурной революции» дало новый мощный толчок развитию остросоциальной реалистической литературы в стиле 20—30-х годов. С конца 70-х появился ряд ярких произведений, в которых осмысливается трагический опыт предшествовавших десятилетий. Особенную популярность приобрели произведения Ван Мэна, Чжан Сяньяна, Фэн Цицайя, содержащие яркие психологические портреты интеллигентов, подвергшихся жестоким гонениям в годы маоистской диктатуры. Когда волна «разоблачительной» литературы иостмаоистского периода (в Китае ее называют «литературой пострадавших») пошла на убыль, в прозе обозначились несколько разнородных направлений. Пожалуй, наибольший интерес представляет творчество

тех авторов, которые сделали своим творческим кредо «поиск исторических корней». Некоторые из них, например Фэн Цицай, перешли к написанию исторических повестей, наследующих традициям народного сказа, другие, как Мо Янь или Хань Шаогун, пишут в духе Лу Сяня и Шэнь Цунвэня, рисуя мрачную картину духовной деградации китайского общества. Ряд писателей разрабатывают тему экзотики городской жизни с ее призрачными красотами и капризами моды — тему, тоже в своем роде традиционную для китайской словесности. Некоторые литераторы, впервые в истории Китая, вводят в свое творчество проблематику западного психоанализа. Есть и писатели, занятые преимущественно вопросами стиля. Появилась влиятельная группа писательниц, пишущих о жизни китайских женщин и тоже в основном продолжающих традиции «Движения 4 мая». Но в целом современный этап развития Китая еще недостаточно отражен и тем более осмыслен в творчестве нынешнего поколения писателей. Было бы также преждевременно говорить и о завершении формирования китайского литературного языка.

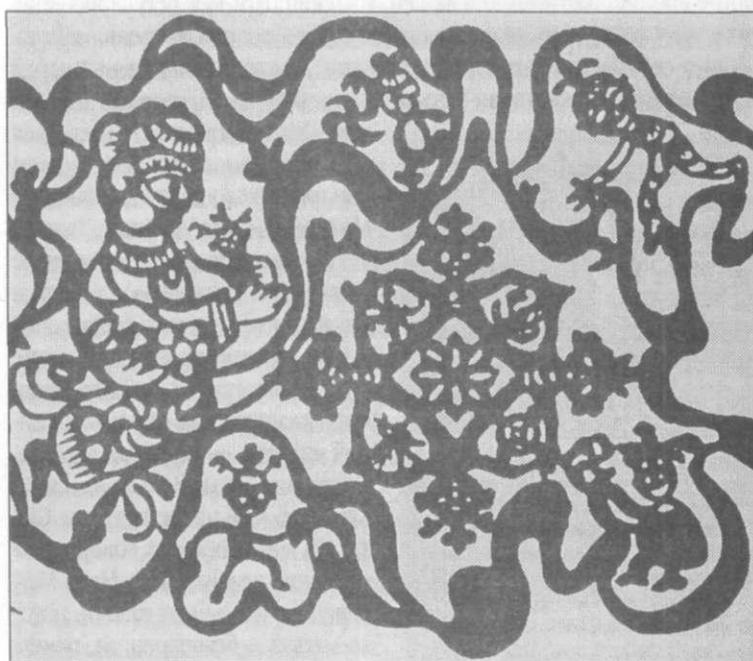
ФОЛЬКЛОР

От мифов к сказкам

Как было отмечено в четвертой главе, архаическая мифология Китая не сохранилась в целостном виде и не получила продолжения в каком-либо цикле эпических сказаний. Древние мифы эпохи Чжоу к середине I тыс. до н. э. приобрели вид морализирующей космологии, в которой священный язык богов уступил место языку человеческой культуры. Собственно же мифические мотивы были вытеснены на периферию китайской традиции и питали не столько художественное творчество и эстетические идеалы, сколько вкус к волшебству и фантастике. И то и другое, впрочем, уже было включено в чисто эмпирическое повествование, носящее назидательный или псевдонаучный характер. Такова, например, «Книга гор и морей», где сведения о мифических горах и существах представлены в виде педантичного географического описания. Другой ценный источник для изучения древнекитайской мифологии — поэма «Вопросы к Небу» из южного царства Чу, которая содержит перечень вопросов, касающихся различных эпизодов и персонажей древних мифов. Вообще же сведения о мифологии Китая приходится по крупицам извлекать из самых разных, большей частью неортодоксальных и апокрифических сочинений. Внимательное знакомство с древнекитайской литературой позволяет выделить в ней несколько категорий мифологических сюжетов.

Примечательной особенностью литературных памятников древнего Китая является почти полное отсутствие в них мифов о сотворении мира. Правда, в источниках позднего времени (не ранее III в. до н. э.) встречается рассказ о первочеловеке Паньгу, который сотворил мир из первозданного яйца, но этот миф древние китайцы, по всей

видимости, переняли от своих южных соседей — народов мяо-яо. В другом сказании, также зафиксированном лишь в поздних текстах, происхождение мира и человечества связывается с именами Фу Си и его сестры Нюй Ва, которые изображались с человеческими головами и змеиными телами. (От эпохи Инь до нас дошли изображения пары сплетенных змей.) Нюй Ва приписывается сотворение первых людей, которые были слеплены из глины. По-видимому, Фу Си и Нюй Ва были героями мифа о мировых родителях — весьма распространенного в Тихоокеанском регионе. Существовали также представления о том, что мир покоится на огромной черепахе, а Небо стоит на восьми каменных опорах (горах), из которых центральной была Куньлунь — Мировая гора в древней китайской мифологии.



Нюй Ва лепит из глины человечков. Вырезка из бумаги, пров. Ганьсу

Сотворение мира в позднейшей традиции трактовалось как процесс последовательного деления первозданного Хаоса (см. раздел «Теория китайской науки» в главе шестой). Но в древних сочинениях сохранились и следы другого рода мифов, в которых происхождение мира объявляется следствием «превращения» мифических существ. В «Книге гор и морей» есть рассказ о божестве Чжу Инь, которое имеет тысячу ли в длину, голову человека и тело змеи. Там говорится, что день наступает, когда Чжу Инь открывает глаза, а ночь — когда глаза его закрыты; тяжелое дыхание Чжу Инь рождает зиму, а легкое — лето и т.д. В некоторых текстах эпохи Хань происхождение мира объясняется как следствие метаморфозы Нюй Ва. Но в позднейшей традиции закрепилась легенда о том, что природный мир произошел из тела первочеловека Паньгу.

В эпоху Инь существовал обширный пантеон богов небесных светил и природных стихий, возглавляемый верховным божеством

Шанди. Иньские цари через посредничество своих предков молили этих богов о помощи и защите. Однако иньские мифы о богах не сохранились в их подлинном виде. Есть лишь смутные упоминания о двух супругах верховного бога — богине Сихэ, родившей десять солнц, и богине Чанси, матери двенадцати лун. Последний персонаж преобразился позднее в Мать-Правительницу Запада (*Сиванму*) — хозяйку Мировой горы Куньлунь. В эпоху Хань Мать-Правительница Запада пользовалась особенной популярностью в качестве владычицы небесных чертогов. Нередко она предстает мудрой и образованной женщиной, что не позволило ей, однако, избавиться от некоторых звериных черт: ее изображали с тигриными клыками и хвостом леопарда.

В первобытную эпоху существовало представление о том, что мир богов вполне доступен для людей. Иньский царь мог регулярно «принимать» у себя своих усопших предков, а те, в свою очередь, «принимали» у себя богов. Сохранились рассказы о встречах идеальных царей древностей с божествами четырех сторон света. В древнем сочинении

«Жизнеописание Сына Неба Му» рассказывается о путешествии чжоуского царя Му в обитель Матери-Правительницы Запада. Есть упоминания о некоем «царе Кае» (букв. «открыть») династии Ся, который трижды попадал на небеса и принес оттуда знание ритуальных плясок и песен. Позднее складывается образ блаженной страны — обители Матери-Правительницы Запада на горе Куньлунь или некоей страны Сюаньпу, в которой, как говорится в «Жизнеописании Сына Неба Му», «текут ручьи и бьют ключи, погода мягкая и безветренная, птицы и звери живут в довольстве». В этой стране обитают бессмертные, питающиеся «чистой росой и живительным ветром». В эпоху древних империй вера в Сиванму питала массовые религиозные



Мать-
Правительница
Запада.
Изображение
ханьской эпохи

Желтый Владыка породил Ломина. Ломин породил Туна. Юйхао породил Иньяна. Иньян породил Паньюя, который первым смастерил лодку. Паньюя породил Сичжуня. Сичжуня породил Цзигуана, и Цзигуан первым сделал из дерева телегу. Шаохао родил Баня. Баня первым изготовил лук и стрелы. Цзюнь родил Яньлуна. Яньлун изобрел гусли. Цзюнь имел восемь сыновей, они первыми создали песни и танцы. Большой Бичинь первым создал царство. Юй и Тунь первыми устроили землю и учредили Девять областей...

«Книга гор и морей». III в. до н. э.

движения. Так, в летописях под 3 г. до н. э. содержится упоминание о том, что после ряда стихийных бедствий жители нескольких областей «готовились к приходу Сиванму, зажигали огни на крышах домов, били в барабаны, кричали и возбуждали друг друга». Зачастую Сиванму (ассоциировавшаяся с луной) изображалась в паре с Дунван-гуном (Почтенным правителем Востока), символизовавшим солнечное начало. Аналогичным образом партнером Нюй Ва стал мифический основатель китайской цивилизации Фу Си, причем на изображениях поздниханьского времени она уже предстает подчиненной Фу Си и принимающей из его рук угольник — символ цивилизаторской миссии.

Другим преломлением архаического мотива мира богов был мир глубокой древности, мир счастливой простоты и безыскусное™, отделенный от современного мира непреодолимой пропастью времен. Самая известная литературная утопия Китая — это рассказ древнего поэта Тао Юаньмина о некоей «деревне Персикового источника», расположенной где-то на южной окраине древнекитайской ойкумены (на территории современной провинции Хунань).

С течением времени мир богов и мир людей предстают все более чуждыми и даже враждебными друг другу. В «Книге гор и морей» и других произведениях встречаются рассказы о людях, пытавшихся соперничать с богами. Таков некто Куафу, который попытался бежать наперегонки с солнцем, но умер от жажды. Таков Син Тянь, который вступил в поединок с Шанди, был обезглавлен им, но не потерял стойкости духа и сделал своими глазами соски груди, а ртом — гупок. Сохранился рассказ о некоем царе Ун, который пускал стрелы в мешок с кровью, говоря, что «стреляет в Небо». Множество рассказов повествует о природных бедствиях и героях, спасших мир. Когда однажды на небе появилось сразу десять солнц (в виде «солнечных птиц») и мир стал погибать от жары, стрелок И сразил своими стрелами девять солнц. Некто Гунгун фигурирует в качестве виновника мирового потопа, ибо он выступил против Шанди, потерпел поражение и в ярости сломал одну из опор, поддерживавших небо, так что земля накренилась и вода разлилась по всей суше. Человек по имени Гунь попытался укротить потоп и с этой целью даже выкрал у богов волшебную землю, способную преградить путь водам. Когда Шанди узнал об этой краже, он казнил Гуня. Дело последнего довершил его преемник (и, по некоторым версиям, сын) Юй, чье имя стало в Китае синонимом альтруистического служения человечеству. Наконец, есть предание о том, что Нюй Ва залатала брешь в небосводе, сплавив воедино «камни пяти цветов».

Самую же многочисленную категорию древнекитайских мифов составляют сказания о героях-предках. Среди них мы встречаем, например, предания об основоположниках династий Инь и Чжоу. Так, родоначальник клана иньских царей, по преданию, был зачат его матерью по имени Цзяньди после того, как та проглотила яйцо некоей «темной птицы». (Имя Цзяньди встречается на гадательных костях иньской эпохи.) Мать же прародителя чжоуского клана Хоуцзи зачала, «наступив на след божества в полях». Когда Хоуцзи появился на свет, его бросили сначала на дороге, потом в лесу и на льду, но он выжил благодаря заботе овец и птиц. В древнейших мифах животные несут в себе чер-



Чи Ю — мифическое существо с головой быка и крыльями. По преданию, Чи Ю соперничал с Желтым Владыкой и был казнен. Народная вырезка на бумаге.

ты тотемного предка: они выступают покровителями героев или посредниками между людьми и духами. По преданию, первые цари мира обладали парой драконов, на которых они могли возноситься на небо. Впоследствии эти драконы издохли — событие, которое можно считать китайской версией человеческого грехопадения, то есть изгнания человека из небесных чертогов. Изображения и предания последних столетий чжоуской эпохи нередко повествуют уже о борьбе людей против мифических животных, превратившихся в чудовищ.

С середины I тыс. до н. э. благодаря распространению письменности резко возрастает число записанных преданий о первопредках знатных кланов, многие из которых имели своих прототипов среди первобытных божеств природного мира. Новые генеалогии были средством включения в орбиту чжоуской цивилизации различных окраинных племен. Образ Желтого Владыки (*Хуан-ди*), отчасти представляющего историзированной версией первобытного Шанди, стал служить фокусом обширного генеалогического древа, охватывавшего многих героев и легендарных предков того времени. В итоге архаическая мифология послужила по

большей части материалом для клановых преданий, имевших псевдоисторическую природу. В этих преданиях отразились моральные ценности классической традиции. Сама «священная история» Китая — эпоха первых царей древности — приобрела вид назидательного исторического повествования, что, конечно, не сделало ее менее фантастичной по сути. Новая история унаследовала многие черты мифа: подобно мифу, она утверждала родовые, непреходящие качества вещей в их конкретных образах. Она была, в сущности, именно «преданием» (*чжуань*), то есть сообщением об абсолютных цен-



Синтянь — мифический соперник Челтого Владыки. По преданию, когда Желтый Владыка отрубил ему голову, он стал видеть, слышать и говорить животом. Гравюра XV в.

ностях существования, и в этом качестве не чем иным, как мифологизирующей историей. Но теперь мифотворчество приобрело не свойственный ей в архаическую эпоху элемент фантастики, причем эта фантастика вписана в реальный быт. Последнее обстоятельство свидетельствует, во-первых, о смерти древней мифологии и, во-вторых, об отсутствии в китайской традиции художественного (жанрового) единства формы. Такова природа китайской народной сказки, где чудеса случаются не «за тридевять земель» и не в неведомые времена, а в точно обозначенном времени и месте. Процесс историзации мифа завершился в первые столетия н. э., когда древняя мифология была окончательно вытеснена назидательно-исторической традицией буддизма и даосизма.

В фольклоре средневекового Китая мифология существовала уже в виде исторических сказаний, легенд, сказок, притч и т.п. Многие из них представляли собой устные изложения сюжетов классической литературы — например, рассказов из жизни мудрых царей древности. Бессмертные небожители выступают в них в роли волшебных помощников, которые дарят герою сказки чудесное оружие, а чаще премудрую книгу, с помощью которой он может совершить нечто необыкновенное: укротить потоп, дать отпор нечистой силе или сделать головокружительную карьеру. Различные типы сказаний отражали разные традиции в культуре. Например, народные божеества могли иметь сразу несколько легенд об их происхождении, и различия между этими легендами отражали разрыв между официальной моралью и жизненными ценностями простого народа. В народных легендах прототипами богов часто выступают антисоциальные элементы — чужаки, бездетные люди, погибшие насильственной смертью, и даже преступники. В официальных легендах на передний план выдвигаются общепризнанные добродетели: преданность старшим, ученость и в меньшей степени воинская удаля.

Как показывают этнографические исследования, многие сюжеты архаических мифов сохранились в китайском фольклоре вплоть до наших дней. Показательный пример — предания о первых людях на Земле, которые в одних областях ассоциируются с Фу Си и Нюй Ва, в других — с Паньгу и его сестрой, в третьих предстают безымянными юношей и девушкой. В сычуаньской версии этого предания Фу Си и Нюй Ва изображаются братом и сестрой, которые спаслись от потопа, насланного Небесным Императором за грехи человечества (мотив явно позднейшего происхождения). После потопа Фу Си и Нюй Ва, вступив в брак, возрождают человечество, причем Нюй Ва рождает ровно сто бесформенных комочков плоти, от которых и пошел человеческий род, именуемый по-китайски «ста фамилиями».

В народных легендах и сказаниях, как правило, объясняется происхождение или смысл разного рода природных явлений, обычаев, предметов и пр. Они имеют чисто локальное значение, а объяснение в них носит обычно нравоучительный характер. Типичный пример — рассказ о том, почему стаи перелетных птиц имеют вид иероглифов «один» или «человек». Ответ давался следующий: нарушение одним человеком правил поведения причинит вред всем людям. Другой пример: внешний вид черепашьего панциря объясняется тем, что мудрая черепаха помогла Фу Си догнать убежавшую от него Нюй Ва, за что Нюй Ва разбила черепахе панцирь, а Фу Си вновь собрал его из отдельных кусков.



*Паньгу.
Гравюра XV в.*

В народных преданиях и сказках часто говорится о превращении камней, растений или животных в людей. Иными словами, мир природы и человеческое общество связаны в них нерасторжимыми узами. Фольклорный мотив метаморфоз перешел в жанр литературных новелл. Фантастика в такого рода «рассказах о чудесах» чаще всего связана с проделками нечистой силы и носит откровенно иррациональный, даже зловещий характер. Мифологические мотивы и фантастика перешли в классические романы, где служат аллегориями человеческого самопознания. Есть и романы, представляющие собой литературные переложения легенд о богах. Элемент фантастики в них тоже приобретает нарочито утрированную, порой гротескную форму.

Картина прозаических жанров китайского фольклора была бы неполна без упоминания о шуточных и сатирических мотивах словесного творчества — анекдотах, прибаутках, баснях, каламбурах, даже шутливой брани, без которых невозможно представить себе народную речь и народное мирозерцание. В народных шутках высмеивается лицемерие официальной идеологии, всевозможные человеческие пороки и слабости.

Народные песни

Китайский фольклор отличается огромным разнообразием песенного творчества и тесной связью последнего с книжной литературой. Ведь народные песни, как известно, считались самым точным выражением тех самых «чувств народа», познание которых было важнейшей задачей мудрого правителя. В свою очередь фольклорное песенное творчество черпало многие свои сюжеты и образы из классической словесности. Впрочем, в некоторых местностях сохранились и песенные переложения первобытных мифов. Например, недавно в провинции Чжэцзян была записана ритуальная песнь о предках Фу Си и его сестре Синюй. Фу Си и Синюй вступают в брак, и Синюй рождает гигантскую змею. Фу Си разрубает змею на все более

мелкие части, и от этих частей происходят Небо и Земля, четыре времени года, восемь направлений и т.д. Кожа с брюха змеи стала полями и почвой, кости — дорогами и горами и т.п. Многие песни являются переложениями сюжетов из канонических книг. Другая категория народных песен связана с обрядами жизненного цикла и календарными праздниками. Повсеместно бытовали свадебные песни различных жанров: песни невесты, оплакивавшей свой уход из родительского дома, или шуточные, с элементом скабрёзности, песни товарищей же-



*Фу Си.
Гаск/тшеп/шя
глиняная
игрушка.
Пров. Хэнань*

них и т.д. С древности существовали также жанры погребальных и поминальных песен. Имелась обширная категория песен, связанных с трудовой деятельностью, в особенности с циклом земледельческих работ. Так, в деревнях Северного Китая в дни новогодних празднеств юноши и девушки исполняли «песни сева», сопровождавшиеся плясками, представлениями актеров на ходулях и прочими игрищами. В провинции Шаньси было популярно исполнение шуточных куплетов восьмью актерами, четверо из которых представляли мужчин, а четверо — женщин. Власти всегда с большим подозрением относились к подобным забавам и часто запрещали их по причине фривольного содержания.

Наиболее обширную категорию народного песенного творчества составляли песни и сказы, исполнявшиеся бродячими певцами-любителями в дни больших праздников, особенно во время празднования Нового года. С глубокой древности в Китае существовал обычай на Новый год устраивать шествие под оглушительные удары больших барабанов (в циньскую эпоху последние называли «барабанами великого спокойствия» — *таупин гу*). Любители этой потехи собирались группами по десять и более человек. Среди них имелся солист, задававший ритм, и певцы, исполнявшие под аккомпанемент его барабана разные песенки, чаще всего шуточные куплеты, напоминавшие наши частушки, вроде:

На высокой-высокой горе стоит конопля,
Взобрались на нее два паука.
Один паук захотел выпить вина,
Другой паук захотел выпить чаю...

Песенные жанры, бытующие в современном Китае, на памяти двух-трех последних поколений претерпели большие изменения. Источником для них служили песий, исполнявшиеся в деревнях крестьянами-любителями, детьми и подростками или даже бродячими монахами. Музыкальное сопровождение оставалось весьма примитивным и часто ограничивалось импровизированными кастаньетами из сломанных лемехов плуга. Попадая в города, они становились частью репертуара профессиональных певцов, выступавших в чайных или на улицах. Соответственно, литературная форма и аккомпанемент усложнялись. Традиционно исполнение подобных песенных сказов было привилегией мужчин, но со второго десятилетия XX в. им стали заниматься и женщины. Примером становления современного песенного жанра может служить эволюция песенного сказа в провинции Хэнань. Он сложился в конце XIX в. на основе лирических крестьянских песен и мелодий, исполнявшихся даосскими монахами. Исполнялись песни под аккомпанемент струнного инструмента саньсянь. В начале XX в. этот жанр проник в города, где состав оркестра, аккомпанировавшего певцу, расширился: трехструнный щипковый инструмент *саньсянь* преобразился в двухструнный смычковый инструмент *чжуицзы* (который и дал название этому песенному жанру) и к нему были добавлены маленький барабан на подставке и кастаньеты в виде деревянных дощечек. В таком виде новый жанр очень быстро вытеснил прежние формы сказа, бытовавшие в тех краях.

Формы народных песенных жанров отличались большим разнообразием: каждая местность в Китае имела свой репертуар и стиль песенного фольклора. Сюжеты песен в большинстве случаев брались из повседневной жизни или воспроизводили популярные легенды и сказания. На Севере были распространены в основном различные вариации (их насчитывается до двух десятков) «сказа под аккомпанемент большого барабана» (*рагу*), где в музыкальном сопровождении использовался барабан и сансянь. Ритм сказа задавался семисложной стихотворной строкой, а пение сочеталось с речитативом и прозаическими вставками. Существовали многочисленные комические варианты подобных песенных представлений, «шуточные сказы под барабан» (*хуацзи дагу*). На Севере исполнение комического сказа нередко сопровождалось разного рода трюками: например, актер мог петь, держа во рту палочку, на которой висел фонарик. По всему Китаю были известны «шуточные сказы под барабан» из провинции Аньхой. Исполнялись они парой наряженных юных певцов — девочкой и мальчиком — и обычно содержали язвительные комментарии на темы семейного быта. Так, девочка пела от имени женщины:



Представление
танцовщицы.
Старинная
китайская
гравюра

О, я несчастная жена, моя ужасная судьба,
Не довелось мне выйти за приличного парня.
Чужие мужья уже ходят в чиновниках,
А мой день-деньской бьет в барабан...

А мальчик отвечал партнерше:

Ох, какой я невезучий, какой невезучий,
Не попалась мне в жены красотка.
Чужие жены гладко вышивают,
А у моей только пара огромных ступней.

Распевая свои куплеты, мальчик и девочка отбивали ритм и приплясывали, забавно подбрасывая барабанные палочки в воздух.

Еще один популярный в северных провинциях песенный жанр — это *даньсяр*, где пение сочеталось с мелодекламацией. Его источниками послужили воинские песни циньской эпохи и так называемые *бацзяогу* — песни, исполнявшиеся под аккомпанемент восьмиугольного барабана. Сказ *даньсяр* состоит из двух частей, между которыми вставлялись популярные мелодии. Исполнитель сказа отбивал ритм, ему помогал музыкант, игравший на *саньсяне*. Во время представления исполнялось в общей сложности до пяти-шести десятков различных мелодий.

В XX в. фольклорные песенные жанры часто использовались властями для политической агитации. В последние десятилетия они существуют в основном как популярные эстрадные жанры.

От заклинаний к каламбурам

Заметное место в фольклоре китайского народа занимают разного рода заклинания и заговоры. Естественно, в такого рода словесном творчестве широко употреблялись приемы уподобления предметов по принципу омонимии или ассонанса, а также иносказания, связанные с табуированием священных предметов. Со временем жанр заклинаний породил разнообразные формы светского фольклора — загадки и недомолвки, каламбуры, скороговорки, шарады и проч. В последние столетия китайской истории форма скороговорок повлияла на формирование особого фольклорного жанра, так называемого быстрого сказа (*куайшу*), исполнявшегося и профессиональными артистами. Наиболее известна традиция куайшу из провинции Шаньдун. Сюжетами для него чаще всего служили популярные сказания о герое классического романа «Речные заводи» У Суне. Что касается загадок, то их было принято писать на фонарях, которые вешали у дома в дни новогодних празднеств. Особенной популярностью пользо-



Фольклорные
благо-
пожелательные
символы

вались ребусы, в которых зашифрованный смысл передавался посредством расщепления иероглифа на его составные части.

Наиболее распространенный жанр балагурного сказа в последние столетия именовался буквально «подобие голоса» (*сяншэн*). Исторически он был связан с искусством звукоподражания и имитаторства, — «искусства рта» (*коуцзи*). Первые упоминания о подобных представлениях относятся к эпохе Сун. Объектом подражания чаще всего были пение птиц, крики уличных торговцев, выговор уроженцев разных провинций. К началу XX в. считалось, что сяншэн должен включать в себя «четыре искусства»: речь, подражание, пение и комический эффект. Надо сказать, что в Китае с глубокой древности было принято держать при дворе актеров комического жанра и шутов — рассказчиков анекдотов, скороговорок, загадок и всевозможных каламбуров. История сохранила имена наиболее известных актеров такого рода. Уже в эпоху Тан большой популярностью при дворе пользовались комедийные диалоги. Такие же шуточные диалоги были любимым представлением простолюдинов — посетителей чайных. В XX в. парный конферанс в стиле сяншэн стал популярнейшим жанром эстрады.

Наличие в китайском языке большого числа одинаково звучащих слов благоприятствовало сочинению разного рода каламбуров, широко распространенных в фольклоре. Со временем это обстоятельство

В ночь четырнадцатого дня я с вами,
комары-мошкара, мир поделию:
вам быть по ту сторону капель дождя,
а мне отойдет эта сторона.
Вам еда — росистая трава, а мне — рис,
как отборные жемчуга.
А ежели хотите залететь сюда,
то не раньше, чем приаут холода!

Народный заговор от мошкары,
произносившийся
на Праздник фонарей

во породило обычай выражать пожелания счастья, долголетия и других приятных вещей посредством омонимов, зашифровывая пожелание на манер европейских ребусов. Так, одежду и личные вещи часто украшали изображения кошки и бабочки, ибо слова «кошка» и «бабочка» звучали как «80 лет» и «90 лет». Картинка с изображением котенка, играющего с бабочкой, выражала, таким образом, пожелание дожить до 80 и 90 лет. Олень (*лу*) символизировал большое жалование (*лу*), а три барана (*ян*) — по-весеннему свежую силу *ян* (число три соответствовало весне). По той же причине рыба выступала аллегорией изобилия, сорока — аллегорией радости, а пять сорок служили общепонятным символом традиционных «пяти видов счастья» (здоровье, богатство, потомство, долголетие, знатность). Плод, известный под названием «рука Будды», символизировал счастье и долголетие. Петух слыл символом литературного успеха. Картинка с изображением обезьяны, сидящей верхом на лошади, выражала пожелание «немедленно получить знатный титул».

В некоторых случаях символические качества вещей выводились непосредственно из их формы. Например, в китайском орнаменте бесконечно вьющаяся виноградная лоза призвана внушать идею долголетия, а царственный пион в сочетании с белоклювой птицей выражал пожелание сохранить славу и почет до седых волос.

Фольклорные божества

Фольклорными божествами здесь условно названы персонажи народного пантеона, которые не имели своих организованных культов, зато оказали заметное воздействие на искусство и литературу Китая и стали олицетворением главных жизненных ценностей китайцев. К этой категории сверхъестественных существ относились даосские небожители, которые достигли блаженства собственными усилиями и потому не нуждались в поклонениях людей, зато могли облагодетельствовать всех живущих. С эпохи Суп самыми популярными ее представителями стала группа даосских святых известная под названием «восьми бессмертных» (*ба сянь*). Главой знаменитой восьмерки был легендарный даос Чжунли Цюань, или Хань Чжунли, который, согласно одному преданию, в глубокой древности управлял собственным уделом. Другая, более экстравагантная легенда изображает его нищим, владевшим секретом бессмертия и творившим разные чудеса: например, он превращал медяки в золото и раздавал его беднякам. Обычно Чжунли Цюань изображается с веером из перьев; этим веером он может воскрешать умерших. Другой атрибут Чжунли Цюаня — персик бессмертия. Считается, что он открыл секрет бессмертия другому члену легендарной восьмерки — даосу Люй Дунбиню, реальному лицу, жившему в VIII в. Люй Дунбинь обладает традиционными принадлежностями даоса: волшебным мечом и мухогонкой.



*Посечь
бессмертных.
Картина
Will в.*

Гораздо большей популярностью в народе пользовался более жезотический персонаж из «восьми небожителей» — блаженный нищий Ли Тегуай, или Ли — Железный посох. Молва приписывала этому уродливому и хрому, с выпученными глазами попрошайке способность дарить красоту и здоровье. Нередко его изображали стоящим на крабе и в сопровождении оленя. Другой персонаж из той же группы — даосский отшельник Чжан Голао, живший, по преданию, при танской династии. Чжан Голао любил ездить на своем волшебном муле задом наперед и время от времени умирал на глазах у потрясенной публики только для того, чтобы через несколько дней вернуться в мир живым и невредимым. Умел он делать и другие чудеса: застав-

лять птиц спуститься на землю, указав на них пальцем, или делать так, чтобы цветы распускались зимой. При желании Чжан Голао складывал своего мула, как веер, и клал его за пазуху. Чжан Голао часто изображается с младенцем на руках, и его портрет нередко вешали в комнате молодоженов.

Другой персонаж «восьми бессмертных», Хань Сянцзы, был не кто иной, как племянник и воспитанник знаменитого ученого танской эпохи Хань Юя. Он родился с серебряной ложкой во рту и досконально изучил все науки. Но секрет бессмертия он постиг после того, как однажды свалился с дерева. По этой причине Хань Сянцзы слывет покровителем садоводов и огородников, и его изображают с корзиной цветов и персиками бессмертия. Небожитель Цао Гоцзю, родственник сунского дома, представляет в компании «восьми бессмертных» служилую знать. Оставив службу, Цао Гоцзю ушел в горы, где Хань Чжунли и Люй Дунбинь открыли ему секрет бессмертия. Изображают его в костюме чиновника, и он держит в руках каштаньеты. Цао Гоцзю считается покровителем театра.

Два остальных персонажа заметно отличаются от упомянутых выше солидных отшельников, ученых и чиновников. Один из них, Лань Цайхэ, имеет облик женоподобного юноши, держащего в руках корзину цветов. По преданию, он вел странствующий образ жизни, отличаясь экстравагантными привычками — тепло одевался в жару, а зимой отдыхал, лежа в снег)¹, одна его нога была всегда обнажена, перепоясывался он деревянным поясом и т.д. Лань Цайхэ распевал на улице песни нравоучительного содержания, а медяки, полученные в награду за пение, отдавал бедным. Среди «восьми бессмертных» есть



*Отшельники
Ханьсянь
и Шидэ.
Приписывается
художнику
Янь Хою, XIV в.*



*Портрет
Чжункуя,
выражающий
пожелание
счастья
в Новом году.
Приписывается
минскому
императору
Сянь-цзуну.
XVI в.*

и женщина. Зовут ее Хэ Сяньгу, и она, по преданию, была ученицей Хань Чжунли. В общество блаженных она попала в тот момент, когда занималась стиркой на кухне, и долгое время ее непременной принадлежностью был кухонный горшок. Позднее этот прозаический предмет превратился в цветок лотоса. По народному поверью, Хэ Сяньгу любит играть на флейте и знает толк в вине.

Компания «восьми бессмертных» — один из самых распространенных сюжетов в китайской живописи, декоративном искусстве и театральных представлениях. Например, в деревнях перед началом спектакля нередко разыгрывалась благопожелательная сцена: актеры в костюмах «восьми бессмертных» рассаживались так, чтобы составить иероглиф «долголетие». Существует много легенд о приключениях «восьми бессмертных». Большой популярностью пользовалось, например, сказание о пиршествах «восьми бессмертных» в чертогах Матери-Правительницы Запада, где растет дерево с персиками бессмертия. Другая известная легенда повествует о том, как веселые небожители переправлялись через океан и по пути воевали с морскими чудовищами. Это сказание на протяжении многих столетий давало пищу для театральных и цирковых представлений. Как уже говорилось, легендарная восьмерка блаженных не была в Китае объектом культа. Исключение составляли «водяные люди» Гуандуна, которые держали статуэтки «восьми бессмертных» на своих домашних алтарях.

В иконографии «восьми бессмертных» нетрудно заметить элементы гротеска, ритуальной профанации святынь, характерные для образов трикстеров, посредников между богами и людьми. Недаром тра-

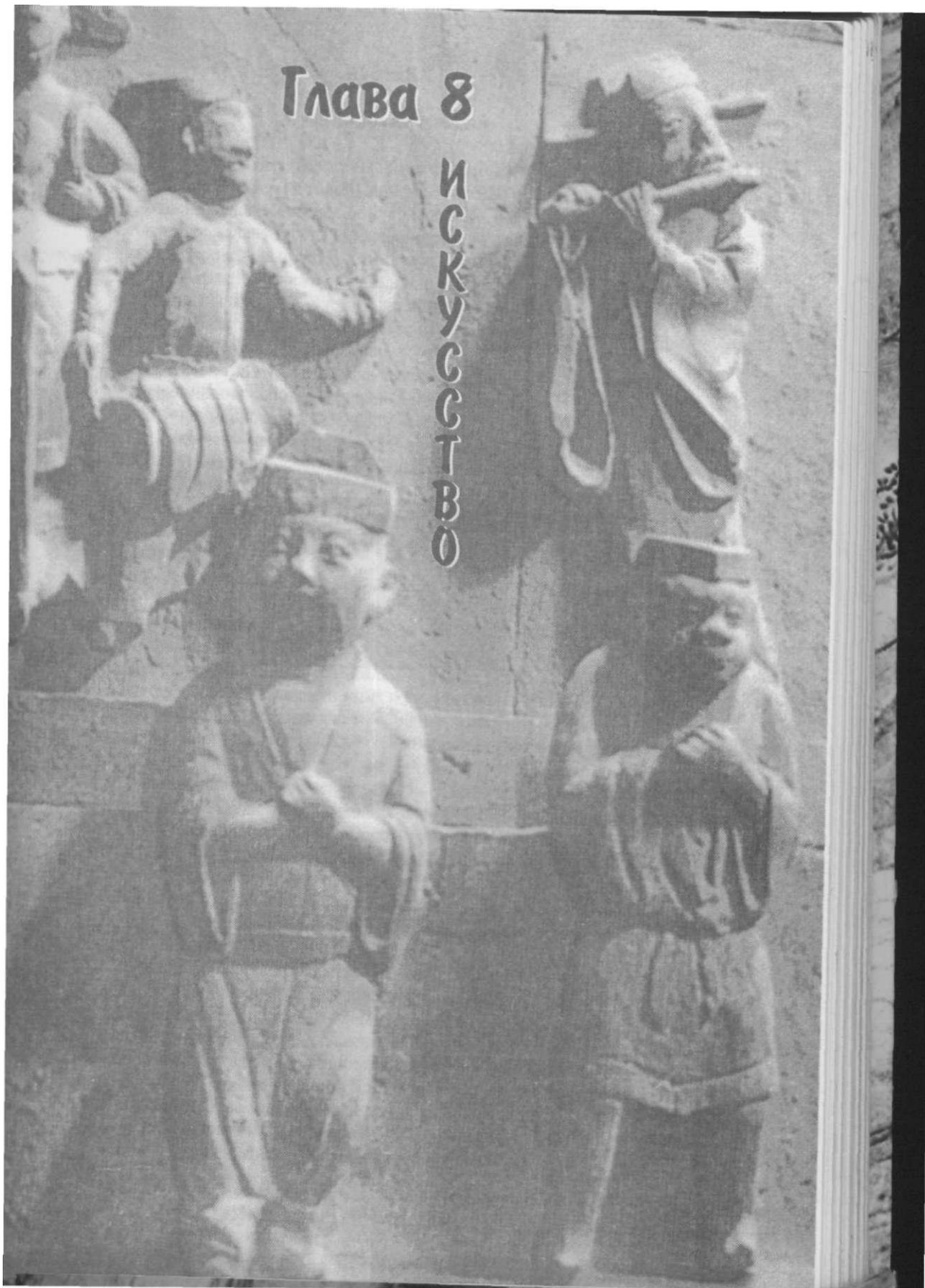
диция блаженных даосов породила образ «низвергнутого на землю небожителя», который во многих фольклорных произведениях и пьесах даже отказывается возвратиться на небо. Ту же идею спасительного юмора мы встречаем в образах смеющихся близнецов Хэ-хэ — вестников счастья и божественных патронов театра. Другой пример того же рода — монахи-отшельники Ханьшань и Шидэ.

Другую группу фольклорных божеств составляли укротители демонов. Среди них на первом месте стоит Чжункуй. Предание изображает Чжункуя ученым мужем времен танского императора Тай-цзуна (VII в.), который несколько раз пытался выдержать экзаменационные испытания при дворе, но был отвергнут по причине уродливой внешности. В отчаянии Чжункуй покончил с собой, и Небесный Царь, жалившись над несчастным ученым, назначил его повелителем бесов. Позже Чжункуй явился во сне тайскому государю Сюань-цзуну, и тот повелел знаменитому живописцу У Даоцзы нарисовать портрет главного экзорсита. В действительности облик и даже имя Чжункуя наследовали образу заклинателя демонов, который в древности рисовали на деревянных дощечках в качестве оберега. Как бы то ни было, с эпохи Сун портрет Чжункуя получил всеобщее распространение и позже перешел на лубочные картинки. Образу Чжункуя — персонажу устрашающему и вместе с тем внушающему симпатию — свойственно сочетание драматизма и гротеска, и он послужил источником вдохновения для многих китайских художников, которые изображали неудачливого ученого и владыку демонов в самых разных видах: совершающим торжественный выезд в сопровождении своей адской свиты, скучающим в заснеженном лесу, подносящим дары на Новый год и т.д. Непременный атрибут Чжункуя — большой меч, которым он разит непокорных духов. Со временем Чжункуя стали изображать в сопровождении девочки и бабочки — символов радости и долголетия. Еще один популярный по всему Китаю экзорсис — это Чжан — Небесный Учитель, легендарный основоположник даосской религии. Обычно его изображают едущим верхом на тигре и держащим в руке заклинание, усмиряющее демонов.

Почти в каждом китайском доме и в каждой сувенирной лавке до сих пор можно увидеть статуэтки «трех звезд», или трех самых важных для каждого китайца божеств: богов счастья, долголетия и процветания,

Глава 8

ИСКУССТВО



МУЗЫКА

Музыкальная теория

Для древних китайцев музыка была самым непосредственным и полным выражением не только гармонии мировых стихий, но и высокой миссии человека восполнять, приводить к завершению «работу Небес». Музыкальное искусство воспринималось не просто как подражание природе, но прежде и превыше всего как могущественное средство воздействия на природный мир и, более того, — нравственного воспитания народа. Древние китайские книги изобилуют рассказами о музыкантах, которые могли своим искусством вызывать ураганы и грозы, ускорять созревание посевов, изменять настроение слушателей и т.д. Музыка была частью календаря царских ритуалов и земледельческих работ в империи. Соблюдение правильной музыкальной гармонии считалось делом большой государственной важности, и за этим постоянно следили специально назначенные придворные церемониймейстеры. Мудрым царям древности китайцы приписывали изобретение музыкальных жанров, воплощавших различные аспекты праведного Пути. Так, Желтый Владыка создал музыку, выражавшую «всеобщее благоденствие», Яо — музыку, способствовавшую росту всего живого, Шунь — музыку, представлявшую «всеобщее согласие» и т.д. Конфуций же считал музыку внутренним образом ритуала, началом духовного совершенствования. Согласно Конфуцию, ритуал устанавливает различия между людьми, музыка же людей соединяет.

Теория музыки в Китае развивалась на основе представлений о резонансах и созвучиях, свойственных полю мировой энергии (*ци*). Китайцев нисколько не удивляло то обстоятельство, что разные музыкальные инструменты и даже обыкновенные предметы могли откликаться на звук определенной высоты, ибо теория резонанса была органической частью учения о всепроницающих токах «жизненной энергии». Более того, поскольку для китайцев мудрость сводилась к способности воспринимать тончайшие колебания *ци*, считалось, что правильное звучание музыкальных инструментов или, как говорили, «чистый звук» очищает слух и проясняет зрение, позволяя постичь сокровенное и недоступное восприятию обыкновенных людей. По преданию, Конфуций, разучивая одну старинную мелодию, смог под конец воочию представить себе ее создателя — основоположника чжоуского царства Вэнь-вана. Знаменитому музыканту древности Боя приписывалась способность посредством игры передавать слушателям не только свои чувства, но и образы, возникавшие в его воображении. С представлением о музыке как воплощении духовной энергии связана и распространенная в древнем Китае практика гадания об исходе предстоящей битвы по звучанию бамбуковой дудки. Вслушиваясь в звуки своей дудки, гадатель определял состояние «жизненной энергии» неприятельского войска и предсказывал результат сражения или даже целой военной кампании.

Китайские знатоки музыки единодушно называют главным достоинством музыки «размеренность», или «гармоничность» звучания. Среди тонких ценителей музыки концерт мог ограничиться исполнением одной-единственной ноты, демонстрирующей правильно подобранную гармонию всех инструментов. Эта любовь древних китайцев к включению звуков в единый гармонический строй, соразмерности звуков (а равным образом чувств, жестов, мыслей и пр.) означала, что китайские поклонники изящного видели в музыке средство не возбуждения, а, напротив, контроля, сдерживания чувств. По этой причине музыка считалась средством — и притом главным — нравственного воспитания и совершенствования. Именно музыка была призвана внушать людям главные добродетели — «искренность», «справедливость», «покой» и проч. Оттого же в китайской музыкальной традиции основное внимание уделяется ритму, тогда как мелодия и тональность далеко не так важны, как в западной музыке.

С глубокой древности в китайской музыке были приняты пять основных нот: *гун, шан, цзяо, чжи и юи*. Они примерно соответствовали западным нотам до, ре, ми, соль и ля. Разумеется, пять нот имели множество соответствий в рамках теории пяти мировых фаз (сезоны года, стороны света, моральные качества, цвета, вкусовые ощущения и т.д.). Имелись у них свои корреляты и в обществе: нота гун символизировала правителя, шан — чиновников, цзяо — простолюдинов, чжи — дела правления, а юй — животное, растительное и минеральное царства. Считалось также, что низкие ноты — благородные, а высокие — вульгарные. По-видимому, пять нот вели свое происхождение от различных групп музыкальных инструментов в древних оркестрах. Младшему брату первого чжоуского царя, образцовому советнику Чжоу-гуну, приписывается изобретение двух дополнительных нот, которые вместе с пятью классическими составили семитональную гамму китайской музыки. В эпоху Средневековья тональная структура музыки значительно усложнилась. С древности в Китае была принята и особая система нотной записи при помощи обычных иероглифов.

Точное воспроизведение «древнего звучания» доставляло знатокам музыки, с их приверженностью к древним образцам, немало хлопот. Найти точные критерии для определения характеристик звука в древности было крайне затруднительно. Обычно для этой цели отливали специальные музыкальные колокола, но здесь знатокам гармонии приходилось надеяться больше на случай. Уже к середине I тыс. до н. э. ритуальная музыка Чжоу была почти забыта. Даже Конфуций, великий знаток музыки, впервые услышал многие древние мелодии при дворе царства Ци и был так восхищен ими, что «три месяца не замечал вкуса мяса». Между тем спустя столетие после Конфуция правитель царства Вэй перед исполнением древней музыки опасался, что заснет во время представления. В то время гораздо большей популярностью пользовалась новая «музыка царства Чжэн», которую конфуцианские моралисты считали «развратной» из-за более быстрого ритма и главным образом из-за того, что в сопровождавших ее танцах участвовали одновременно мужчины и женщины.



У Ли.
Конфуций,
слушающий
музыку.
XVII в.

Высота тона в классической музыке определялась вполне оригинальным, не имеющим аналога на Западе звукорядом из двенадцати ступеней, шесть из которых соотносились с инь и шесть — с ян, причем иньские тоны считались как бы промежуточными ступенями между янскими тонами. Первоначально высота тонов определялась, по-видимому, длиной шелковой струны. Разделение тонов на иньские и янские изобрел, по преданию, древний музыкант Лун Линь после того, как услышал пение самцов и самок фениксов. В древности двенадцать тонов соответствовали звучанию двенадцати колоколов, которые имели свои имена и наделялись магическими свойствами. Первенствующая роль среди них отводилась тону «Желтого колокола», воплощавшего, как считалось, звучание державной власти. Существовала даже классификация 12 видов звуков, издаваемых колоколами: звуки, исходящие из верхней части, именовались «раскатистыми», из средней части — «медленными», из нижней части — «плывущими», из выпуклых частей — «рассеивающимися», из вогнутых — «сходящимися» и т.д.

Числовые значения ступеней рассчитывались путем поочередного умножения исходной величины тона на $3/2$ и $4/3$. Комбинации пяти и семи нот с двенадцатью тонами давали соответственно 60 и 84

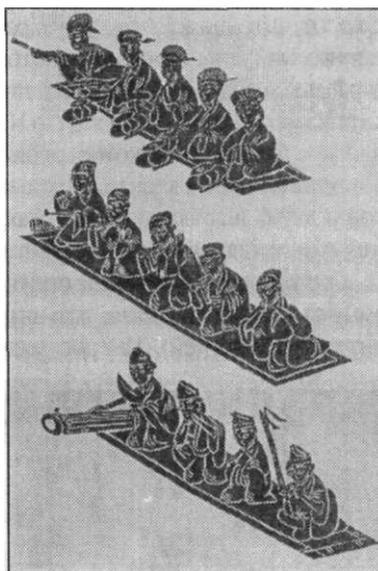
тональности, которые и составили композиционную основу китайской музыки. Как отмечал во II в. ученый Цай Юн, «определяя высоту звучания колоколов, древние полагались на слух; достигнув пределов слуха, они обратились к числам и так сумели сделать свои вычисления точными. Если данные в измерениях правильны, то и ноты будут звучать правильно». Между тем древние хроники сообщают, что в конце правления Чжоу секрет правильной настройки колоколов был утерян. Высоту тона с тех пор сверяли по звучанию бамбуковых труб, длину которых определяли путем вычислений. Существовала даже древняя легенда о музыканте Лин Луне, который был послан Желтым Владыкой на поиски подходящего материала для музыкальных бамбуковых трубок в западные края, где Лин Лунь нашел совершенно ровный бамбук, издававший чистейшее звучание ноты гун. На протяжении многих столетий в императорском дворце сооружали специальное здание с двойными стенами, внутри которого находилось изолированное помещение, где стены были обиты войлоком. В этой комнате были врыты в пол двенадцать бамбуковых трубок, служивших эталонами музыкальных тонов. Трубки располагались по кругу соответственно сторонам света, а отверстия их были закрыты комочками бамбукового пепла. Считалось, что с наступлением очередного календарного месяца энергия, поднимающаяся из земли, выдувала пепел соответствующей трубки. Главной целью придворных музыкантов было определение «срединного звучания» — средоточия вселенской гармонии и истока державной власти, которое традиционно соотносилось с зимним солнцестоянием. В VIII в. ученый Сыма Тао предложил метод определения высоты тона по звучанию глиняных кувшинов, в которых до определенного уровня наливали воду.

Музыкальные инструменты

Пристрастие китайцев к классифицированию вещей побудило их уже в древности выделить отдельные классы музыкальных инструментов, различавшихся по материалу и звучанию. Четыре основных класса инструментов включали в себя: звенящие (колокола и каменные пластины), струнные, духовые и ударные (барабаны). В некоторых книгах первый класс инструментов разделяется на инструменты металлические и каменные, причем те и другие должны были звучать в унисон. Разумеется, четыре вида инструментов соотносились с четырьмя временами года, сторонами света и прочими явлениями в рамках концепции пяти фаз мирового круговорота. Барабан соответствовал зимнему солнцестоянию (рождению *ян* в недрах *инь*), а на войне возвещал о наступлении. Весне — времени цветения — соответствовали инструменты из бамбука — растения очень жизнестойкого. Инструменты с шелковыми струнами соответствовали лету — времени появления шелковых коконов. Наконец, осени соответствовали инструменты из металла, — застывшей жидкости — которые на войне оповещали об отступлении. Кроме того, барабаны традиционно символизировали Небо, колокола и гонги — Землю, каменные инструменты — воду, духовые — небесные светила.

Самая полная классификация инструментов включала в себя восемь видов «источников звука»: камень, металл, шелк (струнные инструменты), бамбук, дерево, кожа, глина и тыква. Эта классификация была, конечно, частью восьмичастной классификационной системы, которая содержится в «Книге Перемен», и охватывала также различные эмоциональные состояния человека. Согласно древнему трактату «Записки о музыке», звон каменных пластин должен был навевать благородному мужу «глубокие думы», звучание цитр и гуслей — «возвышенную волю», звуки бамбуковых дудок — «радушие и милосердие», бой барабанов — «бодрость и отвагу».

Сцены повседневной жизни, изображенные на стенах древних погребений, свидетельствуют о том, что в древнем Китае существовали большие оркестры, где инструменты располагались в соответствии с их классом. На одном из таких изображений II в. н. э. можно видеть 17 музыкантов, сидящих двумя группами. Оркестранты нижней группы располагаются на трех циновках. На переднем плане — пять девушек, крайняя из которых держит короткую палочку и, вероятно, дирижирует; остальные держат перед собой небольшие круглые барабаны. На следующей циновке — пять мужчин, играющих на флейтах и глиняных окаринах. На третьей циновке — четверо музыкантов: один из них играет на гуслях, остальные — на духовых инструментах. Верхняя группа музыкантов играет на барабанах и каменных пластинах.



*Оркестр.
Рисунок
на стене
погребения
ханьской эпохи*

Некоторые классы древних инструментов — например, изготовленные из тыквы или глины — со временем исчезли или почти вышли из употребления. Остальные сохранились до наших дней и притом в значительно расширенном составе. Рассмотрим подробнее важнейшие из них.

Ударные. Этот класс инструментов имел в китайской музыке значительно большее значение, чем на Западе. Особенно важная роль в нем отводилась колоколам и каменным пластинам, которые в древних концертах начинали звучать первыми, как бы задавая тон всему исполнению. Полный состав древнекитайского оркестра включал в себя 12 и более колоколов разного размера. В погребении одного удельного правителя эпохи Борющихся Царств был обнаружен набор из 64 колоколов. Все колокола подвешивались на специальных рамах высотой до метра и длиной почти 2,5 м; звук из них извлекали посредством длинного деревянного молоточка. Позднее число колоколов в оркестре намного сократилось, и на одну раму вешали не более двух колоколов.

Один из самых оригинальных музыкальных инструментов древнего Китая — каменные пластины (литофоны). Последние имели обычно трехугольную или полукруглую форму, достигая 50 см в длину и ширину. В древности литофоны вешали на одной раме с колоколами. Уже в ханьскую эпоху музыкальные пластины стали анахронизмом и использовались лишь в ритуальной дворцовой музыке. Но в качестве музыкального курьеза они сохранились в составе классического оркестра.

Наряду с колоколами и музыкальными пластинами в древнем Китае сложилось обширное семейство барабанов. Существовали большие барабаны, закреплявшиеся на специальных подставках; их украшали лентами и перьями, нередко устанавливали в центре оркестра, а звук из них извлекали с помощью двух бит. Такие барабаны стояли у ворот чиновничьих управ: ударами в них оповещали о прибытии важных лиц, а в ночное время отбивали часы. Большие переносные барабаны, издававшие громкий звук, были непременным атрибутом китайских праздников, особенно Нового года. Существовали круглые плоские барабаны, по которым били пальцами, палочками или даже ногами. Имелись, наконец, маленькие плоские барабанчики с рукояткой и двумя шариками на шнурках; когда музыкант тряс такой барабан, о него ударялись подвешенные к нему шарики.

Струнные. Классические струнные инструменты — это так называемые *сэ*, или гусли, и *цин*, или цитра (нередко именуемая в западной литературе лютней). Именно гусли стали любимым инструментом

ученых людей древнего Китая, поскольку они наиболее подходили для сольного исполнения и обладали большими выразительными возможностями. Сам Конфуций был страстным любителем игры на гусях. Древние гусли имели пять, а впоследствии семь шелковых струн одинаковой длины, которые различались по толщине и степени натяжения. Резонатор гуслей представлял собой прямоугольную доску длиной от 100 до 170 и шириной около 40



Женщины, играющие на домбре и свирели. Статуэтки эпохи Тан

см; струны крепились посредством четырех колодок и отверстий в резонаторе. В нижнюю часть резонатора вставлялась дощечка толщиной около 1 см. Музыкант играл на гусях, сидя перед ними на коленях и перебирая струны указательными пальцами.

По преданию, легендарный основатель китайской цивилизации Фу Си впервые изготовил цитру длиной три локтя и шесть с шестьюдесятью вершков, что символизирует 360 дней китайского календарного года, а шесть десятых вершка — шесть видов мировой энергии. У инструмента был квадратный низ, символизовавший Землю,

и округлый верх — символ Неба. Цитра имела пять струн, символизовавших пять мировых стихий, большую голову, символизовавшую правителя, и тонкую шею, символизовавшую народ. Звук больших струн обозначал голос правителя, а звук малых — глас народа. Прекрасная музыка могла родиться, лишь если большие и малые струны находились в полной гармонии.

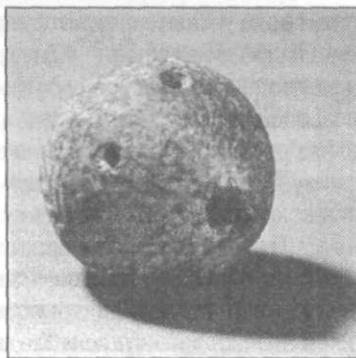
Китайские струнные инструменты являются щипковыми; музыкант пальцами правой руки захватывал струны, а левой одновременно зажимал их, добываясь нужного натяжения струн. Традиционно школа игры на цитре включала в себя набор из 82 приемов-аккордов, носивших, как принято в китайском искусстве, откровенно метафорические и притом содержащие литературные аллюзии названия: «дракон парит в небесах», «черепаша выходит из реки» и т.д. Китайские знатоки музыки наделяют звучание цитры всеми мыслимыми положительными качествами: «чистотой звучания», «гармоничностью», «твердостью», «изяществом» и т.д. Звуки цитры служили прообразом верховного единства и согласия, поэтому атрибутом богов часто выступала цитра с одной струной, а китайские поэты мечтали о «цитре, не имеющей струн», и, следовательно, воплощавшей звучание «небесной музыки».

С начала н. э. в Китае появился новый щипковый инструмент, который был заимствован у западных народов и назывался *пипа*. Примерно в то же время китайцам стал известен еще один «варварский» струнный инструмент, широко распространенный тогда на Ближнем Востоке и в Средней Азии. Речь идет о некоем подобии арфы, в которой струны натягивались на изогнутую раму. В Китае этот инструмент получил название кунхоу и вместе с *пипа* приобрел большую популярность: игре на нем было принято обучать девочек.

Духовые. Духовые инструменты, по-видимому, появились в Китае прежде других. На территории провинции Чжэцзян были найдены два вида свистков эпохи неолита, изготовленных около 7 тыс. лет тому назад. Среди них имеются костяные дудочки с одним, двумя или тремя отверстиями и глиняная свистулька в форме яйца. В классическом китайском оркестре мы встречаем духовые инструменты гораздо более сложной конструкции — например, флейту Пана (имевшую обычно 12 трубок). Но в Китае с древности имелись и очень самобытные духовые инструменты, которые назывались *юи* и *шэн*. Они состояли из воздушного резервуара и нескольких

Когда можно играть на цитре: при встрече с знатоком музыки; для подходящего человека; для даосского отшельника; поднявшись на башню; в даосской обители; сидя на камне; на вершине горы; отдыхая в долине; прогуливаясь вдоль реки; взойдя в лодку; в тени деревьев; когда небеса и земля чисты и светлы; при прохладном ветерке и ясной луне.

Ян Баочжэн. XVI в.



Глиняная свистулька с тремя отверстиями, или окарина. Неолитическая культура Яншао

трубок разной длины, в нижней части которых находился язычок, позволявший извлекать звук. В древности резервуар этих инструментов делали из тыквы, отчего их относили к категории «тыквенных». Впоследствии тыкву заменило дерево. Судя по находкам в погребениях ханьской эпохи, *юи* имел 22 бамбуковые трубки длиной от 14 до

78 см. Трубки располагались в два ряда, и самые длинные находились посередине. *Шэн* имел такую же конструкцию, но значительно меньшие размеры. Имелись в Китае и иноземные духовые инструменты — например, поперечная флейта *ди*, которую древние китайцы переняли у тибетских народов.

Смычковые. Этот вид инструментов появился сравнительно поздно — не ранее XIII в. — и был заимствован китайцами у соседних народов. Наиболее популярные из них именовались *эрху* и *сыху*. Эти термины восходят к монгольскому слову *моренхур*, «конский хур», как называли мон-



Женский оркестр.
Гравюра
XIV в.

голы свой любимый музыкальный инструмент, отдаленно напоминавший скрипку с грифом в виде конской головы. Звук из хура извлекался при помощи смычка, имевшего форму лука с тетивой из конского волоса. В Китае эта монгольская скрипка породила несколько очень похожих инструментов (*гаоху*, *баньху*, *саньсянь* и др.), которые снискали симпатии простого люда и заняли одно из ведущих мест в оркестре классической китайской оперы.

Музыкальные жанры

С незапамятных времен музыка в Китае была обязательной частью религиозных и светских ритуалов. Именно эта церемониальная музыка получила в конфуцианской традиции эпитет «изящная» и считалась среди ученых верхов эталонной. Эта же музыка была, разумеется, и наиболее анахроничной и трудной для восприятия. В древности исполнение ритуальной музыка в храме предков сопровождалось песнопениями и танцами воинов, державших в руках оружие и фазаны перья. Танцы делились на две категории — «военные» и «гражданские» — и в целом отличались медленным темпом и сдержанными движениями: танцоры неспешно поворачивались и кланялись друг другу. Их жесты символизировали духовную углубленность участников церемонии. Эти древние танцы еще и сегодня исполняются в качестве увеселения для туристов в храмах Конфуция в годовщину рождения первого мудреца Китая.

Особые традиции ритуальной музыки сложились в даосизме и буддизме. До настоящего времени по всему Китаю сохранилась (неодинаковая в разных областях) особая погребальная музыка, имеющая очень древние корни. Чаще всего похоронный оркестр состоит из барабана, гонга и длинной дудки. Существовала и свадебная музыка, в древности исполнявшаяся на цитре или гусях.

Камерная музыка была частью «изящного быта» ученых людей и отражала их духовные ценности и жизнепонимание. Игра на цитре, в частности, была чуть ли не наилучшим средством достижения

«безмольного понимания», столь любезного сердцу китайских книжников. Их любимым героем был знаменитый музыкант Боя, который разбил свою цитру после того, как умер его друг и в мире



Чжан Лу.
Игра на цитре
для друга. XV в.

не осталось людей, способных понять его душу. Virtuозность же исполнительской техники навлекала, скорее, подозрение в склонности к низкому ремесленничеству. В Средневековье, с развитием городской культуры, сложились и разные жанры популярных лирических песен, исполнявшихся во время пиров и разных дружеских собраний.

Музыка, бытовавшая в простонародье, исполнялась главным образом в связи с разного рода празднествами — календарными или храмовыми. В крестьянском быту она была тесно связана с танцами и песенным творчеством. Мелодии народных песен столь же просты и наивны, как и их содержание; в них сильны комические, а нередко и гротескные мотивы. Наконец, музыка была важнейшей частью театральных представлений; где она выступала чаще всего в качестве аккомпанемента пения и движений актеров. Со временем театральная музыка приобрела особую стилистику, но вместе с тем отразила и некоторые общие принципы китайской культуры — например, деление музыкальных форм на «гражданские» и «военные».

АРХИТЕКТУРА

Конструктивные особенности

Основополагающая идея китайской цивилизации — идея неразрывного единства человека и природного мира, личности и общества — нигде не проявляется так полно и убедительно, как в архитектурной традиции. Китайский дом всегда предстает вписанным в природную среду и, более того, в единый вселенский порядок, где существует полная преемственность между человеком, семьей и космосом. Выбор места для дома издавна определялся правилами геомантии, установившей соответствие между человеческой деятельностью и природными процессами. Одновременно дом воплощает устои и ценности общественной жизни, в первую очередь семейного уклада. Для древних китайцев он был даже наглядной иллюстрацией обще-

ственного устройства. «Всемогущий государь подобен залу; его подданные — ступени, а простолюдины — основание дома», — писал древний историк Бань Гу.

В соответствии с общей ориентацией китайской культуры не на отдельные сущности, а на структуру, соотношение вещей между собой (где «Великая Пустота» выступает в качестве чистой, рассеянной структуры), архитектурная форма в Китае — это прежде всего композиция, и основной единицей архитектуры был не дом как таковой, а двор или усадьба, другими словами — комплекс зданий, где центром планировочной среды был двор, то есть открытое, пустое пространство, вокруг которого располагались в определенном иерархическом порядке жилые, хозяйственные и декоративные постройки. Вся усадьба была непременно обнесена глухой стеной с одними воротами. Тем самым дом наглядно воплощал верховенство в китайском сознании идеи семьи — общности иерархической и замкнутой, воспроизводящей в своем укладе всеобщие принципы мироздания. Такого рода «семейственная» организация дома выступает также прообразом и городской планировки, и общественного уклада, и «небесного узора» мироздания, и природы всех вещей — Великой Пустоты.

Совершенно естественной кажется поэтому стойкая неприязнь китайцев к монументальности в архитектуре. Во все времена образцовыми строителями считались первые цари Чжоу, родовой храм которых имел соломенную крышу/ и стоял на некрашенных столбах. Китайским императорам полагалось прославлять себя не грандиозными дворцами, а грандиозными добродетелями. Что же касается образованной элиты, то ее вкусы выразил в XVII в. писатель Ли Юй, утверждавший, что дом должен быть «соразмерен человеку», что он ценен «изяществом, а не роскошью» и что «если дом укрывает от ветра и дождя — этого довольно». Одним словом, для китайцев дом воплощал не физические, а символические качества — он был видимой «тенью» незримого тела рода, продолжающегося в череде поколений. Архитектура не считалась в Китае подлинным искусством — возможно, именно потому, что была воплощением нерукотворной жизни. Дом строился безмянными, хотя бы и очень искусными мастерами; строился, как правило, по жестко заданным канонам без учета индивидуальных вкусов заказчика.

Отдавая предпочтение пространственной композиции — то есть в известном смысле «пустоте» между зданиями, китайские зодчие никогда не использовали при строительстве жатых зданий камень. Они работали с материалами легкими и податливыми, но вместе с тем хрупкими и относительно недолговечными: деревом, черепицей, глиной. Если камень в Китае обыкновенно использовался для могил — «домов мертвых», то дерево выступало символом жизненного роста и самого «тела рода», ветвящегося в поколениях. Вследствие доступности материалов дома нередко строились очень быстро, но так же быстро могли исчезнуть.

Другой важной особенностью китайского зодчества было преобладание горизонтальных линий. Строения в старом Китае в подавляющем большинстве были одноэтажными, лишь отдельные здания в городах

могли иметь два или изредка три этажа. Объяснялось это тем, что дом не должен был возвышаться над окрестными зданиями и тем более чиновничьими управами, поскольку «Небо равно удалено от всех».

Основные конструктивные принципы архитектуры обнаруживают необыкновенную устойчивость на протяжении всей истории Китая. Дома китайцев относятся к каркасно-столбовому типу, сложившемуся еще в эпоху неолита. Основу каркаса дома составляли четыре столба, расположенные по его периметру. При строительстве больших зданий колонны часто устанавливали с небольшим ($1-2^\circ$) наклоном вовнутрь. На столбы клали поперечные и продольные балки, а на поперечных балках укрепляли стойки, которые поддерживали коньковую балку. Однако основная тяжесть коньковой балки приходилась на внутренние колонны, стоявшие вдоль главной оси дома. Кстати сказать, коньковая балка считалась символом благополучия семьи, обитавшей в доме. Поднимали ее только в «счастливые» дни, совершая при этом магические обряды, а затем прикрепляли к ней написанное красными иероглифами заклинание. На продольных балках закреплялись слезы, державшие крышу. Позднее, в эпоху Средневековья, появилась сложная система консолей, скреплявших колонны и балки и позволявших гибко варьировать наклон крыши.

Надо сказать, что не только поднятие главной балки, но и все строительные операции сопровождалась исполнением магических обрядов, призванных обеспечить счастье и процветание обитателей дома. По той же причине хозяин не должен был обижать работников, которые в противном случае могли отомстить ему, лишив новый дом «счастья».

Что касается стен, то они не были несущими и в крестьянских жилищах Северного Китая обычно возводились из глины, а на Юге — из плетеного бамбука или камыша, обмазанных глиной. Старинные руководства запрещали возводить стены прежде столбов, помимо прочего, еще и потому, что в таком случае строящееся здание приобретало вид иероглифа «трудность». Один из традиционных атрибутов зданий в Китае — опоясывающая их открытая галерея с балюстрадой. Окна были с бамбуковыми рамами и в Южном Китае могли занимать всю ширину проемов между колоннами. На Севере расстояние между окнами должно было соответствовать «счастливому» числу. Входные двери, особенно на Юге, могли занимать значительную часть стены, обращенной к внутреннему двору. Число ступеней крыльца было обязательно нечетным, чтобы в доме присутствовала сила инь. Деревянная конструкция зданий отличалась большой упругостью, что позволяло им выдерживать довольно частые землетрясения. Например, главный павильон храма богини Гуаньинь в Тяньцзине, имеющий в высоту 23 м, пережил за свою почти тысячелетнюю историю немало разрушительных подземных толчков, включая сильнейшее землетрясение 1976 года.



Потолочные конструкции в большом зале. Рисунок из руководства по строительству зданий. XII в.

Занимаясь постройкой дома, более всего следует избегать роскоши. Жилище следует ценить за то, что оно может укрыть от ветра и дождя. А отказаться от расписных ставен и резных колонн — одно удовольствие. Поэтому колонны не должны быть слишком высокими, иначе в дом будет проникать дождь, а окна не должны быть слишком большими, иначе в дом будет проникать ветер. В доме все должно быть соразмерно.

Ли Юй. XVII в.

Активным принципам, к собственному пределу — своеобразный аналог «самопревращения вещей» в символический тип, в чем воплощалось действие «Великого Пути» мироздания.

В этой связи не кажется случайным, что в конструкции и облике китайского дома особенное значение придавалось элементам, которые очерчивали именно физические пределы здания. Одним из таких элементов была прямоугольная платформа, на которой стоял дом. В большинстве случаев ее сооружали из утрамбованной земли,

Во дворе — дорожки, и дорожки пусть будут извилисты. За поворотом дорожки — крыльцо, и крыльцо пусть будет невелико. К крыльцу ведут ступеньки, и ступеньки пусть будут ровными. Подле ступенек — цветы, и цветы пусть будут свежими. За цветами — ограда, и ограда пусть будет невысока. За оградой — сосна, и сосна пусть будет древней. У корней сосны — камень, и камень пусть будет причудлив. Камень смотрит на беседку, и беседка пусть будет безыскусной. За беседкой — бамбук, и бамбук пусть будет несчастным. За бамбуком — павильон, и павильон пусть будет удлинненным. У павильона вьется дорожка, и дорожка пусть будет ветвистой. Дорожка выводит к мостику, и мостик пусть будет выгнутым. Рядом с мостиком стоят деревья, и деревья пусть будут высокими. В тени деревьев стелется трава, и трава пусть будет зеленой. Рядом с травой — канава, и канава пусть будет узкой. По канаве течет вода из источника, и источник пусть будет бурлящим. Источник бьет из горы, и гора пусть будет величественна. Под горой стоит домик, и домик пусть будет аккуратным. У крыши изогнутый карниз, и пусть карниз будет широким. На карнизе гнездится аист, и пусть аист танцует. Аист привлекает гостя, и гость пусть не будет пошлым. По случаю прихода гостя достанут вино, и вино пусть будет принято с удовольствием. Чарка вина навеет легкий хмель, и во хмеле пусть не будет забот.

Чэн Юйвэнь. XVII в.

Архитектуре Китая свойственны простота и откровенность: несущие опоры здания представлялись открытыми взору даже в тех случаях, когда были встроены в стены; не существовало и потолка, который скрывал бы потолочные перекрытия. Можно сказать, что физическая форма здания оказывается сведенной здесь к своим конструк-

тивным принципам, к собственному пределу — своеобразный аналог «самопревращения вещей» в символический тип, в чем воплощалось действие «Великого Пути» мироздания.

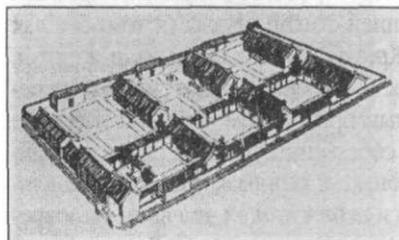
Другой примечательной деталью китайского дома является крыша — высокая, выступающая далеко за периметр стен и потому не лишенная того пафоса монументальности, которого недостает нижней части здания. На Севере крыши жилых домов обычно прямые и почти плоские. В Южном же Китае с середины I тыс. появляются загнутые вверх карнизы — пожалуй, самая знаменитая черта китайского зодчества, которая сообщает особенную легкость, воздушность всей конструкции дома. Нередко вверх загнуты также оба конца конька крыши. Такую форму крыши трудно объяснить какими-либо практическими потребностями. Скорее всего, она возникла вследствие любви китайцев к декоративной отделке предметов и как напоминание о том, что крыша дома принадлежит небесному началу. Впрочем, длинные карнизы домов не были вовсе бесполезны: они защищали и от дождей, и от палящих лучей солнца.

Наконец, третье важное следствие принципа «самопревращения» формы в архитектуре — любовь китайцев к ярким и сочным цветам и декоративной отделке. По традиции колонны покрывали красным или черным лаком — квинтэссенцией стихии дерева (к тому же лак предохранял дерево от порчи). Крышу обычно покрывали желтой, зеленой или синей — цвета небес — черепицей. Потолочные перекрытия тоже покрывали красочным орнаментом — весьма уместное украшение, поскольку потолки в собственном смысле слова в китайских зданиях отсутствовали. На коньке и карнизах крыши устанавливали фигурки мифических зверей и небожителей, имевших одновременно магическое и эстетическое предназначение. Декоративная отделка была заметна и во многих других деталях здания: окна забирались узорными решетками, створки дверей, перила крыльца и галереи, а подчас и колонны были украшены затейливой резьбой, широко применялись кирпичи с рельефными изображениями, концы крыши увенчивались черепичными дисками с орнаментами или письменами и т.д.

Один из важных принципов конструкции китайских домов состоит в многократном повторении отдельных, сравнительно небольших по размеру секций, или модулей здания, например, интервалов между колоннами и потолочными балками, а в рамках всего архитектурного комплекса — между отдельными однотипными строениями. Тот же принцип еще нагляднее воплотился в конструкции одного из самых самобытных творений китайского зодчества — пагодах. Строительство методом «наращивания» сегментов позволяло китайским зодчим сохранять соразмерность здания человеческому масштабу посредством варьирования стандартных элементов. Эта соразмерность запечатлена в средневековых руководствах по строительному делу, которые содержат детальные указания наиболее целесообразных размеров и пропорций элементов здания. За точку отсчета принималось условное пространство, определявшееся толщиной потолочной балки; длина каждой балки делилась на 15 условных отрезков, и толщина балки должна была соответствовать 10 таким единицам. На этой основе рассчитывались основные элементы конструкции здания: высота и глубина крыши, ее изгиб, размеры самого здания и пр. Это позволяло обеспечить столь важную в контексте китайской культуры гибкость, подвижность архитектурной композиции и тем самым — единство строений и окружающей местности.

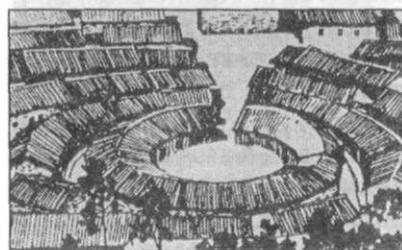
Как уже говорилось, основной композиционной единицей в китайской архитектуре было не отдельное здание, а целая усадьба, или домохозяйство (*ху*), в котором жили вместе несколько родственных семей. По традиции вход в усадьбу находился в южной стене, главная композиционная ось проходила в направлении юг — север, а основные строения усадьбы располагались перпендикулярно ей. Их число в зависимости от размеров семьи могло достигать трех и более. Боковые строения также, как правило, были жилыми и предназначались для младших членов семейства. Таким образом, основные здания усадьбы образовывали замкнутый дворик, именовавшийся «небесным колодцем» (*тянь цзинь*). Обитателям дома надлежало соблюдать

Типичная усадьба богатой семьи в Северном Китае. (Усадьба клана Юань в г. Аньян, пров. Хэнань. Конец XIX в.)



некоторые запреты, касавшиеся устройства «небесного колодца». Нельзя было высаживать дерево в центре двора, ибо это могло создать в жизни «трудности». (Иероглиф «трудность» является образ дерева, стоящего в центре огражденного пространства.) Равным образом считалось плохой приметой, если деревья во дворе закрывали солнце. В северной стороне усадьбы полагалось сажать сливу и абрикос, в южной — сливу и жужубу. Позади главного дома нередко находился огород и хозяйственные постройки. В каждой усадьбе обязательно имелся колодец. Дождевую воду собирали и в бассейне «небесного колодца». Иногда главное здание непосредственно примыкало к северной стене, и тогда в его задней стене не было окон. Со всех сторон усадьбу окружала глухая стена выше человеческого роста; нередко в углу стены или напротив главного входа сооружали оборонительную башню. Дом жителя старого Китая не меньше, чем дом англичанина, был его крепостью. Законы империи даже чиновникам запрещали без особых на то полномочий врываться в частное жилище.

Глиняные модели усадеб из погребений ханьской эпохи позволяют говорить о большой устойчивости их традиционной композиции. Здесь можно видеть внутренние стены усадеб, разделяющие жилые помещения и хозяйственные постройки, наблюдательные вышки, отдельные кухни, из которых кормились, вероятно, все жители усадьбы. Уже известные нам особенности архитектуры позволяли без труда создавать в пространстве усадьбы новые внутренние дворы, предназначенные для вновь появляющихся семей. В богатых домах старого Китая насчитывалось до десятка и более «небесных колодцев».



Поселение хакка в виде концентрических кругов, пров. Фуцзянь

Крупнейшая из сохранившихся по сей день семейных усадеб — усадьба семьи Лу в городке Дунъян провинции Чжэцзян — занимает площадь в 150 тыс. кв. м и состоит из нескольких тысяч строений.

За пределами равнины Хуанхэ существует несколько локальных типов жилых домов. Так, на Юге, особенно в горных районах, семейные усадьбы и деревни в целом отличались более свободной планировкой, дома ставились на длинных сваях, а пространство под полом дома служило загоном для скота. В провинциях Фуцзянь, Гуандун и Цзянси, в местах проживания хакка, встречаются и вовсе необычные для Северного Китая укрепленные усадьбы: дома в них образуют сплошные концентрические круги, напоминавшие, по местному поверью, «свернувшегося дракона». Число таких круговых зданий дости-

гает трех и более, а наружная стена домов внешнего круга служит стеной всего поселения. Ворота в подобных усадьбах — также в противоречии с традициями Севера — обычно располагаются в северной части стены.

В районе Лёссового плато большинство крестьян живет непосредственно в пещерах, вырытых в склонах холмов. Вот как выглядели такие жилища в описании русского путешественника прошлого века П. Я. Пясецкого:

«Подходя к этому подземному строению, вы видите в почве только черные дыры входных отверстий, да иногда при входах бывают дворики для загона скота, для склада травы, хвороста и разных принадлежностей домашнего хозяйства. Во входных отверстиях навешаны деревянные двери, в окна вставлены решетки, вот и весь строительный материал, который употреблен для сооружения жилища; все остальное состоит из почвы. Внутренность его представляет две или три сводообразных комнаты; в каждой из них имеется кан, по обыкновению с топкой; у одной из стен, обычно под окном, оставлено кубическое возвышение, состоящее из той же почвы и накрытое циновкой или доской, — это стол, на котором работают и готовят обед; в другом месте, в стене, выделана печка с вмазанным в нее котелком; в третьем — углубление в роде шкафа, куда складываются постели и лишнее платье. Иногда в то же помещение, где живут люди, загоняют на ночь животных. В таком жилище, когда открыты двери, достаточно света, чтобы можно было работать. Они содержатся чисто, воздух в них довольно свежий и не более сырой, чем в домах; летом они прохладны, зимой теплы, и людям живется в них, по-видимому, хорошо...»

Градостроительство

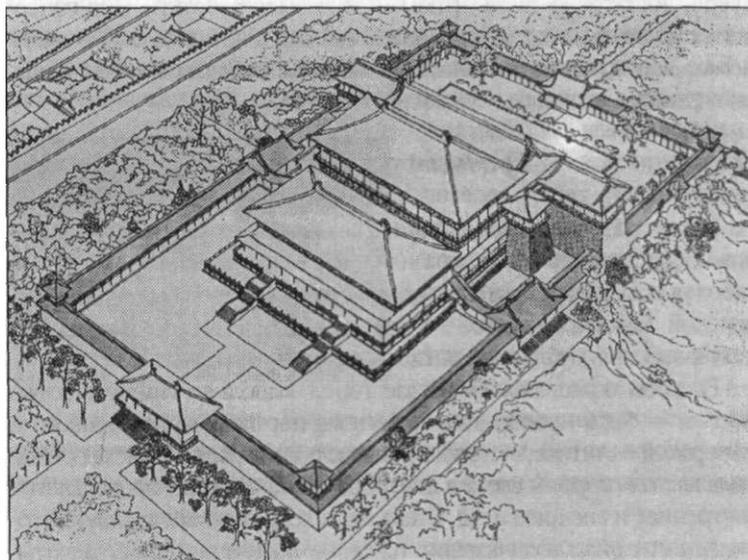
Китайское слово «город» (*чэньши*) означает буквально «стена и рынок». Это словосочетание отразило и две важнейших стороны городского уклада в старом Китае: с одной стороны, город был опорой имперской власти, с другой — средоточием торгово-ремесленной деятельности и публичной жизни вообще.

В своем официальном образе город выполнял символическую миссию — быть прообразом «небесного порядка», воплощенного в имперской политике, — и здесь главную роль играла городская стена, выявлявшая стороны света и центр, разграничивавшая пространство внутреннее и внешнее и т.д. Стена была непременным атрибутом города, и стихийно возникавшие торговые поселения, даже насчитывавшие десятки тысяч жителей, не считались городом, если не были обнесены стеной. Последняя обязательно имела башни, бойницы, парапеты и прочие фортификационные сооружения.

Города традиционно имели форму квадрата или прямоугольника, ориентированных по сторонам света. В древних столицах империи насчитывалось 12 ворот, имевших благозвучные названия, что, разумеется, усиливало символический подтекст городской планировки. В центре, где сходились улицы, соединявшие четверо главных ворот

городской стены, обычно стояла дозорная башня, а неподалеку располагалась чиновничья управа, отделенная внутренней стеной от жилых кварталов.

В столице ханьской империи Чанъане императорские дворцы находились в южной части города и были соединены между собой галереями. К северу от дворцов имелись рынки, являвшиеся средоточием публичной жизни города: здесь оглашались императорские указы, казнили преступников, с утра до вечера толпился праздный люд и т.д. В заново отстроенном Чанъане, служившем столицей империй Суй и Тан, императорский дворец уже примыкал к северной стене города, как бы занимая место главного здания в традиционной усадьбе. К тому времени сложилось и трехчастное разделение столицы на «Внешний город», «Внутренний город» (правительственные кварталы) и «Запретный город» — собственно императорский дворец. Все три части столицы были окружены стенами. От южных ворот к дворцу вел широкий императорский тракт шириной до 150 м; он был покрыт белым песком и обсажен фруктовыми деревьями. Имелись и два рынка, симметрично расположенных по обе стороны от центрального проспекта. Весь город раскинулся на огромной территории — около 80 кв. км — и значительная его часть оставалась незастроенной. В танском Чанъане не существовало фокуса планировочной среды, публичная жизнь в нем сосредотачивалась на рынках или внутри замкнутых кварталов.

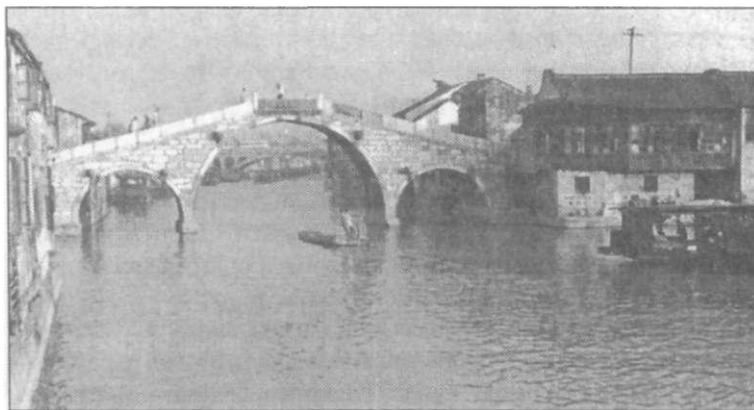


*Модель
главного
императорского
дворца
в столице
Танской
династии
Чанъане*

Символизм имперской «идеи», с одной стороны, и отсутствие собственно городской общины — с другой, не побуждали ни правителей империи, ни самих горожан к тому, чтобы увековечить память о городе, в котором они жили. В строительстве использовались материалы сравнительно непрочные — земля, глина, дерево, сырцовый кирпич и черепица, здания сооружались на скорую руку и с легкостью меняли свое назначение. В результате облик столичного города неузнаваемо

изменялся даже на протяжении жизни одного поколения. Для властей столица служила неким священным пространством, в котором совершались ритуальные действия, для простых горожан — ареной демонстрации сиюминутного преуспевания. Стихийные бедствия и разрушения в конце правления династии Тан превратили Чанъань, этот величайший город средневекового мира, в груды развалин, а время быстро стерло его следы. Сегодня о нем напоминают лишь две каменные пагоды. Кстати сказать, буддистские монастыри, служившие местами празднеств и собраний горожан, были в китайском городе единственными зданиями, которые выполняли некое подобие общественных функций.

В последующие столетия бурное развитие хозяйства изменило соотношение политических и экономических факторов развития города в пользу последних. Столицы сунской империи — Кайфын и Ханчжоу — это прежде всего торгово-ремесленные центры, где торговля захлестнула весь город. В эпоху Мин и Цин в планировке и жизни новой имперской столицы Пекина достигается известное равновесие политической символики и городского быта. В планировке соблюдаются основные знаки имперского правления: в северной части находятся «Внутренний» и «Запретный» город, от входа во дворец к южным воротам «Внешнего» города ведет центральный проспект, имеется симметрически организованная система культовых сооружений — алтари Неба и Земли, Солнца и Луны — дворцовая обсерватория, неприменный дворцовый парк с озерами и т.д. Вместе с тем в городе, особенно в южной его части, кипит уличная торговля, имеется множество мастерских, нет недостатка в харчевнях и продавцах всяческой снеди, а также в увеселительных заведениях.



*Канал
в г. Чанчжоу,
пров. Цзянсу*

С конца XIX в. в открытых портах Китая — Гуанчжоу, Шаньтоу, Шанхае, Циндао, Тяньцзине и др. — появляются кварталы, застроенные на европейский лад. Наибольшую известность в первой половине XX в. приобрела набережная Хуанпу в Шанхае, где появились массивные здания крупных банков и компаний. В 30-е годы был заново отстроен центр Нанкина — тогдашней столицы Китая, и в новом облике Нанкина тоже отразились характерные для того времени тенденции западного градостроительства. Одновременно в городской

архитектуре усиливаются тенденции к созданию «национального стиля», в котором западные формы и строительные технологии сочетались с китайскими декоративными элементами. Архитектор Лян Сычэн назвал здания в таком псевдокитайском стиле «западными домами под китайской крышей».

В первые десятилетия существования КНР в крупнейших городах Китая тоже развернулось большое строительство, частью следовавшее образцам советской архитектуры, частью воспроизводившее традиционные мотивы китайского зодчества. Что же касается мелких и средних городов, то облик подавляющего большинства из них кардинально изменился буквально за последние полтора десятилетия: теперь они застроены современными зданиями, где немногочисленные элементы традиционной архитектуры имеют только декоративное значение.

Дворцы и храмы

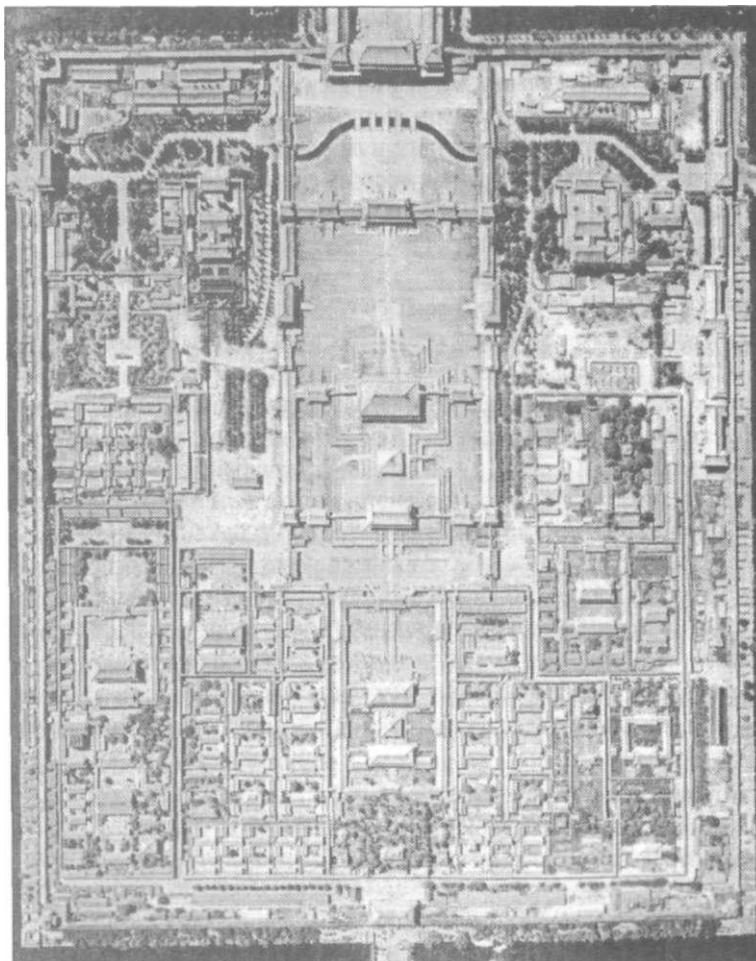
Примечательная особенность китайской архитектурной традиции заключается в том, что дворцы и храмы в ней строились по единому образцу, восходившему все к тем же композиционным принципам семейной усадьбы. В конце концов храм — это дом бога, а все китайские боги когда-то были людьми. Совпадение планировки жилых домов и храмов лишний раз напоминает о том, что в китайской цивилизации религиозные и светские ценности имели общую основу, и этой основой было регулирование человеческих отношений в рамках семьи, некая «природная политика», заданная естественным ветвлением рода и освящаемая ценностями не столько предметными, сколько символическими. В таком случае становится понятным и то, что здания китайских храмов в точности воспроизводили официальные здания империи и часто превращались в таковые. Самое название буддийского монастыря или храма (ш) в китайском языке первоначально относилось к чиновничьим управам.

И дворцы, и храмы в Китае представляли собой ряд стоящих перпендикулярно главной оси усадьбы зданий, среди которых последнее, наиболее удаленное от входа обычно считается главным. Отдельные ряды канцелярий-храмов нередко разграничиваются внутренними стенами. В пространстве храма или управы имеются боковые композиционные оси, представленные второстепенными аппаратами или подсобными помещениями. Перед входом в храм стоит большая курильница, по обе стороны от центральной дорожки — стелы с памятными надписями, каменные или железные статуи храмовых прислужников, фигуры мифических животных. Важной архитектурной деталью являются ворота с двускатной крышей, нередко украшенные затейливой резьбой.

Обратимся к лучшему памятнику дворцовой архитектуры Китая — дворцу минских и циньских императоров. Впрочем, дворца в собственном смысле слова мы не увидим. Дом властелина Срединной Империи предстает сложным комплексом сооружений, разбросанных на обширной площади. В этом гигантском и все же изящном памятнике зодчества запечатлелось столь свойственное китайской тради-

ции равновесие строгости и свободы, дисциплины и фантазии. В нем есть свой порядок и своя игра созвучий, но ни то, ни другое не нарушает живой асимметрии композиции, не переходит в отвлеченную схему, насильственно наложенную на естественную пластику вещей. Перед нами возникает образ порядка за пределами абстрактно-геометрической упорядоченности. Этот переменчивый, текучий образ предполагает как бы скользящую перспективу созерцания, устремленность к пределу видения.

В планировке дворца имелась центральная ось, проходившая в меридиональном направлении. Однако главной темой архитектурного ансамбля был своеобразный диалог прилегавшей к южной стене парадной части дворца и располагавшейся к северу от нее личной резиденции императора. Главные здания ансамбля воплощали идею всеобъемлющей гармонии: «Зал Высшего Согласия», «Зал Срединного Согласия» и «Зал Сохранения Согласия». Но индивидуальность каждого здания имеет характер все того же символического типа, стильного жеста, нюанса, очерчивающих зияние пустоты и теряющихся в нем. Регулирующей инстанцией пространственной среды бы-



ла ритмическая пауза; все строения составляли одно целое с окружающим пустым пространством, как бы изливались в небесный простор, со-общались с ним. А потому мосты, ворота, галереи, дорожки не менее важны здесь, чем церемониальные здания. Все они обладают безошибочно узнаваемой индивидуальностью. В свою очередь, здания хрупки, непритязательны и открыты не только благотворным «веяниям» космоса, но и суровым ветрам пекинских широт.

В доме вселенского монарха все было устроено таким образом, чтобы нельзя было ограничить пространство, установить его начало и конец, и вместе с тем постоянно создавалось ощущение пространства замкнутого, в самом себе полного. Недаром это был, как его называли, «Запретный город», недоступный для простых смертных. Столь, казалось бы, противоречивый эффект достигался тем, что территория дворца была разбита на множество самостоятельных дворов, огороженных стенами, живыми изгородями и водными потоками, так что, прогуливаясь здесь, можно было с одинаковой легкостью чувствовать себя и пересекающим рубежи пространства, и погруженным в его глубину.

Конечно, индивидуальный колорит архитектурных сооружений дворца не мешал им выступать символически равноценными образами мировой гармонии, что подчеркивалось отвлеченно-пышными наименованиями отдельных залов. Тем же символическим смыслом наделялись цвета, конструкция и даже материалы зданий. К примеру, вид главного, тронного зала определяла символика пяти цветов: пол был выложен темным камнем, терраса сложена из белого мрамора, стены покрыты красным лаком, нижняя крыша выложена желтой черепицей (цвет Земли), а верхняя — голубой (цвет Неба).

Симметрия соблюдалась и в отправлении культов солнца и луны. Алтари этих главных небесных светил находились, соответственно, за восточными и западными воротами престольного города. Солнцу приносили жертвы в день весеннего равноденствия, его храм и алтарь были красными, такого же цвета была одежда участников жертвоприношения, и украшалась она кораллами. Луне поклонялись на алтаре из белых камней, и делали это в одеяниях «лунно-белого» цвета, украшенных бирюзой. К алтарю дневного светила вела лестница в девять ступеней, лестница у алтаря Луны насчитывала шесть ступеней.

На юг от дворца, по обе стороны императорского проспекта, соединявшего дворец с южными воротами внешней стены столицы, находились храмы предков династии и плодородия земли. В конструкции последнего храма царило число «пять»: он состоял из пяти помещений, его алтарь имел пять чжанов в длину и пять чи в высоту, на нем лежала «земля пяти цветов», и к нему поднимались по лестнице из пяти ступеней.

Ландшафтная архитектура

В отличие от архитектуры жилых зданий и храмов, подчиненной довольно жестким формальным требованиям и почти не оставлявшей возможности для индивидуальных экспериментов, ландшафт-

ная архитектура в Китае предоставляла свободу индивидуальному творчеству. Китайские знатоки этого искусства неизменно подчеркивали, что в устройении садовых ландшафтов «не существует установленных правил» и что их создатель на девять частей из десяти является «господином вещей», то есть свободным творцом, и лишь на одну десятую — мастером, повинующимся законам своего ремесла. И не случайно, что именно в искусстве садового пейзажа архитектурный гений китайцев раскрылся наиболее полно.

В древности садовые ландшафты были частью императорских парков и представляли собой как бы прообраз мироздания. Их символика имела главным образом космологическое значение. С эпохи раннего Средневековья возникают сады при домах ученых людей, и эти памятники ландшафтной архитектуры уже вдохновлены символизмом просветленного духа и выражают принципы художественной формы, выработанные образованной элитой. Свое завершение эта классическая традиция нашла в садах минской эпохи, созданных в Сучжоу и ряде других городов Цзяннани. Лучшие из них сохранились в своих основных чертах до наших дней.

Китайский сад отличается необыкновенной стилистической убедительностью. Это не просто оазис «искусства» в пустыне житейской рутины. Расположенный обычно позади жилого дома, на месте хозяйственного дворика, он предназначен не только для того, чтобы в нем развлекались и мечтали, но и для того, чтобы в нем жили и трудились. Он не является «окном в мир», пограничной зоной между естественным и человеческим — местом предосудительных увеселений или демонстрации торжества человеческого разума, каковыми так часто предстают европейские сады. Но это и не окно в прекрасный мир идеала, прорубленное в темнице земного бытия. Перед нами сад как продолжение дома, фокус эстетически осмысленного бытия. Он был подлинным средоточием культурной жизни, излюбленным местом игр, прогулок, музицирования, чтения, занятия живописью, ученых бесед, встреч друзей, пиров и всяких вольных забав.

Важнейшие особенности ландшафтной архитектуры Китая определяются тем, что китайские сады являли собой образ иного, символического бытия, постигаемого в глубине просветленного сердца. Именно поэтому китайский сад не мог иметь какого-либо фиксированного, догматически установленного облика, и знатоки с гордостью утверждали, что во всей империи не найти двух одинаковых садов. Пейзажи в садах даже создавались с расчетом на два разных вида созерцания: статический и динамический. По той же причине каждый садовый пейзаж должен был включать в себя все основные элементы мироздания — растительность, землю, воду и камни — и притом являть собой живое, подлинное согласие природы и человеческой деятельности. Главное же достоинство садового ландшафта — полная естественность, направляющая дух к постижению девственной чистоты бытия. Если китайский сад что-нибудь символизирует, то лишь творческую свободу духа, в том числе свободу ничего не выражать и ни в чем не выражаться, свободу быть безмятежным. В нем нет имитаций, в нем — поиск самого истока вещей.

Пример неразличения утилитарного и символического измерений ландшафтной архитектуры Китая являет уже садовая ограда. По китайским представлениям, стена сада не ущемляла его естественности, а наоборот, выделяя пространство сада, делала его символическим «миром в мире». Имея практическое назначение, она была также частью ландшафта, ибо не только строилась с таким расчетом, чтобы не разрушить рельеф местности, но обычно даже следовала его складкам, избегая вверх и ныряя вниз по склонам холмов, подобно «извивающемуся дракону». Подчас ее крытый черепицей верх, словно повинувшись неведомому капризу, вдруг начинал изгибаться гребешками волн. Все эти причуды создавали впечатление, что стена существует как бы сама по себе, независимо от общей «идеи» сада, какой, впрочем, и не было. Более того, казалось, что стена сама себя теряет в своих декоративных элементах. В садах Цзяннани стена имела обычно белый, или «женский», цвет, который служил фоном для изобразительных композиций. Белая стена в особенности располагала к созерцанию теней, отбрасываемых цветами и бамбуком в лунную ночь.

S I ^ ^ ^ ^ ^ ^ ^ ^ ^ ^ m s m

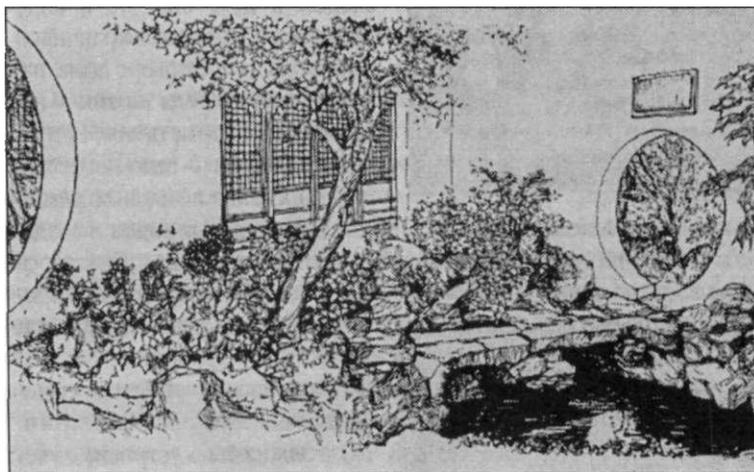
Жить среди гор и вод — лучшая доля. Ей уступает жизнь в деревне, а еще ниже ценится жизнь в городском предместье. Все мы не сможем, идя по стопам возвышенных мужей древности, поселиться на горных пиках или в глубоких ущельях, а потому находим приют в многолюдных городах. Но даже если ты живешь среди городского шума, ворота и двор дома должны быть устроены с изяществом, а покой — чисто прибраны. Пусть беседки в саду угождают чувствам человека широкой души, а кабинет для ученых занятий откликнется помыслам уединенного мужа. Надлежит посадить перед окном прекрасные деревья и благородный бамбук, в библиотеке расставить древние бронзовые сосуды и необыкновенные камни. Нужно все устроить так, чтобы, живя в доме, мы забывали о старости, отправляясь на прогулку, забывали о возвращении, а гуляя по саду — забывали об усталости. В домашнем саду нельзя обойтись без камней, омываемых водами. Камень навеивает думы о древнем. Вода навеивает думы об отдаленном. Подбирать камни и располагать их в потоке надобно с умом, подыскивая для каждого подобающее место. Один валун должен явить красоты тысячи пиков. В ложке воды должна предстать бескрайняя ширь великих рек и озер. А кроме того, надлежит насадить вокруг бамбук и старые деревья, необыкновенные кустарники и изогнутые сосны, устроить водопады и бурливые потоки, словно ты попал в страну заоблачных гор и диких ущелий. На земле не бывает места краше.

Вэнь Чжэньхэн. XVII в.

Письмена природы непринужденно соседствовали на стене с письменами человеческими: нередко здесь оставляли пустое пространство, и кто-нибудь из друзей или почетных гостей хозяина при желании мог собственноручно начертать на ней памятную надпись. Не казалось чересчур смелым разбить на верху стены клумбу — еще один пример того, как человеческая фантазия утверждает могущество природы. Ворота богато украшали, а виду, который открывался из них на сад, придавали особенное значение. «При входе в сад создается настроение», — писал в XVII в. знаток садового искусства Цзи Чэн.

Растительность должна была порождать настроение, соответствующее определенному времени года. С этой целью в садах создавались уголки с весенними, летними, осенними или зимними пейзажами. Вода (занимающая в классических китайских садах до трети и более всей площади) и декоративные камни были призваны внушать чувство нездешнего бытия, недостижимо-безыскусной подлинности жизни.

Китайский сад немислим не только без всего богатства природного мира, но и без архитектурных сооружений, в которых отображаются образы человека, вся его практика: семейная жизнь и досуг, труд и творчество, созерцание и общение. Помимо собственно жилых зданий здесь имеются террасы для созерцания видов, павильоны и беседки для уединения, домики для ученых занятий, медитации, чаепития, музицирования, купания, приготовления снадобий, даже послеобеденного сна и т.д. Каждое здание организует определенное место сада, проникнутое особым настроением, особым качеством жизни. Главным правилом здесь была «сообщительность» (*тун*) зданий и природной среды. Галереи и веранды смягчали переход от интерьера дома к открытому пространству; по углам домов насыпали горки или высаживали кустарник; беседки и террасы были открыты окружающему пространству. В конечном счете единство дома и сада, внутреннего и внешнего достигается в игре дробящихся контрастов форм, многоголосия ритмов пространства, которые преображают образы в символические типы. Здесь, как в полусне, допускается случай, упущение, несоответствие, несовершенство: на строгие параллелепипеды стен наваливаются непропорционально размашистые изгибы крыш, ровные плиты изящных мостов покоятся на необработанных, как бы небрежно сгруженных глыбах, тщательно выложенные камнем, покрытые геометрическим узором дорожки петляют, как лесные тропинки, и т.д. В таком захватывающем потоке саморазмежевания всего и вся граница между домом и садом, садом и внешним миром оказывается лишь знаком вездесущей Метаморфозы бытия.

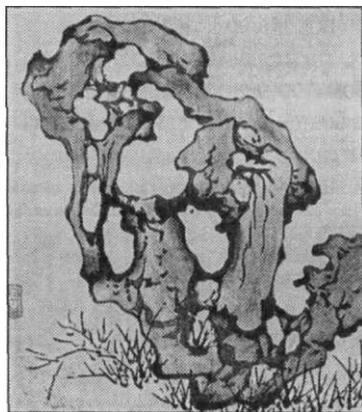


Уголок сада
эпохи Мин
в г. Су чжоу

Классический китайский сад вырос из понимания того, что никакая сумма конечных образов сама по себе не произведет эффекта бесконечности. Этот сад заставляет ощутить ограниченность любой перспективы, уткнуться в предел всякого видения. Он являет поток никогда не повторяющихся видов. Он может быть каким угодно. Только в этом неисчерпаемом разнообразии жизни каждый момент может быть Всем. «Горка камней способна вызвать несчетные отклики; камень размером с кулак родит многие чувства», — пишет Ци

Чэн. «Горсть земли и ложка воды навлекают безбрежные думы», — вторит ему Ли Юй. Изгибы стен, энергетизированная пластика декоративных камней, глубокие рельефы и инкрустации на предметах интерьера, затейливая резьба деревянных конструкций, мебель с наплывами, искривленные деревца, зигзаги галерей и мостов, петляющие тропинки, изгибы крыш — все это создает впечатление легкого и радостного скольжения духа, игры жизненных сил, преобразующей косную материю и с царственной щедростью стирающей собственные следы, бросающей в мир свои богатства...

Высшее воплощение гармонии китайского сада — это присутствие в физическом пространстве сада другого мира. Идея такого присутствия объясняет и главный прием садовой композиции — так называемое заимствование вида (*цзе цзин*). Принцип «заимствования вида» выражал то самое выведение глубины на поверхность, которым выявлялось внутреннее, символическое пространство «сокровенных превращений» мира. Но чтобы посетитель сада мог прозреть великое, нужно явить взору малое, создать впечатление замкнутого пространства; чтобы заметить «пейзаж за пределами пейзажа», нужно



Декоративный
камень в сабу.
ГТ>авюра
XVII в.

прежде очертить границы видимого. Это достигалось посредством экранирования, создававшего эффект многослойности и символической глубины пространства. Экраны в виде больших каменных плит ставились перед входом в дом, они же в виде ширм и настольных экранчиков находились в интерьере дома, наконец, разного рода экраны — искусственные горы, стены, густые заросли и проч. — заполняли сад.

Экранирование позволило разбивать садовый пейзаж на множество самостоятельных видов и создавать ощущение простора даже на крохотной площади. Считалось желательным ввести в пейзаж виды, принадлежащие к разным пространственным измерениям. К примеру, в Саду Отдохновения в г. Уси виднеющаяся вдали пагода включена в пейзаж в пропорции 1:1. «Заимствование вида», таким образом, предполагало созерцание предметов с разных сторон, своего рода круговое видение, вплоть до того, что композиция сада, советует Цзи Чэн, должна быть устроена с учетом того, как сад смотрится... из соседнего дома!

Если созерцание китайского сада равносильно раскрытию все новых глубин и мест пространства, если оно — Событие, значит, оно является и неким сообщением или, скорее, тем, что можно назвать безусловным *со-общением* вещей, из которого проистекает всякий рассказ. Обычно для прогулки по саду существовал установленный маршрут, связывавший композицию в одно целое. В большинстве случаев вид на сад от главного входа закрывался холмом или деревьями, так что взору представали лишь отдельные фрагменты, как бы

предвосхищавшие идиллию преображенной земли. На первых порах посетители шли по крытой извилистой галерее, огражденной с одной стороны стеной и обсаженной зеленью. Нередко тропинка петляла вдоль ограды, и перед глазами гулявших сменялись маленькие укромные дворики — то тенистые, то залитые светом. Ощущение замкнутого пространства делало шествие по этому узкому проходу своеобразным приуготовлением к главному событию рассказа. А потом перед посетителем внезапно открывался вид на пруд с островками и мостами, архитектурными сооружениями, на разные лады устроенными берегами, красивыми камнями и деревьями. Миновав центральную часть сада, наиболее богатую живописными деталями, посетитель обнаруживал у себя за спиной представшие в новом ракурсе достопримечательности садового ландшафта. Это был как бы эпилог все того же безмолвного повествования. Выход из сада нередко маскировали, чтобы не создавалось впечатления перехода из огражденной территории в открытое пространство.

Узки врата в рай. Но мы входим в него, если только можем это сделать, через сад. И притом через сад не только крохотный, но и непременно старый. Сад нашего детства, сулящий величие непрожитой жизни. Очарование старинного сада, таинственная красота «древних камней» и «древних деревьев» более всего привлекали китайских знатоков. «Аромат древности» сообщает об истоке всякого опыта. Но незапамятная древность уже неотличима от полной новизны. Цветение жизни в саду должно возвращать к началу времен. В этом смысле китайский сад был лучшим воплощением жизненного идеала китайцев.

Пагоды и мемориальная архитектура

Одним из самых примечательных элементов китайского ландшафта являются пагоды. Последние восходят к распространенным в Древней Индии буддистским ступам — курганам полусферической формы, которые служили символом мироздания и хранилищем священных останков Будды. Пагоды не предназначались для жилья и в них не совершались какие-либо регулярные обряды, но их присутствие согласно канонам китайской науки «ветров и вод» считалось благоприятным для окружающей местности, так что со временем рядом с каждым уездным (то есть имеющим официальный статус) городом в Китае выросла своя пагода. Кажется, что в самой конструкции пагод с их повторяющимися, как бы вырастающими один из другого этажами, запечатлелась фундаментальная для китайского миропонимания идея внутренней преемственности бытия, которое осуществляется в жизненном росте, *про-из-раста-*

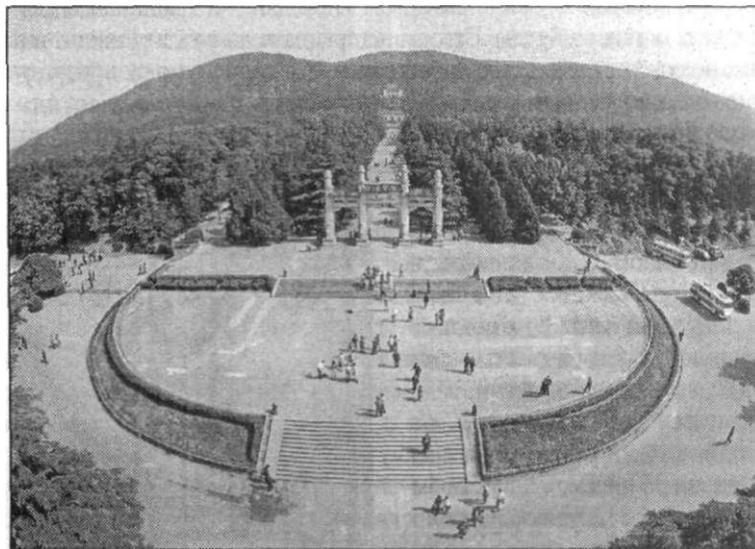


*Малая Пагода
диких гусей
в г. Суань.
VIII в.*

нии вещей. Древнейшие сохранившиеся пагоды в Китае находятся в районе пещерных храмов Юньгана (север пров. Шаньси) и относятся к V в. Нередко пагоды стоят парами — таковы, например, парные пагоды в Цюаньчжоу (Фуцзянь), Сучжоу (Цзянсу), Кайфыне (Хэнань). Имеются и группы из трех пагод — например, три пагоды в Дали (Юньнань).

Пагоды могут иметь разное число этажей — семь, девять, даже пятнадцать, но чаще всего двенадцать. Первоначально их строили, по-видимому, из дерева, впоследствии — из кирпича и камня. Нередки маленькие пагоды из бронзы, и есть даже образцы больших пагод с железным покрытием — например, пагода Яшмовых источников в Даньяне (пров. Хубэй) высотой более 20 м. Самые древние пагоды имеют в сечении форму квадрата. Таковы сохранившиеся до наших дней от начала VIII в. две каменные пагоды в Сиане — Большая Пагода диких гусей и Малая Пагода диких гусей. Впрочем, пагода у монастыря Шаолиньсы, воздвигнутая еще в 523 г., имеет двенадцать сторон. Позднее появились и круглые пагоды. Этажи в больших пагодах, как правило, опоясаны галереями. Карнизы пагод по китайскому обычаю загнуты вверх, нередко к ним подвешены колокольчики, издающие на ветру мелодичный звон; на верхних этажах устанавливали бронзовые зеркала, предназначенные для сбора «небесной росы». Кроме того, в Китае нередки одноэтажные каменные кумирни с одним входом и сводчатым помещением внутри, представляющие собой как бы отдельный этаж пагоды.

Повсюду можно встретить памятные арки, так называемые башни с надписями (*паилоу*) установленные в память о заслуженных людях. Такие арки украшались двух- и трехэтажными крышами, нередко имели три проема и обязательно — соответствующую памятную надпись. Самой же внушительной разновидностью мемориальной архитектуры были гробницы покойных императоров. Известнейший памятник такого рода — погребения минских императоров в окрест-



Мавзолей Сунь
Ятсена
в окрестностях
Нанкина.
1930 г.

ностях Пекина. Они расположены в склоне холма между двумя долинами. Дорога к ним — так называемая дорога духов (шэньдао) — ведет через пять грандиозных «башен с надписями»; по обеим ее сторонам стоят каменные изваяния прислуживающих чиновников и животных. Сами гробницы имеют вид традиционного дворцово-храмового комплекса, окруженного глухой стеной с высокой башней. Погребальные камеры находятся глубоко под землей и поражают гигантским объемом. Самым грубым и непосредственным образом — в виде колоссального пустого пространства — здесь, возможно, явлена идея сверхчеловеческого величия, заключенного в необозримой и всеобъемлющей Великой Пустоте.

Самое известное мемориальное сооружение XX в. в Китае — это мавзолей Сунь Ятсена под Нанкином, который представляет собой опыт — не слишком удачный — соединения китайских и западных архитектурных элементов.

Каналы, мосты, стены

Способность имперских властей к организации совместного труда больших масс людей, пожалуй, нигде не проявляется с такой очевидностью, как в строительстве крупных инженерных сооружений — каналов, крепостных стен, дамб и т.п. Уже с эпохи Борющихся Царств (V—III вв. до н. э.) правители предпринимали строительство больших оросительных каналов. Оросительная система в Западной Сычуани, построенная две тысячи лет тому назад, до сих пор исправно подает воду на 53 тыс. га плодородных земель. Все земляные работы на строительстве каналов выполнялись вручную, так что на плечи чиновников ложилась обязанность организовать труд большой армии строителей, вооруженных кирками, лопатами, корзинами и тачками. К принуждению и тем более открытому насилию в отношении рабочих старались не прибегать; вместо этого по старинному обычаю об-

Где есть большой пруд и водная гладь, там следует поставить мостик из красивого камня с узором, напоминающим кружева облаков. Обработать камень нужно с большим искусством, нельзя допускать, чтобы он казался грубым. Через узкие ручьи и извилистые протоки лучше перебросить каменную плиту и с четырех концов обсадить ее зеленой травой. Деревянный мостик должен иметь три изгиба и деревянные перила. Каменный мостик не должен извиваться кругом, деревянный мостик не должен поворачиваться на все четыре стороны. Более же всего надлежит остерегаться возвышения на мостике беседок и павильонов.

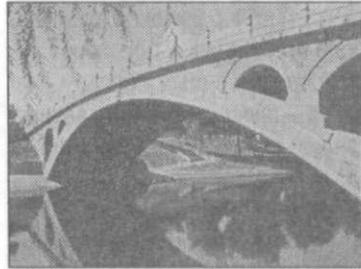
Вэнь Чжэньхэн. XVII в.

являлось соревнование между отдельными бригадами, а победителей незадолго до окончания строительства награждали вином и провизией. Когда ложе канала было готово, чиновники, совершив жертвоприношение божественному покровителю местности, отдавали приказ разрушить узкую перемычку, отделявшую ложе канала от реки.

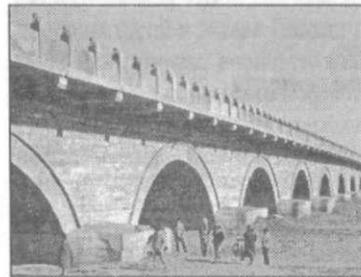
С древности китайцы уделяли особенное внимание мостам. Строительство мостов считалось богоугодным делом, и многие монастыри и богатые люди в империи жертвовали на него немалые средства. Вот почему при почти полном отсутствии в старом Китае хороших дорог в нем всюду можно встретить превосходные каменные мосты.

С глубокой древности китайцы строили горизонтальные мосты из дерева и камня. Крупнейшие каменные мосты, состоящие из нескольких секций, находятся в провинции Фуцзянь. Один из них, что в городке Аньпин, тянется на 2,5 км и является самым длинным каменным

мостом в мире. С середины I тыс. в Китае строились и арочные мосты. В местечке Аньци (пров. Хэбэй) сохранился прекрасный 50-метровый арочный мост, построенный ок. 610 г. Ли Чунем. Позднее китайские инженеры научились строить сегментные арочные мосты. Таков мост Лутоу в Пекине; он был построен в XII в. и насчитывает в длину более 200 м. Еще более знаменит арочный мост длиной в 700 м, перекинутый через рукав озера Тайху. В горных районах распространены подвесные мосты. В современном Китае построены несколько крупных мостов через Янцзы и Хуанхэ.

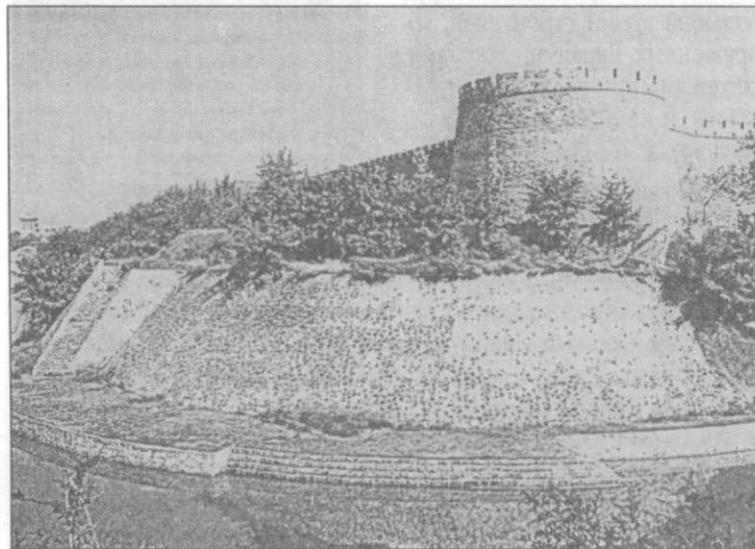


*Мост Лугоуцзяо
в Пекине.
XIII в.*



*Мост в Аньци,
пров. Хэбэй,
около 610 г.*

Особо следует упомянуть о фортификационных сооружениях. Мощные стены старинных китайских городов с их высокими надвратными и дозорными башнями прямоугольной формы обладают неповторимым стилистическим своеобразием. В древности их возводили из утрамбованной земли, позднее в стену стали закладывать камни и облицовывать ее кирпичом. В ханскую эпоху толщина стен имперской столицы у основания достигала ста метров — хорошая защита от попыток сделать подкоп.



*Участок
крепостной
стены
с башней
в г. Сужжоу.
Эпоха Мин*

Уже в древние времена правители отдельных царств воздвигали оборонительные стены не только вокруг городов, но и на рубежах своих владений, как бы превращая все царство в одну крепость. Объединитель древнего Китая Цинь Шихуанди соединил стены прежних самостоятельных царств в одну непрерывную стену, получившую в Китае название «Стены в десять тысяч ли». Первоначально Великая стена была, как все крупные стены в древнем Китае, сооружена из угранбованной земли. Впоследствии она не раз обновлялась и перестраивалась. Участки Великой стены, которые можно видеть сегодня близ Пекина, сравнительно позднего происхождения: они были построены в XVI в., при династии Мин. Минская стена имеет в высоту почти 30 м; она стоит на каменном основании, достигающим 25 м в ширину, и облицована с двух сторон кирпичом и камнем.

И еще одно интересное сооружение: на морском побережье близ Ханчжоу с X в. возвышается каменная стена, защищающая прибрежные селения от штормов и приливных волн.

СКУЛЬПТУРА

Погребальная и храмовая скульптура

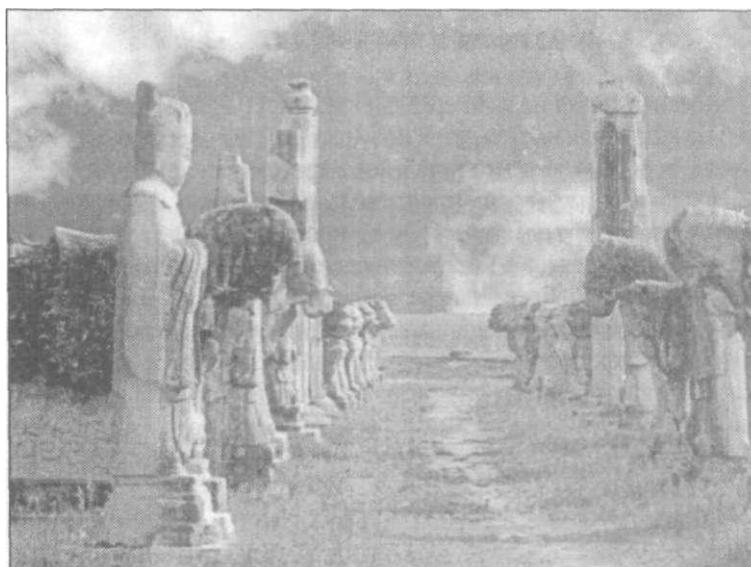
Древний Китай не знал традиции художественной монументальной скульптуры, и наличие этой примечательной лакуны следует объяснить, вероятно, тем, что китайское миросозерцание, искавшее типы вещей и потому поощрявшее сведение формы к ее пределу, не развивало вкуса к пластическому воспроизведению тел. Во всяком случае, культ предков в Китае не предполагал каких-либо скульптурных изображений. Сохранившиеся образцы древнекитайской скульптуры всегда имеют функциональное назначение: они либо иллюстрируют мифологические сюжеты, либо относятся к разряду погребальных предметов, призванных служить хозяину в загробном мире. Китайская история почти не сохранила имен искусных ваятелей — их мастерство считалось слишком грубым и низким для вкуса «вышешенных мужей».

Известно, что в древности по обеим сторонам дороги, которая вела к гробнице особо знатного человека, могли стоять каменные изваяния мифических животных и прислужников. Терракотовые фигурки таких слуг — почти неизменная принадлежность каждого древнего захоронения. Эти статуэтки, как правило, выполнены довольно грубо — они не наделялись художественной ценностью. Правда, в могиле Цинь Шихуанди обнаружено множество терракотовых фигур воинов императорской гвардии величиной в человеческий рост, наделенных индивидуальными чертами и даже, по видимому, обладавших портретным сходством с прототипом. Тем не менее эти скульптуры собирались по частям, словно куклы, и лишены пластической цельности. Тенденция же к натуралистическому правдоподобию изображения всегда была свойственна официальному дворцовому искусству.

Одно из наиболее известных изваяний древности — скульптура лошади, попирающей варвара, которая стоит у могилы ханьского полководца Хэ Цюйпина (117 г. до н.э.). Большой популярностью в первые столетия н. э. пользовались изваяния химер в виде крылатых львов. Такие львы изображались с откинутой назад мордой и выпяченной грудью, что подчеркивало значение линии в скульптурной композиции. В целом монументальной скульптуре древнего Китая свойствен контраст между динамизмом изогнутых линий и косной массивностью камня. Впрочем, гораздо большей популярностью — и художественной ценностью — в древности обладали разнообразные рельефные изображения, украшавшие стены погребений.

Традиция погребальной каменной скульптуры сохранилась и в средневековье, со временем она становилась все более натуралистической. Дорогу к гробницам императоров минской династии близ Пекина украшают гигантские каменные изваяния слонов, верблюдов и чиновников, выполненных добротнo, но без искры вдохновения. Еще и сегодня изваяния таких загробных чиновников — массивные, в застывших позах, со смутно намеченными лицами — можно увидеть в лавках похоронных принадлежностей Тайваня и Гонконга.

Статуи животных и прислуживающих чиновников вдоль дороги к гробницам императоров династии Мин близ Пекина. XVI в.



Совершенно новая страница истории скульптуры начинается с приходом в Китай буддизма, принесшего богатые традиции индийской, а частично и эллинистической скульптуры. Буддистская монументальная скульптура теснейшим образом связана с традицией пещерных храмов. Первый храмовый комплекс такого рода сложился в Дуньхуане еще в III в. Позднее крупные пещерные храмы появились в Юньгане, на севере провинции Шаньси. Здесь во времена династии Северная Вэй (V—VI вв.) были высечены из песчаника десятки гигантских статуй будд и бодхисаттв. Крупнейшие из них достигают 15 м в высоту. Юньганские изваяния — целиком фронтальные, с несколько сплюснутыми телами, присутствие которых никак не угадывается под

широким и длинным, как бы самостоятельно существующим одеянием. В большинстве своем они следуют индийским образцам храмов Бамиана и Гандхары, но уже на этой, ранней стадии развития буддистской скульптуры китайский вкус заявляет о себе в тщательно проработанных складках одеяний божеств и загадочной просветленной улыбке, играющей на их сомкнутых устах. В буддистской скульптуре природная массивность камня впервые начинает служить выражению верховной религиозной идеи, в данном случае — идее неизъяснимого покоя сердца.

После переноса в 494 г. столицы царства Северное Вэй в г. Лоян, началось строительство пещерных храмов в местечке Лунмэнь у южной окраины столицы. В лунмэньской скульптуре уже преобладает китайская стилистика: будды лишаются аскетической суровости и приобретают более изящный и радушный облик. Правда, пластика тела по-прежнему (как и впоследствии) почти не интересуется мастеров, изваяния остаются плоскостными, застывшими, наделенными многими условными чертами: опущенными плечами, плоскими гладкими лбами, длинными шеями, длинными, свободно ниспадающими одеждами и т.д. Зато фигуры на сопровождающих статуи барельефах изображены динамично и живо, словно выписанные одним движением кисти. Нередко статуи помещены в ниши каменных стел, покрытых пышным орнаментом.



Голова Будды.
VI в.

Дальнейшее развитие буддистской скульптуры в Китае характеризуется ее сближением с канонами китайского искусства. Появляются новые виды скульптур — например, гигантские статуи будды Вайрочаны, особенно популярного в эпоху Тан, а также статуи святых и патриархов школ китайского буддизма. Новое поколение китайских ваятелей гораздо лучше чувствует реальные пропорции и пластику человеческого тела. Китайская скульптура становится объемной и обретает пластическую цельность. Отдельные части тела прорабатываются значительно подробнее, ни одна физическая деталь не доминирует над другими, аскетическую наготу и прически индийских прототипов сменяют китайские одеяния. Что еще более важно, скульптурные образы теперь выражают определенные и хорошо всем известные типы духовного состояния: святые подвижники погружены в напряженную медитацию, грозные, даже свирепые «защитники Закона» готовы сокрушить любого врага веры, блаженные бодхисаттвы излучают милосердие и покой и т.д.

В итоге получают окончательную форму важнейшие элементы традиционной буддистской иконографии и складывается единый пластический канон, с одинаковым успехом реализуемый в самом разном материале: камне, металле, дереве, керамике, слоновой кости и

даже в стекле. Этот канон оказался столь устойчив, что в последующие столетия скульптурные стили династий Северная Вэй, Суй и Тан продолжают существовать в рамках единой традиции. Возникает и самостоятельная традиция даосской скульптуры, в том числе монументальных статуй божеств, высеченных в цельной скале. Развивается искусство барельефа, которое становится все более декоративным. Особенно примечательны часто встречающиеся в больших храмах мраморные колонны с рельефными изображениями как бы обвивающих эти колонны драконов.

О достижениях средневековой скульптуры можно судить по многочисленным статуям популярнейшей среди китайских буддистов богини Гуаньинь, которая стала в Китае олицетворением сострадания, а для китайских скульпторов — еще и идеалом женской красоты. Наиболее интересен образ Гуаньинь в роли «бодхисаттвы Южных морей». Богиня изображена сидящей на берегу моря у своего мифического дворца; ее левая нога поджата или опущена вниз, а правая согнута в колене, на котором покоится вытянутая правая рука, как бы благословляющая и помогающая всем, кто молит ее о защите. Глубо-

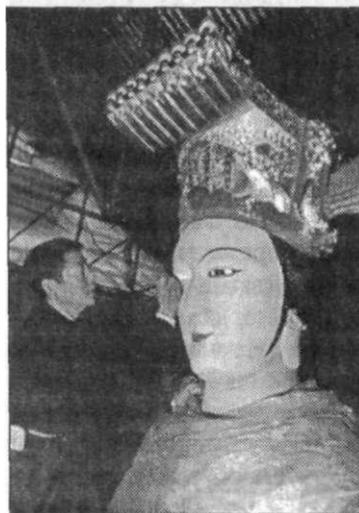
кий рельеф создает игру света и тени, свойственную китайской каллиграфии. Высокая тиара, пряди волос на плечах и складки одежды, ниспадающие как бы в одном грациозном движении, рождают впечатление изящества и умиротворения. Вся поза богини свидетельствует о единении свободы и целомудрия.

Другой не менее популярный пластический образ китайского искусства — фигура «толстобрюхого Милэ», являющего собой как бы иронический комментарий к буддистской идее недальности «пустоты» и «явлений» мира. Будда Милэ имеет вид заразительно смеющегося толстяка, который полулежит, раскинув руки в непригнутой позе; нередко он окружен веселящимися детьми. В одном из буддистских храмов провинции Чжэцзян имеется большая скульптура «толстобрюхого Милэ», высеченная в камне, но большинству китайцев и иностранцам этот веселый бог знаком по статуэткам, украшающим прилавки сувенирных лавок (а также домашние алтари) по всему Китаю.

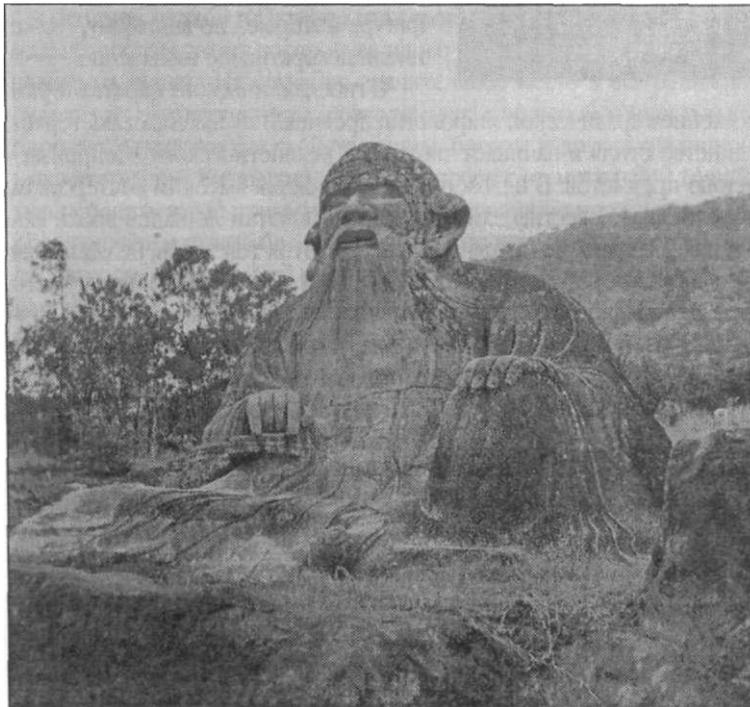
*Сидящая
Гуаньинь.
XII в.*



*Мастер
заканчивает
работу
над статуей
богини Ма-цзу
Цюаньчжоу,
пров Фуцзянь)*



С эпохи Сун развитие скульптурных форм связано главным образом с использованием бронзы, дерева и фарфора. В деревянной скульптуре позднего Средневековья китайская скульптурная традиция нашла свое наиболее зрелое воплощение. Легко поддающееся обработке, удобное для выражения творческой индивидуальности резчика дерево становится в эту эпоху любимым материалом китайских мастеров, и в особенности резчиков из простонародья. Деревянные статуи буддхисаттв, архатов и народных божеств — неременный атрибут каждого китайского храма. Поздняя деревянная скульптура окончательно утрачивает мистическую ауру и призвана оказывать непосредственное эмоциональное воздействие на зрителя. Грозные лица богов, нередко покрытые красным или черным лаком, их широко раскрытые глаза (нередко стеклянные), пышные, ярко раскрашенные одежды и динамичные, часто воинственные позы призваны внушать благоговейный страх. Вместе с тем подчинение скульптуры новому типу религиозности не могло не сопровождаться ухудшением ее художественных качеств: вновь ослабевает чувство живой пластики тела, заметно огрубляется техника обработки материала. Нередко статуи богов и святых служат простой иллюстрацией тех или иных религиозных идей, отчего в них намеренно нарушаются естественные пропорции тела: головы божеств могут быть неестественно большими, руки — чрезмерно длинными и т.д. В редких случаях скульптуры наделяются специальными пластическими эффектами. Например, лицо статуи популярного святого монаха Шигуна в одном из храмов Сучжоу сработано так, что кажется улыбающимся или сердитым в зависимости от того, с какой стороны на него смотреть.



*Каменное
изваяние
Лао-цзы
(г. Цюаньжчу,
пров. Фуцзянь)*

В целом эпохи Мин и Цин ознаменовались упадком искусства монументальной скульптуры. Последняя перестает быть воплощением единой художественной традиции и становится, скорее, плодом творчества отдельных талантливых мастеров. Впрочем, в этот период появляются и новые тенденции в скульптуре. В частности, антропоморфный облик китайских богов дал жизнь мемориальной светской скульптуре.

Мелкая пластика

Древнейшая эпоха китайской истории, эпоха Шань-Инь, была временем расцвета скульптуры, относящейся к области мелкой пластики. На месте расположения иньской столицы близ Аньяна обнаружены статуэтки из белого известняка и мрамора, изображающие различных животных и птиц: тигров, носорогов, лежащих буйволов, сов, черепах, драконов. Сохранилось и большое число аналогичных фигурок, отлитых из бронзы. Без сомнения, речь идет о персонажах древних мифов. Иньская скульптура отличается массивностью, компактностью и четкой стилизацией форм, отражающей строгую классификацию вещей в древней мифологии. Размеры статуэток, как правило, невелики — 7—

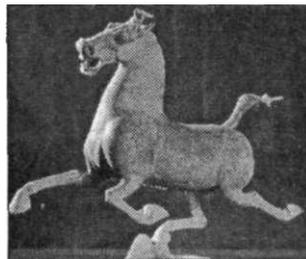
10 см в длину и высоту. Обычно на них нанесен геометрический орнамент. Во многих случаях статуэтки служили подставками для других предметов, о чем свидетельствует наличие в них углублений или отверстий. Известны и единичные экземпляры человеческих фигур, которые, по-видимому, тоже имели декоративное назначение.



*Голова человека.
Терракота,
эпоха неолита*

С гибелью иньского царства и разложением архаической мифологии древнекитайская пластика теряет единство стиля и начинает тяготеть к реалистическому воспроизведению предметов. В целом она не отличается высоким мастерством исполнения. Известны замечательные статуэтки лошадей эпохи Борющихся Царств, но основная масса статуэток той эпохи, не исключая и отлитых из бронзы, предназначалась для погребений и имела чисто функциональное назначение. Большинство из них представлены довольно статичными фигурками прислужников в загробном мире, но встречаются и довольно живые, полные внутреннего динамизма статуэтки танцоров, акробатов, борцов и т.п. В древних захоронениях

Южного Китая найдены образцы деревянных статуэток людей. Фигурки эти сработаны довольно грубо: они имеют вытянутое, цилиндрической формы, лишенное плеч туловище, длинную шею и непропорционально большую голову с плоским лицом, на котором краской нарисованы глаза, а тонкий рот вытянут в загадочной улыбке.



*Бронзовая статуэтка скачущей лошади.
Эпоха Хань.
Положение ног при галопе передано неверно*

В эпоху Средневековья мелкая пластика в основном воспроизводила — зачастую в значительно улучшенном виде — образцы монументальной храмовой скульптуры. Лишь в последние столетия китайской истории, в условиях окостенения скульптурной традиции и усиления в ней декоративного элемента мелкая пластика обрела статус полноценного средства выражения художественных принципов Китая. Свой материал она черпала, главным образом, из иконографии фольклорных божеств и святых: бога долголетия — Шоусина, восьми бессмертных, буддистских архатов и т.п. Это в основном пластика в так называемом деревенском, или примитивистском вкусе, отчасти напоминающем псевдопримитивизм европейского рококо. В изделиях такого рода мы наблюдаем воочию действие принципа «саморассеивания» формы: поверхность материала в них оказывается по сути функцией постоянно меняющихся линий и как бы теряется, тает в их текучей, затаеваемой и все же как будто спонтанно разрастающейся паутине. Здесь форма, подобно образу в поздней китайской живописи, «не держит» стиль, становится материалом для пластической импровизации, соскальзывает в аморфную, но внутренне определенную вещественность, становится *пусто-телом*, преобразуется в сгусток энергии. Скульптурные композиции в «деревенском» стиле отличаются сопряжением изящества и простоты, архаически целомудренного покоя и обостренной чувствительности.



*Статуэтка человека.
Раскрашенное дерево.
Южный Китай,
эпоха Борющихся*

Поздней мелкой пластике Китая свойственна тенденция к максимально достоверному воспроизведению естественных свойств изображаемых вещей. Не случайно значительное место в ней занимают изделия из цветного стекла, позволявшего с большой точностью копировать естественные свойства яшмы, бронзы и других традиционных материалов. Китайский резчик способен с изумительной точностью передать изгиб древесного листа и тончайшие прожилки на его поверхности, матовый блеск и прихотливую игру цветов спелого плода, мягкость и силу живой плоти. В то же время модель сохраняет орнаментальный характер, подчеркиваемый элементами гротеска и доминированием вогнутых поверхностей, так что главным элементом скульптурного изображения становятся его «пустотные», как бы отсутствующие части. Подобное сочетание натурализма и орнаментальное™ делает позднюю мелкую пластику Китая превосходной иллюстрацией высшего задания китайского искусства: обнаружения «подлинной» жизни, где иллюзия и реальность сходятся воедино и друг друга оправдывают.

Современная скульптура

Поскольку старый Китай не знал монументальной человеческой скульптуры, произведения такого рода, появившиеся в XX веке, неиз-

Современная
статуя
основателя
Ханьской
династии
Лю Бана.
Пров. Цзянсу



бежно копировали западные образцы. Впрочем, появление в Китае памятников и прочей светской мемориальной скульптуры в известной мере было предварено традицией (хотя и очень поздней) устанавливать памятники Конфуцию. Эти памятники в большинстве случаев исправно воспроизводили запечатленную с древности церемониальную позу великого китайского мудреца: корпус слегка наклонен вперед в приветственном поклоне, руки сложены у груди, на лице застыла сдержанно-радушная улыбка.

Наследие конфуцианского благочестия наложило отпечаток на облик подавляющего большинства памятников, украшающих улицы и площади городов за пределами КНР — на Тайване, в Гонконге и других местах. Персонаж, которому посвящен памятник, неизменно одет в обыкновенный костюм или военную форму, он стоит почти по стойке «смирно» и глядит прямо перед собой. Подобные монументы подчеркнуто лишены художественных достоинств и призваны демонстрировать нравственные ценности. Монументальная скульптура в КНР, за редким исключением, служила средством выражения «революционного духа». Современные китайские скульпторы много экспериментируют, ими созданы образцы оригинальной абстрактной скульптуры.

ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО

Развитие живописи

Древнейшие памятники изобразительного искусства в Китае — это геометрический и зооморфный узор на неолитической керамике и бронзовых сосудах. Уже в этих орнаментах запечатлелась важнейшая особенность китайской изобразительной традиции: неразрывное единство живописи и графики — единство, которое с содержательной стороны заявляет о себе в доминировании линии над прочими компонентами изображения, а со стороны технической — в



Узор
на шелковой
ткани.
Эпоха Хань

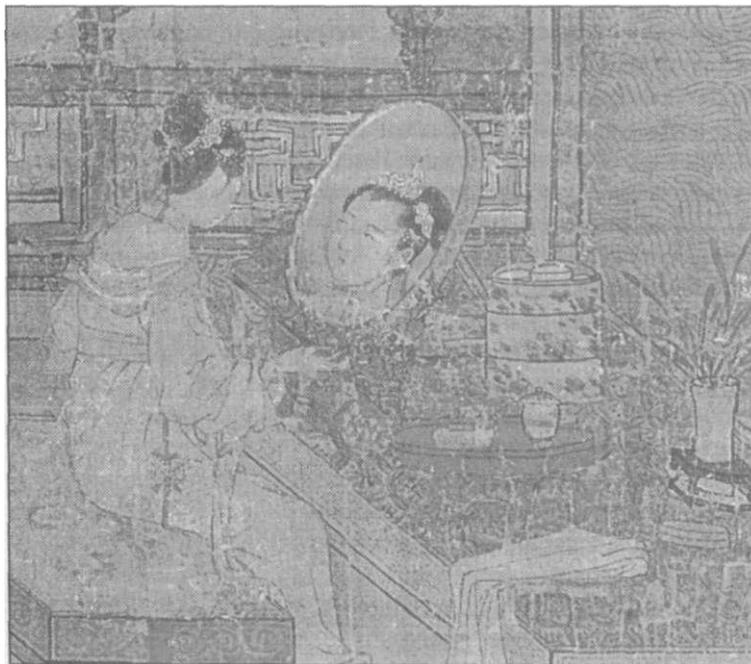
использовании живописцами и каллиграфами общего орудия труда: писчей кисти. Однако интровертный характер классической традиции, всегда апеллировавшей к «внутреннему постижению», сделал невозможным возникновение в древности зрелых форм изобра-

зительных и зрелищных искусств. До начала н. э. живопись в северных областях Китая остается элементом орнамента и имеет преимущественно функциональное значение. Человеческие фигуры впервые появляются в сценах битв и охоты, украшающих бронзовые сосуды эпохи Борющихся Царств. Известно, что в то время было принято расписывать стены царских дворцов мифологическими сюжетами. В южнокитайском царстве Чу, где были сильны шаманистские верования, существовала живопись на шелке. Сюжетами для нее служили все те же мифы о героях-предках, чудесных птицах и загробном мире. В Мавандуйских погребениях найдено шелковое погребальное полотнище, на котором изображены в виде трех ярусов небесный, земной и подземный миры. Эта картина примечательна преемственностью изобразительного стиля во всех ее частях: земной и загробный миры на ней практически не отличаются друг от друга. Единство стиля подчеркивается наличием единой и симметрично организованной орнаментальной композиции. В изображении преобладают красный, желтый, черный и синий цвета.

В эпоху древних империй живопись приобретает гораздо более светский характер. Судя по сообщениям литературных источников, главной темой дворцовых фресок становится доблесть древних правителей. Вероятно, именно тогда возникли легенды, связывающие происхождение живописи с жанром портрета. Предание гласит, что первый правитель Китая, Желтый Владыка (Хуан-ди), велел в назидательных целях нарисовать портрет своего главного врага — Чи Ю. Мудрецы позднейших времен отдавали предпочтение положительным образцам: первый правитель иньской династии Чэн Тан, по преданию, имел в своем дворце портреты девяти древних царей, а Конфуций якобы созерцал в столице Чжоу портреты идеальных государей Яо и Шуня, заметив по этому поводу, что живопись призвана сохранять для потомков облик добродетельных мужей. Наглядное же представление о ханьской живописи дают некоторые сохранившиеся рисунки на стенах гробниц того времени. Эти рисунки в большинстве своем представляют сцены из повседневной жизни: пиры и беседы ученых мужей, выезды экипажей, представления музыкантов и т.п. При всем несовершенстве в них угадывается тот интерес к ритмической организации изображения и экспрессивным качествам образа, который можно наблюдать уже в древнейших орнаментах и который унаследует классическая живопись Китая.

В первые столетия н. э. живопись получает наконец признание образованных верхов общества и становится полноценным искусством. Живописная традиция развивалась тогда главным образом в южнокитайских царствах, где в V—VI вв. жили патриархи живописи: Гу Кайчжи, Вэй Се, Лу Таньвэй, Чжан Сэнью. Древнейший из известных ныне живописных свитков — копия серии картин Гу Кайчжи, написанных на литературный сюжет: «Наставления старшей дамы дворцовым наложницам». Сохранилась копия еще одной картины Гу Кайчжи, которая тоже представляет собой иллюстрацию к литературному произведению — на сей раз к поэме Цао Чжи, где описывается встреча поэта с волшебной девой. Изображения на обоих свитках выстроены

Гу Кайчжи.
 Наставления
 придворным
 дамам.
 Фрагмент
 горизонтального
 свитка. Копия
 эпохи Суп.
 ГУ в.



довольно примитивно и имеют мало общего с шедеврами зрелой китайской живописи. Нетрудно представить, однако, что они питали вкус позднейших художников к псевдоархаической «безыскусности». Историческое значение работ Гу Кайчжи и его современников-живописцев заключалось в том, что они сделали живопись воплощением духовных ценностей ученой элиты и утвердили ее связь с литературной традицией. В тот период зарождаются некоторые традиционные сюжеты китайской живописи, в частности изображения императорских парков, животных и птиц. Большой толчок развитию живописи дал буддизм с его богатейшей иконографической школой. На рубеже V—VI вв. ученый Се Хэ сформулировал шесть основных законов живописи.-

1. Созвучие энергий в живом движении.
2. Соблюдение соразмерности в работе кистью.
3. Верность образу в передаче форм.
4. Соответствие естеству вещей в наложении цветов.
5. Правильный порядок в расположении предметов.
6. Передача истины в воспроизведении картин древних.

В танскую эпоху достигает зрелости портретная живопись Китая. Придворный живописец VII в. Янь Либэнь создал серию классических портретов императоров от династии Хань до воцарения Тан. Другой придворный художник, У Даоцзы, прославился как автор классических портретов Конфуция и буддистских святых. Созданные

Письмо кистью коренится в таковости.
 Когда таковость определена, рождаются
 инь и ян. Когда рождены инь и ян, появ-
 ляются формы вещей и образы силы.
 Цай Юн. // в.

У Даоцзы образы изумляли современников необычайной жизненностью и экспрессивной силой. Другими популярными темами портретной живописи

того времени были изображения придворных красавиц и послов из дальних стран. На рубеже VIII—IX вв. еще один придворный живописец, Чжоу Фан, создал ряд классических жанровых картин, изображавших дворцовые увеселения. Художнику VIII в. Хань Ганю принадлежат классические изображения лошадей. Современник Хань Ганя, художник-полководец Ли Сысюнь, известен как создатель первых в Китае монументальных пейзажей, отличавшихся тщательной проработкой деталей и богатой цветовой гаммой. Поэт VIII в. Ван Вэй стал основоположником монохромного пейзажа — излюбленного живописного жанра ученых мужей. Позднее появились живописцы, которые работали в «индивидуалистско-экспрессивном» стиле, подчиняясь порыву вдохновения (нередко подогреваемому вином) и не столько выстраивая композицию, сколько «яростно разбрызгивая тушь по бумаге».

К концу правления танской династии в основном сложился технический и сюжетный арсенал классической живописи. Дальнейшая ее судьба неразрывно связана с эволюцией пейзажного жанра. Классический пейзаж возникает в X в. благодаря двум южнокитайским художникам: Дун Юаню и Цзюйжэню. Отныне живопись Китая нашла свой предмет в изображении природного мира как такового, вне религиозных или даже нравственных аллегорий. На картинах великих мастеров эпохи Сун — Ли Чэна, Фань Куаня, Го Си, Ми Фу, Ся Гуя и других — мы созерцаем вечность мирового пространства, представляющего зеркалом абсолютной ценности человека. Тогда же определился традиционный круг объектов, обозначающих качества подлинной человечности: благоухающая орхидея, вечнозеленые сосны и кипарисы, молчаливый свидетель вечности — камень, воплощение жизненной силы — бамбук и проч.

Пейзажи сунских мастеров отличаются необыкновенной убедительностью, проистекающей из произвольного ощущения подлинности жизни. Их создателей интересовали не предметы как таковые, не идеи этих предметов и не субъект, созерцающий мир, а сам процесс выявления пространства, подобный развер-

Я смиренно внимаю словам древних, говоривших, что художник — великий мудрец, ибо он вмещает в себя то, что не охватят Небо и Земля, и выявляет то, что не осветят солнце и луна. С кончика его кисти сходит вся тьма вещей, а пространство его сердца величиною с палец вбирает в себя просторы в тысячи ли. От него вечнопреемствен дух и определяется все непреходящее: его легкая тушь, проливаясь на некрашенный шелк, творит образы и рождает безобразное...

Чжу Цзинсюань. IX в.

Отчего благородный муж любит горы и воды? Изысканная простота холмов и рощ — его постоянная обитель. Журчанье ручья среди камней — постоянная радость. Летящие гуси и кричащие обезьяны — постоянные спутники. Оковы и путы суетного света стесняют, неволят наш дух. Все люди мечтают об облачной дымке и святых подвижниках, но сами не могут их лицезреть.

Виды лесов и потоков, картины туманных далей часто открываются нам будто во сне: наши глаза и уши их не воспринимали. Но под рукой искусного мастера они вновь появляются перед нами. И тогда, не выходя из дома, мы можем перенестись в глухие ущелья, услышать крики обезьян и щебет птиц, увидеть сияющие горы и искрящиеся бляками потоки. Разве не радостно сердцу сне зрелище? Вот почему люди так высоко ценят искусство живописи. Отнестись к нему легкомысленно — значит помутить свой взор и запятнать чистые порывы души.

Го Си. XI в.

тиванию живописного свитка. Эти картины поражают отсутствием барьера между созерцанием и созерцаемым; они внушают состояние как бы «осознанного сновидения», в котором вещи высвобождаются для жизненных метаморфоз. Перед нами, в сущности, не мир, а откровение конкретности бытия: художник мог изобразить тени летающих птиц — нечто неизвестное в Китае ни ранее, ни позднее. Однако китайский художник искал в конкретном всеобщее, в преходящем — вечное. Недаром крупнейший знаток живописи X в. Цзин Хао утверждал, что предмет живописи — «мысль» (*сы*) о вещах, сводящая воедино форму и содержание. Но если художественный образ воспроизводит лишь существенные, умопостигаемые свойства вещей, он



*Ли Цзай.
Пейзаж,
в стиле сунских
мастеров.
XV в.*

предполагает упорядочивание данных чувственного восприятия. Так у художника возникает потребность в стиле, а заодно в классификации типов вещей. Уже в XII в. китайские живописцы различали более 30 конфигураций гор, около 20 состояний водной стихии, множество разновидностей деревьев, облаков и прочих элементов пейзажа.

Оптимистический пафос новой живописи, претендовавшей на раскрытие вечносущих качеств жизни, был подхвачен и нарочито преувеличен официальным искусством в лице созданной при сунском дворе Академии живописи. Придворные живописцы создавали свитки в жанре «цветы и птицы», а также жанровые картины, изображавшие празднества, увеселения во дворце и пр. В их творчестве реальность сводится к пикантным деталям, превращается в своего рода «эстетический рай» — убежище от забот и тревог повседневной жизни. В нем уже присутствует интеллектуальный разрыв между образом и его создателем.

Наряду с указанной «интеллектуальной» традицией в сунском искусстве с самого начала имела и другая линия, которая ставила акцент на спонтанном самовыражении художника. Если интеллектуализм сунской живописи исчерпал себя в маньеризме академии, то ее другая, «экспрессионистская» линия достигла предела в творчестве художников XIII в., вдохновлявшихся чань-буддизмом. Картины мастеров «чаньского стиля» — Му Ци, Лян Кая, Ин Юйцзяня — вскрывают внутренние противоречия интеллектуалистского искусства, ищущего стереотипные образы вещей. Они обнажают несоответствие между идеей предмета и его содержанием. Дух чаньского художника — как вихрь Великой Пустоты, сметающий все и вся на своем пути и потому всегда эксцентричный, как сама чаньская святость, выявляющий глубокий смысл в том, что рассудочному уму кажется незначительным и бессмысленным. Но — в полном соответствии с самоотрицательной природой чаньского прозрения — из вихрей этой пустотной экспрессии проступает незабываемый покой нерожденного и неумирающего, апофеоз обыденности: пейзажи мастеров чаньского стиля почти всегда содержат тщательно проработанные детали, созвучные академической манере. Усилие чаньской созерцательности внезапно смыкалось с дисциплиной псевдореалистического стиля академии.

В течение XIII в. потенции сунского реализма оказались исчерпанными, и в эволюции китайской живописи наметился решительный перелом. Великие мастера XIV в. — Чжао Мэнфу, Хуан Гунван, Ни Цзань, Ван Мэн и другие — утратили интерес к оптическим свойствам пространства, световым эффектам и даже реалистическому воспроизведению объектов. Эти художники любили подчеркивать, что рисуют «ради собственного удовольствия» и не заботятся о том, насколько правдоподобными выглядят созданные образы. Но они



*Ин Юйцзянь.
Деревья у реки.
XIII в.*

отнюдь не гнались за оригинальностью. Их пейзажи складываются из стереотипных конфигураций рельефа, ритмическое повторение которых рождает чувство неизъяснимо-музыкальной, чисто внутренней преемственности опыта. Нередко линия горизонта на этих пейзажах помещена очень высоко, так что взор зрителя невольно погружается внутрь картины, которая тем самым являет собой как бы образ обращенного внутрь себя «бодрствующего сознания». Не случайно на них не часто встретишь человеческие фигуры — в этом мире сокровенной «глубины сердца» нет места внешним образам человека.

Главное достоинство картин живописцев нового поколения — их «неброскость» (*дань*), которую нельзя путать с умственной вялостью. Запечатленные на этих картинах величественные виды природы, музыкальная россыпь твердо выписанных, насыщенных энергией и волей штрихов, пиришествво красок и форм, тонкие модуляции тона — все говорит об интенсивной внутренней жизни бодрствующего духа. Банальность сюжета — знак «подлинного» в жизни, которое относится к символическому измерению опыта, к незримым «семенам» восприятия. Предметное же содержание картины есть не что иное, как следствие «превращений» этих микровосприятий в пустоте просветленного духа. (*Об этом см. в главе четвертой, раздел «Философская традиция».*) Оттого же первостепенное значение в пейзаже теперь придавали элементам чистой формы: ритму письма, «аромату» и «голосу» кисти — одним словом, внеизобразительным свойствам живописного языка, которые обладают, подобно тембру звучания, запаху или тактильным ощущениям, только качественной определенностью. Созерцая эти пейзажи вблизи, мы увидим вместо четких очертаний предметов, что характерно для техники сунских мастеров, хаотическую мозаику штрихов и пятен, контрасты туши и чистой бумаги, являющие игру отвлеченных форм.

Хуан Гунван.
В горах Фучунь.
Фрагмент
горизонтального
свитка. XIV в.



В отличие от классических сунских пейзажей, работы живописцев XIV в. внушали опыт не преемственности, а разрыва между познанием и познаваемым. А в отличие от «прочаньской» живописи, они предъявляли репертуар символических типов, которые указывали на качественную определенность опыта — главный признак неоконфуцианского прозрения. Появившиеся в те времена стихотворные надписи на картинах придавали этому общему настроению (*цюи*) конкретное содержание. Действительным же предметом живописи в Китае отныне стала метаморфоза вечносушего и, следовательно, от-

ношение индивидуальности художника к некоему нормативному опыту. Но вариации темы есть не что иное, как жизнь стиля. Отныне китайская живопись стала подлинно стильной. Как средство «общения с древними» она требовала книжных знаний и высокого пафоса.

В последующие столетия усилиями живописцев-ученых — дилетантов и одновременно эрудитов в искусстве — живопись преобразилась в музей истории искусства. Лишившись элемента иконографии, мифологических аллегорий и даже сюжета, сведенная к набору стандартных композиционных и технических приемов, живопись обрела новый художественный язык, язык аллюзий и намеков, понятный лишь посвященным. Новую эстетическую программу сформулировал авторитетный художник и знаток искусства Дун Цичан (1555—1636). Главные пункты ее сводились к следующему: художник должен искать не внешнего подобия, а проникновения в «дух» вещей, изображать «живое» (*шэн*) во всех



Пи Цзань.
Осенний
пейзаж
с хижинкой.
1348 г.

его проявлениях; он должен «вторить древним» (*фан гу*) и пестовать целомудренное «неумение» (*чжо*), добываясь «неброскости» своих картин. Дун Цичан также выделил «правильную» традицию художников-любителей, сравнил их с наставниками южной школы Чань, проповедовавшими «внезапное просветление» вне принятых атрибутов святости. Главная коллизия творчества, по Дун Цичану, задана самоуклончивой природой художественной нормы. «Рисовать древнее» означало живописать нечто уже много раз виденное прежде. Между тем вещи обретают наибольшую выразительность в тот момент, когда открываются в новом и неожиданном ракурсе. В итоге «древность» теряла черты классической стройности и переходила в не слишком уютную область «причудливого». Пейзажные картины самого Дун Цичана предстают постоянным поиском нормы в аномалии. Они поражают искажениями как природных образов, так и стилистических приемов тех мастеров, которым Дун Цичан, судя по его надписям на картинах, подражает. Горы на них вздымаются, словно непроницаемые стены, и чтобы окинуть взором это нагромождение контрастирующих, сталкивающихся форм, требуется почти невыносимое усилие, как будто карабкаешься по отвесной скале. Перед нами своеобразная антикартина, которая каждой своей деталью отвлекает от внешнего мира и направляет взор вовнутрь, в замкнутое пространство самопознания. Ее нереальная пластика не имеет прототипов в природном мире и словно теряет себя в чистой игре форм.

Вторая половина XVII в. ознаменовалась новыми, непревзойденными в своем роде достижениями в области живописи. В работах лучших художников того времени — Гун Сяня, Хунжэня, Бадашаньжэня, Шитао — индивидуальная манера побеждает условности стиля;

происходит «развоплощение» символических типов, превратившихся в элементы реалистического изображения. Шитао в особенности известен тем, что никогда не повторялся в выборе сюжетов и живописной техники. Однако даже этим великим новаторам живописи не удалось преодолеть главную посылку китайского традиционного искусства — идею изначального присутствия творческой воли, которая типизирует явления и определяет условия восприятия. Новый реализм по-прежнему обслуживал символическое мировосприятие: он положил начало новым — теперь уже откровенно формалистическим — школам живописи, которые утратили духовные импульсы традиционного символизма и не создали подлинно реалистического искусства. В частности, школа самого Дун Цичана получила от циньского двора совершенно чуждый ей статус академической живописи, а на долю свободных художников оставались чисто технические эксперименты, вроде размазывания туши пальцами или рисования ногтем вместо кисти. Живопись все более окостенела в рутине маньеризма и попадала в зависимость от посторонних факторов — социального статуса, престижа, политики.



Гун Сянь.
Тысяча пиков,
десять тысяч
ущелий.
XVII в.

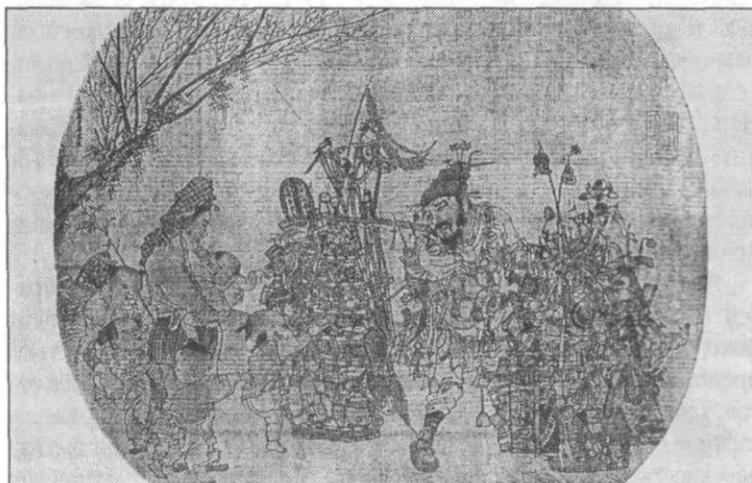
Последним и творчески бессильным словом китайской теории живописи стало слияние символических и реалистических свойств изображения, что создало почву для все более решительного отрицания традиционного искусства в последние полтора столетия. Вполне закономерной кажется захватившая циньский двор в XVIII в. мода на европейский изобразительный стиль. Картины Джузеппе Кастильоне, придворного художника императора Цяньлуна, являют любопытный образец слияния китайской и западной техники живописи.

Принципы живописного творчества

Живопись в Китае имела своим предметом не природный мир и не идеальные представления людей, а некую символическую реальность, которая со временем была осознана как природа творческой воли и «исток вещей», как сокровенная матрица бытия. От китайско-

го художника не требовалось рисовать с натуры, ему даже не казалось странным писать виды местностей, в которых он вообще не бывал. И если он принимался рассуждать о своем ремесле, то неизменно говорил о *секрете* живописи. Ведь в своем творческом прозрении он мог видеть вещи такими, какими, говоря словами даосского философа Чжуан-цзы, они «еще не бывали», — и при этом обновлялся сам. Пространство старинных китайских картин — это бескрайний мир мечты, побуждающий к расширению, самопреодолению, или, говоря языком китайской традиции, к «самоопустошению» сознания. Оттого и статус природного мира в китайской живописи был глубоко неоднозначен: художники, никогда не ставившие своей задачей воспроизведение неких идеальных форм, не имели иного предмета изображения помимо этого мира, но их верность природным образам была лишь способом как можно более утонченно (именно: искусно) сообщить о присутствии «другого мира», не изображая его. Мир «видимого и слышимого» взывал для них к пустыне вечного безмолвия; прозрение пустоты ставило предел искусству. «Когда живопись достигает духовности, она исчерпывает себя», — гласит китайская формула искусства.

Символические посылки изобразительного искусства уже в раннее Средневековье породили трехступенчатую иерархию художников: к низшему разряду относили живописцев «умелых» (*нэн*), искусно копирующих внешний облик вещей, средняя ступень отводилась живописцам «утонченным» (*мяо*), умеющим передать внутреннюю глубину опыта; лучшими же считались живописцы, воплощающие в своих картинах «духовную силу» (*шэнь*) жизни, которая превосходит различие между чувственным и умозрительным. Менее известным, но не менее важным для понимания сущности живописной традиции Китая является сосуществование трех типов художников: профессионалов-ремесленников, любителей, культивирующих ценности ученой элиты, и живописцев, приверженных индивидуалистическо-экспрессивной манере творчества. Вместе они выражали закономерности взаимодействия реалистического и символического направлений в китайской живописи.



Ли Сун.
Торговец
игрушками.
XII в.

Акцент на письме сближал живопись с графикой. Недаром художники старого Китая любили повторять, что живопись — это только «одна черта» (*и хуа*). Сама композиция китайского классического пейзажа воспроизводила строение нероглифического знака. Она не имела фиксированного центра и определялась подвижным равновесием полярных сил. В ней царила асимметрия, допускавшая переменчивую, как бы летучую упорядоченность. Из лексикона китайских знатоков живописи можно извлечь длинный ряд оппозиций, относящихся к этому вселенскому «созвучию веяний». Чаще других упоминается, конечно, гармония инь и ян. Ведь пейзаж по-китайски означал «горы и воды», то есть сочетание светлого и темного, устремленного вверх и стремящегося вниз, в конечном счете — Неба и Земли. Таковы же оппозиции «легкого» и «тяжелого», «густого» и «разреженного», «пустого» и «наполненного» участков пространства картины. И в

Постигни каждое дерево, камень и поток такими, какими предоставила им быть творческая сила мироздания, столь отдаленная от суеты людской. Тогда, лелея глубокое чувство и храня покой души, следуй уединенной воле и живописью ее.

Гу Нинъюань. XVI в.

Искусство живописи есть умение держать в руке целый мир. Тогда переа вашими глазами все будет пронизано жизнью, а художники, умевшие так рисовать, проживали долгую жизнь... У Хуан Гунвана даже в девяносто лет цвет лица был как у юноши. Ми Южэнь, дожив до восьмидесяти лет, не потерял ясности ума и умер, ничем не болев. И тот и другой черпали жизненные силы от испарений и облаков на своих картинах...

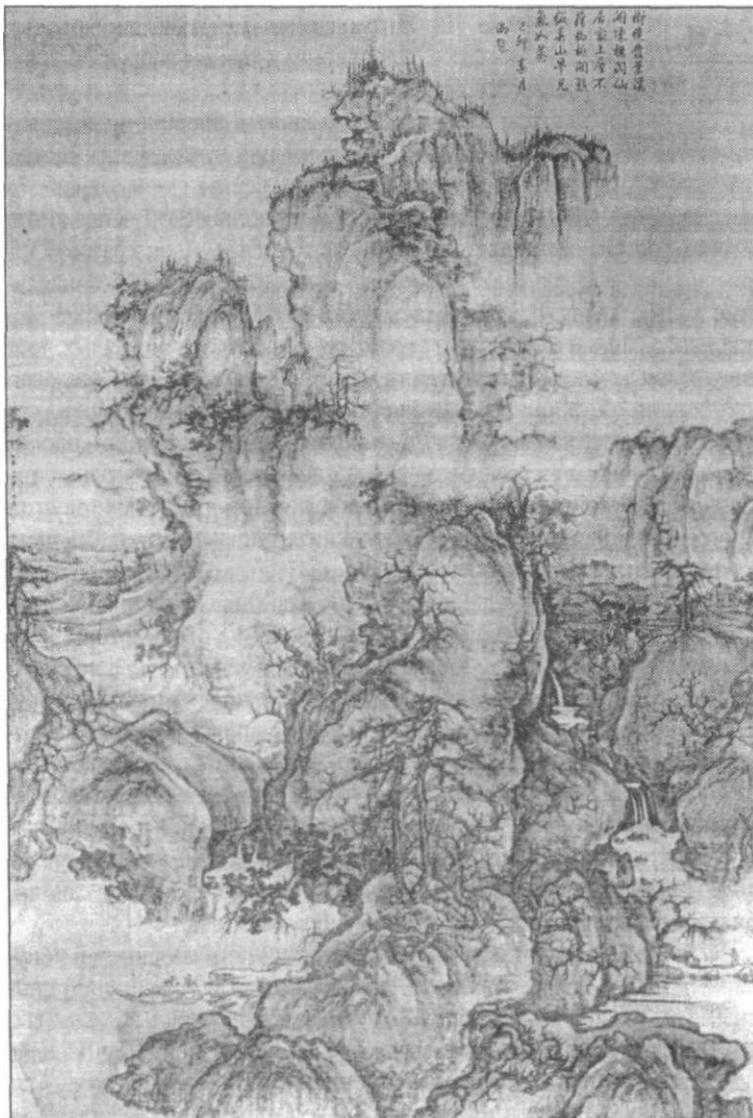
Дун Цичан. XVII в.

живописи, и особенно в каллиграфии важно было соблюсти равновесие между формами «правильными», или нормативными, и «необычными», экстравагантными, как бы «выходящими из себя». Подвижность структурных оппозиций картины означала, что в каждый момент времени между отдельными ее частями не может быть равенства, что одна из них непременно занимает доминирующее, а другая — подчиненное положение. Отсюда традиционный для китайского искусства принцип выделения в картине «хозяина» и «гостей», то есть главного и второстепенных элементов композиции. На пейзажных свитках роль «хозяина» обычно отводится горе, а в качестве «гостей» выступают ручьи, дома, деревья, люди. Музыкальные соответствия созидательной силы космоса равномерно распределяются по картине вплоть до самых незначительных деталей и даже не ограничиваются рамками изображения. На позднем этапе, когда уже остро ощущалась потребность обозначить с помощью надписи внеобразное бытие картины, словесный комментарий даже графически составлял единую композицию с изображением. Печати на картинах ставили с таким расчетом, чтобы они придавали законченность изображению.

Язык «одной черты» бытия универсален, но отнюдь не однообразен. Это язык творческих метаморфоз бытия. Каждая деталь на пейзаже, даже самом фантастическом, выписана с определенностью, предполагающей вдумчивое и терпеливое изучение свойств предметов, каждая вещь имеет собственную перспективу. Но все образы на картине сведены к своему типу, начинены творческой силой бытия, перекрещивают собственные границы. Смещение, скольжение и,

следовательно, эксцентризизм, граничность, даже и гротескная, становятся здесь нормой, всеобщим способом существования. Это постоянное ускользание порядка вещей за свои собственные пределы свидетельствует о реальности, которая превосходит не только свои манифестации, но и сам принцип манифестации. Оттого же декоративность, будучи знаком предела формы и символом беспредельного, предстает существеннейшим свойством изображения.

В китайской живописи движение образов при всех его неожиданных поворотах совершенно безыскусно, ибо хранит в себе нечто как нельзя более естественное — пульсацию «единотелесности» Дао. Сокровенные каналы, по которым передавался внутренний импульс жизни, траектории, образованные взаимодействием ритмов материи и пространства, именовались в китайской традиции «драконьими ве-



Го Си.
Весенний
пейзаж.
XI в.

нами». Сеть «драконьих вен», утопающая в бесконечно сложной геометрии Пустоты, предстает сцеплением оформленного и пустотного, протяженного и прерывистого. Мы наблюдаем признаки этого сцепления в излюбленных китайскими живописцами изгибах ветвей и завихрениях облаков, петляющих тропинках и потоках, ломаных контурах гор, кружевных очертаниях камней, изобилующих пустотами, — во всем, что производит впечатление обрыва, перехода в инобытие, встречи несогласующегося. Живопись как «одна черта» есть именно универсальное разграничение — по определению безграничное. Как писал на рубеже XVI—XVII вв. авторитетный критик Ли Жихуа, «если пристальнее взглянуть в картины древних, то обнаружишь, что в них воистину явлена единая нить всего сущего, и потому чем отчетливее выписан пейзаж, тем свободнее струятся в нем жизненные точки. Обилие предметов на этих картинах не переходит в разбросанность». Наихудшими же Ли Жихуа считал пейзажи, на которых «каждый листок нарисован по отдельности и каждая вещь изображена такой, какой кажется со стороны».

Художник в старом Китае брался за кисть в конечном счете для того, чтобы воистину воссоздать на шелке или бумаге «целый мир», то есть мир во всем его многообразии: не вещей самих по себе, а сверхтекучей, предвещающей все сущее символической реальности. Его интересовали не сюжеты и темы, даже не формы и краски, а вариации, нюансы, градации, полутона — одним словом, все бесчисленные превращения «одного тела» мира. В классической живописи Китая изображение теряется (и теряет себя) в бесконечно малых, уже не улавливаемых органами чувств метаморфозах. Это мир, согласно традиционной формуле, «хаотически-завершенного смешения», посредования всего и вся, мир полу- и между-, некий сплошной «промежуток», где нет ничего несмешанного, где колорит чаще ограничивается подцветкой нежных, приглушенных тонов и нет даже чистой белизны, каковую заменяет не заполненная тушью поверхность шелка или бумаги — прообраз несотворенной Пустоты. В этом мире царят вечные сумерки, смешение дня и ночи. Китайские художники, познакомившись с европейской живописью, остались равнодушны к ее световым эффектам. Для них цвет, как и все аспекты живописного образа, принадлежал вечно отсутствующему символическому миру. «Только если живописец не привлекает внимания к цвету, а подчеркивает движение духа, можно выявить истинные свойства цвета», — замечал Дун Цичан. Отдавая предпочтение тонированным пейзажам, китайские художники умели передавать или, точнее, символически обозначать тончайшие оттенки цветовой гаммы с помощью переливов туши. Впрочем, иногда они разлагают тона на чистые краски, добиваясь эффекта легкой, воздушной вибрации цвета.

О той же самоскрадывающейся вездесущности сообщает и популярный в Китае образ «туманной дымки», который со временем стал синонимом живописи вообще. Воздушная вуаль, скрадывающая все внешние пространственные ориентиры, есть лучшее воплощение принципа экрана, дарующего внутреннее прозрение. На китайском пейзаже предметы созерцаемы как бы с бесконечно большого рас-

стояния, но они видны совершенно отчетливо, что противоречит реальному восприятию пространства. Мы невольно начинаем исправлять «ошибки» живописца, мысленно отстраняясь от изображаемых видов или, наоборот, приближая себя к ним, но в любом случае соучаствуя воображению создателя пейзажа. Самое понятие перспективы в Китае обозначалось словосочетанием «далекое-близкое» (*юань-цзинь*). Так восприятие пространства в китайской живописи становится актом не наблюдения, а раскрытия глубины. Созерцание воистину превращается в выявление «чудес и таинств» бытия.

«Где нет картины, там картина есть», — гласит одна из максим живописной традиции в Китае. Эта формула вновь напоминает о том, что картина не могла существовать без творческого соучастия в ее бытии самого зрителя;



Ми Фу.
Горы
в облаках.
Фрагмент
горизонтального
свитка. 1102 г.

что созерцание, согласно китайской традиции, — это всегда взгляд вовнутрь. Предел же видения есть «семя» бытия, предвосхищающее все сущее. Вот почему мир на китайских пейзажах изображен с откровенно условной или, лучше сказать, недостижимой точки зрения, как бы объемлющей все возможные перспективы созерцания. Это мир, почти всегда созерцаемый откуда-то издали и сверху, словно пребывает *внутри* Зрящего, охвачен круговым видением, являет собою панораму, развернутую на плоскости, причем перспектива в нем не имеет точки схода, и каждой вещи предоставлена свобода быть тем, чем она может быть — и не может не быть. В сущности, в китайской картине присутствуют два изобразительных плана: один — план микровосприятий, постигаемый вглядыванием в мельчайшую фактуру изображения, в «работу кисти», другой — план макровосприятий, предполагающий созерцание издали «духовного движения» в картине. Оба эти уровня созерцания превосходили разрешающую способность глаза и требовали участия духовной интуиции.

Традиция точно обозначает свою тайну: китайский художник ничего не выражал и не изображал, а только *передавал* всем доступную и для всех незримую правду. Он знал, что, даже когда все в мире пройдет, в нем останется воля и притом, если вспомнить о значении живописи как «живого письма», воля *писать жизнь*. Искусство было для него продолжением жизни, но «другой», возвышенной и интенсивно проживаемой жизни, в которой вершится «вечнопреemptственность духа».

Графика, гравюра

Графика всегда играла главенствующую роль в китайской живописи. Китайские художники ценили в линии ее способность и соединять, и разделять, быть и связующей нитью, и границей. Приемы владения кистью — нажим, наклон, вращение и не в последнюю очередь

темп движения — неизменно находились в центре внимания знатоков живописи. Линия в китайских картинах выявляет плоскости, отмеряет пространство и время и собирает их воедино; она — простейший символ пространственно-временного континуума, след вечнопреемственности пробужденного духа. Примечательно, что на китайских пейзажах линии, особенно границы плоскостей, часто преобразуются

Чтобы направить силу влево, нужно прежде мыслью устремиться вправо, а чтобы направить силу вправо, нужно прежде мыслью устремиться влево... В любом случае нельзя двигаться напрямую. Ибо если у движения не будет корня, откуда взяться живости? Так происходит со всеми вещами.

Гу Нинъюань. XVI в.

в точки, которые призваны указывать на значимые перерывы в длительности сознания и в конечном счете — на невозмутимый покой духа. Эти минимальные смысловые единицы картины — как путеводные звезды сознания, которые стимулируют его созерцательное усилие.

Особенно большое значение в китайской графике имела кривая линия — знак круговорота Великого Пути. Естественная кривизна поверхностей, искривленность стволов и ветвей деревьев, столь привлекавшие взор китайских художников, были в их глазах наглядным свидетельством жизненной силы. В китайском фольклоре кругу, петле, узлу, разного рода орнаментам из прихотливо изогнутых линий, а в особенности завиткам «облачного узора» приписывались магические свойства. Среди традиционных графических символов пользовалась популярностью китайская разновидность лабиринта — композиция из затейливо вьющейся линии, известная под названием «Девять излучин реки». Если говорить точнее, спиралевидные линии в китайской графике обозначали момент «свертывания» (*чжэ де*), или ухода в глубину. Понятие «свертывания» было свойственно в равной мере каллиграфии и боевой гимнастике. Речь идет о некоей насыщенной паузе в движении кисти и руки, о своего рода внутреннем «противодвижении», которое предваряет движение физическое. Технически

акт «свертывания» означал, что для того, чтобы сделать движение кистью или рукой, к примеру, влево, сначала нужно немного отвести их по окружности вправо, а чтобы нанести удар, рука должна переместиться по сферической траектории назад и т.д. Так в фазе «свертывания» всякое поступательное движение преобразуется в движение возвратное, круговое, и «вечно вьющаяся нить» Пути (выражение Лао-цзы) не обрывается. Момент «свертывания» знаменует также перевод плоскостных, явленных на поверхности образов в образы глубины, внутренней формы.



Портрет
Чжунцуня
в качестве
благо-
пожелательной
картины.
XVIII в.

Линейный рисунок достиг высокого уровня развития задолго до появления в Китае живописи в собственном смысле слова, и он всегда существовал параллельно с живописью. В конце I тыс. он породил новый вид изобразительной техники: гравюру. Этот жанр изобразительного искусства нашел широкое применение в книгоиздательском деле. Бурное развитие прозы в эпоху позднего Средневековья вызвало и расцвет гравюры, причем с эпохи Мин в Китае была известна и техника цветной гравюры. Искусство гравюры обеспечило тесную связь живописи и литературы: с одной стороны, впервые в китайской истории оно сделало изображение функцией повествования, знаком и стимулом чувственной жизни; с другой стороны, способствовало стандартизации живописных образов, сведению их к ряду стереотипных черт и качеств. Сочетание указанных факторов сделало искусство гравюры одним из главных импульсов отмеченной выше трансформации символических качеств изображения в реалистические.

Содействуя сближению живописи и литературы и стандартизации живописного языка, гравюра дала мощный толчок формированию общенационального изобразительного стиля Китая. С эпохи Мин искусство цветной гравюры дало жизнь традициям народных лубочных картин. Искусство народного лубка, как и многие другие явления китайского фольклора, представлено множеством локальных стилей, различающихся, главным образом, цветовой гаммой и изобразительной манерой, а в меньшей степени — тематикой картин.

ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ РЕМЕСЛА

Резьба по камню, кости и дереву

Изделия китайских резчиков по камню, слоновой кости и дереву пользуются заслуженной славой во всем мире. Кажется, что искусство резьбы, предполагающее раскрытие внутренних свойств вещей, преобразование поверхности в глубину, формы — в пустоту, а естества материала — в декорум, наилучшим образом выражает фундаментальную идею китайской культуры: идею символической метаморфозы бытия. Китайские мастера одинаково виртуозно владеют самыми разными материалами, и каждое их творение является прекрасной иллюстрацией «великого стиля» всей китайской цивилизации. Это не значит, что резчики равнодушны к материалу, с которым они работают. Напротив, неповторимая красота их изделий проистекает из тонкого чувствования природных свойств вещей, в конечном счете — из искреннего, почти по-детски наивного доверия к творческой мощи жизни. В работе резчика беспредельные возможности воображения откликаются неисчерпаемому потенциалу метаморфоз природы.

Известно, что из всех драгоценных и полудрагоценных камней китайские мастера отдавали предпочтение яшме — воплощению творческой силы Неба и всех человеческих добродетелей. Правда, в глубокой древности китайцы считали яшму настолько священной, что ограничивались минимальной обработкой естественного камня, при-

давая ему, например, круглую (символ Неба) или квадратную (символ Земли) форму. Такие яшмовые диски и пластины использовались в религиозных церемониях. Еще в иньскую эпоху из яшмы делали ритуальные топоры, алебарды, различные служебные регалии, украшения и даже человеческие маски. Позднее появились яшмовые подвески, издававшие при движении мелодичный звон (эта деталь парадной одежды древнекитайской знати была отменена Цинь Шихуанди). Кусочек яшмы в виде цикады вкладывали в рот покойнику, поскольку цикада, вновь оживающая после зимней спячки, была для древних китайцев олицетворением вечной жизни. Кроме того, одежду покойного скрепляли яшмовыми застежками в виде драконов или рыб. Обязательной принадлежностью китайского императора и его сановников была вырезанная из яшмы печать. Эти и другие яшмовые изделия, извлеченные из древних могил много столетий спустя, высоко ценились учеными людьми Китая как антикварные предметы, но считалось, что природные свойства яшмы в них «умерли». Чтобы воскресить «мертвую» яшму, следовало долгое время держать ее в ладони и носить на теле.

В эпоху древних империй возникает и собственно художественная резьба по яшме. Правда, это искусство долгое время остается тесно связанным с религиозными верованиями. Мелкая пластика того времени представлена в основном фигурками мифических животных—драконов, фениксов, черепах, единорогов, пары рыбок, тигров, слонов и т.д. Яшма широко применялась для производства украшений, декоративной отделки оружия и даже музыкальных инструментов. Лошадь из нефрита стала традиционным символом благого правления. Кроме того, только император мог пользоваться предметами из белой яшмы, или «яшмы как бараний жир» — самой красивой и ценной.

В последующие столетия яшма стала служить материалом для самых разных предметов личного и домашнего обихода, от настольных экранов и пейзажных композиций до кубков и статуэток богов. Хотя яшма постепенно утратила свое ритуальное значение, китайцы навсегда сохранили большую любовь к этому камню как воплощению искреннего и мудрого сердца благородного мужа. Почитание яшмы в Китае объясняется еще и тем обстоятельством, что этот твердый камень с трудом поддается обработке. Хорошим резчиком по яшме мог

стать только человек сильной воли и доброй души. Изготовление скульптурной композиции из яшмы требовало длительного времени, нередко многих лет. Как правило, получив заказ, резчик не брался за работу сразу, а долго приглядывался к камню, как бы пытаясь угадать художественный замысел, сокрытый в его форме, окраске и других природных свойствах. Например, выступ на камне мог указывать на гору, зе-



*Гора,
вырезанная
из цельного
куска яшмы.
XVIII в.*

ленные прожилки — на лесную чащу и т.д. Одним словом, в работе резчика по яшме более чем в какой бы то ни было другой отрасли китайского ремесла мастер стремился лишь «завершить работу Небес». От минской эпохи сохранился рассказ о том, как один император приобрел кусок белой яшмы, в котором увидел фигуру дракона, борющегося с двумя псами. Призванный им дворцовый резчик заявил, что камень хранит в себе образ карпа, плавающего в зеленых водах Небесного дворца. Никто из придворных не мог понять замысла мастера. Через некоторое время мастер преподнес императору готовое изделие, и оказалось, что опилки, получившиеся от работы над этим куском, едва накрывали тонким слоем одну монетку! Во времена правления Цяньлуна в столицу привезли несколько крупных яшмовых камней, и император распорядился вырезать на самом большом из них пейзаж с горами и реками, хижинами ученых-отшельников и пышными рощами. Вдохновленный этим творением, император написал стихотворение, которое тут же было вырезано на яшме. Последние строки стихотворения гласят:

Когда смотришь на этот прекрасный пейзаж,
Кто видится тебе истинным человеком яшмы?

Быть уподобленным яшме — высшая похвала для китайского ученого мужа.

Люди сегодня хотят иметь яшму времен Трех династий и притом выскивают яшму белого цвета или «сладко-желтого» или «сладко-зеленого». Но, даже и заполучив такую яшму, они хотят, чтобы ее равномерно покрывали «красные пятнышки», а сама яшма была в отличном состоянии. Чем искать такой камень, проще купить новую яшму и обработать ее маслом.

Лу Шихуа. XVIII в.

*

С древности высокого мастерства достигли в Китае резчики по слоновой кости, их работа по ценности уступала лишь резьбе по яшме. Китайская традиция резьбы по кости уходит корнями в эпоху неолита, когда на равнине Хуанхэ, покрытой субтропическими лесами, водились слоны. В неолитических поселениях V тыс. до н. э. обнаружены гребни и другие предметы из слоновой кости. К середине I тыс. до н. э. слоны были полностью истреблены, и с тех пор слоновьи бивни завозились в Среднюю Империю из стран «Южных морей». Древние китайские резчики были знакомы также с моржовыми клыками, прозванными «рыбной костью», и с носорожьими рогами.

Со времен иньского царства изделия из слоновой кости использовались для украшения колесниц, мебели и других предметов домашнего обихода. Из слоновой кости древние китайцы вырезали веера, скипетры, заколки, палочки для еды, рукояти ножей, чаши, декоративные решетки и даже некое подобие спальных матрацев. Позднее слоновая кость оказалась очень удобным материалом для изготовления статуэток божеств, святых подвижников и прочих персонажей. Из слоновой кости вырезали также фигурку обнаженной женщины, которой пользовались китайские лекари.

В искусстве резчиков по кости воплотились общие черты китайской пластики и всего китайского искусства: тонкое чувствование естественных свойств материала и виртуозная техника обработки, стремление выразить в своих изделиях одновременно непосредственность жизненных ощущений и умудренный покой духа, никогда не теряемое чувство такта и гармонии. С технической точки зрения можно выделить три типа резьбы по кости (а равно по камню и дереву): статуэтки, глубокий рельеф и декоративную резьбу по поверхности материала.

Своего расцвета искусство резьбы по кости достигло с минской династии, когда китайская скульптура приобрела явно выраженный декоративный характер. От того времени до нас дошло множество превосходных изделий, среди которых встречаются не только традиционные божества, но и оригинальные человеческие фигурки ученых, крестьян, воинов, рыбаков и даже нищих. Эти статуэтки, как правило, вырезаны из целого куска и отличаются необыкновенной живостью пластической формы и любовью к курьезным, часто анекдотическим деталям человеческого облика. В выборе натуры



китайские резчики отдают явное предпочтение старцам, а лица их персонажей светятся энергией, умом и юмором. Одновременно значительно расширился и ассортимент предметов из слоновой кости. Теперь он включал в себя также всевозможные шкатулки, рамки для картин, подносы, фигуры для игры в шашки и шахматы, курительные трубки, нюхательные бутылочки, клетки для птиц и сверчков и пр. Готовое изделие обязательно полировали. Пекинские резчики обычно покрывали его лаком или раскрашивали, мастера же Южного Китая предпочитали сохранять благородную матовую белизну естественного материала. Особенно славились своим мастерством резчики из Гуанчжоу. Именно гуанчжоуские мастера умели вырезать из целого куска кости до двадцати вложенных друг в друга вращающихся шаров — работа, требовавшая безупречной точности руки и огромного терпения. При этом китайские мастера обходились самым примитивным, не изменившимся с древности набором инструментов: пила, резец, скребок, абразивная пыль, протирачная ткань. Лучшие изделия китайских резчиков

производят редкое впечатление безупречного совершенства формы, почти не оставляющего места для игры воображения.

Самой распространенной, демократичной и вместе с тем самой совершенной в художественном отношении разновидностью искусства китайских резчиков была резьба по дереву—материалу столь же доступному, сколь и податливому. От древних времен до нас дошли

отдельные, еще довольно грубо сделанные деревянные фигурки людей, мифических и домашних животных — например, буйволов, везущих телегу. В последние несколько столетий художественная резьба по дереву в Китае достигает своего расцвета. Формы этого искусства чрезвычайно разнообразны: они включают себя как отдельные статуэтки и декоративные предметы, так и целые композиции, служившие архитектурными украшениями. Свои сюжеты и стилистические приемы мастера деревянной мелкой пластики черпали из общего арсенала художественной традиции.

Темы их работ — благопожелательные композиции, сцены из древней жизни, божества и святые, плоды и животные, не исключая обитателей морского царства и даже насекомых, пейзажи, модели судов и повозок. Широко распространены были всевозможные деревянные коробочки и шкатулки, украшенные резным орнаментом из цветов или благопожелательных символов.

Довольно устойчивый репертуар образов не мешал китайским резчикам работать в очень разных стилях. Так, в статуэтках из корня бамбука и других пород дерева подчеркивается пластическая масса материала. Но, пожалуй, большей известностью пользуются композиции, в которых пластика и пустое пространство как бы переливаются друг в друга, создавая впечатление подлинно воздушной, пусто-телой массы. Китайские резчики по дереву виртуозно делают то, что не всегда удавалось мастерам, работавшим в камне или керамике: они с большой жизненностью передают состояние духовной метаморфозы, свойственной мудрецу. Не случайно их любимыми персонажами были патриарх Дамо, монах Будай, даосские боги и небожители, одним словом — блаженные святые, дарящие людям высшее прозрение.

Наиболее искусные резчики по дереву использовали для своей работы ствол и корень бамбука. С минской эпохи наибольшей известностью пользовались две школы художественной резьбы по бамбуку: Нанкинская, изделия которой отличались благородной округлостью форм и матовым блеском, и Цзядинская. Мастера из Цзядина выработали оригинальную технику символического обозначения цвета через тон, получившую название «сохранение зелени». Эта техника предписывала вырезать только фон изображения. В дальнейшем нетронутая зеленая поверхность ствола желтела, а углубления в рельефе приобретали бежевую окраску. Мастерство резчика заключалось в умении модулировать градации тона, меняя глубину рельефа.



*Деревянная
статуэтка
даосского
святого
в «деревенском!»
стиле*

В быту были распространены резные деревянные экраны, резные спинки кроватей, всевозможные подставки и проч. Резьба по дереву широко применялась в интерьере китайского дома, в частности, в потолочных перекрытиях, и для украшения различных ритуальных предметов. Так, в г. Нинбо провинции Чжэцзян сохранился богато украшенный резьбой свадебный паланкин: декор паланкина включает в себя изображения 20 пар фениксов, 36 драконов, 54 журавлей, 124 плодов хурмы, 250 мифологических персонажей и пр. С эпохи Сун в области Чаочжоу (пров. Гуандун) сложилась и впоследствии распространилась по всему Южному Китаю самобытная традиция архитектурных украшений в виде плоскостных декоративных композиций, где фигуры покрыты позолотой. Такие композиции обычно служили оконными решетками, украшали фронтоны зданий, составляли резные дверцы шкафов или стенки коробок с ритуальными подарками. Если у рельефных изображений был сплошной фон, последний обычно покрывали черным или красным лаком. Из резных композиций Чаочжоуской школы широко известны изображения крабов в корзине, производящие все тот же эффект взаимного проникновения пластической формы и пустоты.

Еще одна область применения резьбы по дереву — маски для народных театральных представлений и игрищ. Такие маски были особенно распространены в юго-западных областях Китая. Они представляли различных богов, персонажей народных сказаний или классического театра, а также разного рода сказочных существ: свиньи, буйвола, дракона, тигра, рыбы.

Лаки, эмали, инкрустации

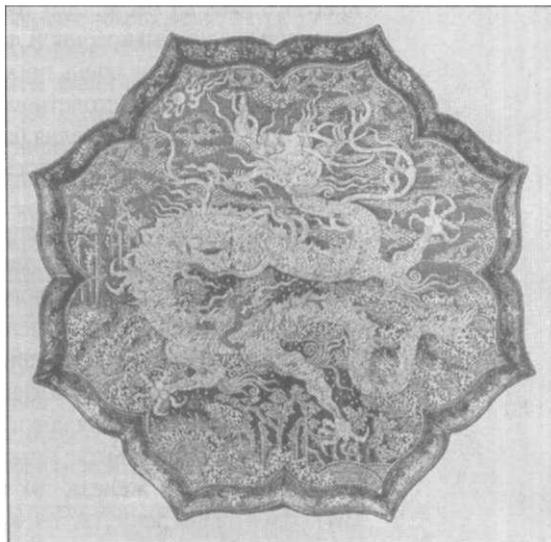
Применение лаков, полученных из соков лакового дерева, — еще одно великое открытие древних китайцев наряду с бумагой, порохом и фарфором. Истоки этой практики теряются в глубине веков. По преданию, уже идеальные цари древности пользовались лакированной посудой. Во всяком случае, лаки традиционных черного и красного цветов были известны уже в эпоху Инь. В древности лак ценили в первую очередь за способность предохранять дерево от порчи и влажности. Лаком покрывали не только колонны, посуду и прочие предметы домашнего обихода, но и воинские доспехи, музыкальные инструменты, бамбуковые планки для письма и даже глиняные статуэтки. Благодаря добавлению минеральных и растительных красителей появились лаки всех пяти основных цветов: красного, желтого, синего, белого и черного. На лаковых изделиях из казенных мастерских ханьского времени нередко указаны имена сразу нескольких мастеров, участвовавших в их изготовлении: рисовальщики, лакировщики, резчики и пр. Существовали специальные «влажные комнаты», где сушились готовые лаковые изделия. Уже в ту эпоху китайские мастера использовали лаки в художественных целях. В I в. до н. э. ученый Хуань Гуань отмечал, что «одну лакированную чашу обменивают на десяток медных». Позднее лакированные предметы стали инкрустировать золотом, жемчугом или перламутром; сама же инкрустация нередко являла собой

сложную пейзажную композицию, что требовало тщательного подбора материала по цвету и форме. Особенно высоко ценились лаковые изделия цвета «носорожьей кожи» на золотой или серебряной основе.

В сунское время лучшие мастера по лакам работали в г. Цзясин провинции Чжэцзян. В последующие столетия больше всего ценились лаковые изделия из Фучжоу в Фуцзяни. Самобытная традиция лакового производства сложилась в Гунчжоу. В последние столетия превосходные лаковые изделия, особенно резные, создавались в мастерских императорского дворца в Пекине.

Различаются две основные категории лаковых изделий: гладкие с нанесенным рисунком и резные. В первом случае на плоскую и тщательно отполированную деревянную или металлическую поверхность, покрытую тонкой бумагой или шелком, наносили до двадцати и более слоев лака. Каждый последующий слой полагалось класть только после того, как полностью высох и отполирован предыдущий, так что вся работа могла занимать много недель. Наиболее распространены были лаки черного, красного и серого цветов, но применялись также желтые, синие, белые, серебристые. Рисунок на лаковой поверхности составлялся с учетом природных свойств материала. Золото и серебро распылялись по поверхности с помощью бамбуковой трубки. Рельефное изображение создавалось с помощью сгущений лака, смешанного с закрепляющими веществами.

Резные лаковые изделия, появившиеся впервые в эпоху Тан, изготавливались по сходной технологии, но работа над ними требовала больше времени и мастерства. Изготовление изделия из резного лака требовало в общей сложности шести основных операций: очистка дерева, шлифовка, полировка, нанесение лака и его обработка и, наконец, завершающая полировка. Чтобы добиться эффекта глубокого рельефа, мастер мог наносить на изделие двести и даже триста слоев лака, при этом следовало комбинировать цвета разных слоев так, чтобы добиться как можно более изящной цветовой гаммы. Резьба по лаку, как и каллиграфия, требовала безукоризненной верности руки: малейшая ошибка перечеркивала годы упорного труда. Из резных лаковых вещей больше всего славилась работы



*Поднос
черного лака
с инкрустацией.
XIV в.*

БОЛЬШИНСТВО резных лаковых изделий, сделанных мастерами сунской династии для императорского двора, имеют золотую или серебряную основу и множество слоев ярко-красного лака. После каждого нового слоя резьба по лаку выполнена столь искусно, что все горы и водные потоки, дома и люди, птицы и звери выглядят совсем как настоящие.

*Чжан Инвэнь.
XVII в.*

красного лака из мастерских императорского дворца в Пекине, исполненные с необыкновенной легкостью и свободой. Старинные лаковые изделия Китая очень прочны. Они не портятся, даже если годами лежат в воде, столетиями сохраняют свой первоначальный блеск и т.д. Но такие изделия были все же роскошью, и в домах китайских ученых обычно имелось не более двух-трех, редко больше лаковых предметов.

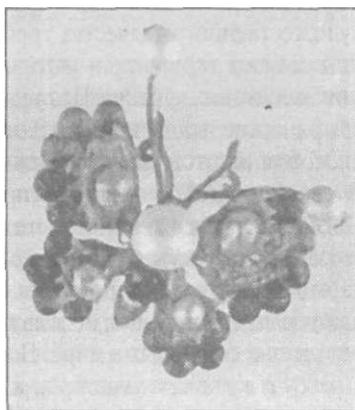
В народном быту были распространены лакированные кожаные изделия — футляры для предметов личного и домашнего обихода, покрывала, табакерки, подголовники (нередко служившие одновременно ящичками для разных мелких вещей), шкатулки и коробки.

Эмали не являются собственно китайским изобретением. Техника их изготовления пришла в Китай в эпоху раннего Средневековья из Западной Азии. Почва для нового ремесла была подготовлена издавна существовавшей в Китае практикой выковывать узорные решетки из обыкновенного железа, так называемые «железные цветы» (*те хуа*). Идея таких решеток, очевидно, была подсказана кузнецам издревле распространенными в Китае оконными решетками из дерева. Замечательные образцы узорных оконных решеток из железа сохранились доныне в буддийском монастыре Линьиньсы в Ханчжоу. Народная легенда связывает появление традиции «железных цветов» с дружбой между художником и кузнецом: первый рисовал замечательные пейзажи, а второй исполнял их в железе, желая сохранить для потомства. Эта легенда лишняя раз напоминает об общности сюжетов и даже стилистики всего декоративного искусства Китая. Согласно другой легенде, «железные цветы» изобрел некий подмастерье кузнеца по имени Тянь Чжэ. Выгнанный хозяином за нерадивость, этот Тянь Чжэ заночевал в лесу, и во сне юноше явился старец, который дал ему съесть какой-то корень и велел возвращаться к хозяину. Когда Тянь Чжэ вернулся в кузницу, его пальцы сами собой согнули железные прутья в красивый узор. В деревнях Северного Китая искусство «железных цветов» было связано с верованиями о неупокоенных душах мертвецов: узорные решетки из железа изготавливали к празднику «голодных духов», ибо считалось, что они помогают мертвым достичь нового перерождения среди людей. Но каково бы ни было происхождение «железных цветов», образцы этого необычного искусства, отчеканенные промышленным способом, и сегодня украшают дома многих простых китайцев.

Что касается эмалей, то китайцы восприняли с Запада технику перегородчатой эмали, однако, в отличие от западных ремесленников, изготавливавших ячейки для эмали из золота, китайские мастера предпочитали работать с медной основой. Готовые ячейки заполняли эмалью разных цветов, коих уже в танскую эпоху имелось до двадцати разных оттенков. Затем изделие несколько раз проходило обжиг в небольшой печи, и каждый раз после обжига ячейки с эмалью заполняли вновь до самого верха. Готовое изделие тщательно полировали и покрывали позолотой. В результате получался многоцветный узор, очерченный изящным золотым кружевом. Техника перегородчатой эмали применялась в ту эпоху также на керамических предметах.

Узоры из перегородчатой эмали, однако, были не по вкусу элите Китая, ценившей превыше всего благородную «бесцветность» (*дань*). В сунскую эпоху техника многоцветной эмали полностью вышла из употребления и возродилась лишь с XV в., на сей раз под покровительством императорского двора. При династии Цинь искусство перегородчатой эмали пережило свой расцвет, хотя китайские знатоки более всего ценят узор и краски минской эпохи. С XVIII в. в Китае была известна и европейская техника крашеной эмали, наносившейся главным образом на фарфоровые изделия. В цветовой гамме таких эмалей преобладали розовые тона.

С древних времен высокого уровня развития в Китае достигло ювелирное искусство. Китайские ювелиры не любили распиливать и гранить камни, ограничиваясь их полировкой и выделкой золотой или серебряной оправы. Помимо украшений, среди которых наибольшей известностью пользуются цепочки, сплавленные из капель золота, китайские мастера отливали серебряные и золотые чаши, нередко инкрустированные драгоценными камнями или декорированные рельефным орнаментом из цветов. Впрочем, образованная элита довольно сдержанно оценивала художественные достоинства золотых и серебряных изделий.



*Заколка
в виде бабочки.
Жемчуг, золото.
Эпоха Цинь*

В ювелирных работах широко применялся и жемчуг. Хорошо известны броши, кулоны, заколки и прочие украшения, где отдельные жемчужины заключены в затейливую золотую или серебряную оправу. Обычно такие композиции имеют вид цветка, бабочки, дракона, ласточки и других «счастливых» символов.

Ткачество, вышивки, аппликации

С глубокой древности Китай в глазах соседей был прежде всего страной шелка. Само греческое название китайцев *seres*, от которого произошли наименования Китая в большинстве европейских языков, восходит к китайскому слову *сы* — шелк. Секрет производства шелка был известен древним китайцам уже в эпоху Инь. Столь же почтенный возраст имеет китайская традиция художественного ткачества и красильного дела.

Древнейшие образцы шелковых тканей, известные сегодня (они относятся к последним векам I тыс. до н. э.), представляют самые разные виды шелка, от тонкого газа до парчи. Многие из них расшиты стилизованными изображениями мифических существ и животных, геометрическим и растительным узором, который напоминает орнамент на бронзовых зеркалах то» эпохи. В некоторых случаях узор на-

несен с готовой формы способом «батика». Общность орнаментальных мотивов лишней раз напоминает о единстве художественного стиля Китая. Разнообразна цветовая гамма тканей, а сами краски не утратили своей свежести по сей день.

Художественные потенции китайского ткачества раскрылись в полной мере при династии Тан. Источники того времени упоминают о пятидесяти разновидностях орнамента на шелковых тканях: «драконы, резвящиеся среди цветов», «лотос и тростник», «спелая вишня», «цветы долголетия», «персики и виноград», «водяные травы с рыбками», «дикие гуси в облаках», «пионы», «драконы и фениксы», «дворцы и павильоны», «жемчужины с зернышками риса» и т.д. Многие из этих мотивов существовали уже в ханьскую эпоху и благополучно дожили до наших дней, ибо в Китае каждую девочку, даже из высшего сословия, обязательно обучали вышиванию. В эпоху Сун появились превосходные тканые изображения на шелке, сделанные по типу гобелена. В Китае их называли *кэш* — «гравированный шелк». Этот высший вид художественного ткачества требовал незаурядного мастерства и неистощимого терпения, и история сохранила имена создателей лучших «шелковых картин». Последние нередко воспроизводили каллиграфические надписи и пейзажи знаменитых художников. Таким же способом изготовлялись парадные одеяния китайских императоров. В своей книге об изящных предметах домашнего обихода Вэнь Чжэньхэн, воздав хвалу красоте сунских гобеленов, утверждает, что «возвышенный муж не может не держать в своем доме среди прочих картин одно-два таких полотна». Качество китайских тканых изделий, в которых, как правило, использовались золотые и серебряные нити, не имеет себе равных в мире. Достаточно сказать, что частота нитей в работах китайских мастеров в три раза превосходит аналогичный показатель в лучших французских гобеленах, а золотое шитье в них не поблекло даже спустя шесть-семь столетий.

Столь же восхитительно китайское искусство вышивки по шелку, которой традиционно занимались женщины, не исключая и знатней-



*Дворец
небожителей.
Картина,
вытканная
на шелке.
XII в.*

ших. Известно, что одна из танских принцесс «собственноручно вышила 3000 пар уток на одном куске шелка, заполнив промежутки между ними изображениями цветов и листьев, а в вышивку был вставлен узор из драгоценных камней». Простонародной параллелью вышивкам на шелке были вышивки на хлопчатобумажных тканях, выполненные чаще всего перекрестными стежками. Сюжетами вышивок служили популярные благопожелательные символы — рыбы, бабочки, цветы лотоса и сливы, олени и пр. Обычно эти узоры вышивались синей нитью по белому фону. Они украшали, в частности, пологи над кроватью, составлявшие обязательную часть приданого невесты. Художественные вышивки делались, как правило, по шелку и предназначались для домашних экранов, парадных одежд, вееров, туфель, кисетов и прочих предметов личного обихода. Существовала техника двусторонней вышивки, в которой лицо и изнанка были идентичны. В Сучжоу до настоящего времени сохранилась уникальная традиция цветной вышивки, где каждая из сторон имеет отдельное изображение. Лучшими вышивальщицами Китая в последние столетия считались мастерицы из семейства Гу в Шанхае, работы которых, помимо непревзойденного качества вышивки, выделяются сочной и нежной палитрой цветов.

В слишком жаркий или слишком холодный день, когда льет дождь или дует сильный ветер, мастерицы семьи Гу никогда не берутся за работу. Только в благодатную погоду, когда светит солнце, щебечут птицы и источают благоухание цветы они могут выразить свои дивные чувства в вышивке. Их искусство — поистине великое чудо света.

Дун Цичан. XVII в.

В Китае имелась также древняя и самобытная традиция выделки шерстяных ковров. Правда, в первые столетия н. э. китайские мастера коврового дела переняли персидскую технику вязания, а цветовая гамма китайских ковров не столь разнообразна, как персидских, и состоит из пяти основных цветов: черного, белого, красного, синего и желтого. Нередко расцветка ограничивается двумя цветами — синим и желтым. Ковровое производство сосредоточено в северо-западных областях Китая. Долгое время китайские ковры имели только геометрический орнамент, с эпохи Мин на них появляются и пейзажи. В это время возникает техника «дворцовых шелковых ковров», отличавшаяся применением золотых и серебряных нитей и более сложной композицией орнамента, в которой имеется центральный узор (обычно изображение «цветов долголетия» или благопожелательных иероглифов) и геометрического орнамента по краям.

*

С искусством вышивки тесно связана одна оригинальная разновидность народного творчества в Китае — бумажные аппликации. Древнейшие известные образцы узоров из бумаги обнаружены в Турфане и относятся к эпохе Тан. Традиционно вырезанием узоров из цветной бумаги занимались крестьянки-вышивальщицы, использовавшие их в качестве шаблонов. Техника бумажных аппликаций очень проста. Листы цветной бумаги — обычно от десяти до двадцати — кладутся стопкой на специальную доску, сверху на них накладывает-

ся транспарант. Для изготовления аппликации требуется один острый нож, один нож с затупленным лезвием для зачистки краев, булавка для удаления частичек бумаги и пара зажимов. Оставшиеся после вырезки части бумажного листа, а нередко и специально изготовленные аппликации вставляли в окна, отчего в народе эти бумажные узоры прозвали «оконными цветами» (*чуанхуа*).

Сюжеты бумажных узоров повторяют традиционные мотивы вышивок и лубочных картин, но отличаются большим разнообразием тем и красок. Из бумаги вырезали также всевозможные талисманы, погребальные предметы, забавные фигурки зверей, среди которых



*Девочка,
сидящая
на цветке
лотоса.
Бумажная
аппликация,
пров. Хэбэй*

наибольшей популярностью пользовались тигры, львы, кошки, кролики. Еще и в наши дни вырезание узоров и картинок из цветной бумаги остается любимым развлечением китайских детей.

Символика китайского орнамента

В китайском искусстве орнамент играет очень важную, нередко даже первостепенную роль, ибо декорум для китайцев является неотъемлемой частью сути вещей. Традиционно он имеет благожелательный смысл и выражает идею полноты и совершенства всего сущего, но совершенства, достигаемого в превращениях, в пределе всех вещей. Орнамент и есть не что иное, как знак предела, границы, одновременно разъединяющей и связывающей вещи. В числе популярнейших орнаментальных символов Китая (служивших также амулетами и оберегами) мы не случайно встречаем эмблему Великого Предела, Восемь триграмм, Пять стихий и пару драконов, кружащих вокруг «огненной жемчужины». Все это наглядные символы динамического всеединства мироздания. В китайском орнаменте часто встречается и очень древний по своему происхождению «небесный», или «облачный» узор из полукружий — знак «небесной полноты» бытия.

Богат и разнообразен растительный и животный мир китайского орнамента. Мы встречаем здесь все виды деревьев и цветов, олицетворявших для китайцев человеческие доблести, а также долголетие и просто жизненное благополучие. С эпохи раннего Средневековья не утратил популярности растительный орнамент в персидском стиле, в том числе так называемый сасанидский узор из ритмически повторяющихся фигур или композиций, нередко заключенных в медальоны из кружков, розеток или сердечек. Что касается фауны, то здесь наряду с мифическими животными — вестниками благополучия и удачи — фигурируют и вполне земные существа: журавль — символ долголетия, дикий гусь — символ духовной возвышенности, карп — символ успеха, утка и селезень (нередко изображаемые вместе с цветком лотоса) — символ супружеской верности, бабочка — символ без-

мятежной радости и даже летучая мышь — символ счастья (слово «летучая мышь» по-китайски звучит как слово «счастье»). Рыбы в китайском фольклоре выступают символом изобилия и согласия, а птицы — символом свободы и радости.

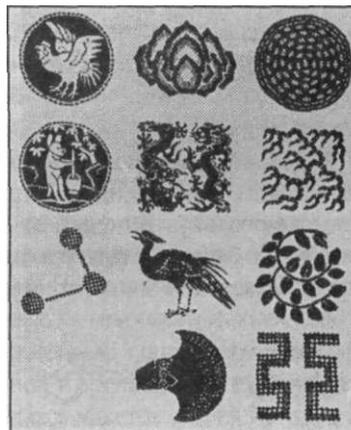
Разумеется, в китайском орнаменте широко применяется иероглифическая символика и прежде всего стилизованные изображения иероглифов «счастье» и «долголетие». Иероглифические надписи на предметах личного и домашнего обихода, в домах или садах составляют важную часть декоративного убранства китайского быта.

Из глубины веков до наших времен дошли 12 символов Праведного Пути, украшавших парадные одежды китайских императоров и многие ритуальные предметы. Главенствующее положение среди них занимали



Божество счастья. Лубочная картина

солнце и луна: на императорском халате светлый солнечный диск украшал правое плечо, темный лунный диск — левое. На солнечном диске имелось изображение трехногого (нечетное число ян) петуха, на лунном — зайца, толкущего в ступе порошок бессмертия. Под солнцем и луной изображался ковш Полярного созвездия, или, точнее, три звезды, обозначающие ручку небесного ковша. В числе старших символов фигурировали также Мировая гора (точнее, три горы, или гора с тремя пиками). Ниже располагалась пара драконов, а под драконами — пара фениксов. Далее мы встречаем фигуры так называемых «пестрых тварей», изображенных на ритуальных кубках, языки огня, стебли «водорослей» (эмблема водной стихии) и крупинки зерна. Внизу помещались обращенные в разные стороны топоры и особый узор *фу* из двух ломаных линий, напоминавший топор — эмблему карательных полномочий государства.



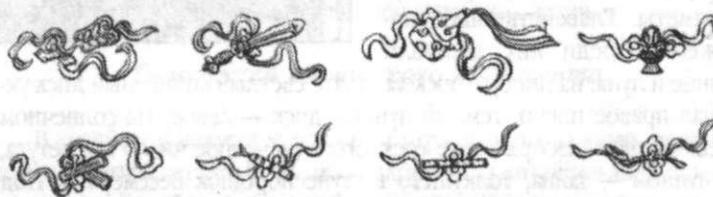
*Инсигнии верховной власти: солнце и луна, Полярное созвездие и Мировая гора, драконы и фениксы, «пестрые твари» и огонь, вода и зерно, топор и узор «фу»**

В даосской традиции тем же двенадцати священным инсигниям власти придавался особый, эзотерический, смысл: пара драконов символизировала круговорот творческой силы мироздания, фениксы, или «огненные птицы» — духовную силу, гора — незабываемый покой вечности, «пестрые твари» в ритуальных сосудах толковались как жертвоприношение обезьяны (символа мысли) и тигра (символ чувства), жертвенный топор считался символом смерти непросветленного человека, изображение

«водяной травы» символизировало чистоту растительной жизни, а рисовых зерен — рождение и вскармливание жизни.

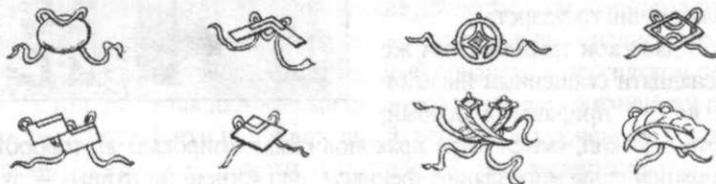
В повседневной жизни китайцев гораздо большее значение имели общепонятные символы жизненного благополучия и счастья. Чаще всего в росписях по фарфору и вышивках можно увидеть «сто древностей», каковые представляют собой стилизованные изображения «четырех сокровищ кабинета ученого» и других предметов, символизирующих образ жизни «возвышенного мужа». Существовало понятие «восьми сокровищ», каковыми считались музыкальный камень — символ гармонии и удачи, пара книг — символ мудрости, пара кубков из носорожьих рогов — символ счастья, лист артемизии — символ здоровья, жемчужина — символ женской красоты и оберег от огня, монета — символ богатства, картина или зеркало — символы супружеского счастья, колокол — символ триумфа. Популярным мотивом позднего китайского орнамента стали атрибуты «восьми бессмертных» даосизма, как-то: веер, тыква-горлянка, бамбуковая дудка, меч, корзинка с цветами, кастаньеты, железный посох, цветок лотоса.

Традиционные
«восьмь
сокровищ» —
символы счастья



Буддизм подарил китайскому искусству восемь символов счастья, каковые включают в себя: зонтик — символ праведной власти, полотнище, символизирующее преданность служилых людей, запечатанную погребальную урну — символ торжества истины, морскую раковину — символ проповеди Будды, цветок лотоса — символ совершенства Будды, колесо — символ истины и жизни, пару рыб — символ супружеского счастья, бесконечный узел — символ вечной жизни. Другой набор буддийских символов, именуемый «семью сокровищами», включает в себя золотое колесо, прекрасную деву, лошадь, слона, божественного «стража Закона», чиновника и чудотворную жемчужину. Но едва ли не самым популярным символом китайского буддизма является свастика, которая, впрочем, была известна в Китае еще в эпоху неолита.

Восемь
буддийских
символов
счастья



ЗРЕЛИЩНЫЕ ВИДЫ ИСКУССТВА

Цирковые представления

Цирковые представления всегда пользовались в Китае огромной популярностью. Правители древних царств посылали в дар друг другу циркачей и танцовщиц, иногда с тайной целью отвлечь соперника от государственных дел. Первый цирковой артист, чье имя сохранила история, Сюн Иляо из царства Чу, принес победу своему войску, когда перед началом большого сражения стал ловко жонглировать девятью шарами на виду неприятельских воинов и настолько приковал к себе их внимание, что чуское войско одержало победу почти без боя. Судя по изображениям на стенах гробниц ханьской эпохи и свидетельствам литературных источников, в те времена существовали самые разные цирковые аттракционы, так что последние получили общее наименование «ста игрищ» (*баи си*). Нередко они исполнялись, для большего комизма, карликами или уродцами. Цирковое искусство в древности было представлено в основном выступлениями акробатов и эквилибристов, канатоходцев и жонглеров мечами или шарами. Порой акробатика сочеталась с хореографией, как было, например, в известном акробатическом танце древности «Пляска с семью подносами». Популярны были танцы разных животных и выступления наездников (последние, кстати, дали современное название цирку в Китае — *маси*, что значит «игрища с лошадьми»). При ханьском дворе разыгрывались и целые цирковые программы на мифологические сюжеты, например «Превращение рыбы в дракона». В таких программах акробатика сочеталась с танцами, музыкой и зрелищными эффектами — например, использованием движущихся макетов фантастических существ. Есть упоминания о заклинателях змей, глотателях мечей и огня, мастерах развязывать узлы и пр. Представления сопровождалась музыкой и звуковыми эффектами: имитацией ударов грома, голосов животных и птиц. Традиция давать большие цирковые программы при императорском дворе сохранилась и в последующие эпохи. Так, в начале VII в. на улицах столицы Суйской династии Чанъаня в дни празднования Нового года давали представления до 30 тыс. цирко-



Каменная фигура шута, бьющего в барабан. Эпоха Хань

вых артистов. Позднее в императорском дворце имела цирковая школа, где, помимо прочего, держали дрессированных лошадей, умевших гарцевать под музыку, держать в зубах кубки для вина и даже предлагать зрителям опорожнить их.

В последующие столетия цирковое искусство, вследствие появления театра, во многом лишилось покровительства высокопоставленных особ и стало подлинно народным зрелищем. В столицах сунской империи целые улицы были застроены балаганами, в которых выступали бродячие циркачи. Там совершали головокружительные прыжки и строили свои пирамиды акробаты, выступали жонглеры, работавшие с мечами, шарами, колоколами, фонарями и другими предметами, танцевали на натянутой веревке, водрузив на голову чашу с водой, канатоходцы, чудесным образом «прятали» людей фокусники, умевшие еще изрыгать пламя и извлекать из пустой чаши цветы лотоса; рядом показывали свое искусство люди, умевшие «спать на стене» или с необыкновенной меткостью стрелявшие из лука. Известно, что в прошлом столетии программа уличного китайского фокусника могла включать в себя 36 «больших» и 72 «малых» фокуса, среди которых упоминаются превращение кожаного ремня в змею, туфель — в кроликов, листьев — в рыб и т.д. С давних времен на улицах китайских городов можно было видеть вожаков медведей, владельцев дрессированных мышей, обезьян и даже насекомых, в частности муравьев. Обезьяны и медведи представляли публике разные человеческие персонажи, дрессированные муравьи демонстрировали умение ходить строем, как солдаты. Существовали даже традиции дрессировки рыб. Популярный номер с ручными рыбками, например, заключался в следующем: по звуку гонга одна из плававших в тазу рыбок выплывала на поверхность, на нее надевали забавную шапочку, и она начинала кружиться в некоем подобии танца. Ученый XIV в. Тао Цзуньи рассказывает о любопытном номере с дрессированными черепаками: по знаку дрессировщика семь черепах влезали друг другу на спину, образуя пирамиду, которая напоминала зрителям паго-

*Неизвестный художник.
Выступление акробатов
в императорском дворце.
Фрагмент картины
на шелке.
XVI в.*



ду. Еще один чисто китайский номер, о котором сообщает тот же автор: восемь маленьких лягушек выстраивались в два ряда перед большой лягушкой, сидевшей на возвышении, а затем по очереди подползали к ней, квакали один раз и уползали прочь. Номер назывался «аудиенция при дворе лягушачьего царя».

В деревнях цирковые представления были почти непременным атрибутом больших праздников. Давали их обычно семейные труппы акробатов, жонглеров, фокусников и мастеров «работы с жизненной энергией», демонстрировавших свою необыкновенную силу, неуязвимость для оружия и огня, глотавших ядовитых насекомых, иголки и проч.

В КНР цирковое искусство получило государственную поддержку, и в настоящее время здесь насчитывается более 12 тыс. профессиональных цирковых артистов. Китайский цирк, в особенности такие его разновидности, как акробатика, жонглирование, эквилибристика, занимает одно из ведущих мест в мире.

Я встречал в городе Сунцзяне даоса, который каждый день вылавливал из пруда при храме Тайгу двух карпов — желтого и черного. Острым ножом, обмазанным каким-то зельем, он разрезал обе рыбы на две части, а потом соединял половинки от разных рыб, так что у него получались две новые желто-черные рыбы. Потом он пускал рыб обратно в пруд, и они плавали там как живые. Какой-то человек по имени Вэй Лицзун принес этих рыб домой и поместил их в таз. Рыбы прожили в тазу еще пятнадцать дней...

Тао Цзунъи. В перерывах между пахотой. XIV в.

Театральные традиции

Театр в Китае сложился довольно поздно — лишь в начале II тысячелетия — и всегда имел синкретическую природу. В отличие от театра Древней Греции или Индии, он не мог наследовать традиции эпоса, каковой в древнем Китае не было, и черпал свой материал из разрозненных элементов древних культов и празднеств, народного сказа и народных танцев, пения и ярмарочных представлений. Китайский театр многим обязан традициям средневековых придворных представлений, от которых получил и свое поэтическое название: «Грушевый сад». И тем не менее он представлял собой новое и самобытное художественное явление. Отнюдь не случайно рождение театра в Китае совпало с наступлением эпохи поздних империй, характеризующейся расцветом городской культуры и новым уровнем культурного самосознания. Искусство театра прежде и превыше всего было попыткой явить воочию ритуальную матрицу культуры, которая лежала в основе китайской традиции. В нем, как и в других формах культурной практики китайцев, воплотился принцип стилизации опыта, проистекавшей из действия «подлинной воли», или «воли к подлинному» в человеке. В этом смысле китайский театр имел мало общего с греческим понятием «театрон», то есть зрелищем. Китайцы считали сущностью театра чистую радость игры (*си*), которая выступала как акт внутреннего самоопределения человека.

Основа театральной традиции раскрывается в нескольких типах представлений. Деревенский театр сохранял прочные связи с религи-

озными обрядами и стихией праздника. Разумеется, такие представления наделялись магическими функциями и были призваны обеспечить благополучие местных жителей. Сюжет их составляла, как правило, борьба богов и героев с демоническими силами. Сохранилась и архаическая традиция использования в подобных игрищах масок — большей частью деревянных. Обычно деревенские спектакли игрались по большим праздникам при местном храме в течение двух-трех дней, но порой и целую неделю. (Поскольку сущность театра заключалась непосредственно в актерской игре и ее очистительном воздействии, жанровая цельность пьесы не имела значения.) В этих представлениях обычно играли актеры-любители из местных крестьян, передававшие секреты своего искусства по наследству. Во многих местностях Центрального и Южного Китая существовали — а на Тайване существуют до сих пор — труппы профессиональных храмовых актеров, представлявших как бы особую «театральную» традицию в китайской религии. Заметим, что театрализованные представления были составной частью даосской литургии, а поклонения божествам составляли важную часть жизни актеров и представлений даже классического театра. Более того, в Китае существовала наглядная преемственность между статуями богов, театральными куклами и сценическими образами актеров. Традиционная иерархия духовных ценностей сказалась и в организации народных спектаклей. Например, в Юго-Западном Китае существовало разделение между «гражданскими» и «военными» спектаклями: первые предназначались для спасения душ умерших и не требовали присутствия зрителей, а вторые были обращены к живым. В Гуандуне было принято различать «внутренние» и «внешние» мизансцены: первые целиком относились к области религиозного культа, вторые составляли собственно зрелищную часть храмовых игрищ. Самое представление, подчеркнем еще раз, было рассчитано не столько на созерцание, сколько на сопереживание: его непременными атрибутами были красочные костюмы актеров и фантастические

маски, экспрессивные жесты, пронзительное пение, грохот барабанов и гонгов. Предметом же представления являлось экстатическое соприкосновение людей с потусторонними силами — обитателями небес или преисподней, и театральная игра служила способом регулирования этой одновременно восхитительной и опасной встречи живых и мертвых. Так народный театр предоставлял зрителям (и равно участникам) возможность определять пространство своей социальности. Его героями были те, кто стоял вне общества, — святые и пре-



Иллюстрация
к сказанию
о Муляне.
Гравюра
XVIII в.

ступники. Одним из самых популярных в народе зрелищ были сценки из жизни буддистского святого Муляня. Легенда гласит, что мать Муляня за грехи попала в ад, но добропорядочный сын не побоялся спуститься в преисподнюю и избавить ее от страданий. Мистерии о Муляне игрались в дни праздника «голодных духов» (середина 7-го месяца) и состояли из картин адских мук грешников и поединков святого с демонами. Магический смысл такого представления — укрощение ада, его психологический эффект — преобразование ужаса в ликующую радость.

Из редких упоминаний о связанных с празднествами народных игрищах на бытовые темы видно, что набор амплуа в них ограничивался ролями девицы и парня, то есть человек в них сводился к его, так сказать, родовым, половым признакам. Более сложную общественную среду отобразили фарсы и буффонады, процветавшие в китайских городах XI—XIII вв. Среди действующих лиц этих комических скетчей мы встречаем сварливых жен и слабовольных мужей, деревенских простаков и невежественных ученых, сластолюбивых монахов и слабоумных богачей. Все они олицетворяли, по существу, социальные типы, лишённые индивидуальных черт. Впрочем, типы эти не столько социальные, сколько именно асоциальные; они бросают вызов существующему общественному укладу и тем самым способствуют пробуждению самосознания общества во всем разнообразии существующих социальных ролей. Герои балаганных представлений того времени стоят у истоков актерских амплуа китайского театра.

В XIII в. в Южном Китае появились первые писанные тексты пьес. Их героями обычно выступали честолюбивый молодой человек, готовящийся к экзаменам на ученое звание, и его возлюбленная, девушка из простой семьи. Интересно, что герой пьесы был часто выведен человеком отнюдь не безупречных моральных качеств, тогда как женщины почти всегда представляли положительными персонажами. Эти ранние пьесы почти ничем не напоминают о мифологических истоках театра: в них нет ни неразрешимых конфликтов, ни роковых страстей, ни даже символического противоборства добра и зла.

С меня взяли двести монет и пустили
внутри. Вошел я в дверь и поднялся на
деревянный настил. Вижу — ряд за ря-
дом сидят люди. Хотя и не праздник, но
барабаны и гонги гремят без остановки.
Вышла девушка, свела несколько кру-
гов, а потом привела еще людей. В сере-
дине — парень, от которого добра не жди:
голова обвязана черным платком, на ма-
кушке торчит кисть для письма, лицо все
вымазано черной краской, а по извести
— черные полосы. Кто его знает, что он
может натворить!
Почитали они стихи, поговорили, спели
песню... Неплохо!
Потом вышел один, наряженный «Папа-
шей Чжаном», и другой — в одежде слу-
ги. Они шли и шли, объясняя, что на-
правляются в город. Вдруг видят — под
шторкой сидит хорошенькая женщина.
Папаше пришло в голову взять ее в же-
ны, и он стал просить прислужника по-
способствовать ему. Папаша делает все,
что прислужник от него требует. Велит
идти назад, т.к. он не смеет шагнуть впе-
ред, велит поднять левую ногу — он не
смеет двинуть правой. Наконец он не вы-
терпел, схватил палку и стукнул так, что
сломал ее пополам. Тут я решил, что
сейчас дело дойдет до суда и расхохотал-
ся от души.
Но в ту пору мне так приспичило, что,
как ни хотелось досмотреть представле-
ние, терпеть больше не было сил, и так
эта ослиная башка чуть не заставила ме-
ня лопнуть от смеха!

Ду Шаньфу.
«Крестьянин в балагане».
Около 1200 г.

ступники. Одним из самых популярных в народе зрелищ были сценки из жизни буддистского святого Муляня. Легенда гласит, что мать Муляня за грехи попала в ад, но добропорядочный сын не побоялся спуститься в преисподнюю и избавить ее от страданий. Мистерии о Муляне игрались в дни праздника «голодных духов» (середина 7-го месяца) и состояли из картин адских мук грешников и поединков святого с демонами. Магический смысл такого представления — укрощение ада, его психологический эффект — преобразование ужаса в ликующую радость.

Из редких упоминаний о связанных с празднествами народных игрищах на бытовые темы видно, что набор амплуа в них ограничивался ролями девицы и парня, то есть человек в них сводился к его, так сказать, родовым, половым признакам. Более сложную общественную среду отобразили фарсы и буффонады, процветавшие в китайских городах XI—XIII вв. Среди действующих лиц этих комических скетчей мы встречаем сварливых жен и слабовольных мужей, деревенских простаков и невежественных ученых, сластолюбивых монахов и слабоумных богачей. Все они олицетворяли, по существу, социальные типы, лишённые индивидуальных черт. Впрочем, типы эти не столько социальные, сколько именно асоциальные; они бросают вызов существующему общественному укладу и тем самым способствуют пробуждению самосознания общества во всем разнообразии существующих социальных ролей. Герои балаганных представлений того времени стоят у истоков актерских амплуа китайского театра.

В XIII в. в Южном Китае появились первые писанные тексты пьес. Их героями обычно выступали честолюбивый молодой человек, готовящийся к экзаменам на ученое звание, и его возлюбленная, девушка из простой семьи. Интересно, что герой пьесы был часто выведен человеком отнюдь не безупречных моральных качеств, тогда как женщины почти всегда представляли положительными персонажами. Эти ранние пьесы почти ничем не напоминают о мифологических истоках театра: в них нет ни неразрешимых конфликтов, ни роковых страстей, ни даже символического противоборства добра и зла.

С меня взяли двести монет и пустили
внутри. Вошел я в дверь и поднялся на
деревянный настил. Вижу — ряд за ря-
дом сидят люди. Хотя и не праздник, но
барабаны и гонги гремят без остановки.
Вышла девушка, свела несколько кру-
гов, а потом привела еще людей. В сере-
дине — парень, от которого добра не жди:
голова обвязана черным платком, на ма-
кушке торчит кисть для письма, лицо все
вымазано черной краской, а по извести
— черные полосы. Кто его знает, что он
может натворить!
Почитали они стихи, поговорили, спели
песню... Неплохо!
Потом вышел один, наряженный «Папа-
шей Чжаном», и другой — в одежде слу-
ги. Они шли и шли, объясняя, что на-
правляются в город. Вдруг видят — под
шторкой сидит хорошенькая женщина.
Папаше пришло в голову взять ее в же-
ны, и он стал просить прислужника по-
способствовать ему. Папаша делает все,
что прислужник от него требует. Велит
идти назад, т.к. он не смеет шагнуть впе-
ред, велит поднять левую ногу — он не
смеет двинуть правой. Наконец он не вы-
терпел, схватил палку и стукнул так, что
сломал ее пополам. Тут я решил, что
сейчас дело дойдет до суда и раскохотал-
ся от души.
Но в ту пору мне так приспичило, что,
как ни хотелось досмотреть представле-
ние, терпеть больше не было сил, и так
эта ослиная башка чуть не заставила ме-
ня лопнуть от смеха!

Ду Шаньфу.
«Крестьянин в балагане».
Около 1200 г.

На Севере к тому времени сложился другой вид представлений, где пьесы имели законченный сюжет на историческую, бытовую или фантастическую тему, а также музыкальное сопровождение. В одном из захоронений XIII в. в провинции Шаньси найдены раскрашенные глиняные фигурки актеров и модель театральной сцены. Среди персонажей труппы мы встречаем чиновника, стражника и простолюдина, комика со следами грима (часть лба выкрашена белой краской, на щеках черные кружки) и танцующую женщину (женские роли уже тогда исполнялись мужчинами).



*Театральная
труппа.
Фреска
из погребения
XIII в.,
пров. Шаньси*

В XIV в. складываются основы классической китайской драмы с законченным набором актерских амплуа: главным героем, отрицательным героем, женскими персонажами (каковых насчитывалось до десяти видов), комиком и ролью «старика из народа». Возникли устойчивые традиции музыкального сопровождения пьес и каноны сценического действия. Китайский театр не знал ничего подобного жанрам античного или европейского театра. Представления в нем различались в зависимости от общего стиля постановки, отражавшего общепринятые различия в китайском искусстве — например, различие между «гражданским» и «военным» стилями. Вся постановка сопровождалась музыкой, а ее сюжет, как в европейской опере, не имел большого значения.

Ведущая роль в популяризации классических форм театра принадлежала купеческой верхушке городов нижнего течения Янцзы. В середине XVI в. на юге провинции Цзянсу сложилась традиция театра Куньцуй, наиболее популярная среди образованных слоев общества. Одновременно возникло большое число локальных театральных традиций — к началу XX в. их насчитывалось более 300. Каждая из них имела свою музыкальную и сценическую стилистику. Наибольшую известность получили театры провинций Цзянси, Хунани, Аньхой, Сычуани, Чжэцзяна, юга Фуцзяни и ряда областей Севера. Труппы из разных провинций имели свои постоянно действующие театры в столице империи — Пекине. С XVIII в. на основе синтеза нескольких локальных театральных традиций сложилась так называемая Пекинская опера — наиболее совершенный продукт почти тысячелетней эволюции китайской музыкальной драмы.

Развитие классического театра в соответствии с общими установками китайской культуры шло по линии все более тщательной стилизации представления. Театр в Китае — это искусство не отражения, а правильного обозначения явлений жизни, что сообщает жизни ее возвышенные и неуничтожимые качества. Поэтому китайский театр допускает очень высокую степень условности и символизации. Его канон сводится к строго заданному репертуару сценических приемов, и задачей китайского актера является их максимально точное воспроизведение. Каждый персонаж китайского театра являет собою определенный человеческий тип, на который указывает символика его грима и костюма. Так, черный цвет означает честность, красный — счастье, белый — траур, желтый — царственное достоинство или монашескую аскезу, синий — варварское происхождение и т.д. В пекинской опере различалось 16 основных композиций грима, общее же их количество достигало ста и более. Принципы актерской игры вовсе не требовали создания иллюзии действительной жизни. Декораций на сцене почти не было, а действия актеров обозначались символически. Например, платок в руке актера обозначала верховую езду, платок, накиннутый на его лицо, — смерть, веер в руках — ветреность. Гору мог заменить обыкновенный стул, реку — флажок с изображением рыб, храм или лес — листок бумаги с соответствующей надписью и т.д.



Персонажи
Пекинской
оперы

*Персонажи
Пекинской
оперы:
главная женская
и главная
мужская роли*

Степень символизации действия служит одним из критериев разграничения народного и классического театров: народные представления в целом отличались гораздо большим натурализмом вплоть до применения в них настоящего оружия. Заметим, что тенденция к натуралистической достоверности представления была свойственна и придворному театру. Так, в представлениях императорского театра в Пекине при необходимости на сцену выводили настоящих лошадей и даже слонов, под сценой же имелись колодцы, из которых с помощью зубчатых колес поднимались громоздкие декорации — пагоды, гигантские цветы лотоса и т.д.

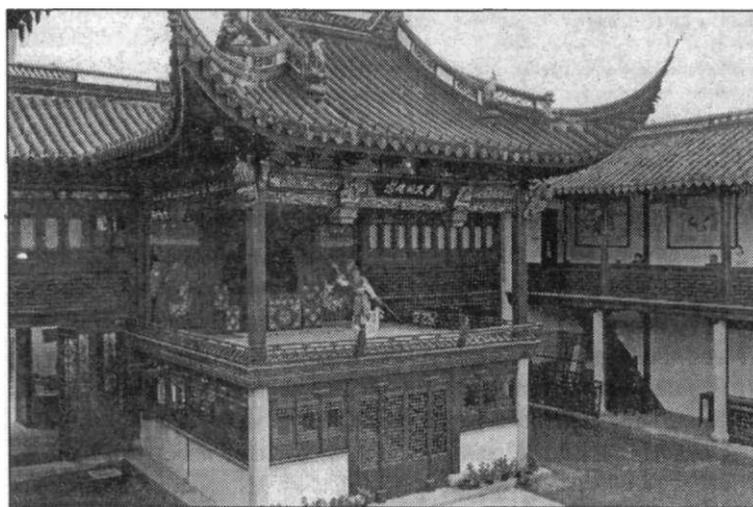
Хотя представления классической музыкальной драмы, отличающиеся сложной символикой сценических образов, изощренной стилизацией и высокопарным книжным языком, могут показаться неискушенному зрителю чисто элитарным, далеким от народной жизни искусством, это впечатление обманчиво. На самом деле, как уже отмечалось, различные виды театра были прочно связаны единством принципов китайской культуры, даже если это единство представало в виде определенной иерархии художественных форм. Единство театрального мира заявляло о себе, помимо прочего, в праздничной и непринужденной атмосфере, свойственной всем театральным представлениям. Подавляющему большинству китайцев, особенно в деревне, театр был известен только как часть праздника, и именно театр был для этих неграмотных людей главным средством приобщения к ценностям традиционной культуры. В народе театральные представления

игрались большей частью на временных сценах, сооруженных на рынках, улицах или даже в высохшем русле реки. Во многих храмах имелись постоянные театральные сцены, которые располагались напротив главного зала, ибо, по китайским представлениям, главными зрителями храмового представления были боги и души умерших. Что же касается верхов городского общества, то посещение театра было их излюбленным времяпрепровождением, тем более обыденным, что спектакли могли длиться многими часами и даже днями напролет. Городские театры были местом встреч и одновременно рестораном — недаром в просторечии их именовали «чайными домами». Во время представления было принято закусывать, не возбранялось разговаривать, ходить по зрительному залу и даже подпевать.

В древности, начиная представление, актеры выходили, следуя путем души, возвратившейся в свою подлинную обитель и при этом требовалось пропеть арию «Красный Пион». Для чего это делалось? Первым делом надо произнести заклинание, дабы очиститься от скверны. Ибо совместное моление приносит желанные плоды — это так же очевидно, как то, что за ночью приходит рассвет...
Божественным покровителем театра называли танского государя Минхуана. Всякий раз, когда в Грушевом саду играли представление, Минхуан выходил на сцену как актер, скрывая свое лицо. Его было неуместно именовать высочайшим титулом, но, желая соблюсти этикет, ему дали почетное имя покровителя Лаолан... Во всех мужских и женских ролях актер должен уподобить себя тому, кого представляет. Радость, гнев, скорь, веселье — все это должно идти от лично пережитого. Только так можно тронуть зрителя и воздействовать на его чувства. Только проповедуя истину, как сам Будда, можно побудить людей творить добро и отворотить их от зла. Тогда представление не будет пустой забавой...

Хуан Фаньчо.
Истоки Грушевого сада.
XVIII в.

В городских театрах места разделялись на две категории: высокопоставленные особы занимали балкон с ложами, простые зрители сидели на скамьях и стульях в партере. Среди театралов особенно ценились места у правого края сцены, где актеры, закончив выступление, выходили за кулисы. Для женщин отводилась правая сторона зрительного зала, ассоциировавшаяся с женским началом инь. Сцена имела вид подмостков, открытых с трех сторон и обычно огороженных по краям низкими перилами. Оркестр размещался прямо на сцене — у задней стены или сбоку. В задней стене имелись две двери. Через левую от зрителей дверь актеры выходили на сцену, через правую — покидали ее. Над сценой подвешивали трапецию, необходимую для исполнения акробатических трюков. За кулисами находились уборные актеров, кладовые, алтарь божества — покровителя труппы.



*Театральная сцена.
Музей
театрального искусства
г. Сучжоу*

Актеры в старом Китае составляли замкнутую и притом ущемленную в правах группу, где секреты ремесла передавались от учителя к ученику, нередко по наследству — от отца к сыну. В театре и в быту им следовало соблюдать множество правил и запретов, связанных с профессией. Одни из них были порождены страхом (отнюдь не лишним основанием) перед превратностями актерской судьбы, другие — представлениями об актере как о медиуме и посреднике между людьми и духами. Перед выходом на сцену актеры поклонялись своему божественному патрону, а изображая духов, должны были соблюдать должное почтение к своим божественным прототипам.

Деревенские представления могли быть двух типов: спектакли, дававшиеся местными богачами в праздничные дни, и спектакли, которые устраивались за счет средств, собранных в складчину. Если на спектаклях, субсидированных элитой, показывались пьесы, пропагандировавшие нормы официальной морали, то в спектаклях коммунальных заметное место занимали предосудительные или даже крамольные в глазах правых моралистов пьесы о любви и о «благородных разбойниках». В эпоху Цин наблюдается отчетливое разделение между труппами актеров, обслуживавших элитарный и народный театр.

Уже с XIII в. власти подвергали запрету как отдельные виды театральных представлений, заклеянные «распутными», так и различные элементы театральной традиции, восходившие, как правило, к тем или иным чертам народных празднеств: гротеск, ритуальное насилие, эротизм, «смешение мужчин и женщин», участие в представлениях женщин и монахов (что не мешало существованию в городах

Оперная труппа в Пекине обычно имеет более десятка мальчиков-актеров. Какую бы роль в пьесе ни исполняли эти мальчики, в их игре обычно много смешного, так что мальчики могут быстро прославить свое имя.

Все они отличаются красотой и умеют говорить, двигаться и смотреть самым очаровательным образом. По утрам, встав с постели, они умываются мясным отваром. Они пьют только яичный суп и едят только самое нежное мясо. Перед сном они натирают все тело кроме ладоней и ступней особыми снадобьями. По прошествии трех-четырех месяцев ежедневных упражнений эти мальчики становятся нежными и прелестными, как юные девушки. Их взгляд способен очаровать любого.

Анонимный автор.
XIX в.

женских трупп), исполнение пьес на похоронах и в ночное время, ношение масок, «соблазнительный облик» актеров, исполняющих женские роли, и т.д. В ход шли и экономические аргументы: театральные зрелища, утверждали морализирующие чиновники, обходились слишком дорого простому люду и отвлекали его от производительного труда. Одновременно власти пытались поставить театр на службу официальной идеологии. Показателен указ от 1368 г., который разрешал постановки пьес только о «повиновении законам, богам и небожителям, честных мужах,

целомудренных женах, почтительных сыновьях и послушных внуках, что учило бы людей творить добро и наслаждаться великим покоем». Трудность проведения в жизнь таких указов заключалась в том, что еще никому и нигде не удавалось получить жизнеспособный театр из отвлеченной морали. Противоречия правительственной политики в отношении театров наглядно проявились в поведении циньских императоров, которые одной рукой скрепляли своей печатью эдикты о вреде театра, а другой щедро отпускали средства на содержание находившихся в фаворе трупп.

В целом народные театральные зрелища носили гротескный характер и тем самым, подобно празднику, отменяли историю и официальный порядок. Классический же театр был ориентирован на дидактическое воспроизведение истории, в которой находили разрешение противоречия между природой и культурой. Недаром тот же указ 1368 г. запрещал пьесы, в которых содержались «речи, порочащие правителей и мудрецов древности». Однако стремление государства превратить историю в нравоучительный миф как раз и не позволяло сделать историю предметом игры, ввести театральное искусство в орбиту официальной идеологии. В конце концов власти вообще запретили представлять на сцене «древних мудрецов». Откровенно фантастический и псевдоисторический колорит классического китайского театра можно рассматривать как способ разрешения противоречия между потребностью официальной идеологии в историзации театра и невозможностью подчинить игровое начало истории. Разумеется, кажущийся неконформистский характер театра как во-

площения праздничной стихии отнюдь не означал утверждения ценности и свободы человеческой личности. Напротив, традиционный театр служил утверждению превосходства общинного начала над индивидом. Не случайно в репертуаре деревенских представлений наибольшей популярностью пользовались сцены наказания преступников, в том числе душераздирающие картины загробных мучений грешников. Театр в старом Китае мог предоставить своему герою свободу действия, но не мог позволить ему встать против общества.

Театр кукол и теней

Наряду с драмой в Китае сложилась самобытная традиция кукольного театра. Истоки ее следует искать, вероятно, в древнем обычае хоронить с покойником фигурки людей, призванных служить ему в загробном мире. В древнейших известиях о кукольных представлениях еще угадывается связь последних с погребальными обрядами: в ханьскую эпоху во время пиршеств знатные люди развлекались представлениями неких кукол, и при этом исполнялась похоронная музыка. Впрочем, позднейшая традиция связывает начало кукольного театра с некоей красивой куклой, которую один древний полководец послал в дар своему сопернику.

В источниках VI в. есть сообщение о том, что в парке императорского дворца имелся балаган с тремя сценами, располагавшимися ярусами. На нижнем ярусе находился кукольный оркестр из семи музыкантов, в среднем ярусе семеро монахов двигались по кругу, отбивая поклоны Будде, а на верхней сцене среди облаков летали буддистские божества. Все эти куклы приводились в движение водой. Тогда же в Китае появляется традиционный кукольный персонаж по прозвищу «лысый Го». Представления кукол, и в частности кукол-марионеток, приобретают огромную популярность среди верхов общества и нередко разыгрываются на похоронах знатных особ. В последующие столетия складывается полноценный кукольный театр, который получает название «*малый цзацзюи*». В XIII в. житель Ханчжоу приводит названия 71 пьесы кукольного театра, многие из которых имели аналоги среди пьес цзацзюи. Китайские кукольники того времени охотнее всего пользовались сюжетами из народного сказа. Естественно, элемент фантастики и гротеска был выражен в кукольном театре особенно сильно, и в репертуаре кукольных трупп всегда занимали видное место легенды о святых, мифических героях, послах из дальних стран, преподносящих владыке Срединной Империи сказочные сокровища, и т.д. «Много вымысла, мало правды», — отзывался о кукольных представлениях современник той эпохи. По-прежнему пользовался любовью зрителей «лысый Го», к которому теперь добавился его постоянный партнер — «почтенный Бао», выполнявший, по-видимому, обязанности ведущего. В Фуцзяни к концу XIII в. насчитывалось около 300 трупп, игравших представления с участием «лысого Го». Тогда же сложились традиции музыкального сопровождения кукольных пьес, игравшихся обычно под аккомпанемент барабана и флейты.



Представление
театра
марионеток.
Гравюра XVII в.

В эпоху Сун были известны «плавающие куклы» — потомки механических кукол древности. По традиции, представления водяных кукол устраивались на специальных лодках-балаганах, но управлялись они кукловодами. Наряду с сюжетными пьесами типа *цзацзюи* в программу этих представлений входили цирковые номера, разные фантастические сценки, вроде «превращения рыбы в дракона» и т.п. Существовали и так называемые телесные куклы, облик которых не вполне ясен. Согласно одной версии, в театре «телесных кукол» играли люди, согласно другой — так назывались перчаточные куклы. Есть сообщения и о куклах, приводившихся в движение порохом. В последующие столетия в Китае получили развитие три вида кукол: марионетки, перчаточные и тростевые. Наибольшей популярностью кукольный театр — главным образом перчаточных кукол — пользовался в Фуцзяни и на Тайване, где до последнего времени имелось более тысячи кукольных трупп.

Культурная и социальная значимость кукольного театра видна на примере театра марионеток — одного из самых распространенных кукольных зрелищ. Во многих районах Китая этот жанр кукольных представлений служил религиозным целям: их исполняли в качестве очистительного обряда, а также на свадьбах, чтобы обеспечить счас-

ть молодых супругов. В Фуцзяни кукольная труппа должна была состоять из 36 голов и 72 тел, что символизировало весь сонм божественных сил мироздания. Куклы считались олицетворениями богов, и перед спектаклем им приносили жертвы. На подобные магические зрелища зрители обычно даже не приходили из опасения, что изгоняемые духи войдут в них. Нередко кукольные представления игрались в качестве очистительного обряда перед выступлением обычной актерской труппы. Вообще же, в китайской культуре существовала



Персонаж современного тайваньского театра перчаточных кукол

органическая и очевидная связь между куклами-экзорсистами в театре, гигантскими фигурами чиновников и богов в праздничных процессиях и статуями божеств в храмах. Кукольные представления при храмах давались очень часто, причем те из них, которые посвящались богиням, могли предназначаться специально для женщин.

Перчаточные куклы чаще всего были принадлежностью «театра на коромысле», который был устроен очень просто: небольшая сцена в виде террасы ставилась на жердь, к ее нижнему краю прикреплялась материя, закрывавшая кукловода. На сцене выступали одновременно две куклы, управлявшиеся всеми пятью пальцами рук, причем актер говорил также от лица ведущего. Музыкальное сопровождение спектакля ограничивалось ударами небольшого гонга.



Персонажи народного теневого театра, пров. Сычуань. XIX в.

В Китае были известны также тростевые куклы и куклы, управлявшиеся проволокой через отверстие в заднике. В Сычуани бытовали представления больших кукол величиной почти в человеческий рост.

К началу II тысячелетия относятся первые известия о существовании в Китае теневого театра. Свои сюжеты китайский театр теней черпал из общего с драмой и кукольным театром источника — популярных исторических сказаний и народных легенд. Фигурки кукол в теновом театре изготавливали из кожи (бараньей, ослиной или, как в Фуцзяни, — обезьяньей), а в редких случаях — из цветной бумаги. Обычно их украшали цветным шелком, так что китайский театр с его красочными представлениями можно было бы называть цветотеновым. Куклы управлялись тремя спицами, крепившимися к шее и запястьям, и были подвижны в основных суставах рук и ног. До сего времени в Китае существует множество локальных форм теневого театра.

Современный театр и кино

История современного драматического театра в Китае начинается в 1907 г., когда группа китайских студентов, обучавшихся в Токио, поставила пьесу по мотивам известного романа Г. Бичер-Стоу «Хижина дяди Тома». На протяжении нескольких последующих лет китайский театр в европейском стиле — так называемый просветительский театр (*вэньмин си*) — не выходил за рамки любительских кружков в немногих крупных городах. Определение «просветительский» хорошо отражает общественную природу нового театра, который использовался интеллигенцией того времени как средство пропаганды революционного обновления общества. Художественный уровень постановок был весьма невысок, кроме того, на них оказывал сильное влияние традиционный театр. Например, в постановках отсутствовали антракты, заменявшиеся вставными выступлениями, диалоги воспроизводили многие черты классической оперы и т.д. Традиционный театр оставался любимым зрелищем народа.

Мощный толчок развитию нового театра дало «Движение 4 мая». В Шанхае и некоторых других городах возникли театральные труппы, дававшие представления новой драмы, причем с начала 20-х годов на сцене китайских драматических театров появились женщины. Из новых трупп наибольший успех выпал на долю Странствующего драматического театра из Шанхая, организованного в 1933 г. Главенствующее положение в репертуаре новых театров занимали мотивы социальной критики и протеста, смешанные с мелодрамой.

С 1949 г. новый театр становится инструментом коммунистической агитации. Характерным образцом революционного театрального искусства может служить пьеса на сюжет народной легенды о «седоволосой девушке». Ее героиня — девушка из бедной крестьянской семьи, которую силой забирает к себе в наложницы местный помещик. Отец девушки с горя кончает жизнь самоубийством, она же бежит в горы и поселяется в пещере. Поскольку от переживаний ее волосы стали совсем седыми, крестьяне в округе считают ее духом и поклоняются ей в храмах. В конце концов девушка вливается в революционное движение.

В последние два десятилетия в КНР восстановлен как традиционный, так и современный драматический театр, причем постановки классической оперы усвоили некоторые элементы западного театра. Например, в представлениях традиционного театра теперь используется занавес (и даже два занавеса внутри сцены, позволяющие одновременно играть две и даже три сцены). Тем не менее единый национальный театр, который соединял бы как традиционные, так и современные формы, в Китае не сложился.

На рубеже XIX — XX вв. появился принципиально новый вид зрелищного искусства — кино, получившее в китайском языке экзотическое наименование «электрические тени» (*дянь ин*). Первый киносеанс в Китае состоялся, как считают, уже в 1896 г. Первый китайский фильм — сцены из спектакля Пекинской оперы по роману «Троецарствие» — был снят в 1905 г. К тому времени в Шанхае и других порто-

вых городах появились и первые публичные кинотеатры. Китайские власти немедленно ввели правила просмотра кинофильмов, выдержанные в традиционном духе: мужчинам и женщинам полагалось сидеть раздельно, кинотеатры должны были закрываться не позднее полуночи, особенно же строго запрещалось демонстрировать «непристойные картины». Лишь в 1913 г. появился первый китайский художественный фильм: короткометражная лента «Брачные осложнения», изображавшая в сатирических тонах старые свадебные обычаи. Наконец, в 1921 г. был снят первый полнометражный фильм: мелодрама об убийстве проститутки шанхайским коммерсантом.

В первые два десятилетия истории китайского кинематографа фильмы отличались, как правило, сентиментальной тональностью с примесью авантюрного и волшебного элементов — жанровый сплав, давно сложившийся в русле простонародной прозы. В конце 20-х годов особенной популярностью пользовались развлекательные фильмы на традиционные сюжеты о «странствующих защитниках справедливости» — китайских робингодах. Другим популярным жанром раннего китайского кино была мелодрама, сохранявшая условности старых театральных сюжетов.

Агрессия Японии и успехи новой прозы дала толчок развитию «левого крыла» китайской кинематографии. Кино обретает более тесную связь с борьбой за национальную независимость и социальную справедливость, в немалой степени становится рупором революционной интеллигенции. Поднялась волна так называемых фильмов сопротивления, призывавших к отпору японским захватчикам.

После окончания Второй мировой войны на экраны китайских кинотеатров снова вышли картины двух типов: наследующие традиционным мотивам и изображающие действительность в духе «критического реализма». После образования КНР их полностью вытеснили киноагитки в жанре «социалистического реализма». Обычно эти фильмы прославляли подвиги коммунистов и бойцов Народно-освободительной армии. Достаточно сказать, что среди 16 лент, отмеченных премиями в 50-х годах, 13 были посвящены борьбе КПК против японских оккупантов и гоминдановцев и только 3 касались жизни в новом Китае. До «культурной революции» время от времени появлялись фильмы, выдержанные в старом реалистическом ключе, порой не чуждые сатирического пафоса, но почти каждый такой фильм подвергался разгромной критике в официальной прессе. Как и в литературных произведениях, ультрареволюционное содержание кинолент не мешало копировать художественные приемы традиционной прозы и театра. Так, особое значение в китайских фильмах, как и в китайском театре, имело «первое появление» героя; игре китайских актеров были свойственны многие условности облика и поведения, принятые в старых романах и пьесах. Персонажи фильмов лишены индивидуальности и представляют собой типажи, значение которых определяется идеологическими установками партии. Типичный образец кинопродукции тех лет — экранизация биографии «стального солдата» Лэй Фэна, больше жизни преданного Мао Цзэду и партии. Фильмы революционного агитпропа поражают полным отсутствием

сострадания и жалости к людям. Их герои погибают с радостью и даже воодушевлением, врагов в них убивают самым жестоким способом, превращая смерть в фарс.

После окончания «культурной революции» на кинорынке Китая постепенно вновь возобладали фильмы, замешенные на традиционном сочетании сентиментальности, фантастики и авантюрного сюжета. Снова появились и отражавшие взгляды китайской интеллигенции фильмы, созданные в духе критического реализма. В последние годы китайское кино поднялось до эпического обобщения исторического опыта Китая в XX в.; было создано несколько незаурядных лент, отмеченных высшими призами главных кинофестивалей на Западе.

Глава 9

БЫТ
НРАВЫ
ОБРЯДНОСТЬ



ДОМАШНИЙ БЫТ

Интерьер жилища

Интерьер китайского дома в своих основных чертах был воплощением все той же идеи семейного уклада, которая наложила такой глубокий отпечаток на все стороны общественной и частной жизни китайцев. Его организационным центром был домашний алтарь, который располагался напротив входных дверей в центральной комнате главного здания семейной усадьбы. Это всегда была самая большая и высокая комната в доме, в которой отсутствовали потолки, ибо ходить над алтарем, как бы попирая его ногами, было бы большим кощунством. Этот главный, или «высокий», зал дома предназначался для семейных церемоний и пиршеств, приема почетных гостей. Пол в нем был земляной, в богатых домах он выстилался каменными плитами. Двери имели вид широких панелей и занимали значительную часть противоположной от алтаря стены. На Юге двери держали обычно открытыми, так что семейный алтарь был хорошо виден со двора и из боковых пристроек — жест радушия и единения, отнюдь не лишней в большой семье. Обстановка в главном зале регламентировалась особенно строго и была, как правило, подчинена требованиям традиции и законам симметрии. Мебель располагалась вдоль стен и ограничивалась главным образом столами с двумя креслами по обе стороны от них, отдельными стульями и столиками для чтения или игры в мацзян или шашки, подставками для курильниц и ваз и т.п. Естественно, эта комната выглядела особенно торжественно и празднично, в ее убранстве преобладали золотистые, красные (цвета счастья) и коричневые тона, на стенах висели картины, здесь же выставлялись антикварные предметы, вазы с цветами и т.п. В современных домах Тайваня, где на первом этаже имеется, как правило, гостиная европейского образца, домашний алтарь может находиться на верхнем этаже. Новшество это объясняют обычно тем, что так души предков находятся «ближе к небесам».



Жертвоприношение на алтаре Конфуция: классический образец китайского жертвоприношения предкам

По обе стороны от главного зала находились комнаты, в которых жили отдельные малые семьи, причем старшему поколению отводились комнаты в восточной части дома. Внутренние стены главного зала разделяли дом на три почти равновеликие комнаты. При необходимости боковые комнаты разделялись перегородками надвое, так что число комнат в доме увеличивалось до пяти. Таким образом, в традиционном китайском интерьере, в отличие от европейского, комнаты почти не различались в функциональном отношении; каждая из них служила местом обитания отдельной семьи и должна была удовлетворять всем потребностям семейного быта. В городских

Домашний алтарь

Мы входим в высокий зал. Через открытые двери, покрытые резьбой, из него можно видеть двор. Окон в нем нет. Свет вливается сквозь двери широким и прямым потоком, озаряя висящие на противоположной стене портреты предков и ряды поминальных табличек. Среди них есть и табличка с именем моего отца. На широкой доске из красного дерева, висящей напротив дверей, вырезаны написанные изящным почерком моего дедушки слова: «Преданность и почтительность к старшим да процветает в семье». Перед надписью стоит алтарь — длинный узкий стол из темного дерева, покрытый каменной плитой. Под ним находится табличка Неба и Земли, перед которой стоит курильница. Над алтарем — лампа с благовонным маслом, подвешенная за цепь к начертанному золотой краской на самой высокой балке иероглифу «Небо». На алтаре видны свечи, курильницы, вазы с цветами сливы и нарцисса и бронзовый колокол без язычка, который, если его ударить палочкой, издает мелодичный гул. По праздникам, принося жертвы предкам, здесь ставят чаши с вином, блюда с фруктами и рисом. Каменный пол чисто подметен...

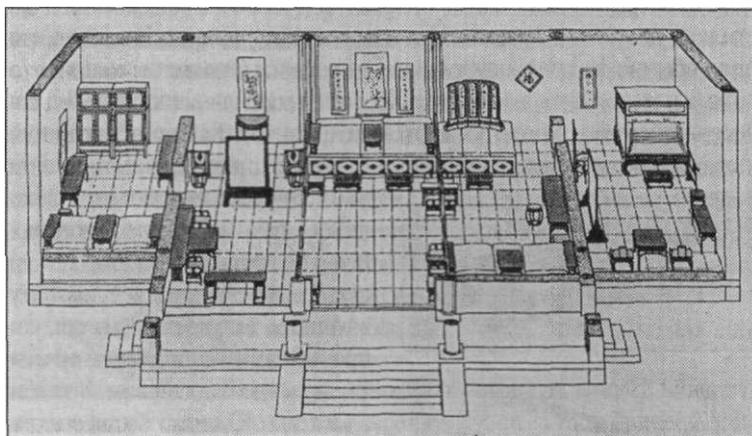
Хань Суин.
«Пункт назначения — Чунцин».
1940 г.

домашних комнат существуют особенные потребности», — писал в своем трактате по домоводству Вэнь Чжэньхэн. Каждый предмет и каждая комната в доме, как и каждое здание в усадьбе, имеют свою индивидуальность, но они — только часть стилистически выдержанного разнообразия ритмов и форм. Отсюда другая важная черта китайского интерьера: благородная сдержанность. Домашний быт как усилие нравственного совершенствования требовал самоограничения не только в личных запросах, но и в устройении предметной среды. Однако речь идет не о запретительных мерах, а, напротив, именно о раскрытии природы вещей: чтобы явить в себе и через себя полноту бытия, вещь должна ставить предел опыту, выводить в пу-

существовании отдельных туалетных комнат, и их обитатели умывались и справляли естественные надобности в той же комнате, где и жили.

Многофункциональность пустого пространства — главный принцип интерьера китайского дома. Она есть знак органической полноты родового бытия и, следовательно, примата этического начала в жизни, воплощенного в семейно-клановой иерархии. Но эта полнота предстает как совокупность конкретных мест — совокупность подвижная, указывающая на непрерывное «самообновление», открытие новых качеств пространства. Оттого же в интерьере китайского дома, как и в китайском саде, отсутствуют какие-либо общие правила его организации. «Вещи в доме могут быть поставлены густо или редко, в холод и в жару обстановка неодинакова, в устройстве высокого зала или внут-

тоту, сталкивать с вечноотсутствующим. Чтобы достичь этой цели, требовалось в первую очередь крайне бережливо обращаться с пространством интерьера—например, использовать один и тот же предмет в разных функциях и разных местах комнаты. В XVII столетии Ли Юй заявлял, что «секрет устройства дома состоит в умении менять обстановку в нем каждый месяц и каждый день», ибо «только если вещи оживляют взор, тогда и сердце оживится».



*Интерьер
китайского
дома*

Выполнение повседневных домашних обязанностей было самой наглядной иллюстрацией важности этического начала в быте. Прислуга или младшие члены семьи приносили воду для умывания и выносили кувшины с отходами, растапливали и чистили жаровни, подметали комнаты и двор усадьбы.

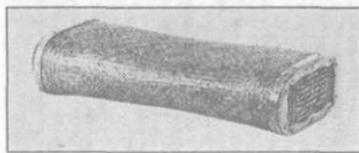
В крестьянских домах в углу двора обычно имелась уборная или, точнее сказать, выгребная яма, огороженная с трех сторон. Считалось желательным иметь общую для всех обитавших в доме семейную кухню, которая располагалась в одном из боковых строений. Однако в китайских домах не существовало столовой, предназначенной для совместной трапезы всех обитателей. С начала II тыс. на Севере появляется такая примечательная деталь интерьера, как отопляемая лежанка (*кан*). С тех пор выражение «светлые окна и теплый кан» становится в китайской литературе символом домашнего уюта. Поэт XIV в. Сунь Чжоуцин, например, утверждал, что счастье — это «толстая циновка на теплом кане», чарка доброго вина и красивая жена с детками. Жители Юга, включая и район нижнего течения Янцзы, до сих пор по старинке обогреваются жаровнями и медными грелками.

В китайском быте большую роль играло разделение пространства дома на «внешнюю», или мужскую, и «внутреннюю», женскую половины. На практике это означало, что почти вся жизнь женщин и детей в старом Китае проходила в жилых покоях и на кухне, тогда как мужчины в течение дня находились вне своей семейной комнаты. В крестьянских домах разграничение «внутреннего» и «внешнего» пространства часто обозначалось занавеской, закрывавшей вход на кухню.

Традиционное нежелание китайцев разрушить потенциал чистого пространства, который соответствует полноте и самодостаточно-

сти семейного быта, обусловило отсутствие в домах громоздкой мебели. В древности последняя вообще ограничивалась главным образом невысокими топчанами квадратной или прямоугольной формы, которые служили также столиками и кроватями. Судя по древним книгам и изображениям, любимой позой ученых мужей было «сидеть в задумчивости, облокотившись о столик». Такие низкие столики из каменных плит неправильной формы — природные столики — до сих пор можно встретить в китайских парках. В древности пол комнаты застилали циновками, так что при входе полагалось снимать обувь; сидели обычно на полу, опустившись на колени. Так же было принято сидеть и на топчане, а вот сидеть на корточках или вытянув перед собеседником ноги считалось верхом неприличия. Каждому гостю или каждому члену семьи полагалась отдельная циновка; сидеть вместе

на одной циновке могли только люди, равные по положению. Все эти правила этикета, кстати сказать, до сих пор сохраняются у японцев. Со временем топчан преобразился в широкую, прямо-

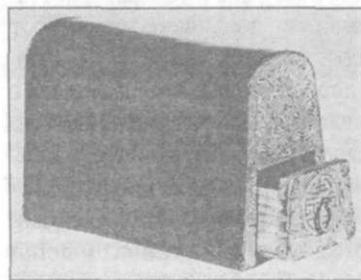


Плетеный
подголовник
из бамбука.
XIX в.

угольной формы деревянную кровать, скрытую балдахином. В таком виде древний топчан просуществовал в домах Южного Китая вплоть до нынешнего столетия. У кровати обычно ставили прямоугольный столик, который мог использоваться и для еды, и для туалета, и для литературных занятий. Под голову китайцы прежде клали не подушку, а специальный подголовник из твердого материала. Этот подголовник мог иметь форму скамеечки или прямоугольника с округлыми краями — керамического, деревянного или, чаще, плетеного.

В отличие от низкой кровати, прямой наследницы древних топчанов, прочие атрибуты мебели за два тысячелетия истории императорского Китая претерпели разительные перемены. С эпохи раннего Средневековья в быт вошли складные сиденья, которые именовались первоначально «варварскими», а потом и стулья европейского образца. Впрочем, поначалу сидеть на стуле или в кресле разрешалось лишь главе дома и его жене, для младших же членов семьи, особенно

женщин, полагались табуреты. Появление стула повлекло за собой увеличение высоты стола, который стали называть новым термином — *чжо*. Вошли в употребление и кресла, нередко снабжавшиеся подлокотниками. А вслед за новыми стульями и столами взамен низких комодов появились высокие двустворчатые



Футляр
для подголовника
с выдвижным
лицком.
XIX в.

тые платяные шкафы — обязательная принадлежность каждого дома. Вместе со шкафами в китайский быт вошли высокие вешалки, высокие подставки для ваз с цветами, курильниц или антикварных предметов, высокие умывальники с подставками для просушивания полотенец (по традиции китайцы умывались, обтирая лицо и руки

мокрым полотенцем, а кроме того, существовал обычай ежедневно мыть ноги в специальном ведре). Еще одной почти неизменной деталью обстановки жилой комнаты стали массивные сундуки для хранения платья и разнообразных предметов домашнего обихода. Обязательной принадлежностью кабинета ученого стал прямоугольный письменный стол и книжные полки. Обеденный же стол чаще всего имел круглую форму. Другой распространенный вид обеденного стола — это «стол восьми бессмертных»: он имеет прямоугольную форму, где с каждой стороны могут сидеть по два человека.

В художественном отношении китайская мебель достигла вершины своего развития в эпоху Мин. Образцы мебели минского времени отличаются элегантной простотой и почти математически выверенной гармонией форм, столь характерных для лучших образцов китайской архитектуры. Столь же высокой похвалы заслуживает работа краснодеревщиков — одновременно тщательная и подчеркивающая естественные свойства древесины. Их любимым материалом были твердые породы тропических деревьев: сандал, красное и черное дерево и др., которые обладали гладкой поверхностью и были способны противостоять резким колебаниям климата. Благодаря использованию специальных лаков и техники травления китайские мастера умели придавать дереву благородно тусклый глянец, что, впрочем, требовало немало времени. Но не даром любимая поговорка китайских мастеровых людей гласит: «Что сделано без спешки, сделано хорошо».

Подавляющее большинство жителей старого Китая обходились мебелью из бамбука — материала дешевого, но в то же время гибкого, прочного и даже по-своему красивого. Из бамбука изготавливали практически все предметы домашнего интерьера, от кроватей и подставок для умывального таза до платяных шкафов. Повсеместно были распространены плетеные бамбуковые стулья и детские стульчики. Кроме того, из бамбука плели всевозможные коробки и хозяйственные корзины, в чем китайские крестьяне (а чаще крестьянки) выказывали незаурядное мастерство и вкус. Чаще всего в китайском доме можно было увидеть плетеные коробки овальной или круглой формы. Заслуживают упоминания и изящные корзины для цветов, напоминающие по форме лодочку с возвышающимся носом и кормой.

Интерьер блестяще выражает главную идею художественного мироощущения китайцев — раскрытие символической глубины опыта. Технически эта цель достигалась благодаря эффекту взаимозаменяемости внутреннего и внешнего пространства. В китайском доме мы наблюдаем все ту же игру легких, подвижных перегородок и эк-



*Детский
стульчик
из бамбука*

ранов, которая сталкивает взор с пределом видения, каждое мгновение сообщает о Единой Метаморфозе бытия. Недаром в интерьере китайского дома такая важная роль отводится ширмам всевозможных форм и размеров. Ученым людям старого Китая был свойствен постоянный поиск новых и свежих впечатлений в быту, стремление открывать что-то новое и чудесное в обыденном и привычном. Ли Юй в своих записках приводит длинный перечень собственных изобретений, среди которых упоминаются поминальная табличка для домашнего алтаря из бананового листа с черными прожилками и золотыми иероглифами, новый вид курильницы, новый способ нанесения лака на деревянные изделия и новый способ слушания музыки, кресло с обогревом и «охлаждающее сидение». Современник Ли Юя, литератор Дун Юэ, гордился тем, что придумал для своей семьи «бездымные благовония на пару» и некое «персиковое молочко для кормления младенцев». Литератор XVIII в. Шэнь Фу советовал создавать в доме неожиданные зрительные эффекты — например, сделать так, чтобы тропинка, кажущаяся тупиком, выводила на открытый простор, или чтобы, открыв заднюю дверь на кухне, можно было попасть в чудесный сад. Ли Юй даже предлагал из жилой комнаты выходить прямо в уединенный грот.

В китайском доме можно найти немало признаков непосредственного вторжения природного мира в пространство жилых комнат. Стоявшие в нем ширмы и экраны, дверцы шкафов и комодов, спинки стульев, крышки шкатулок и проч. были покрыты росписями и инкрустациями, изображавшими пейзажные картины. Декоративные наплывы и наросты на стульях и столах напоминали о вселенском динамизме жизни. На столах в специальных подносах лежали декоративные камни и росли карликовые деревья. У стен стояли вазы с цветами, причем хороший тон требовал, чтобы букет, поставленный в вазу, «выглядел так, словно он изображен на картине». Изящный букет должен был состоять из двух-трех, редко больше стеблей и не оскорблять взор нарочитой упорядоченностью или, наоборот, пестротой. Стены и даже спинки кресел нередко украшали шлифованными срезами декоративных камней, чей прихотливый узор смутно напоминал классические виды «гор и вод». И, конечно, ни одна комната в доме ученого мужа не обходилась без пейзажной картины. «Когдаходишь в жилище мужа, обладающего утонченным вкусом, тебя тотчас наполняют возвышенные чувства, и ты забываешь про пошлый мир», — заключает Вэнь Чжэньхэн.

В минскую эпоху распространился обычай придавать дверным проемам форму круга, как бы уравновесившего прямоугольник входной двери и дававшего наилучший обзор. В этом обычае тоже отобразилось желание китайцев ввести в дом совершенные в своей естественности формы. Такие круглые проемы, прозванные «лунными дверьми» и словно символизировавшие «небесное» совершенство бытия, как бы напоминали о том, что человеческое жилище существует вровень с пустотой небес. На Юге были нередкими двери в виде восьмиугольника или тыквы-горлянки — знаков полноты бытия. Было даже принято вносить в дом сад: центральную часть одного из ска-

тов крыши немного укорачивали, открытую небу часть комнаты обносили стеной и высаживали там деревья. В свою очередь садовые павильоны большую часть года или даже круглый год служили жилыми помещениями.

Но ничто не связывает так сильно внешнее и внутреннее пространство, как окно. В китайском доме окна затягивали цветной бумагой и вставляли в них узорные решетки. Смягчая и окрашивая падавшие в окно солнечные лучи, бумага выявляла цвет как существенное — природное и все-таки изысканное — свойство света. Решетки на окнах придавали физическому пространству как бы ритмический строй. А тени, отбрасываемые ими, словно создавали в комнате фантастического двойника узоры листвы за окном, навевая мысли об узоре мировой «сети вещей». По ночам помещения освещались свечами, масляными лампадками и фонарями, гармонически смешивавшими цвета и творившими все тот же теневой, невещественный мир. Так в освещении комнат запечатлевались следы тайной преемственности вещей...

Не забудем, наконец, о наполнявшем покои аромате курительных палочек, коих имелись десятки сортов на все случаи жизни и на любое настроение. «От благовоний польза всего больше, и простирается она за пределы вещественного, — писал в XVII в. ученый Ту Лун. — С их помощью в часы уединенной беседы о премудростях древних очищаешь сердце и водворяешь безмятежность в душе; читая ночью при свете фонаря, прогоняешь думы и тревоги; ведя доверительный разговор, укрепляешься в своих чувствах и поверяешь свои сокровенные думы; сидя в дождливый день у окна или прогуливаясь после еды, освобождаешься от суесловия и забот, а на ночной пирушке с друзьями под звуки музыки вольготнее предаешься веселью...».

Если ширмы и оконные решетки, уплотняя или разрежая пространство комнаты, как бы вносили в него музыкальный ритм и тембр, то висевшие на стенах пейзажные картины и в еще большей степени шлифованные срезы камней, смутно напоминавшие пейзажи, сводили образы к опыту чистой вещественности. И если окна переводили свет в цвет и тень, то благовония обнажали как бы естественную плотность, своего рода пластику запаха. Так в интерьере китайского дома полнота бытия представляла при-

Удовольствия благовоний

Воскуриваешь сосновые иголки: словно чистый ветерок овеивает тебя, словно слышишь немолчное журчание вод, словно возвышенный муж с яшмовым жезлом в руках день напролет не ведает усталости. Воскуриваешь кипарис: словно возносишься в заоблачную страну небожителей, на вершину Куньлунь-горы. Воскуриваешь цветы орхидей: словно читаешь «Книгу рек» и душой уносишься далеко-далеко. Воскуриваешь хризантемы: словно вступаешь в древний храм, шагая по опавшим листьям, и в душе звучит возвышенный мотив. Воскуриваешь сливовый аромат: словно видишь перед собой древние бронзовые сосуды, от времени потемневшие и покрытые старинными письменами. Воскуриваешь цветы пиона: сидишь покойно, созерцаешь древний пейзаж, и горы-воды ушедших времен словно здесь, под рукой. Воскуриваешь семена ириса: словно укрылся от холода в уютном домике, и на сердце весело. Воскуриваешь оливы: словно слышишь звуки древней лютни и забываешь обо всем на свете. Воскуриваешь матнолию: словно любишь коралловым деревом — что за диковинная вещица! Воскуриваешь листья мандаринового дерева: словно смотришь вдаль с вершины горы в осеннюю пору. Воскуриваешь османтус: словно созерцаешь

письмена древних книг, и законы древних сами собою проступают перед глазами. Воскуриваешь сахарный тростник: словно роскошный экипаж, запряженный богато украшенными конями, едет по оживленному городу. Воскуриваешь мяту: словно одинокий челн плывет по реке, а в небе кричат, улетаая ввысь, журавли. Воскуриваешь чайный лист: словно слышатся дивные строфы поэтов Тан. Воскуриваешь цветы лотоса: словно слышишь шум дождя у бумажного окошка, и чувства теснятся в сердце. Воскуриваешь листья полыни: словно стоишь в ущелье, окруженном высокими скалами. — место дикое, где пошлым людям бывать не любо. Воскуриваешь цветы нарцисса: словно слышишь песни людей Сун. Воскуриваешь ель: словно потягиваешь терпкое вино и погружаешься в древние чувства. Воскуриваешь жасмин: словно в дождливый день проступает радуга и рассеивается туманная дымка, и картину такую поистине ни на день невозможно забыть.

Дун Юэ. XVII в.

хотливой и все же безыскусной игрой соответствий, обнаруживаемых в самой материальности вещей: свет можно было как бы слушать, образы — осязать, запахи — созерцать. Более того, в садовых усадьбах виду в окне часто придавали видимость замкнутого пространства, так что у наблюдателя создавалось впечатление, что он смотрит вовнутрь, созерцает вещи внутренним зрением.

Этот краткий обзор конструктивных элементов китайского дома и сада в очередной раз подсказывает главную эстетическую задачу китайских архитекторов: открытие многообразия мира. Еще точнее: открытие мира. В потоке Хаоса не пропадает, не скрадывается ни один момент

бытия. В нем каждая вещь произвольно поет своим неповторимым голосом. И в пространстве китайского дома-сада нет ничего, что подчиняло бы его отвлеченным правилам и схемам. В нем вещи сталкиваются и... перетекают друг в друга. Дом открывается саду, и сад входит в дом. Но и сад открывается миру, а далекая гора тоже «входит в сад». Образы внешнего мира взывают к бесконечности внутренней жизни, делая фантастику реальной, а действительность фантастической.

Кухня

«Пища — это Небо людей», — гласит классическая сентенция из конфуцианского канона «Книга Преданий». Китайцы в высшей степени серьезно относились к этим словам — настолько серьезно, что превратили еду в подлинный культ, утонченное искусство и источник самого чистого наслаждения, которое при умном к нему отношении может вполне совмещаться и с пользой. Традиционное китайское приветствие в просторечии означает буквально: «Вы поели?» Необходимость поесть всегда служила и до сих пор служит наилучшим предлогом для того, чтобы прервать любое, даже самое важное дело. Недаром изобретателем кулинарного искусства в Китае считался мифический первопредок человечества Фу Си. Серьезное отношение к еде — обязательный признак ученого мужа. Сам Конфуций придерживался твердых правил в отношении пищи и поведения за столом. Когда же мудрецу однажды задали вопрос из области военного дела, он ответил, что в военной науке не силен, зато сведущ в способах приготовления и сервировки мяса. Еда для китайцев — не только необходимость и ритуал, но и в полном смысле слова празд-

ник, и, как всякий праздник, она способна всякий раз доставлять особенные, неповторимые удовольствия. Китайские знатоки гастрономии со всей тщательностью устанавливали соответствия между различными кушаньями и временем года, погодой, жизненными циклами организма, а гурманы загодя готовили свои пиры, подбирая наиболее подходящие вина и закуски и даже места для застолья. В императорском же дворце кушанья, преподносимые предкам династии, следовало обновлять ежедневно. Немало известных поэтов и ученых Китая дали свои имена созданным ими блюдам и внесли свой вклад в китайские поваренные книги. Нужда заставила китайцев научиться есть почти все, что растет на земле или передвигается по ней. Но даже эту нужду они сумели обратить в добродетель, и сегодня китайская кухня может похвастаться самым обширным в мире набором блюд на любой вкус! Столь скрупулезное и любовное отношение китайцев к еде побудило английского миссионера А. Смита заявить, что вкушение пищи в Китае «поднято до уровня точной науки».

Учитель не съедал весь поданный ему рис и все поданное на стол мясо. Он не ел прокисший рис, испортившуюся рыбу или мясо. Он не ел пищу, изменившую свой цвет или источавшую дурной запах. Он не ел плохо приготовленные блюда и никогда не вкушал в неурочное время. Он не ел пищу, если она не была нарезана мелкими кусочками, и не принимал пищу без подобающей приправы. Даже если на столе было много мяса, он ел больше риса, чем мяса. Только в питии вина он не имел твердых правил, однако же никогда не бывал пьян. Он не пил вина и не ел сушеного мяса из лавки. Даже если слуги не убирали со стола, он не ел больше, чем следовало. Даже если его пища состояла из неочищенного риса и овощной похлебки, он со всей почтительностью подносил ее предкам. В присутствии человека, носившего траур, он никогда не наедался досыта.

«Беседы и суждения».
V в. до н. э.



Кухня.
Рисунок
на стене
погребения
ханьской эпохи

Продукты, используемые в китайской кухне, традиционно разделялись на две категории: «основные» и «дополнительные». К первой группе относились зерновые, всегда составлявшие основу рациона китайцев. В глубокой древности главными зерновыми культурами Китая были просо, овес и ячмень, с эпохи древних империй их потеснила пшеница, позднее же первостепенное значение — по крайней мере в Южном Китае — приобрел рис. Не случайно в китайском языке слово «рис» приобрело также значение еды вообще (ср. с русским вы-

ражением «хлеб насущный»). В циньское время считалось, что рисом кормятся семь десятых жителей Срединной Империи.

К категории «дополнительной еды» относились различные мясные, рыбные и овощные блюда. Наиболее употребительным в китайской кухне видом мяса была свинина (особенным лакомством считались свиные ножки). Из пресноводных рыб наибольшим спросом пользуются карп и окунь, а из морских — лососевые, камбала, тунец. Овощные блюда и приправы настолько многочисленны, что их невозможно хотя бы кратко перечислить. Всего же в меню китайской кухни насчитывается около пяти тысяч блюд.

В некоторые периоды китайской истории — в частности, в эпоху раннего Средневековья — китайцы под влиянием завоевателей-кочевников могли употреблять в пищу и молочные продукты, но последние так и не стали частью традиционной китайской кухни. Правда, в наши дни многие китайцы охотно пьют молоко.

Повседневная пища китайского крестьянина обычно состояла из вареного риса с овощной приправой; мясо на его столе было большой редкостью. Зерно, употреблявшееся в пищу, очищали с помощью ручной крупорушки. С древности китайцы готовили также и

мучные блюда, причем муку обычно мололи дома на ручной мельнице. Именно из муки китайцы с древних времен варили лапшу — одно из своих любимейших кушаний. Позднее появились лепешки из пшеничной муки, которые долгое время называли «варварскими», поскольку в Китай они попали из Средней Азии. Такие лепешки обычно посыпались сверху кунжутным семенем и нередко имели мясную или овощную начинку. К эпохе Тан относится



Приготовление
лапши

появление так называемых мантов (кит. *маньтоу*) — приготовленных на пару несоленых хлебцев. Другое популярное в Китае мучное кушанье, употребляемое чаще всего на завтрак, — обжаренные в масле длинные жгуты из теста, или масляные палочки.

Мясные, рыбные и овощные блюда с древности отличались большим разнообразием. Например, остатки пищи, найденные в Мавандуйских погребениях, содержат кости зайца, оленя, гуся, утки, бамбуковой курочки, аиста, воробья, сороки и пр., а также ряда пресноводных рыб: карпа, леща, карася, окуня. Древние китайцы в основном сушили мясо, чтобы держать его про запас. Для этого нарезанное ломтиками мясо клали на крышу или держали на медленном огне, используя древесный уголь. Иногда мясо коптили или мариновали. Древние жители Китая еще могли употреблять в пищу сырое мясо или рыбу, впоследствии это стало невозможным. Вообще применение различных способов заготовки впрок всевозможных видов пищи — от мяса и рыбы до фруктов — является одной из характерных черт китайской кухни.

Существовали и кушанья, совмещавшие зерновые, овощные и мясные компоненты. Таковы некоторые виды лапши, заправлявшейся овощными и мясными добавками. К тому же разряду «составных» блюд относятся пельмени с овощной и мясной начинкой, перенятые китайцами у кочевых народов при династиях Сун и Юань.

Уже в эпоху раннего Средневековья сложились традиционные для китайской кухни способы приготовления пищи:

1. Обработка пищи на открытом огне, что можно было делать двумя путями: поджаривая пищу (обычно дичь) на вертеле или запекая ее в искусственной оболочке — например глине. Большого распространения этот способ не получил.

2. Приготовление пищи в кипящей воде, что тоже можно было делать по-разному: в одних случаях вода после приготовления блюда сливалась, в других — становилась частью готового кушанья. Именно вторым способом готовились разного рода зерновые каши и отвары, составлявшие едва ли не самую важную часть крестьянского рациона.

3. Варка пищи на пару. Таким способом нередко приготавливался рис и некоторые другие любимые кушанья китайцев: пампушки, манты и проч.

4. Жарка с добавлением масла, включающая в себя несколько разновидностей: жарка на сковороде, смазанной маслом, жарка с малым количеством масла, жарка с большим количеством масла, варка в масле и проч. Заметим, что древним китайцам этот способ приготовления пищи был незнаком.

Состав блюд и способы приготовления пищи в Китае почти не изменились на протяжении последнего тысячелетия. Вплоть до середины нынешнего столетия столь же неизменными в китайском доме оставались и кухонные принадлежности. Готовили пищу на плите с тремя, реже пятью отверстиями для котлов и сковородок. С раннего Средневековья в китайском обиходе появились чугунная и бронзовая утварь, заменившая керамические горшки. Сложился традиционный набор кухонных ножей, самые крупные из которых имели форму, близкую к прямоугольной. Для приготовления паровых пампушек и мантов применялись специальные круглые короба с решетчатым дном.

В основе китайского кулинарного искусства лежит принцип сочетания «главной» и «дополнительной» пищи. Такое сочетание может иметь вид комбинации риса и овощей или мяса и овощей, например, в различных супах — важной категории китайских блюд. Надо сказать, что для древних китайцев смешение разных съестных компонентов в супе служило самой наглядной иллюстрацией жизненной гармонии вообще. В древнекитайских источниках упоминается несколько видов похлебок, в том числе «основной суп», насчитывающий девять мясных ингредиентов, «светлый суп» из 12 видов мяса, дичи, рыбы и овощей, «суп с сельдереем», «суп с репой» и т.д. Впоследствии супы составили отдельную категорию китайских блюд.

Роль «дополнительного» фактора в блюде — особенно мясном или рыбном — выполняли также различные приправы и специи. Древние китайцы различали пять основных приправ, соответствовав-

ших традиционным «пяти вкусовым ощущениям»: имбирь (острое), уксус (кислое), соль (соленое), вино (горькое) и патока (сладкое). В Средние века в рацион китайцев вошла, пожалуй, самая популярная приправа — соевый соус.

При приготовлении блюд китайские повара должны были учитывать пять основных свойств любого кушанья: форму, цвет, запах, вкус и даже материальные свойства. Любовь китайцев к молодым побегам бамбука, например, не в последнюю очередь объясняется тем, что эта пища, по уверениям гурманов, обладает весьма деликатным свойством «ускользать» от зубов. Искусство кулинара, собственно, состояло в умении добиться безупречно гармонического и, следовательно, одновременно приятного на вкус и полезного для здоровья сочетания отдельных компонентов блюда. Индивидуальные ароматы отдельных составных частей блюда должны были создать его неповторимый «букет». Относительно этих «букетов» бытовало столько же мнений, сколько и знатоков вкусной еды. Так, по мнению Ли Юя, кушанья из крабов отличаются особенно изысканным сочетанием цвета, запаха и вкуса. Те же побеги бамбука не в последнюю очередь ценились за то, что они отдают свой вкус мясу и сами перенимают мясной аромат. Подобно картине или даже жилищу, китайское блюдо — не набор самостоятельных элементов, а гармоническое единство различных видов пищи и вкусовых ощущений. Здесь мы вновь сталкиваемся с принципом китайского мироздания: «помещать настоящее в ложное». Этому принципу мы обязаны оригинальной традицией китайской кулинарии, бытовавшей в особенности при буддийских монастырях — традиции вегетарианских кушаний, имеющих вид и вкус мясных или рыбных блюд. Еще и сегодня во многих районах Китая можно попробовать жаркое из соевых бобов или рыбу из яичницы. Добиться того, чтобы по вкусу блюда было невозможно угадать его состав, всегда было заветной целью китайского повара. Разумеется, кухня испытала на себе сильное воздействие теории *инь* и *ян*. Все продукты сами по себе и в конкретном блюде в частности соотносились с одной из этих полярных сил мироздания. Принципу взаимодополняемости *инь* и *ян* должно было в особенности отвечать соотношение еды и приправ. По этой причине, кстати сказать, китайцы не добавляют соевый соус в вареный рис, поскольку оба они относятся к янским компонентам еды. Большое значение имело также деление продуктов на «холодные» и «горячие».

Различия в хозяйственном укладе жителей отдельных областей Средней Империи и широкие возможности, предоставляемые кулинарной теорией для комбинирования продуктов, обусловили существование множества локальных традиций кухни. Особенно большие различия имелись, разумеется, в кухне северных и южных провинций. Например, северяне были почти незнакомы с морскими продуктами, а южане — с пельменями и мантами. Южнокитайская кухня в целом отличалась большей расположенностью к острым приправам и сладкому. Почти каждая провинция, а порой и отдельный город имели свое фирменное блюдо. Таковы пекинская жареная утка, тьянцзиньские блины, янчжоуские паровые пампушки, ракушки

из каналов в Сучжоу и т.д. На Севере наибольшей известностью пользовались пекинская и шаньдунская кухни. На Юге же каждая провинция имела свою кулинарную традицию, среди которых самую громкую славу снискала сычуаньская кухня, отличавшаяся (наряду с хунаньской) широким применением острого перца. Отличительным же признаком кухни Гуандуна и Фуцзяни было широкое использование морских продуктов и приготовление разного рода экзотических блюд. Одно из самых известных в этом ряду — блюдо под названием «борьба дракона с тигром», приготавливавшееся из ядовитых змей трех видов, дикой кошки и множества пряностей. Особое положение занимает кухня китайских мусульман, которые повсюду держат свои рестораны и закусочные. Мусульманская кухня отличается широким ассортиментом блюд из баранины, а также особыми овощными закусками, похлебками, хлебами и проч.



*Пир.
Фреска
танской
эпохи*

Снобистская любовь китайских гурманов к разного рода экзотическим продуктам привела к появлению таких блюд, как супы из акульих плавников или ласточкиных гнезд, и прочих кулинарных чудес. Известность подобных деликатесов намного превосходит их питательные и вкусовые качества. Главные достижения китайского кулинарного гения воплощены в повседневной пище китайцев, которая столь же хорошо сбалансирована и питательна, сколь дешева и вкусна. Исследования показывают, что в Китае даже бедняки, питавшиеся только зерном и овощами, получали 3400 калорий в день, необходимые людям физического труда для нормальной работы.

Что касается напитков, то в крестьянском быту первостепенное значение имел горячий рисовый отвар. Среди северян чашка рисового отвара считалась лучшим средством поддержать хорошее само-

чувствие и согреться в холодную пору. Традиционным прохладительным напитком был сок зеленого горошка, в который нередко клали кусочки соленых овощей. Любимым же питьем жителей Юга стал сок сахарного тростника. Распространены в Китае и различные прохладительные напитки из фруктов. Разумеется, любимейшим напитком китайцев вот уже полтора тысячелетия был и остается чай. В качестве легкой закуски к чаю в Китае подают соевое печенье, орешки, семечки, сушеные фрукты. Те же фрукты в засахаренном виде составляют любимое лакомство китайских детей.

Во время праздничных обедов полагается пить вино. По обычаю к столу подавали только один сорт вина, и пили его слегка подогретым. Пить в одиночку считалось крайне неприличным. Каждому участнику застолья следовало наполнить вином бокал соседа и произнести здравицу в его честь (так называемый обычай подношения вина — *цзинь цзю*), ведь в Китае никто не мог без ущерба для своей репутации хвалить самого себя. В отличие от чашки чая, вино полагалось наливать до самого верха. «Чай наливать наполовину, вино — до краев», — гласит китайская поговорка. Другая народная поговорка звучит так: «Без трех чарок ритуал не полон», то есть собеседника следовало почтить бокалом вина три раза: первый раз из уважения, второй — в знак согласия и в третий — для завершения беседы. Китайские крестьяне нередко употребляют в небольших количествах алкогольные напитки в зимнее время. Но алкоголизм и пьянство в Китае практически отсутствуют.

В глубокой древности предки современных китайцев ели в основном руками, и лишь с последних столетий до н. э. древние жители Китая стали пользоваться во время еды двумя палочками, держа их в одной руке. В старом Китае палочки обычно имели округлые края и отличались большей длиной, нежели палочки, которыми ели корейцы и японцы. Поскольку за едой не было принято пользоваться но-

жом, пищу подавали на стол уже разрезанной. Исключение составляла рыба. В древности пищу приносили в больших кастрюлях, которые ставили на блюда, ели же из неглубоких чашек овальной формы, причем в чашку в зависимости от обстоятельств можно



Китайцы
за столом.
Фотография
конца XIX в.

было класть твердую пищу или наливать суп. Вино пили из керамических кружек объемом примерно в пол-литра. Впоследствии кастрюли и кружки были заменены более изящными блюдами и чашками. Блюда с едой предназначались для всех участников трапезы, и каждый из присутствующих мог по своему желанию взять часть пищи палочками и положить ее в свою чашку. Впрочем, не считалось неприличным брать еду из блюд, находившихся далеко, а также класть свои палочки поверх чашки. Чтобы все сидящие за столом имели равную возможность отведать стоящие на столе яства, центральную часть обеденного стола обычно делали вращающейся. Только рис подавался на стол в отдельных чашках. Правила вежливости предписывали

каждому участнику застолья наливать вино соседу по столу и поднимать бокал в его честь. Тот, кому оказали эту честь, должен был выпить бокал до дна, — нередко под возгласы «Гань бэй!» («Осушить стакан!»), а после даже перевернуть его в воздухе вверх дном, дабы продемонстрировать свою удалость и честность в питии.

Едят китайцы обязательно три раза в день, не соблюдая каких-либо постов. В деревнях завтракали с рассветом, перед выходом в поле. Обедали в полдень, после чего в прежние времена весь Китай на два часа погружался в послеобеденный сон. Ужин чаще всего приходился на шесть часов.

Поскольку еда для китайца — не просто необходимость, но еще и большое удовольствие, ели не торопясь, стараясь отведать как можно больше разных угощений. На праздничных банкетах число блюд исчислялось десятками. Имелся и общепринятый порядок трапезы: сначала на стол подавали традиционные «восемь холодных закусок», среди которых чаще всего фигурировала холодная курятина, бобы, черные печеные яйца, креветки, различные овощи. Затем наступал черед горячих блюд, которых тоже должно было насчитываться восемь. Нередко последним блюдом в этой категории была сваренная или зажаренная целиком рыба. Рис подавали лишь где-то в середине обеда (на Юге это делали чаще уже в начале). В противоположность европейскому обычаю суп было принято есть уже под конец всей трапезы. Завершался обед несколькими видами сладких блюд и фруктами. В конце трапезы подавали горячие салфетки, которыми участники застолья вытирали свои лоснившиеся руки и вспотевшие лица.

Одежда

Главным видом наплечной одежды китайцев был длиннополый халат (*то, си*), причем в древности мужской и женский халаты не слишком отличались друг от друга. В конфуцианском каноне «Записки о ритуале» зафиксирована должная форма халата: ширина его талии должна была быть в три раза больше, чем ширина обшлага, а ширина халата внизу должна была соответствовать ширине талии. Обнаруженные в Мавандуйском захоронении (II в. до н. э.) образцы женской одежды дают наглядное представление об облике древнекитайского халата. Последний представлял собой распашной двубортный халат, который запахивался направо; края его ворота перекрещивались на груди, отчего в современном китайском языке халат такого типа называется «халатом с перекрещивающимся воротом». Верхняя часть халата кроилась из четырех кусков ткани, из которых два использовались для пошива рукавов. Покрой нижней части более сложен, и нижняя пола халата нередко имела изогнутый край. Обычно халат имел широкие или даже расширяющиеся книзу рукава, которые были намного длиннее рук. Известно, что Конфуций укорачивал правые рукава своих халатов, чтобы было удобнее работать. Халаты знатных людей полностью закрывали ноги и их нижние края нередко волочились по земле. Простолюдям, занятым физическим трудом, приличествовала более короткая одежда. Воины, например,

Одеяние
древних
правителей



го цвета, знатные и ученые мужи предпочитали более изысканные цвета: красный, пурпурный, синий, даже лиловый. Впрочем, тот же Конфуций избегал слишком броских цветов в одежде и «у себя в доме никогда не носил красных и фиолетовых одеяний».

Прочие виды наплечной одежды по своему покрою и виду во многом напоминали традиционный халат. Так, основной разновидностью нательной одежды была полотняная или шелковая рубаша (*даны*) с прямой полкой и такими же длинными, как у халата, рукавами. На Юге были распространены рубашки, сплетенные из тонких волокон бамбука. Существовала даже бумажная нательная одежда. С позднего Средневековья обязательной принадлежностью женской и детской нательной одежды стал расшитый узорами и благопожелательными символами передник, застегивающийся на шее и в талии. На детских передниках, в частности, в области шеи вышивалось изображение тигра или ожерелья с замочком — символ долгой жизни, а в нижней части — бабочка (пожелание счастья) или чиновник верхом на лошади (пожелание успешной карьеры).

Длиннопольный халат благополучно дожил до XX в. в качестве главного атрибута китайского традиционного костюма, хотя его покрой и внешний вид не раз претерпевали изменения. Так, в эпоху раннего Средневековья были распространены халаты с круглым расстегивающимся воротом и узкими рукавами. Позднее правители китайских династий Сун и Мин неоднократно пытались восстановить древние правила ношения одежды. Тем не менее влияние северных кочевых народов любопытным образом отразилось и на китайском

костюме: со времен владычества монголов китайки, как и европейские женщины, стали запахивать халат на левую сторону. Маньчжуры в очередной раз изменили покрой китайского халата и ввели моду на манжеты в форме «лошадиных копыт». Поверх халата китайцы стали надевать кофту (*гуацзы*), а в холодную погоду — сразу несколько

Округлость рукавов халата напоминает о том, что, когда взмахиваешь руками в разговоре, движения должны быть изящными, как правильная окружность. Прямизна шва на спине и прямые углы расшитого воротника напоминают о том, что управление царством должно быть прямым, а поступки правителя — праведными. Нижняя пола одежды напоминает о том, что воля должна быть твердой, а сердце — чистым.

«Записки о ритуале». // В. до н. э.

кофт. Нередко кофты имели стоячий воротник. Роль пуговиц выполняли веревочные застёжки. На Севере женские кофты были значительно длиннее мужских. В XX в. традиционная кофта преобразилась во френч или куртку прямого покроя. Такие куртки (обычно традиционного синего цвета) были в первые 30 лет существования КНР общепринятой формой одежды китайцев — как мужчин, так и женщин. Чтобы уберечься от дождя, простые китайцы с древности носили накидки, сплетенные из травы.

Помимо рубахи жители Срединной Империи — и мужчины, и женщины — с древности надевали под халат широкие штаны. Женщины Северного Китая с помощью черной ленты прибинтовывали низ штанов к ноге, южанки обычно носили штаны широкого покроя. Подобное различие объясняется тем, что на Юге женщины работали в поле, закатав штанины до колен, чего не требовалось на Севере. На поясе штаны удерживались тесемкой. В зимнее время северяне носили ватные штаны, нередко подвязывая обе штанины у колен.

Важной деталью китайского костюма был пояс — неизбежный спутник халата. В древности пояс имел почти исключительно функциональное значение. Подпоясывались им на уровне груди, что придавало особую солидность фигуре. В раннее Средневековье под влиянием кочевников среди китайцев получили распространение широкие наборные пояса, то есть к поясу стали прикреплять ремни для подвешивания лука, меча, платка, точила, печати и других личных вещей. Со временем эти накладки превратились в украшения, регламентировавшиеся особыми законами: чиновники высших рангов могли носить накладки из золота, менее знатные служилые люди — из серебра, а простолюдины — из железа.

Большое значение китайцы придавали обуви. Надо заметить, что среди верхов древнего китайского общества появиться на улице не обутом считалось большим позором. В древности туфли обычно шили из кожи. Носить некрашенные кожаные туфли было похвальным знаком бережливости, и такой обувью не брезговали даже императоры. Впрочем, настоящие бедняки носили большей частью сандалии, сплетенные из пеньки или соломы и иногда обитые изнутри тканью. Признаком же богатства были шелковые туфли. В Мавандуйском погребении обнаружены туфли из зеленого шелка с узорчатыми краями. Фасон мужской и женской обуви был практически одинаков, и случалось, что мужчины и женщины, расходясь с веселой пирушки, могли перепутать свои туфли. Впрочем, обитательницы царских гаремов могли носить особенно изящные туфли с глубоким вырезом. Парадной обувью женщины вплоть до XX в. часто служили туфли на очень высокой платформе. С эпохи Хань вошли в употребление чулки, которые подвязывали у колена. Простолюдины ходили в полотняных чулках, люди состоятельные — в шелковых. Тогда же, с ханьского времени, сначала китайские воины, а потом и прочие жители Срединной Империи, включая женщин, переняли у кочевых народов сапоги с высокими голенищами. Современники считали важным достоинством сапога то, что в них «удобно ходить по траве». Позднее носки сапог, в соответствии с давней традицией, стали загигать кверху. Существовали и

туфли на деревянной подошве, которые обычно надевали в дождливую погоду. Такие деревянные сандалии до последнего времени носили жительницы южных провинций. В позднее же Средневековье, когда распространился обычай бинтования ног у женщин, последние стали надевать на свои миниатюрные ножки башмачки с загнутым вверх носочком, которые в изящной литературе именовались «лотосовым крючком» и составляли предмет особенного обожания мужчин. Китайские крестьяне по большей части сами шили себе обувь, используя войлок для подошв и толстую материю для верха. Дешевые матерчатые туфли черного цвета, так называемые туфли мастера (*зунфусе*), до последнего времени носили все китайские мужчины от мала до велика. Детям обычно шили туфельки из хлопчатобумажной ткани, нередко украшая их, в качестве талисмана, тигриной мордой.

Головные уборы китайцев имеют свою длительную и сложную историю и, подобно обуви, составляют неотъемлемую часть китайского костюма. Показаться на людях, принимать дома гостей и даже писать и читать без головного убора считалось верхом неприличия. Древние китайцы не стригли волос, а укладывали их на голове, скрепляя шпилькой. Существовали два вида причесок: в одном случае собранные на макушке волосы заплетали в две косы, в третью косу заплетали волосы на затылке, после чего все три косы закручивали узлом с правой стороны от макушки; в другом случае волосы зачесывали назад, делили на шесть прядей и сплетали в одну косу, которую укладывали на затылке. В чжоускую эпоху парадный головной убор представлял собой прямоугольную шапку с двумя выступающими спереди и сзади полями, к которым подвешивали яшмовые нити. Государю полагалось иметь по 12 таких нитей спереди и сзади. Шапки подобного фасона запретил Цинь Шихуанди, после чего они навсегда исчезли из китайского быта. В эпоху Хань самым распространенным мужским головным убором был согнутый под острым углом кусок кожи, который закреплялся с помощью ленты, завязываемой под подбородком. Нередко головной убор представлял собой просто шелковый мешочек, надевавшийся на узел волос.

В последующие столетия возникает новый тип мужской шапки, который совмещал в себе украшение над узлом волос и околыш. Простые люди повсеместно носили головную повязку, которая пер-



Парадные
головные уборы
императора Ваньли
и его супруги.
Начало XVII в.

воначально была распространена на Юге. Эта повязка представляла собой головной платок (обычно черный), который завязывали двумя завязками спереди и двумя — сзади, причем задние завязки ниспадали на спину. Под платок подкладывали шиньон из материи, кожи или мягкого дерева. Позднее платок стали пропитывать лаком, а задние завязки были заменены проволочным каркасом, так что свисавшие сзади тесемки стали просто украшением и постепенно преобразились в длинный прут. Сама же повязка благодаря накладному шиньону к эпохе Тан приобрела более сложную форму: ее верхняя часть была уже высоко приподнята над головой, разделена на две половины и наклонена вперед. В таком виде бывшая головная повязка простолюдинов получила статус официального головного убора. В последующие столетия она даже послужила прототипом для императорской короны, изготавливавшейся из золота.

В позднее Средневековье появились и новые виды головных уборов. Так, во времена владычества монголов получила распространение широкополая шляпа в виде металлической тарелки. К такой шапке-тарелке прикрепляли кусок ткани, ниспадавший сзади до плеч. С воцарением династии Мин чиновники стали носить шапки на манер головных уборов танского и сунского времени (их стали называть «шапками из черного шелка»), простолюдинам же было предписано носить круглые шапочки, сшитые из шести клиньев и немного похожие на тибетейки. Шапочки такого фасона получили название *люхэ-мао*, что значит «шапка Шести полюсов света». Они дожили до наших дней и даже стали чем-то вроде национального символа китайцев. В XX в. самым популярным головным убором в Китае стала кепка из мягкой ткани. Наконец, китайские крестьяне, выходя работать в поле, во все времена надевали широкополые бамбуковые шляпы. На Юге форма бамбуковых шляп могла служить отличительным признаком отдельных этнических групп китайцев. К примеру, в Гуандуне кантонцы носили островерхие конические шляпы, «лодочные люди» — шляпы в форме грибной шляпки, женщины *хакка* — широкие плоские шляпы с вуалью и т.д.

Особое значение имели костюмы театральных актеров. Сшитые обычно из шелка, блистающие яркой цветовой гаммой, украшенные узорами и благопожелательными символами, эти костюмы являли китайским зрителям некий идеализированный образ их одежды. То же относится к ритуальным одеяниям даосских священников. Верхнее облачение даоса, скроенное из цельного куска шелка почти квадратной формы, немного походило на ризу христианского священника. Спереди на нем разноцветными нитями вышивали пару фазанов, а по краям — декоративные ножны, ибо меч, разящий нечистую силу, был непременной принадлежностью этих заклинателей богов и демонов. Со спины облачение украшал круг, символизовавший даосскую триаду верховных божеств, ниже находились изображения «драгоценной пагоды», то есть Небесного дворца в облаках, Восьми триграмм и Восьми бессмертных, а также гор, зверей, птиц и рыб. Под верхним облачением священник носил халат, украшенный спереди и сзади триграммами, а также изображениями единорога и белых жу-

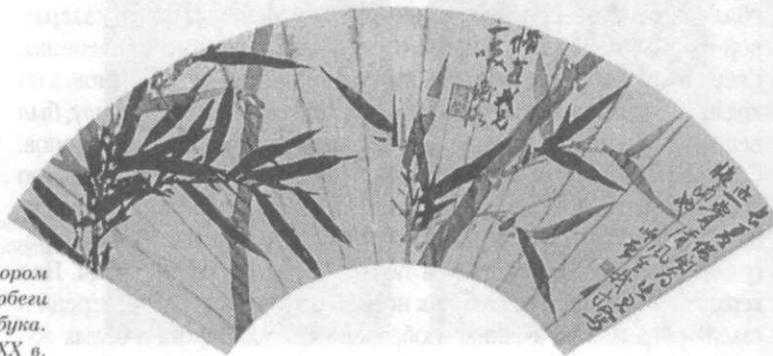
равлей — символов бессмертия. Церемониальной обувью даосского священника служили матерчатые туфли на толстой подошве, расшитые «облачным узором» — ведь, совершая молебен, он возносился на небеса. Шапку священника называли «золотым лотосом», или «звездной короной», ибо она являла образ обители богов — Полярного созвездия и т.д.

Следует упомянуть, наконец, и о различных аксессуарах мужского и женского костюмов, в том числе носовых платках, кошельках, кисетах и пр. Поскольку среди высших слоев общества было принято отращивать длинные ногти, существовали специальные футляры для ногтей. Неотъемлемой частью костюма женщины были украшения: серьги, броши, ожерелья, браслеты, кольца.

Предметы личного обихода

Китайцы с древности пользовались в быту особыми предметами, которые воспринимаются теперь чуть ли не как символы китайского уклада жизни и даже всей китайской культуры. Одним из таких предметов был веер, изобретение которого предание приписывает мифическому царю Шуню. В отличие от Европы, где завезенный из Китая веер стал исключительно женской принадлежностью, в Китае веером пользовались как мужчины, так и женщины, и притом для самых разных целей: веером можно было освежать себя в любое время дня и при любых обстоятельствах, он помогал объясняться во время беседы, им можно было раздувать огонь в очаге, тот же веер, украшенный собственноручно исполненной каллиграфической надписью или рисунком, мог служить изящным подарком, веер мог быть даже оружием (существовали приемы рукопашного боя с использованием «железного веера»). Встречая в день свадьбы невесту у дверей своего дома, жених первым делом ударял ее веером по голове в знак своего превосходства. Когда младший чиновник на аудиенции отвешивал поклоны своему начальнику, последний давал ему знак подняться с колен, закрывая со стуком веер.

Древнейшие образцы вееров найдены в Мавандуйском погребении II в. до н. э. Они представляют собой куски материи, вставленные в рамку, которая прикреплена к длинной рукоятке. Пользоваться таким веером можно было лишь вращая рукоятку вокруг своей оси. В



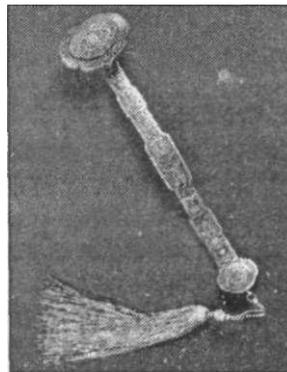
*Веер, на котором
изображены побеги
бамбука.
Начало XX в.*

первые столетия н. э. появляется новый тип веера — овальной или круглой формы с ручкой, укрепленной у основания. Длина таких вееров достигала почти полуметра, и изготавливались они обычно из шелка, на котором вышивались благопожелательные символы и узоры. Веера такого типа вплоть до настоящего времени можно увидеть в китайских храмах, где они используются для чествования божеств. Существовали и веера из гусяного пера. С эпохи Сун появились складные веера из бамбуковых планок, на которые наклеивали шелк или бумагу. С давних пор веер украшали изображения цветов и птиц, пейзажные картины, стихотворные надписи. Впрочем, для мужчины иметь веер с изображением женщины считалось дурным вкусом. Существовали различия в форме мужских и женских вееров: мужские насчитывали, как правило, 20 или 24, реже 9 или 16 планок, женские были шире и состояли обычно не менее чем из 30 планок.

С давних времен широкое распространение в китайском быту получил зонт — близкий родственник древних балдахин. Состоятельные люди, особенно женщины, пользовались шелковыми зонтами, защищавшими от солнечных лучей. Простые люди ходили (в деревнях ходят до сих пор) с зонтами из бамбука и промасленной бумаги, защищавшими как от дождя, так и от солнца. В нынешнем столетии подобные кустарные зонты стали делать складными.

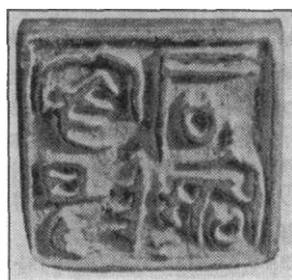
Оригинальным и чисто китайским предметом личного обихода были так называемые жезлы *жу и* (что означает «по желанию»). Первые упоминания об этих жезлах относятся к III—IV вв., когда они стали принадлежностью многих знаменитых ученых, особенно из числа любителей философских бесед. Среди ученых мужей той эпохи были в ходу и мухогонки из хвоста лося, символизовавшие отстраненность от «пыли и грязи» суетного света. Возможно, подобные предметы воспринимались тогда как своеобразные аналоги чиновничьих жезлов — символы духовного совершенства, предназначенные для частной жизни. Во всяком случае, еще в эпоху Борющихся Царств знатные люди имели ритуальные жезлы из слоновой кости, украшенные яшмой и золотом. Очень скоро эти жезлы стали в буддистской историографии атрибутами бодхисаттв.

С течением времени форма жезла *жу и* становилась все более изысканной. В эпоху Сун его ручке стали придавать вид стилизованного листа или волшебного гриба линчжи, а сам жезл стал шире и приобрел округлые очертания. Чаще всего жезлы выделывали из бамбука или дерева, хотя знаток хорошего вкуса Вэнь Чжэньхэн называет деревянные жезлы «отбросами» и воздает хвалу жезлам из железа, инкрустированного золотом и серебром, которые «имеют древний образ». В цинское время жезл *жу и* приобрел особую популярность и стал, помимо прочего, одним из самых желанных новогодних подар-



Жезл жу и в форме гриба линчжи. Эпоха Цин

ков в высшем обществе. Теперь он весь имел форму гриба *линчжи*, украшенного затейливым растительным орнаментом, «восемью сокровищами», эмблемами Великого Предела, фигурами божественного покровителя словесности Куйсина или божества долголетия Шоусина и другими благожелательными символами. В XVIII в. при дворе вошли в моду яшмовые жезлы, столетие спустя — бронзовые и золотые.



Печать
правителя
удела
эпохи
Борющихся
Царств

Обязательной принадлежностью каждого китайца до сих пор остается его личная печать с выгравированным на ней именем ее владельца. Эти печати зачастую тоже были настоящими произведениями искусства: их изготавливали из яшмы или другого дорогого камня, украшая верх фигурками мифических зверей или божеств. Иероглифы, составлявшие имя, писались в архаическом

стиле, так что искусство изготовления печатей относилось также и к области каллиграфии.

С давних времен китайцы носили на поясе мешочки с благовониями или бутылочки с целебными снадобьями. С конца XVII в. в Китае вошли в моду специальные миниатюрные флаконы для нюхания табака — китайские аналоги европейских табакерок. Такие флакончики обычно делали из стекла, реже — из камня, нередко придавая им затейливую форму. Бутылочки разрисовывали цветными узорами или изображениями, имитировавшими роспись по фарфору. В основном это были картинки в жанре «цветы и птицы», позднее получили распространение жанровые сцены. Со временем узор стали наносить на внутренние стенки флакона, добиваясь особенной насыщенности светом. Флаконы с нюхательным табаком ценились как произведение искусства и были популярным предметом для коллекционирования.

Особую группу предметов составляли принадлежности для путешествия — уважаемого занятия среди ученой элиты Китая. В числе этих предметов мы встречаем разного рода коробки и даже специальный саквояж, так называемый кабинет сокровищ (*добаогэ*), в котором перевозили ценные предметы личного обихода и антикварные вещи. Такой сундучок мог вмещать в себя до сотни и более предметов. Обязательной принадлежностью путешественника был дорожный посох, которому полагалось быть не менее семи вершков в длину и иметь изогнутый в виде «головы дракона» верхний конец. Некоторые любители всюду возили с собой даже сосуды и воду для приготовления чая. Что касается простых людей, то они путешествовали обычно с корзинами и полотняными торбами.

С XVI в. в Китае появились очки, привозившиеся в Среднюю Империю из Европы. Впрочем, широкое распространение очки получили лишь спустя два-три столетия. Китайские очки циньской эпохи имели деревянную лакированную оправу с шарниром, благодаря которому их можно было складывать пополам. Вместо дужек применялись шнурки, стекла же очков нередко изготавливали из горного хрусталя.

ОБЩЕСТВЕННЫЕ ПРАВЫ

Китайская личность: лик и облик

В китайской традиции человек — не мера, а *глубина* всех вещей. Эта чисто символическая глубина не выражается и не обозначается. Она заявляет о себе, а точнее сказать, скрывает себя в спонтанном различении тела и тени, откровении лица и прелести отражений, чисто внутреннего ощущения «костей и плоти» и чисто внешнего декора церемониала. Человек предстает здесь не в своем внешнем, «человекообразном» облике, но как полнота духовного опыта — человеком заданная и им же опознаваемая. Человеческое в китайской культуре — не антропоморфная, человекоподобная, а антропогенная, человекопорождающая реальность; не «слишком человеческая», но — глубоко человеческая. Уединяясь, человек традиции открывал себя миру. Конфуцианский муж наделялся миссией «вымести грязь всего света». Буддисты и даосы не снимали ответственности с человека за грех, совершенный во сне. Логика китайского ритуализма требовала признать, что «одинокое превращение» мудрого изливается в *со-общность* людей, подобно тому как вещи в акте ограничивающей их стилизации открываются небесному простору. Люди едины по пределу своего существования, и этот предел — типизированная форма, нормативный жест, который принадлежит всем и никому в отдельности.

Ритуал в китайской традиции не только и не столько упорядочивал отношения между людьми, сколько возвещал о недостижимом Другом в нашем опыте. Классическая сентенция гласила, что вместилищем мира способен стать лишь тот, кто каждый миг ощущает себя «стоящим над пропастью и идущим по тонкому льду». Очевидно, что китайский ритуализм исключал столь привычное на Западе понятие целостной личности и даже индивида (буквально — «неделимой» сущности). Человек традиции — это мать/дитя, учитель/ученик. В китайской мысли сознание не отделялось от чувства, а личность рассматривалась как аналог тела, воплощавшего принцип множественности жизненных миров. Ведь именно тело обуславливает бесконечное разнообразие нашего опыта. Телесность в китайском представлении — как непостижимо сложная сеть каналов циркуляции жизненной энергии, представленных точками, — подлинный прообраз глубины Хаоса, состоящей из разрывов и непоследовательности. «Тело личности» очерчивало область посредования между неопределенной множественностью Хаоса и эстетизированной множественностью этикетных отношений. Поэтому и стилистика китайского портрета извечно варьируется между стереотипно-бесстрастными и экспрессивными, часто откровенно гротескными образами. Первое — явление



Портрет
наставника Чань
Учжунь Шифаня.
XII/ в.

недостижимой «усредненности» одухотворенной Воли; второе — знак жизненной метаморфозы и одновременно напоминание о символической природе внешнего облика. И одно не может существовать без другого.

Стремление в равной мере признавать две стороны личности — биологическую и социальную — отобразилось во многих китайских обычаях, приводя порой к кажущимся противоречиям. Так, китайцы вели отсчет возраста человека с момента зачатия, и каждый Новый год добавлял человеку еще один год жизни, то есть взросление не

отделялось от циклов природы. В то же время ребенок до трех лет еще не считался «личностью», и в случае его смерти ему не устраивали похорон. Взросление же человека автоматически повышало его общественный статус. С древних времен в Китае было принято мерить человеческую жизнь равными отрезками времени. Считалось, например, что жизнь мужчины регулируется числом восемь: в восемь месяцев у него появляются молочные зубы, в восемь лет он их теряет, в шестнадцать лет (дважды восемь) достигает зрелости, а в возрасте шестидесяти четырех лет (восемь раз по восемь) мужская сила оставляет его. А в жизни



Старый
что малый.
Лубочная
картина.
XIX в.

женщины все определяет число семь: в семь месяцев у девочки прорезываются молочные зубы, а в семь лет выпадают, в четырнадцать лет (дважды семь) девушка достигает зрелости, а в сорок девять (семь раз по семь) женщина перестает рожать.

Классическая для китайской традиции характеристика духовного взросления принадлежит Конфуцию, который сказал о себе:

В пятнадцать лет я обратил свои помыслы к учению.

В тридцать лет имел прочную опору.

В сорок лет у меня не осталось сомнений.

В пятьдесят лет я знал веленье Небес.

В шестьдесят лет я настроил свой слух.

А теперь в семьдесят лет следую своему сердцу, не нарушая правил...

У Конфуция духовное мужание как бы сливается с течением самой жизни. По Конфуцию, человек умнеет, как идет в рост семя, — неостановимо, совершенно естественно, нескончаемо. Подобное, так сказать, органическое произрастание духа не знает ни драматических поворотов судьбы, ни сомнений, ни каких-либо «переломных моментов». Сведение духовного смысла жизни к ее природной данности и общественному статусу навсегда осталось характерной чертой конфуцианской литературы, долгое время не знавшей жанра испове-

ди или духовной биографии. Произведения такого рода появились под влиянием буддизма лишь в последние столетия.

Сделаем некоторые предварительные выводы. Личность в китайской культуре — это не индивид, а устроенная по образцу живого организма иерархическая структура, где высшей ценностью является «движущая сила жизни» (*шэн цзи*), способность человека «превозмогать себя» (*кэ цзи*), развиваясь, однако, не произвольно, а согласно заложенным в организме потенциям роста. Отсюда проистекают существеннейшие черты мировоззрения и психологии китайцев: доверие к творческой силе жизни и принятие судьбы, признание неизбежности и вездесущности иерархии и неверие в способность общества без твердой направляющей руки строить свой быт, стремление к согласию и гармонии как в собственной душе, так и в отношениях с окружающими, избегание конфликтов. Если лучший прообраз китайской личности — это растущее и ветвящееся дерево, то китайский социум можно представить в виде густых зарослей, где ветви деревьев тесно сплелись между собой. Таким образом, для китайцев личность — это прежде всего «лицо», воплощение общественной значимости человека. Китайская этика «лица» ставит акцент на взаимозависимости индивидов: человек обладает «лицом» до тех пор, пока оно признается другими, и должен делать то, чего ждет от него общество.

Наглядной иллюстрацией китайской идеи личности-лица служит традиционный жанр портрета. Последний с древности вошел в быт как часть культа предков и развивался по законам символического мирозерцания, свойственного китайскому ритуализму. Создание портрета в Китае называлось искусством «передавать дух, выписывать облик», причем слово «облик» (*чжао*) означало, собственно, «отблеск», «отражение». Китайские художники любили задаваться вопросом: человек на портрете и его прототип в реальной жизни — это одно лицо или два? Вопрос этот в китайской традиции столь же неизбежен, сколь и безответен. Ибо китайский портрет предполагал одновременно разрыв и преемственность между маской и ликом; он был преломлением сокровенных состояний духа в материальности его тела или даже, точнее, его позы и одежды, то есть декорума тела. Портрет в Китае всегда был стильной, типовой формой, складывавшейся из нормативных и освященных традицией черт. У него имелся магический двойник, — поминальная табличка с именем покойного, хранившаяся на домашнем алтаре, — и сам он имел двойственный статус лика *без-образного*, отблеска внутреннего света сознания. В древности он действительно сводился к контуру



Гу Хунчжун.
Ночная пирушка
у Хань Сицзя.
Фрагмент
свитка. X в.

на темном фоне, к графическому эскизу, где отсутствие естественного освещения как бы указывает на постигаемый внутренним взором потаенный свет сознания. Позднее обычай строго запрещал наносить на портрет тень и предписывал писать его оттенками одного тона.

Подобно ритуальному жесту, «тени» предков демонстрировали социальную значимость личности. Обязательная для официального портрета торжественная поза, парадная одежда, бесстрастное лицо,

составленное из типовых элементов по законам физиогномики таким образом, чтобы являть собою благое знамение, — все это внушало идею должного, благостного, непреходящего, гармонически всеобщего. Перед нами своего рода равнодействующая всех душевных импульсов, некий образ мирового круговорота, неотличимый от стильных, орнаментальных качеств бытия и в своей стильности выражавший концентрацию творческой воли. Плоскостной характер изображения исключал иллюзию внешнего

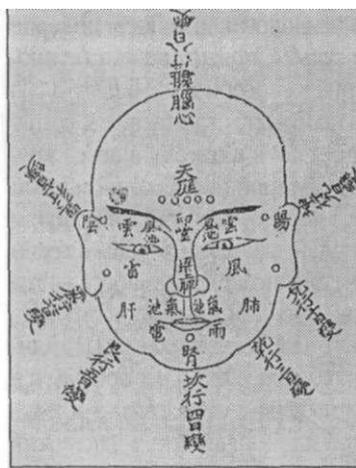


Рисунок из физиогномического трактата, показывающий соответствия между частями лица и Восемью триграммами

правдоподобия. Перед нами образ, предназначенный не столько для созерцания, сколько, так сказать, для осознания, непосредственного соприкосновения с инобытием. Оттого же ему свойственна известная интимность, и при всей его церемонности он в предельной своей глубине оказывается все-таки портретом родного человека.

Первое в китайской истории наставление по искусству портрета, созданное в XIV в. Ван И, требовало от портретиста способности «запечатлеть в сердце», «видеть с закрытыми глазами» изображаемого человека. Впрочем, акцент на внутреннем постижении ничуть не мешал китайским портретистам со всей тщательностью и в соответствии с установленными правилами выписывать одеяние модели, придавая ему как бы самостоятельное существование. Одежда, подобно нормативному жесту, есть декорум лика и как таковая имеет в рамках китайского мирозерцания не меньшее значение, чем само лицо. Неофициальный портрет обязательно имел свой фон или, точнее, окружение — также не менее важное, чем сам портрет. Таким окружением обычно служит могучее дерево, интерьер комнаты или уголок сада, где все предметы предстают знаками возвышенного состояния изображенного на портрете человека. Человек и мир в китайском портрете немислимы друг без друга; они призваны сотрудничать в деяниях творческой силы бытия.

Положение женщины

В традиционном отношении китайцев к женщине есть что-то плутобоко неловкое, неуклюжее, даже жестокое, ибо это отношение с

редким упорством и последовательностью отрицает в женщине женское начало, присущие только женщине переживания, интересы и мечты. «Женщина сильнее мужчины», — гласит поговорка китайских крестьян, в которой без всякой иронии отразился взгляд на женщину как прежде всего работницу. Впрочем, в патриархальной китайской семье важная хозяйственная роль женщины отнюдь не прибавляла ей славы. Еще в «Книге Песен», древнейшем собрании народных песен Китая, говорится: «Когда рождается мальчик, его кладут на постель и дают ему играть с яшмой; когда рождается девочка, ее кладут на пол и дают ей играть с черепком». Девочка не могла продолжить мужской род, и ее предстояло выдать замуж — для родного дома она была «отрезанный ломоть». Поэтому девочек нередко даже не посвящали в секреты семейного ремесла, чтобы, выйдя замуж, они не могли передать их чужим людям.

Женщина признавалась и ценилась в Китае лишь постольку, поскольку была необходима для функционирования семьи и ведения хозяйства. Все прочие женские качества официальная мораль китайского общества старалась игнорировать или, по крайней мере, перевести в область отвлеченных мечтаний. Конфуцию принадлежит довольно резкое замечание о женщинах: «В доме труднее всего иметь дело с женщинами и слугами. Если их приблизить, они становятся дерзкими, а если отдалить — озлобляются». С тех пор конфуцианские блюстители морали из века в век приписывали женщинам целый сонм пороков: злословие, коварство, тщеславие, легкомыслие и заурядную глупость (открыто приписывать женщинам похотливость не позволяло конфуцианское целомудрие). Впрочем, озабоченность ученых мужей моральным обликом жен и дочерей во многом объясняется тем, что в Китае семейный быт имел политическое значение и, по существу, не отделялся от государственного уклада. Как писал в XVIII в. чиновник Лань Динъюань: «Основа государственного правления — это обычаи народа. Обычаи народа определяются жизнью в семье. Семейная же жизнь зависит от поведения женщин».

Конфуцианство попыталось решить проблему взаимоотношений полов радикальным образом — путем полного запрета на общение посторонних мужчин и женщин, даже родственников. Конфуций, по преданию, запретил мужчинам и женщинам ходить по одной стороне улицы и даже сидеть за одним столом. Древние моралисты всерьез обсуждали вопрос о том, правильно ли поступил человек, который подал руку утопающей жене брата. Женщинам вообще полагалось находиться во «внутренних покоях» дома, и они могли в лучшем случае тайком наблюдать за мужской компанией. Девочкам уже с детства запрещали играть с мальчиками. Девушкам же отказывали, а в деревнях и поныне часто отказывают в праве самим выбирать себе жениха. Брак устраивали родители, и нередко невеста впервые видела своего суженого лишь после того, как переезжала к нему в дом. Одна из самых примечательных черт традиционного семейного быта китайцев — полное отсутствие каких-либо публичных знаков любовных отношений между мужем и женой. Такие знаки считались предосудительными уже потому, что давали повод усом-

ниться в преданности мужа его родителям. Разумеется, в новой семье молодая жена должна была безропотно повиноваться мужу и свекрови. Лишь по прошествии многих лет, если ей удавалось родить и вырастить наследника, она могла стать хозяйкой, потеряв к тому времени последние остатки своей женственности. Если муж умирал, жене предписывалось — с течением времени все строже и строже — хранить целомудрие и не выходить замуж вторично. Столь благонравное поведение приносило вдове почет, а ее семье — славу, но вряд ли делало ее счастливой. Только муж обладал правом на развод, для чего имелось семь традиционных поводов: бесплодие жены, ее распутство, ревность, непослушание, болтливость и проч. Муж также имел право взять себе наложницу, которая, впрочем, не считалась законной женой и могла быть в любое время удалена из дома.

Теперь уже не покажется удивительным тот факт, что классическая китайская литература обходит молчанием любовное чувство, любовное томление и даже легкий любовный флирт. Тем более нет в ней места для любовной страсти. В народных песнях любовь девушки неизменно окрашена в тона безнадежной грусти и тоски. В старинных китайских новеллах и пьесах любовная интрига обычно имеет трагическую развязку. Бывает, впрочем, что история любви имеет счастливый конец, но так получается лишь благодаря случайному стечению обстоятельств или чуду.

Нежелание признавать женское в женщине распространялось даже на классические представления о женской красоте. Как уже говорилось, в древности женская одежда и даже обувь по своему виду практически не отличалась от мужской, да и впоследствии женщины Китая носили, подобно мужчинам, широкие в поясе штаны или длинные халаты, скрадывавшие фигуру. Тело женщины и в особенности собственно женские его формы полагалось всячески укрывать от постороннего взора, вплоть до того, что девушкам нередко бинтовали грудь. Если европейский поэт мог увидеть в морской пене призрак прекрасной богини, то китайский поэт, напротив, скорее увидел бы в складках одеяний богини Гуаньинь гребешки морских волн. Он охотно сравнивал кожу красавицы с благородной яшмой, брови — с «очертаниями далеких гор», блеск ее глаз — с сиянием солнца и луны, сложную прическу — с резвящимся драконом и т.п., но ему и в голову не приходило восторгаться ее обнаженным телом и тем более описывать любовное влечение. Китайская живопись, как известно, вообще не знает обнаженной натуры. Ни один клянец не мог вообразить себе красавицы без полного набора декоративных атрибутов, вводивших ее в поле церемонно-вежливых отношений: помады на губах, пудры и румян на лице, украшений, аромата благовоний. Кажется, что китайцев интересует не тело само по себе, а деко-



*Тан Инь.
Красавица
с веером
на осеннем
ветру. XVI в.*

таниями далеких гор», блеск ее глаз — с сиянием солнца и луны, сложную прическу — с резвящимся драконом и т.п., но ему и в голову не приходило восторгаться ее обнаженным телом и тем более описывать любовное влечение. Китайская живопись, как известно, вообще не знает обнаженной натуры. Ни один клянец не мог вообразить себе красавицы без полного набора декоративных атрибутов, вводивших ее в поле церемонно-вежливых отношений: помады на губах, пудры и румян на лице, украшений, аромата благовоний. Кажется, что китайцев интересует не тело само по себе, а деко-

рум тела, некий *вне-телесный* образ, момент метаморфозы физического тела. Эротизм в Китае всегда предстает в некоем рафинированном, очищенном от страсти виде, и классический мотив китайского эроса — встреча поэта с прекрасной небожительницей, «яшмовой девой», чуждой всего плотского.

Конечно, идеал женской красоты не оставался неизменным на протяжении веков. Например, в эпоху раннего Средневековья китайские нравы испытали влияние кочевых народов, где женщина традиционно пользовалась гораздо большими правами, чем в Китае. На изображениях танской эпохи мы видим станных, даже полных женщин, которым не чужды скачки, охота, пикники и прочие веселые забавы. Эти амазонки нередко даже одеты в мужские костюмы. Напротив, со времен правления сунской династии утвердилась мода на женщин субтильных и манерных. Среди женских прелестей предпочтение стали отдавать такому недекоративной искусственности, как миниатюрная ступня — «цветочек лотоса» — длиной в три цуня (то есть около 10 см). Хорошим украшением к ней были изящные туфельки на высоком каблуке и чулки — чаще всего такого же цвета, как туфли, или белые. Красавица в старом Китае должна была обладать хрупким сложением, тонкими длинными пальцами и мягкими ладошками, нежной кожей и бледным личиком с высоким лбом, маленькими ушами, тонкими бровями над узкими глазами и маленьким округлым ротиком. Дамы из хороших семей сбрасывали часть волос на лбу, чтобы удлинить овал лица, и добивались идеального очертания губ, накладывая на них помаду кружком. Свои волосы с помощью шпилек и заколок они укладывали в сложную волнистую прическу; широко употреблялись и парики. Знатки уподобляли женские прически благородным цветам или даже «дракону, резвящемуся в облаках». Верхом парикмахерского искусства считалось умение соединить в прическе элементы «облака» и «дракона» таким образом, чтобы присутствие «дракона», скрытого «облаками», только угадывалось. Считалось изысканным, если щеки женщины покрывали пудра и румяна, а губы были выкрашены помадой цвета «спелой вишни». Китайские прелестницы носили в волосах цветы, украшали себя серьгами, декоративными шпильками и гребенками, кольцами и браслетами, а на шею носили золотой обруч с замочком, слывший талисманом «долгой жизни». Они пользовались цветочной водой и ароматным мылом, и, подолгу сидя возле курильницы, пропитывали свою одежду запахом дорогих благовоний. Этикет предписывал, чтобы лицо женщины всегда было бесстрастным, а движения — сдержанными и плавными. Смеяться на людях, обнажая свои зубы, было признаком крайне дурного воспитания (девушки в Китае еще и сегодня закрывают рот ладонью, когда сме-



*Танцующая
женщина
с веером
и зонтиком.
Лубочная
картина XIX в.*

ются). Покидая внутреннюю половину дома, женщина должна была закрывать лицо рукавом или вуалью.

Здравый смысл китайцев и их приверженность к вежливым манерам не позволили им превратиться в женоненавистников. Домашнее воспитание девочек, помимо обучения шитью и другим женским ремеслам, традиционно включало в себя и уроки грамоты, что давало девушкам доступ к «знанию ритуала». В историю китайской литературы вписаны имена нескольких превосходных поэтесс (наибольшей известностью среди них пользуется поэтесса сунского времени Ли Цинчжао, которая была, кстати сказать, замужней женщиной). Гравиоры, лубочные картинки и керамические статуэтки, имевшие хо-

д — д д - ^ ^ — _ дение в народе, часто представ-

Красавица рождается из тончайших испарений Неба и Земли, из яшмовой росы, скапливающейся на бронзовом диске. Такая женщина подобна видению благословенной древности, которое открывается разве что во сне. Она — как сладкое пение лютни, способное растрогать даже бездушное железо: как полет дракона, пронзающего облака. Жилище красавицы должно быть окружено со всех сторон цветами, дабы оно напоминало вазу с пышным букетом. Бедному ученому не к лицу сооружать своей красавице роскошный дворец — пусть живет она в уединенном домике, вдали от пошлого света. Внутри же домика должны быть предметы изящные и приличествующие благородному человеку — и утварь в старинном вкусе, и прекрасные картины. Нельзя обойтись без садику на подносе и маленьких деревцев... Для приятного времяпрепровождения нужна изысканная обстановка: Нерукотворный столик, плетеная лежанка, маленький стул. Хмельное ложе, сидение для медитации, курильница, кисть и тшечница, книжки стихов, посуда для вина и чая, ваза с цветами, зеркало и косметические приборы, шашечная шитья, лютня и флейта, живописные свитки и вышивки по шелку. Все эти предметы должны быть искусно сработаны, разложены в порядке и хорошо освещены. Настоящая красавица в каждом возрасте имеет свои прелести. В юности, когда ей лет пятнадцать или шестнадцать, она подобна гибкой иве, благоухающему цветку или весеннему дождю: телом чиста и непорочна, личиком гладка и нежна. В цветущем возрасте она подобна солнцу, сияющему в небесах, и луне, проливающей с высоты свой бледный свет, и нет в ней изъяна, как в свежем цветке персика или пышном пионе, а потому неизменно возбуждает она сильные чувства.

ляют образы женщин, уверенных в себе и сознающих свою женственность: они лежат в непринужденной позе, весело улыбаются, танцуют или оживленно беседуют. Более того, в даосской традиции высшая реальность именуется «матерью Неба и Земли», Сокровенной Женщиной, а мудрец-даос уподобляется младенцу в материнской утробе, который «не похож на других тем, что питается от матери». Целью же совершенствования даоса считалось обретение в себе женского начала.

Что же касается конфуцианских моралистов, то они не уставали повторять, что женщины — существа инфантильные, легкомысленные, коварные, злопамятные и что «добродетель женщины — в отсутствии талантов». Этот миф мужского превосходства, насаждавшийся конфуцианизированными верхами, но в целом чуждый крестьянской среде, был реакцией на разложение патриархального уклада в условиях городского быта. За культом женского целомудрия и забинтованных ножек угадывается стремление искусственно стеснить свободу женщины, лишить ее доступа к публичной жизни городов с ее вольностями и соблазнами романтической любви.

Женщины без семьи стояли вне общества. К их числу относились монахини, колдуньи, гадалки, всякого рода посредницы и т.д. Все они по причине своего необычного положения и образа жизни имели крайне сомнительную репутацию. Но большинство бессемейных женщин в самом деле были «публичными женщинами». Среди последних тоже не было равенства: громадная пропасть отделяла рядовых жриц любви, доступных для простых горожан, от вышколенных певичек, развлекавших богачей. В городах старого Китая имелись и семьи, где девочек обучали разным искусствам для продажи их в дома знати и увеселительные заведения. Вообще проституция не столько заменяла или даже дополняла семейный быт, сколько

являлась его зеркальным отражением. Она была, помимо прочего, знаком отсутствия подлинной публичности в традиционном китайском обществе, отчего и воспринималась как принадлежность какого-то «другого», феерически-нереального мира. Недаром дорогие публичные дома часто размещались в ярко расписанных лодках, и молодые повесы восторженно называли их «градом небожителей». По той же причине волшебный мир куртизанок был частью «изящного» образа жизни ученой элиты. Литература старого Китая изобилует восторженными отзывами о куртизанках, досконально познавших секрет «возвышенных чувств». «Она отказалась от всех роскошных и броских вещей, — пишет об одной нанкинской гетере ученый XVII в. Юй Хуай. — Ее покои наполнял только аромат благовоний, да напротив курильницы лежали свитки книг. Она любила рисовать пейзажи и с необыкновенным искусством изображала древние деревья...». Этот сугубо элитарный мир был почти по-семейному интимен: любители «ветреной» жизни имели своих избранниц среди «весенних цветов», подолгу поддерживали с ними связь и даже могли брать их к себе в дом. Певичек приглашали на семейные торжества. Для молодых людей их общество было лучшей школой хороших манер. Одним словом, быт обитательниц «расписных лодок» воспроизводил общую для китайской этики коллизию церемониальной сдержанности и обостренной чувственности. То был как бы вывернутый наизнанку семейный уклад, и не удивительно, что ученым авторам доставляло особенное удовольствие изображать певичек образцами добродетели. Эти женщины, с умилением сообщает тот же Юй Хуай, «стыдились выходить на сцену для представления», а состарившись часто постригались в монахини.

Когда же подступает старость и любовное чувство в ней ослабевает, к ней приходят мудрость и покой души. В такие годы она подобна выдержанному вину, или мандариновому плоду, тронутому ранним инеем, или же многоопытному полковому, постигшему все тайны военного искусства. Лучше всего встречаться с красавицей так: воскурив благовония, пить чай, неспешно беседовать и наслаждаться в сердце. Менее изысканная встреча — гулять с красавицей в вавоем, взявшись за руки и разговаривая. А хуже всего вместе с ней наесться до отвала и напиться допьяна.

Тот, кто постиг правду жизни и правду смерти, знает, что мысли о долгой или короткой жизни, об успехах и неудачах в мире губят нас. Для такого человека любовь к женщине поможет сберечь себя, возродиться своей Небесной долей, забыть печали и прожить сполна свою жизнь. Мужчина и женщина, любящие друг друга, должны посвящать свои думы верховному постижению.

Вэй Юн.
«Книга женских прелестей».
XVII в.

Таким образом, не найдя счастья в семейной жизни, мужчина в Китае — разумеется, если ему позволяли средства, — мог искать отдохновения в женском обществе и даже привести в дом новую жену. Что же касается женщины, то ей оставалось покоряться мифу мужского превосходства, жертвуя своей самостоятельностью, но получая возможность добиваться своих целей окольными путями.

Как объект мужского желания, женщина выступала и символом мужского могущества. Ее главным достоинством провозглашалось «очарование» — магическая сила женской красоты, скрытая под оболочкой покорности. Если в фольклоре мужчина и женщина выступают как родовые типы, то женское «обаяние» — вещь индивидуальная. Секрет женского обаяния, отмечал Ли Юй, состоит в том, чтобы «сделать старое молодым, уродливое — прекрасным, привычное — изумительным». Обозначалось оно термином юнь, выразившим идею музыкального ритма. По Ли Юю, умение каждой женщины быть очаровательной «исходит от Неба». Ни одна красавица не может пе-



*Пир с певичками.
Гравюра XVII в.*

редать свое обаяние другой женщине, но каждая женщина может интуитивно постичь секрет личного обаяния.

Несомненно, среди верхов китайского общества женщина — это наурмяненное и напудренное, жеманное, хрупкое, эротизированное, одним словом, самоотчужденное существо — играла роль зеркального образа, «мертвого следа» мужской культивированности духа. Ее бесстрастное лицо мертво; она — тень, маска, декорация и поэтому воочию являет таинство смерти, откровение инобытия. Во всяком случае, китайские любители эротики охотно возводили любовное чувство к прозрению Великой Пустоты бытия, где жизнь таинственно смыкается со смертью.

Но в полном согласии с природой женщины как воплощения разрыва и инаковости китайская традиция подразумевала и прямо противоположное отношение к женщине, целиком основанное на физиологии и эмоциях любовного акта, на восприятии женского начала в его «внутреннем» образе — еще до того, как женственность обретает общественное лицо, становится «узнаваемой». Такова традиция китайской (точнее, даосской) эротологии (см. главу шестую). Эта традиция, вначале органически соединявшая физиологический и духовный аспекты, наслаждение и пользу, породила в поздней китайской культуре несколько обособленных мотивов. Даосы сделали сексуальную практику частью духовного совершенствования. Мудрость любви, по их убеждению, заключалась в удержании мужчиной в себе семенной жидкости — источника жизненной силы. Имелись и предназначенные для более широкой аудитории руководства по сексуальной жизни в семье. Наконец, буддийская проповедь умерщвления страстей способствовала известной драматизации сексуальности, породившей в конце концов эротические романы, где герой приходит к окончательному прозрению, пережив все соблазны и удовольствия плотской любви. Произведения такого рода подверглись в циньское время запрету и стали практически недоступны широкому читателю.

В итоге практицизм и обыкновенный здравый смысл являются той основой, которая объединяет столь разные и часто как будто неестественные подходы китайцев к проблеме любви. И взгляд на женщину как на члена семьи, и отношение к женщине как к сексуальному партнеру мужчины имеют между собой то общее, что мужчина и женщина в обоих случаях вовлечены в отношения гармонии и сотрудничества. В китайских эротических романах, заметим, никогда не бывает сцен насилия — в них все решает интрига и церемонное обращение. Китайский литератор мог признать внутренний драматизм любовного чувства, но не мог допустить возможности драматического столкновения между полами. Словесную драму заменяло патетическое молчание.

Воспитание детей

Воспитание детей в старом Китае имело своей главной и даже единственной целью сохранение семьи и продолжение рода. Все жизненные правила и ценности, внушавшиеся ребенку с младенчес-

кой поры, воспитывали в нем способность беспрекословно повиноваться старшим, жить в мире с родственниками и жертвовать личными интересами ради сплоченности семьи. Такая программа воспитания подкреплялась тезисом о том, что родители и дети «составляют одно тело» и что дети должны сохранять в целостности свое тело, в котором продлевается жизнь предков. Идея взаимозависимости родителей и детей подчеркивается во многих китайских поговорках, например: «Если ребенок уколет палец, матери больно», «Когда рождается ребенок, мать в опасности». Лучшей благодарностью сына к отцу, особенно покойному, считалось подражание его образу жизни вплоть до личных привычек.

Первые два-три года жизни ребенок и в самом деле воспринимался в семье почти как физическое продолжение родительского — в первую очередь материнского — тела: он ел и спал вместе с родителями и даже, привязанный к материнской спине, повсюду сопровождал их и в труде, и на отдыхе. Грудного младенца мать обычно кормила, как только он начинал плакать, причем кормление ребенка грудью продолжалось очень долго — обычно до трех-четырех и даже более лет. Впрочем, подобный «интенсивно семейный» тип воспитания в младенческом возрасте уже не характерен для городов в КНР, где большинство детей попадают в ясли и лишаются родительской заботы уже в трехмесячном возрасте.



*Одевание
ребенка.
Фрагмент
картины
неизвестного
художника
танской эпохи*

В то же время уже с самого раннего возраста дети начинали ощущать различные ограничения и запреты. Их пеленали, на них надевали одежду, стеснявшую движения. Поскольку пол в доме считается нечистой поверхностью, ребенку запрещали ползать по полу и заставляли сидеть в своем стульчике. Китайские родители, вообще говоря, немногословны в общении с детьми, что соответствует приоритету интимной и символической коммуникации в китайском идеале ритуального поведения. (Аналогичным образом китайские учителя

боевых искусств или врачи на первых порах почти ничего не объясняли ученикам, а только показывали, что нужно делать.) Образцовой матерью считалась жена основоположника чжоуской династии, которая начала воспитывать своего сына еще в утробе — разумеется, посредством безмолвного внушения. Детей даже не обучали исполнению семейных ритуалов: младшие просто подражали действиям старших. Родители контролировали свое малолетнее потомство главным образом чисто физически или посредством символических жестов — приблизительно так, как делал один конфуцианский ученый древности, который, по словам его биографа, «когда кто-нибудь в семье поступал дурно, снимал шапку (в Китае снять шапку на людях означало признать свою вину. — Я М), а жена и дети не осмеливались подойти к нему до тех пор, пока он не надевал шапку вновь». Нередко отец воспитывал сына посредством односложных команд: «Сиди!», «Не двигайся!» и т.п. Еще и в наши дни бывают случаи, когда излишне резвых детей родители привязывают к столу или стулу.

Дисциплинирующее воздействие старших резко усиливалось с началом учебы, что в старом Китае нередко случалось уже на третьем году жизни ребенка. Шалости на занятиях пресекались самым решительным, порой жестоким образом. Порка нерадивых учеников и вообще битье детей в семье были в порядке вещей. Существовал даже обычай, по которому ученик, придя впервые в школу, преподносил учителю завернутую в красную подарочную бумагу палку. В КНР обучение детей начинается в возрасте полутора лет, когда дети попадают в детский сад. Там они ежедневно по несколько часов обучаются письму, счету, пению и рисованию. Нерадивость в учебе строго наказывается. Учитывая традиционно высокий престиж образования, острейшее соперничество за привлекательные рабочие места и важность сохранения «лица» семьи, борьба за дисциплину в китайском детском саду или школе никогда не кажется чрезмерной даже родителям учеников. Наиболее распространенной (и действенной) мерой воздействия в китайской школе является отстранение провинившегося от какой-либо совместной деятельности учащихся и публичное осуждение. Применявшиеся ранее в КНР методы проработки «несознательных элементов» с публичным покаянием последних представляют в утрированном виде вполне традиционные для Китая методы воспитания. Но независимо от политической подоплеки китайская система воспитания нацелена на подчинение индивида интересам коллектива, будь то семья, производственная бригада или даже государство.



Внутри семьи воспитание означало осознание каждым ребенком своего места в семейной иерархии и усвоение соответствовавших этому месту ролей. Покорность старшим и личная скромность всячески поощрялись. Древнекитайский летописец с похвалой упомянет о мальшке — будущей знаменитости среди конфуцианских ученых, — который за обедом брал себе самые маленькие сливы, говоря: «Мне, меньшому, полагаются те, что поменьше». Если между детьми вспыхивал конфликт, родители обычно требовали уступки от старшего ребенка. Почтительность к родителям и забота о них считались началом всех добродетелей, что, кстати сказать, сделало невозможным публичное выражение любовного чувства между мужем и женой. Со временем в Китае сложился и особый цикл образцовых примеров сыновней почтительности, куда вошли рассказы о сыновьях, которые так горячо любили своих родителей, что будучи уже вполне взрослыми людьми изображали из себя младенцев, дабы не напоминать престарелым отцу и матери об их возрасте. Семейные ритуалы подтверждали родовую иерархию. Так, в новогоднюю ночь все члены семьи в порядке старшинства поочередно отбивали поклоны главе семейства, приговаривая: «Я должен!»

Вполне естественно, что воспитание было главным образом нацелено на подавление тех факторов, которые представляли угрозу для

установленного уклада жизни. Китайские нравы не допускали не только неповиновения старшим в семье (что в большинстве случаев могло расцениваться и как уголовное преступление), но и любые формы агрессивного поведения детей, угрожавшего разрушить мир и согласие в обществе. Если сосед некоего мальчика приходил с жалобой к его отцу, последний обычно подвергал своего отпрыска физическому наказанию, не вникая в обстоятельства дела. Хвалить своих детей и порицать чужих считалось верхом неприличия. Общеизвестна нелюбовь китайцев к подвижному виду спорта и публичной демонстрации своей силы или способностей. Агрессия и всякая состязательность осуждались здесь еще и потому, что могли создать опасность для здоровья или даже жизни и тем самым противоречили долгу сыновней почтительности.

Другим важным аспектом китайского воспитания было подав-

Семейные наставления

Отец да будет превыше всего ценить любовь к младшим, а сын пусть превыше всего ценит почтительность к старшим. Правитель должен быть первым делом человеческим, а подданный — преданным. Старший брат должен быть заботлив, а младший — уважителен. Муж должен быть участливым, а жена — кроткой. В служении старшим первое дело — вежливость, а в отношениях с друзьями всего важнее доверие. Встретив старого человека, относитесь к нему радушно. Будьте осмотрительны: не объявляйте о недостатках других и не выставляйте напоказ свои достоинства. Рассеивайте недоврожелательность к вам безупречным поведением и будьте непреклонны с теми, кто вас ненавидит. Будьте терпимы к тому, кто совершил маленький проступок, и воздавайте по заслугам тому, кто сотворил большое зло. Не гнушайтесь никаким делом, требующим труда, даже если оно мало, и не совершайте дурных поступков, даже если они кажутся незначительными. Терпите молча проступки других, но о добродетелях других говорите во всеуслышание. Будьте беспристрастны и ни к кому не питайте личной неприязни. Не причиняйте другим вреда ради собственной выгоды. Не завидуйте людям достойным и талантливым. Не отвечайте злобой на чужую ненависть.

Чжу Си. XII в.

ление сексуальных импульсов в подростках, да и в более зрелом возрасте. Мотивы были преимущественно социальными, ибо открытое проявление сексуальности провоцирует конфликты в обществе. Обнаженность считалась непозволительной даже для детей, девочки с шести-восьми лет отделялись от мальчиков,

в современной китайской школе не преподают основ сексуального образования, а эротическая видеопродукция остается под строжайшим запретом. Девочки традиционно воспитывались в духе покорности братьям и будущему мужу, их кругозор и жизненные интересы должны были ограничиваться семейным бытом. Уже в раннем детстве девочке приходилось ждать, пока братья вдоволь наиграются новой игрушкой, прежде чем она сама могла поиграть ею. Впрочем, приниженное положение китайской женщины во многом уже изжито, и в современном Китае женщины активно участвуют в публичной жизни. На Тайване они даже играют заметную роль в политике.

Что касается позитивных целей воспитания, то здесь главное значение придается карьере, которая начинается с успешной учебы в школе, а затем в университете. До сего времени нередки случаи, когда родители жертвуют всеми ресурсами семьи и даже карьерой других детей для того, чтобы обеспечить успех одного сына, подающего наибольшие надежды.

В целом иностранные наблюдатели и исследователи называют характерной чертой поведения китайских детей их эмоциональную сдержанность и кротость, переходящие, по мнению некоторых, в пассивность. Американский психиатр С. Брейнер замечает по этому поводу: «Если конформизм и отсутствие спонтанности нужно рассматривать как ценные качества, а не как признаки психической патологии, тогда нужно пересмотреть самые основы детской психологии». Китайские принципы воспитания, как и представление о личности, обнажают глубинное несходство в самом понимании человеческой природы, свойственном культурам Китая и Запада.

Дружба и социальные связи

Как уже неоднократно отмечалось по разным поводам, в старом Китае семья и клан служили универсальным прообразом общественного и даже государственного устройства. Политика была продолжением семейного уклада в иных формах. Поэтому каждый служилый человек, особенно на уровне местной администрации, должен был опираться на поддержку «своих людей» среди подчиненных и искать покровителя среди начальства. Альтруизм на службе воспринимался в лучшем случае как чудачество, в худшем — как предательство по отношению к родственникам. Соответственно, китаец вел себя по-разному в зависимости от того, с кем имел дело: с человеком, связанным

Китайская личность опутана сетью межличностных отношений, которая определяет и организует ее бытие, задающее содержание Сердца-и-Разума.

Когда китаец не находится под контролем Сердца-и-Разума других, он становится самым эгоистичным из всех людей и увлекает в хаос и себя, и окружающих.

Сунь Лунцзи. «Глубинная структура китайского сознания».
1993 г.

с ним личными узами, или с чужаком. В последнем случае знаменитая китайская вежливость могла, если обстоятельства к тому располагали, обернуться полнейшей бесцеремонностью.

Традиционный образ китайского общества в представлении самих китайцев — это «гора песка», где каждая песчинка соответствует отдельной семье. Нормы китайской морали больше годились для тех ситуаций, когда не требовалось «спасать лицо», — для узкого круга родных, друзей, товарищей по школе или ремеслу. В таком кругу, где многое, если не все, делалось и понималось без лишних слов, нормативность поступков не вступала в конфликт с искренностью.

Формы
приветственных
поклонов.
Гравюры
цинской эпохи



Главный вопрос этики «лица» — вопрос искренности маски, доверия к этикету. И чем публичнее была маска, тем острее ощущалась потребность иметь к ней доверие. В таких условиях едва ли не единственным и, как правило, самым действенным способом расширения своего влияния в обществе была дружба, создававшая сеть личных связей (*гуаньси*). Дружба стояла на последнем месте в ряду отношений, признаваемых китайской моралью, и только она давала возможность выйти за пределы семейно-клановой иерархии. Тем не менее даже отношения дружбы в Китае не предполагали равенства сторон. По крайней мере, из двух друзей один должен быть старшим, и это давало ему повод покровительствовать младшему товарищу и давать ему советы во всех делах, вплоть до выбора невесты. Отказ следовать рекомендациям старшего друга грозил разрывом отношений. Само общение друзей было до предела формализованным и составляло благоприятную почву для демонстрации знаменитых «китайских церемоний», всех этих взаимных поклонов, расшаркиваний, комплиментов и проч., которые первый европейский миссионер в Китае Маттео Риччи, имея в виду, вероятно, их чрезмерную этикетность, назвал «пустыней благопристойности», а американский философ Эмерсон определил как «способ делать каждое дело с удовольствием». Эмерсо-

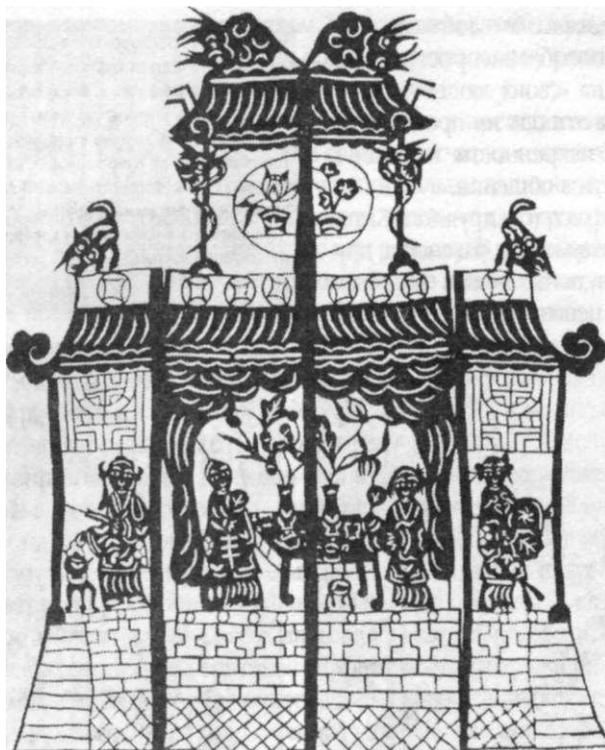
ну следовало бы добавить, что этот способ распространялся только на «своих людей». Кроме того, он отнюдь не предполагал полной искренности и доверительности в общении.

Тот факт, что дружба в Китае не подразумевала равенства друзей, ничуть не мешал китайцам высоко ценить дружеские отно-

шения именно потому, что они предполагали то моральное усилие и ту духовную возвышенность, которые делали человека самодостаточным, спокойным и благостным. Дружба в Китае была именно дружбой разных людей. Китайские ученые мужи традиционно исповедовали идеал целомудренно-возвышенного общения. Принимать друзей подобало не во внутренних покоях дома, что могло дать повод заподозрить хозяина в фамильярности, а в саду, на фоне живописного вида. Гость и хозяин должны были несколько раз уступить друг другу право войти в сад, после чего первым входил гость. Отвесив приветственные поклоны и несколько раз предложив хозяину сесть первым, гость в конце концов первым усаживался на почетное место. Кресла для хозяина и гостя ставили на солидном удалении друг от друга и боком: каждый из собеседников видел не столько своего партнера, сколько пейзаж, открывающийся перед его взором, и, казалось, таким образом весь мир вовлекался в разговор друзей. Нужны ли тем, кто вместил в себя Вселенную, многословные рассуждения? Достаточно было строчки стихов, одного аккорда, и безбрежный простор общительности восполнял недосказанное и непрозвучавшее. Для понимавших друг друга друзей не было нужды и в обильных закусках. Их могла заменить чашка чая — простейший символ радушия и духовной утонченности в китайском быте. Конечно, китайцы не были бы китайцами, если бы не совмещали должное не только с приятным, но и с полезным: чай — напиток и вкусный, и целебный. Готовясь к чаепитию, важно было подобрать нужный сорт чая, иметь подходящую воду и даже топливо. Воду для заварки предпочитали брать из горного ручья или родника, зимой же растапливали снег, считавшийся «семенем пяти видов хлебов». Находились гурманы, которые добывали воду для чаепития каким-нибудь экзотическим способом — например, собирая росу на бамбуке. В чаепитии, конечно, не обходилось без обычной церемонности: хозяин должен был дожидаться, пока гость первым не пригубит из своей чашки, а гостю следовало хвалить вкус хозяина. Подавать и принимать чашку полагалось двумя руками. Аромат бодрящего напитка, отличавшийся почти бесконечным разнообразием оттенков, форма, материал и цвет чайной посуды подчинялись требованиям стильности и символизировали чувства друзей, придавая беседе еще более интимное звучание. За чаем, писал в XVI в. ученый Ту Лун, «глубоко проникаешь в душу, соприкасаешься с сердцем собеседника, пить же чай с неподходящим человеком — все равно что сталактитовой каплей (то есть «молоком матери-земли». — В.М.) поливать бурьян».

Созерцать цветы хорошо с возвышенным другом. Любоваться певичкой хорошо с целомудренным другом. Восходить на гору хорошо с беспечным другом. Таять на водную гладь хорошо с щедрым другом. Смотреть на луну хорошо с бесстрастным другом. Встречать первый снег хорошо с чувствительным другом. А вкушать из винной чарки хорошо с понимающим другом.

Лу Шаоянь. XVII в.



Встреча
гостя.
Бумажная
апликация,
пров. Шэньси

Разумеется, отношения дружбы предполагали обмен подарками, причем хозяину полагалось возратить гостю часть даров, сославшись на чрезмерную щедрость посетителя. Другим и сослуживцам следовало также «засвидетельствовать свое почтение» в дни больших праздников, оставив свою карточку у дома друга или начальника. В этом пункте дружба уже смыкалась с сетью *стзей-гу аньси*, не предполагавших подлинно дружеских отношений. *Гуаньси* представляли и до сих пор представляют собой, особенно в КНР, важный коррелят отношений в публичной сфере. Новейшие социологические обследования, проведенные в Шанхае и его окрестностях, показывают, что и в наши дни почти половина китайцев считают связи «очень важными» и лишь 2,5 % опрошенных полагают, что связи не имеют значения. Такие связи возникают спонтанно, по потребностям и инициативе того или иного лица, и могут быстро прерваться. Почвой для процветания *гуаньси* служат неразвитость гражданского общества, острая социальная конкуренция и дефицит услуг. Кроме того, в чрезмерно бюрократизированном обществе Китая *гуаньси* способны восполнить нехватку личного доверия в отношениях между официальными лицами. Именно связи превращают китайский социум в инертное и аморфное «одно тело», способное погасить, свести на нет любое вмешательство государства в общественную жизнь. Но в широком смысле *гуаньси* предстают естественным способом бытования китайской личности, которая может заявить о себе, обосновать себя лишь в соотнесенности с другими лицами. Романтическая героика менее всего свойственна китайскому характеру (хотя и не

чужда вовсе историческому образу китайской культуры). На практике *гуаньси* выражаются в оказании друг другу разного рода услуг. Обладание «связями» дает возможность, как выражаются китайцы в просторечии, «пройти с черного хода» (*цзоухоумэнь*). В деревнях самым распространенным способом завязывания и подтверждения связей-гуаньси до сих пор остается традиционный земной поклон. Невозможно обойтись, разумеется, и без подношений — по сути, замаскированной взятки — должностному лицу. В народе лучшим подарком в таких случаях считаются хорошие сигареты и бутылка дорогой водки *маотай*.

В целом общественное поведение китайцев имело своим фокусом семью, а главным мотивом — семейные интересы. Это поведение определялось особенностями личных связей отдельных лиц, тогда как для посторонних в такой системе отношений вообще не находилось места. Достаточно сказать, что в китайских деревнях вообще не принято здороваться с незнакомыми людьми. Семейственная природа общественной нравственности сказалась, помимо прочего, и на структуре китайского бизнеса, где преобладают мелкие компании, приближающиеся по своим размерам к большой семье. Так, в Гонконге средняя численность персонала частных фирм составляет 18 человек, что ровно вдвое меньше аналогичного показателя в США.

Китайская этика «лица» и «связей» носила в значительной мере репрессивный характер. Не способствуя разрешению конфликтов, она на практике подогревала скрытое соперничество и недоверие на всех уровнях общественной жизни, что и засвидетельствовано, помимо прочего, в любви китайцев к «стратагемам», всевозможным уловкам и хитростям в поведении. Это взаимное недоверие, распространившееся даже на родственников и друзей, делало необходимым тот культ нормативности в действии, мышлении и даже чувствовании, который составляет одну из самых примечательных черт китайской цивилизации.

ТРАДИЦИОННАЯ ОБРЯДНОСТЬ

Свадьба

Женитьба в старом Китае начиналась, разумеется, со сватовства семьи жениха, а подыскивали подходящую супругу, руководствуясь местным обычаем, статусом семьи и гороскопами предполагаемых жениха и невесты. После того, как выбор был сделан, в дом невесты засылали сватов, причем на Севере эту роль обычно выполняли мужчины, а на Юге — женщины. Принимать и отвергать свадебное пред-

Народные поговорки

Излишняя вежливость никому не повредит.

Будешь чересчур церемониться — люди не будут уважать.

На хорошей лошади ездят все.
Доброго человека непременно обманут.

Прямое дерево сохнет.
Прямой человек беднеет.

Навоз рождает хороший урожай.
Деньги рождают хороших друзей.

ложение с первого раза считалось неприличным, так что сватам приходилось неоднократно посещать оба дома. Если сватовство было успешным, семьи жениха и невеста выдавали друг другу брачные поручительства, которые писались на листках «счастливого» красного цвета, украшенных изображениями дракона и феникса. В поручительствах указывали сведения о будущих новобрачных и размеры выкупа за невесту, так называемых чайных денег (чай в Китае слыл символом плодородия и супружеской верности). Семья жениха посылала невесте подарки: пару сережек, два или четыре браслета, отрезки красной материи, одежду, украшения и т.д. В особых красных коробках высылались и провизия: отборный рис и чай, соль, две бараньи ноги, четыре выпеченных из сладкого теста фигурки кролика и крольчихи, две рыбы и проч. По обычаю семья невесты отсылала обратно около половины подарков, присовокупив к возвращаемым дарам обувь, одежду и письменные принадлежности, предназначавшиеся для жениха.

Заключение брачного контракта служило поводом для первой встречи будущих супругов, происходившей, как правило, в доме невесты. Расторжение брачного договора случалось очень редко. Сила договорных обязательств была настолько велика, что свадьба могла состояться даже в случае смерти одного из будущих супругов, то есть невеста могла перейти в дом мужа уже вдовой. Если же умирала невеста, табличку с ее именем переносили на семейный алтарь ее «мужа». Делалось это для того, чтобы упокоить душу усопшей.

День свадьбы выбирали приблизительно за месяц до предполагаемого события и обязательно с помощью гадателя. Вместе с запиской о дате свадьбы семья жениха высылала невесте выкуп и прочие ритуальные подарки, среди которых наибольшее значение имели круг-

лые пшеничные или рисовые лепешки, а за три дня до свадьбы новые дары, как-то: зажаренная целиком свинья, петух и курица, баран, принадлежности дамского туалета и проч. Невеста же посылала жениху предметы своего личного и домашнего обихода, от постельных принадлежностей до мебели. Тем временем в доме жениха готовились к приезду новобрачной: обновляли бумагу на окнах, заново белили стены и т.д. Всеми этими приготовлениями занимались только люди, имевшие детей. Под супружеской кроватью клали пять монет, выпущенных в царствование пяти разных императоров, а над кроватью вешали пять свертков с вареным рисом. Сверток, висевший в центре, был крупнее остальных и назывался матерью. На самой кровати ставили дере-

*Наложница
последнего
цинского
императора
ПуИ
в свадебном,
наряде.
Фото начала
XX в.*



вянную меру зерна, наполовину заполненную рисом, на рис клали пару ножниц, маленькие весы, миниатюрное зеркало, стрелы и лук. Часто у постели зажигали «лампу длинной жизни», которая в свадебную ночь горела до рассвета.

С того момента, как был установлен день свадьбы, невесте не полагалось покидать женскую половину дома. Последующие дни она проводила в обществе подружек. Обычай предписывал ей причитать и плакать, выражая свою скорбь по поводу расставания с родными. Во многих районах, особенно на Юге и Юго-Западе, невеста и ее подружки пели песни, в которых содержалась брань по адресу сватов, семьи жениха и даже будущего мужа. В этих песнях суженый невесты именуется «волосатым насекомым», «алчным, ленивым и курящим табак псом», «пьяницей» и т.д.

Накануне свадьбы в домах жениха и невесты устраивали многолюдные пиры. На Севере жених был обязан пригласить на свой пир дядю по линии матери и угостить его «четырьмя большими блюдами», среди которых главной обрядовой едой была просяная каша с мясом. Для невесты важнейшей обрядовой едой в канун свадьбы было жаркое из присланных женихом свиньи и петуха. На Юге невесте полагалось съесть шейку и крыло белой курицы, а также два вареных яйца.

К дню свадьбы невесте следовало выщипать все волосы на своем лице, густо наумяниться, а губы выкрасить помадой. Свадебное одеяние обычно брали напрокат. Оно состояло из короткого красного халата и платья красного или зеленого цвета. На голове у невесты был ритуальный головной убор, имитировавший корону императрицы, ибо на время переезда — единственный раз в жизни — женщина была сама себе хозяйка. Этот головной убор представлял собой металлический каркас с накладкой из птичьих перьев, шелковыми помпонами и медальонами, прикреплявшимися к каркасу с помощью пружинок. К нижнему краю убора прикрепляли стеклянные подвески. Обычно лицо невесты скрывала вуаль из красного (иногда черного) шелка с изображением дракона: так можно было уберечь новобрачную от дурного глаза. В нашем столетии невесты в Китае стали надевать белое свадебное платье европейского образца; исчезла и вуаль.

Переезжала невеста в дом мужа в специальном красном паланкине, который высылал за ней жених. В назначенный гадателем час один из родственников переносил сидящую на стуле невесту в паланкин (идти самой, а также говорить что-либо ей в это время ни в коем случае не следовало). Старинная поговорка определяла поведение невесты в день свадьбы в следующих словах: «Она уезжает плача, а возвращается смеясь». Вокруг паланкина взрывали хлопушки и разбрасывали зерно. В паланкине невеста была окружена талисманами. К ее платью прикрепляли два мешочка, в которые вкладывали персик и собачью шерсть. Рядом с невестой клали астрологический календарь и зеркало, отпугивавшее злых духов.

Свадебная процессия выглядела следующим образом: впереди шли два представителя жениха, которые несли в руках большие факелы. За ними шествовали представители невесты, музыканты, люди с красным зонтом и чайником в руках. К дому жениха процессия шла

медленно и обязательно кружным путем. Примерно на половине пути она останавливалась, и совершалась церемония «передачи» невесты людям жениха, после чего люди невесты возвращались домой. На Юге невеста в этот момент должна была бросить на землю веер или платок в знак своего ухода из отчего дома.



Свадебная процессия. Фото конца XIX в.

У дома жениха паланкин встречали неизбежным в таких случаях шумным фейерверком. Когда паланкин вносили во двор, жених выпускал в него три стрелы, как бы поражая возможных злых духов. Затем паланкин проносили над костром, вокруг него разбрасывали бобы и орехи, которые хватили мальчишки: считалось, что это способствует появлению мужского потомства в новой семье. На Юге жених трижды стучал веером о паланкин невесты, провозглашая этим свою власть над будущей женой. Во многих областях землю вокруг паланкина окропляли кровью петуха, чтобы отвратить вредоносные силы. Тут же, во дворе, ставили столик, на котором раскладывали жертвенные яства для богов.

Паланкин ставили на землю так, чтобы его дверца была обращена в «счастливую» сторону, невеста сходила с паланкина, и ей подносили два вареных яйца красного и голубого цвета, кусочек сахара, сладкие лепешки, гребень, зеркало и кувшин, в котором лежали драгоценности из числа подарков жениха невесте. К дому невеста шла по циновкам или красному ковру, а в Гуандуне ее обычно несли на спине, как ребенка, сопровождавшая женщина. У дверей дома невеста переступала через седло (слово «седло» в китайском языке звучит так же, как слова «мир», «покой»).

В дверях новобрачную встречал жених, державший в руках

Девушка из семьи Ван и парень из семьи Ли.
Когда они выросли, стали мужем и женой.
Звучат трубы, бьют барабаны — они входят в брачные покои.
Через три дня она приходит поклониться свекрови и тестю.
Тесть говорит: «Вот хорошая невестка!».
Свекровь говорит: «Зловредная!».
Тесть говорит: «Живи хорошо». Свекровь говорит: «Делает много дурного».
Девушка говорит: «Я, зловредная, не буду жить в вашем доме.
Дурного не сделаю в вашем доме.
Лучше дайте мне грамоту о разводе и прогоните меня».

Народная песня. Начало XX в.

два отреза красной материи, на котором лежал календарь в виде свитка. Затем молодые шли в семейному алтарю и по очереди отне- шивали перед ним четыре земных поклона: духам Неба и Земли, Солнцу и Луне, «государю и стихиям воды и земли» и, наконец, пред- кам жениха, причем родственники последнего подталкивали невесту сзади всякий раз, когда она опускалась на колени, как бы принуждая к покорности. Этот важнейший свадебный обряд, символизирующий прием молодой жены в семью мужа, существует в деревнях Китая до сих пор. Под конец жених и невеста кланялись друг другу.

Обряд поклонения Небу и Земле и предкам жениха считался офи- циальным уведомлением о состоявшемся браке. Теперь молодые ста- ли мужем и женой. По окончании обряда жених вел невесту в комна- ту, отведенную для новой семьи. Переступив порог, он пускал стрелы во все углы, после чего новобрачные садились на семейное ложе и некоторое время сидели молча, не обращая внимания на шулки окру- жающих. Нередко каждый из молодоженов старался сесть так, что- бы края его одежды легли поверх платья супруга или супруги, что воспринималось как предзнаменование главенства в семейной жиз- ни. Впрочем, на Севере жених нередко садился первым.

Пока молодая сидела с молодым мужем, с нее снимали закрывав- шее лицо покрывало. Затем молодым подносили два бокала с чаем или вином, перевязанные красной нитью. Вино из бокалов смешива- ли в отдельном сосуде и вновь наливали в бокалы, после чего моло- дые выпивали его. На Севере перед новобрачными ставили опроки- нутый вверх дном таз, на который водружали блюдо с пельменями — так называемыми пельменями детей и внуков. Совершались и другие обряды. Например, молодые обменивались туфлями, что выражало пожелание «дожить вместе до старости».

Теперь начиналось время праздничного застолья и увеселений, которое продолжалось еще два дня. «В течение трех дней свадьбы нет ни больших, ни маленьких», — гласила народная поговорка, то есть праздничное веселье как бы делало равными всех участников. К свадебному пиру каждый гость приносил подарок — обычно конверт с деньгами (сумма должна была быть кратной сорока). Подарка ожи- дали даже от тех, кто не мог участвовать в пиршестве. Старинный обычай требовал после свадебного пира устроить шуточные смотри- ны молодой жены и ее мужа, что называлось «создавать переполох в брачных покоях». На некоторое время каждый участник свадьбы по- лучал право свободно входить в комнату молодых, бесцеремонно об- суждать внешность невесты и даже говорить непристойности, неве- сте же запрещалось каким бы то ни было образом выражать протест. Во многих областях гости по очереди пели куплеты скабрезного со- держания. В провинции Хунань у этого шуточного обряда был свой распорядитель, звавшийся «домашним чиновником». Этот человек носил одежду, увешанную листьями, и шапку со стеблями трав, а ли- цо покрывал черной тушью. Вообще гости были вольны оставаться в комнате новобрачных сколько им заблагорассудится, так что в конце концов молодому мужу приходилось от них «откупаться». Нередко друзья молодоженов в первые дни их совместной жизни не давали

им спать или будили по ночам. Считалось, что если «переполох в брачных покоях» не сделают родные и близкие молодых, то его устроят настоящие демоны. Перед уходом молодых на покой им предлагали четыре чашки необычайно длинной лапши, которую называли «лапшой долгой жизни». Постели новобрачных застилали платом или полотенцем, с тем чтобы наутро молодая жена могла предъявить свекрови доказательства своей невинности.

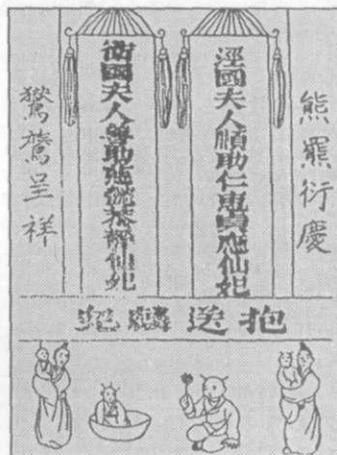
В большинстве районов Китая на третий день после свадьбы (иногда чуть позже) молодожены отправлялись — непременно в отдельных паланкинах — погостить в доме жены. Родственники жены устраивали мужу разные испытания. Например, в Хэнане его заставляли съесть пельмени, приправленные острейшим перцем, что, по местному поверью, способствовало его карьере и рождению в новой семье детей. В Хунани родственники жены мазали щеки сватов и молодого мужа черной краской, что называлось «поставить клеймо на сватах» и «навредить жениху». Молодоженам следовало вернуться домой до захода солнца, поскольку обычай запрещал молодой жене ночевать вне дома в течение месяца после свадьбы. По прошествии же этого месяца семья невесты вновь посылала новобрачным подарки, а молодая жена навещала родительский дом и нередко оставалась в нем на несколько дней.

Описанные выше свадебные обычаи сохранялись в китайских деревнях вплоть до середины XX в. В городах к тому времени уже вошли в моду европейские свадебные костюмы, хотя последние долгое время употреблялись лишь для официальной церемонии регистрации брака. С 20-х годов в Китае начались кампании против традиционных дорогостоящих браков, с новой силой вспыхнувшие в КНР. Вошел в обычай и обмен обручальными кольцами, а также украшение свадебного кортежа машин розовыми лентами и куклами на западный манер.

Рождение ребенка

В старом Китае рождение потомства, причем именно мужского потомства, было главным предназначением женщины. Бесплодная

жена рисковала окончить свои дни одинокой и всеми отвергнутой. Потребность исполнить этот семейный долг породила множество суеверных обрядов. Обычно женщины молили о даровании детей божественных покровительниц чадородия, каковыми слыли богини, носившие имя *няннян* — «матушка» — и бодхисаттва Гуаньинь. В южных провинциях женщины нередко просили шаманок вознестись на Небо, осмотреть растущее там дерево их жизни и определить, растут ли на нем цветы и какого они цвета:



Прошение
богам
о испослании
потомства.
Гонконг

красные цветы предвещали рождение девочки, белые — мальчика. Многие женщины держали в доме цветы в вазе, считавшиеся земным дубликатом небесных цветов. В Северном Китае о ниспослании детей молили «хозяйку горы Тайшань» или «святых лис». Если мольбы женщины были услышаны, она повязывала красный шнурок на шее глиняной статуэтки ребенка, стоявшей в храме няннан. Существовал обычай тайком брать одну из детских туфельек, лежавших перед аппаратом «матушки». Если просительнице удавалось родить, она возвращала богине две или три таких туфельки. Обычай красть туфельки в храме чадоподательницы объясняли тем, что слово туфелька было созвучно слову кровь — символу жизни и родства. Считалось также, что рождению детей способствует свежая зелень, сорванная в Праздник фонарей, или таким же образом сорванный арбр в праздник Середины осени.

Во время беременности женщина сравнительно рано прекращала половую жизнь. Разумеется, ей следовало соблюдать множество запретов: не посещать места увеселений и даже не ходить в гости, не влезать на лестницу, не ходить без зонта, не есть курятину и проч. Особые меры предосторожности следовало принимать для того, чтобы не повредить душу еще не родившегося младенца. Будущей матери во всяком случае не следовало шить, производить уборку или ремонт в доме, не справившись о местонахождении «утробной души». Самыми популярными талисманами, обеспечивавшими легкие роды, были отточенный нож или магический меч, составленный из старинных монет. В Фуцзяни незадолго до родов женщины старались умилостивить демонов, принося им в жертву восемь или десять блюд, пучки травы и бумажные фигурки крабов. Одновременно в доме устанавливали алтари богинь, помогавших при родах. Поскольку рожавшая женщина считалась особенно подверженной козням нечистой силы, на время родов принимались чрезвычайные меры защиты от злых духов: две комнаты, где находилась роженица, держали закрытыми, в комнате зажигали свечу и вывешивали бумажные фигурки укротителей нечисти. У постели роженицы клали раскрытый зонт, зеркало и другие обереги.

В северных провинциях женщина обычно рожала на кане, устланном соломой, в Южном Китае — на отдельной кровати. Все члены семьи роженицы выходили во двор, причем ее мужу, пока продолжались роды, не полагалось разговаривать. Послед клали в кувшин, который обматывали красной тряпичей и зарывали поглубже в землю или топили в реке. Чтобы отогнать нечисть, стучали в гонги, били посуду и даже клали рядом с роженицей буддистские сутры и конфуцианские каноны. Широко распространен был обычай зажигать факел, причем роженицу переносили через него в качестве очистительного обряда.

В момент рождения ребенка гадали о его судьбе. Если в это время шел дождь, то считалось, что новорожденному будет трудно в жизни, а если снег — что он будет богатым; крик ворона был недобрым предзнаменованием и т.д. О рождении ребенка немедленно извещали родителей роженицы. На Севере им посылали по этому слу-

Обряд гадания
о будущем
занятии
ребенка.
Рисунок XIX в.



чаю манты и лапшу, на Юге в случае рождения мальчика высылали петуха, а если рождалась девочка — курицу. В Хэнани знаком рождения девочки служил цветок. В приморских провинциях было принято присылать похлебку из пяти «счастливых» компонентов, в число которых входили лапша, куриное яйцо, персики, сахар, вяленая рыба. В Северном Китае по случаю рождения мальчика на воротах дома вешали красное полотнище и лук с тремя стрелами из персикового дерева.

В течение месяца после родов комната, где находилась роженица с новорожденным, считалась нечистой, ее двери всегда держали закрытыми, а окна заклеивали бумагой. Остальным членам семьи запрещалось прикасаться к постели роженицы. Обычно посторонним не разрешали смотреть на младенца из опасения, что его сглазят.

Поскольку рождение человека традиционно понималось в Китае как перерождение души, обряды первых лет жизни ребенка до некоторой степени представляют параллель погребальным. В приморских провинциях новорожденного первым делом укладывали на собачью подстилку, желая ему, чтобы он был «здоров как собака». Нередко его заворачивали в пеленки, сшитые из старых отцовских штанов, поскольку в китайском языке слово «штаны» является омонимом слова «горести», и этот обряд, как верили, прививал младенцу терпение и стойкость. С той же целью воспитать способность терпеть «горечь жизни» ребенку накануне первого кормления вливали в рот отвар горечавки, приговаривая: «Сегодня ешь горький отвар, потом каждый день будешь есть сахар». Губы младенца смачивали мясным бульоном, сладкой водой, рисовым отваром и рыбной похлебкой, желая ему здоровья, богатства, долголетия и прочих благ.

На третий день после родов совершали обряд купания ребенка. С утра отец по этому случаю приносил жертвы богам и предкам. Когда кипятили воду для младенца, в нее опускали лук и имбирь. Широкое употребление лука в родильных обрядах объясняется тем, что слово «лук» является в китайском языке омонимом слова «ум». Имбирь же символизировал здоровье. После купания повитуха, принимавшая роды, трижды прикладывала луковичку к голове младенца, приговаривая: «Первый раз — будь сметлив, второй раз — будь мудр, третий раз — будь хитер». Потом она дотрагивалась замком или засовом до рта, рук и ног младенца, желая, чтобы новорожденный «был тих». Наконец она ставила на грудь младенца весы, желая, чтобы он «много весил» в этой жизни. К щекам новорожденного прикладывали «на счастье» вареные яйца. В южных провинциях в этот день запястье младенца повязывали красным шнуром, к которому нередко

подвешивали старинные монеты или серебряные вещицы. У колыбели вешали штаны отца, которые, как считалось, вбирали в себя вредные поветрия. На Севере в день купания новорожденного часто зажигали в доме семь лампадок, которые горели в течение семи суток. Купали же новорожденного обычно в присутствии гостей, которые приносили подарки.

Обряд купания новорожденного кажется своеобразной параллелью обряда прощания с покойником, который обычно устраивали на третий день после смерти. Недаром замок, использовавшийся в этом обряде, закрывали, чтобы «замкнуть» новорожденного в этом мире.

Спустя одну-две недели после родов роженица и ее родители вновь обменивались подарками. Обычно молодой матери посылали пельмени и лапшу, в Южном Китае — куриные яйца, свинину, рисовые пирожные и вино, настоенное на имбире. По прошествии месяца после родов совершали обряды «полной луны». С утра младенцу брили голову, оставляя особую детскую прическу — пряди волос на висках и затылке. Волосы ребенка сохраняли как талисман. Тогда же младенцу давали имя, которое, как правило выбирал старейший член семьи. Чтобы защитить ребенка от нечистой силы, над ним держали зонтик, на шею вешали собачью кость, а вокруг производили шум. Родственники и друзья дарили родителям ребенка деньги в красном конверте, детскую одежду, продукты. На Севере особенно часто преподносили манты, украшенные двоянным иероглифом «радость», на Юге — свинину, рыбу, фрукты, раскрашенные яйца. Новорожденного чествовали еще спустя сто дней после появления на свет.

В очередной раз родственники и друзья семьи собирались для того, чтобы отметить годовщину рождения ребенка. По старинному обычаю в этот день гадали о том, кем станет виновник торжества, когда вырастет. Ребенка сажали перед алтарем предков в большой бамбуковой корзине и раскладывали перед ним различные предметы: принадлежности для письма, книги, счеты, кусок земли, золотые и серебряные вещи, зеркальце, фрукты и проч. Перед девочкой клали предметы рукоделия и домашнего обихода. Смотря по тому, что ребенок брал в руки, присутствующие пытались угадать, кем он будет.

Когда ребенок начинал ходить, отец проводил по воздуху ножом между его ногами, словно перерезая невидимую веревку. Согласно поверью, он перерезал веревку, которого связали после смерти того, кем ребенок был в предыдущем рождении. Считалось, что это уберет ребенка от многих падений.

В старом Китае не было принято праздновать дни рождения детей и даже делать подарки детям в день их рождения.



*Женщина
с ребенком.
Глиняная
игрушка.
XIX в.*

Погребальные обряды

В погребальных обрядах китайцев различимы два разных и даже противоположных отношения к смерти. С одной стороны, в них описаны страх перед мертвыми и стремление исключить их из мира людей. С другой — желание сохранить связь с покойником, заручиться его покровительством, сделать защитником от тех самых сил смерти, олицетворением которых он является. Обе эти тенденции находили разрешение в мотиве «упокоения», «схоронения» усопших, предполагающем, что мертвые находятся вне этой жизни и все же сопричастны ей. В конфуцианстве подобная двусмысленность погребальных обрядов была рационализирована в понятии «сыновней почтительности», которая требовала благоговейно чтить усопших, но не допускала смешения мира мертвых и мира живых. В буддизме и даосизме та же идея взаимосвязи живых и мертвых получила иное истолкование: обе религии взяли на себя заботу об избавлении мертвых от грехов, совершенных при жизни, а живых — от губительных веяний смерти. В народных же верованиях сохранилось множество архаических представлений о смерти и мертвецах.

Если в доме умирал человек, его первым делом переносили в главную комнату и клали на специальную кровать, которую называли «водяной постелью», поскольку на ней обмывали покойника. Семейный алтарь выносили в другую комнату или закрывали белой (цвет траура) бумагой. Мужчин обычно клали у левой стены, женщин — у правой. Если позволяло время, умиравшего умывали и брили. Во многих районах «водяную кровать» составляли из трех досок. Как только умиравший испускал дух, собравшиеся вокруг него домочадцы выражали свою скорбь громким плачем и причитаниями, в которых вплоть до настоящего времени сохранялись мотивы древнего обычая «призывания души» (в древности родные призывали душу покойного вернуться к живым). Каждый из присутствующих вкладывал в руку умершего свой волосок в знак того, что и в новом рождении они будут вместе. Но одновременно ноги покойного перевязывали красным шнуром, чтобы не позволить телу встать и ходить, подобно живому человеку, а глаза ему закрывали. На Юге с окон дома снимали москитную сетку, ибо считалось, что в противном случае душа скончавшегося будет вечно биться «в тенетах небес и силках земли».

На воротах дома вывешивали траурное объявление, написанное на белой бумаге, гадатель определял благоприятный день для похорон. Считалось, что смерть одного члена семьи может повлечь за собой смерть кого-либо из его ближайших родственников. Чтобы избежать второй смерти, над покойником подвешивали мертвого петуха или просто сжигали бумажную фигурку, изображавшую мертвеца. Если человек умирал на улице, его не вносили в дом, а буддийские монахи или даосы служили заупокойный молебен, после чего душа умершего «поселялась» на домашнем алтаре.

Сразу после кончины покойника обмывали. Воду для этого должен был принести старший сын, который «подкупал» духа воды, бросив в реку или колодец три медяка. Обычно тело обтирали тряпицей,

стараясь не дотрагиваться до него руками. Делали это профессиональные мойщики или местные бедняки. Обмытое тело оставляли лежать на «водяной кровати» головой к двери три дня. Из комнаты выносили мебель, со стен снимали украшения, окна заклеивали белой бумагой. По традиции на покойного надевали как можно больше комплектов одежды, и обязательно нечетное число. Благочестивые дети еще при жизни отца нередко дарили ему погребальный халат. На голову покойного надевали шапку или повязку, на ноги — сапоги. Надевать полагалось все новое, поэтому погребальные одежды шили на скорую руку и из ткани низкого качества. Прежде чем переодеть покойника, сын, надев на себя шляпу и встав на стул, то есть отгородившись от неба и земли, примеривал погребальные одеяния на себя. По верованиям китайцев, сделать приятным пребывание покойника в могиле означало обеспечить благополучие живых потомков. Поэтому на погребальной одежде вышивали знак «долголетие» и другие благопожелательные символы. На одежде покойника отсутствовали пуговицы — считалось, что они будут мешать ему в могиле.

Обрядив умершего в погребальное платье, его накрывали белой простыней, поверх которой расстилали отрез красной ткани. Рядом



*Обряд
выражения
соболезнований.
Рисунок XVIII в.*

зажигали лампадку, как бы освещавшую покойнику путь в загробный мир и одновременно отделявшую мир живых от мира мертвых. Тут же ставили столик с жертвенными яствами, ибо телесная душа покойного нуждалась в пище.

Разумеется, все вещи, имевшие отношение к покойнику и смерти, считались нечистыми и уничтожались. Ритуальная нечистота распространялась даже на само сообщение о смерти. Во многих областях, получив его, родственник умершего разбивал чашку со словами: «Чашка бьется, человек не разобьется!», а осколки выбрасывал подальше. Существовало множество запретов, связанных с верой в магическую силу смерти. Нельзя было, например, допускать, чтобы на кровать покойного вспрыгнула кошка или собака, во время грозы на него клали зеркало, чтобы он не распух и т.д. Тем временем сын покойного извещал о смерти отца богов в местном храме, а по возвращении домой ставил на жертвенный столик три чашки пельменей и туалетные принадлежности, после чего сжигал бумажную повозку и паланкин, на которых умерший отправлялся на небеса. Обычно считалось, что душа умершего уходила на запад, где, по китайским представлениям, находился рай. Друзья покойного обязательно приходили выразить свои соболезнования. Они трижды кланялись умершему, потом его старшему сыну и дарили деньги в белых конвертах.

Спустя три-четыре дня после смерти тело усопшего клали в гроб. Гробы изготавливали толстостенными и чаще всего из тех пород деревьев, которые символизируют долголетие — сосны или кипариса. Стенкам и крышке гроба придавали округлую форму. Народная молва наделяла гробы способностью оберегать от нечистой силы, но в то же время считалось, что они распространяют смертоносные веяния, отчего многие боялись даже произносить вслух слово «гроб». Гроб доставляла к дому целая процессия, шедшая кружным путем и совершавшая по дороге очистительные обряды. Вносить в дом пустой гроб считалось плохой приметой. В Фуцзяни, например, на крышку гроба клали кусок древесного угля, связку монет и сырой рис, что должно было обеспечить благополучие жителей дома в будущем. Накануне внесения гроба родственники усопшего преподносили ему шесть постных и шесть мясных блюд, что называлось «расставанием с жизнью». Когда же покойника клали в гроб, даосский священник или какой-либо другой распорядитель церемонии привязывал к его руке веревку, за которую брались, предварительно обернув ее жертвенными деньгами, все родственники умершего, после чего священник перерезал веревку перед каждым участником обряда и все куски разрезанной веревки сжигали. Отныне покойник окончательно покидал мир живых.

Вместе с телом в гроб клали множество талисманов. Дно гроба посыпали золой, символизовавшей огонь, который освещал усопшему дорогу в загробный мир. В Южном Китае эту золу обычно брали у соседей. Вместе с золой клали маленькие гвоздики, ибо по-китайски слово «гвоздь» является омонимом слова «податной мужчина». Нередко эти гвоздики так и называли: «гвозди детей и внуков». На Юге сохранился древний обычай класть на дно гроба доску с семью отверстиями, символизовавшими Полярное созвездие, которое

слыло небесным патроном мира мертвых. На Севере вместо доски клали семь медных монет. Также с глубокой древности дожил обычай класть в гроб разные сочинения, чему наука обязана открытием ряда уникальных древних рукописей. Тело обкладывали мешочками с известью и рисовой бумагой, что должно было предотвратить вредоносные последствия гниения. В руки усопшего часто вкладывали несколько лепешек, которыми он мог по пути в иной мир откупиться от демонов в облике «злых псов». В изголовье гроба клали две подушечки с пером петуха и собачьей шерстью. Поскольку крик петуха возвещает рассвет, а лай собаки — наступление ночи, они должны были помочь умершему вести отсчет времени в царстве теней. Тут же лежали обереги: зеркало, весы, старинные монеты, чайные листья. В рот покойника вкладывали рис на дорогу, а в богатых семьях — жемчужину, которая не позволяла нечисти проникнуть в тело.

Прежде чем перенести тело в гроб, исполнялся обряд, символизовавший передачу имущества наследникам. В рукава одежды умершего вкладывали медные деньги, а потом вытряхивали их в меру для зерна, которую держал старший сын усопшего. Перед алтарем клали вареный рис, а также голову, ноги и крылья цыпленка. Сын покойного подзывал собаку, давал ей цыплячью голову, а потом прогонял ее палкой. По народному поверью, собака олицетворяла покойника, который уносил с собой часть (наименее полезную) домашнего имущества. Когда тело клали в гроб, дети усопшего должны были держать его голову и ноги, женщины же вставляли на стулья, чтобы уберечься от вредоносных веяний, которые в этот момент уходили из покойника в землю. Тело следовало положить строго посередине гроба. Затем крышку гроба забивал двумя-тремя гвоздями самый уважаемый человек из числа родственников умершего. Гроб ставили в главной комнате — там, где стояла «водяная кровать».

В народе покойника обычно хоронили на следующий день после положения в гроб. Публичных кладбищ в старом Китае не было. Каждая семья старалась отыскать для родовых могил наиболее благоприятное место, руководствуясь главным образом советами знатоков геомантии. Обычай запрещал хоронить покойников в черте городских стен и даже вносить мертвое тело в городские ворота. Как правило, могилы размещались на склоне холма в меридиональном направлении. Многие семьи предпочитали месяцами дожидаться наиболее благоприятного дня для захоронения, и в течение этого времени гроб находился на временном кладбище — как правило, близ буддийского храма. Обычай запрещал держать гроб с телом в доме.

Накануне выноса тела родственники проводили ночь у гроба, а утром, после поднесения покойному жертв и вина, его выносили — обязательно головой вперед — во двор. Во дворе тоже расставляли столы, на которых ставили ритуальную табличку и полный набор жертвенных кушаний. Играла древняя погребальная музыка, состоящая из пронзительных звуков дудок и глухих ударов барабана. Из специальной чаши на землю лили вино, а один из присутствующих зачитывал написанное на желтой бумаге послание к душе умершего, которое тут же сжигали. Носильщики совершали поклонение духу катафалка.

Затем похоронная процессия отправлялась в путь. В старом Китае похороны были делом чести каждой семьи и одновременно публичным зрелищем. Доходило до того, что богачи нанимали для похорон театральную труппу или актеров на ходулях. Выглядела процессия следующим образом: впереди шел человек в белом траурном одеянии, «расчищавший» дорогу, за ним — трубачи и слуги, разбрасывавшие жертвенные деньги и державшие в руках фонари из белой бумаги, следом двигались траурный оркестр, паланкин со статуей «божества, открывающего путь», паланкин с поминальной табличкой (ныне портретом) усопшего, мужские родственники покойного с «люсохами плача» и стягами, на которых писали имя умершего. Старший сын последнего должен был облачиться в одежду из самого грубого холста и надеть соломенные сандалии. Младший сын нес бумажный алтарь, который сжигали во время погребения. За ними несли гроб, причем число носильщиков должно было быть кратным восьми. Женщины шли за гробом. В большинстве случаев друзья и родственники покойного поворачивали домой еще до прибытия на место захоронения. Им полагалось возвращаться другой дорогой и не оглядываться.



Могила
в г. Шанътоу,
пров. Гуандун

В назначенный гадателем час гроб опускали в могилу, и старший сын просил душу покойного перейти в поминальную табличку с его именем. Он же должен был бросить в могилу первую горсть земли. На могиле насыпали холм с нишей для жертвоприношений. Переселение души в поминальную табличку символизировалось обрядом «помечания хозяина». Самый уважаемый родственник усопшего или гадатель ставил красной тушью, смешанной с кровью петуха, точки вверху и внизу таблички, обозначая тем самым Небо и Землю, а потом наносил красной тушью последнюю черту иероглифа *чжу* (хозяин), приговаривая: «Помечаю хозяина, да будет дух хозяина жив!»

В настоящее время в Китае, за исключением отдаленных сельских местностей, все покойники в обязательном порядке подлежат кремации. Обычай кремировать умерших был принесен в Китай буддизмом. Местом упокоения кремированного праха обычно служат специальные буддийские храмы.

Первое время после смерти человека по нему служили различные заупокойные молебны, призванные облегчить участь его души в загробном мире. Наибольшее значение имел цикл обрядов «семи седмиц», которые справлялись семь раз каждые семь дней после смерти. В такие дни перед поминальной табличкой (временной или, если похороны уже состоялись, постоянной) выставлялись жертвы, а приглашенные монахи служили заупокойный молебен. Впрочем, дни четных седмиц считались второстепенными, и обряды в такие дни нередко совершались женщинами. На 60-й день после смерти в дар душе усопшего сжигали бумажный мостик или лодочку, чтобы помочь ей переправиться через две реки на пути к следующему перерождению. В дальнейшем в течение года или трех лет душе покойного поклонялись в новолуние и полнолуние каждого месяца. Поминки по умершему полагалось также устраивать по прошествии года и трех лет после его кончины. Согласно древнему поверью, душа покойного в определенные дни могла вернуться домой. В такие дни, предсказанные гадателем, на кровати умершего раскладывали постное угощение для его души, а рядом зажигали свечу. В некоторых семьях по полу рассыпали золу, а утром старались отыскать на ней следы души, которые должны были напоминать птичьи.

По традиции срок ношения траура определялся степенью родства с покойным. Максимальная его продолжительность составляла 25 месяцев — так называемый трехлетний траур. Этой степени траура соответствовали «полные траурные одежды», то есть одежды, целиком сшитые из белого холста. Во время траура по отцу или матери сыну полагалось спать на циновке, обычай запрещал ему мыться, стричься и прикасаться к женщине.

Календарные праздники

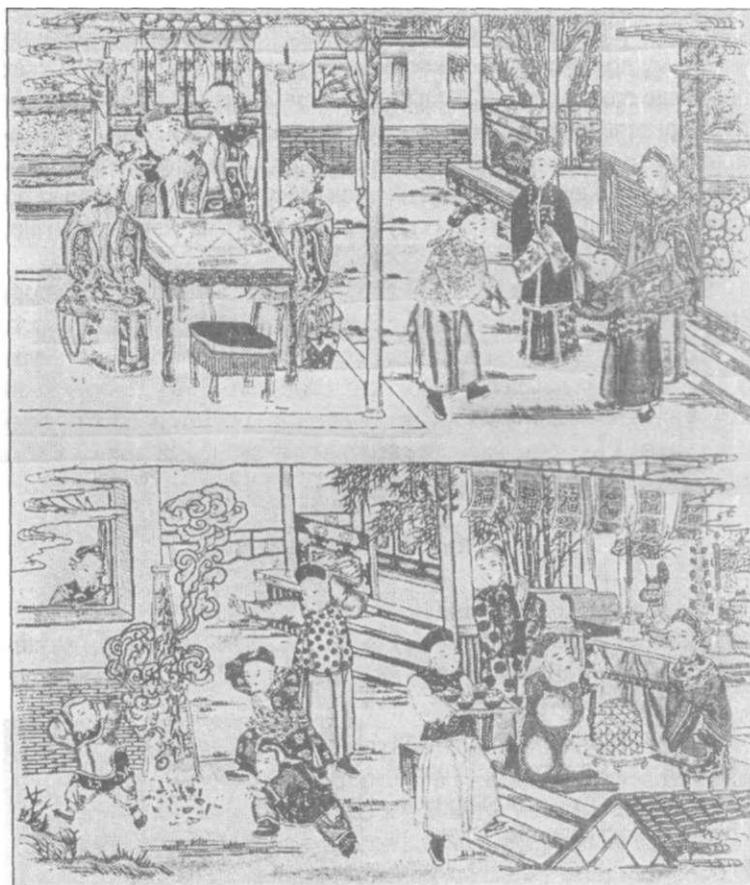
Главный праздник у китайцев — это Новый год. Он не имеет фиксированной даты в европейском календаре, поскольку месяцы китайского календаря высчитываются по фазам луны. Его дата варьируется в пределах двух-трех недель с конца января по вторую декаду февраля. Смысл этого праздника заключается в том, чтобы приветствовать наступление весны и разбудить животворные силы природы. Поэтому в современном Китае он именуется также «праздником весны» (*чунь цзе*).

Новый год в Китае — подлинно универсальный праздник, в котором отражаются все основные мотивы китайской культуры. Подготовка к нему по традиции начиналась с середины последнего месяца: с этого времени повсюду



Бог очага
с его свитой.
Бумажная
иконка.
Начало XX в.

ду разворачивалась торговля новогодними товарами. В некоторых местах вплоть до нынешнего столетия сохранился обычай устраивать процессии ряженных (обычно в их роли выступали нищие), изгонявших вредоносные силы. На 23-й (в Южном Китае обычно на 24-й) день месяца в каждой семье совершали обряд проводов на Небо бога домашнего очага — Цзао-вана, который, согласно народному поверью, отправлялся ко двору небесного владыки с докладом о поведении подвластной ему семьи за прошедший год. По этому случаю глава дома сжигал бумажную фигурку всадника, предварительно облив ее вином и смазав ей рот медом — чтобы захмелевший Цзао-ван на небесах говорил только «сладкие речи» о своих подопечных.



*Новогодние
празднества
в доме.
Лубочная
картина начала
XX в.*

После проводов Цзао-вана начиналась уборка дома и другие приготовления к празднику. Новогоднее убранство домов включало в себя множество оберегов и талисманов, отгонявших злых духов и привлекавших счастье, в том числе: изображение «духов — стражей ворот» на дверях дома, самых могущественных магов-экзорсистов, вроде главного даоса Чжана — Небесного Наставника, бруски древесного угля, стебли конопля, которые разбрасывали во дворе, зажженные свечи у очага и семейного ложа, фонарь на высоком шесте во дворе, изображение иероглифа «счастье» (обычно его вешали вверх ногами,

так как в китайском языке выражение «счастье перевернуто» звучит как «счастье пришло»), парные благопожелательные надписи, декоративные деньги, комнатные лубочные картинки-благопожелания — так называемые новогодние картинки, — счастливые символы в виде бумажных вырезок, цветы в горшках, ветви сосны или кипариса с привязанными к ним деньгами, лохань с рисом, украшенная мандаринами и пр. Средством отваживания нечисти считались разрывы пороховых хлопушек и громкие удары барабана.

Встречать Новый год полагалось непременно в кругу семьи, причем двери дома даже запечатывались на ночь полосками красной бумаги. Глава семьи приносил жертвы «всем богам» и усопшим предкам, которых специально приглашали на празднество. Затем все домочадцы по старшинству отвешивали поклоны патриарху семьи, а родители дарили детям деньги в красном конверте. После взаимных поздравлений начиналось новогоднее застолье. На Севере главным обрядовым кушаньем на новогоднем столе были пельмени, на Юге — сладкие клецки из рисовой муки, напоминавшие по форме слитки серебра. Особенное значение придавалось также сладким рисовым пирожным. В любом случае на Новый год полагалось сидеть всей семьей за одним столом, наедаться до отвала и не ложиться спать до утра. Ночь коротали за беседой и разными играми. На рассвете же первого дня года было принято совершать прогулку в «счастливом» направлении. На следующий день родственники и друзья обязательно нанесли друг другу визит и поздравляли друг друга с праздником.

В первые дни Нового года, чтобы привлечь и сохранить счастье, следовало писать иероглифы с «хорошим смыслом», не брать воду из колодца и не пользоваться режущими и колющими предметами, соблюдать различные запреты, касавшиеся речи, поведения и т.д. Полагалось совершить поклонение богам богатства. Встреча Нового года официально заканчивалась в 5-й день 1-го месяца, когда убирались подношения на семейном алтаре и большинство атрибутов новогоднего убранства дома, а также совершался обряд «проводов демона бедности». Со следующего дня в городах возобновлялась торговля, но еще и сегодня для большинства китайцев новогодние празднества продолжаются до двух недель.

Заключительный их этап — праздник «первой ночи», *юаньсяо*, который проходит в середине первого месяца, то есть в дни первого полнолуния года. В старину женщины в эту ночь молили о богатом урожае шелковых коконов, а также «гадали о всевозможных делах», вызывая дух богини по имени Цзыгу (букв. Пурпурная Дева). Появляться богине следовало в темном и нечистом месте, чаще всего в уборной или хлеву. В народных преданиях прототипом Цзыгу служила красивая девушка, убитая или покончившая с собой в уборной. Деревенские женщины для проведения медиумных сеансов обычно мастерили куклу богини, в которую вселялся ее дух. Голову куклы изображали кухонный ковш, сито или мусорный совок, на которые наклеивали бумажку с нарисованным на ней лицом богини, в рот вставляли палочки для еды, тело изготавливали из веток ивы или персика, а на Юге — из тростника. Затем участницы обряда зажигали

перед куклой свечи и благовония и произносили незамысловатые заклинания, вроде: «Чай остыл, лепешки зачерствели, почтенный дух, просим выйти поскорей!» Если кукла начинала качаться, женщины спрашивали у богини предсказания, интересуясь главным образом видами на урожай. Если кукла раскачивалась взад-вперед, ответ считался благоприятным, если же вправо-влево — неблагоприятным.



*Пляски львов
в дни
празднования
Нового года*

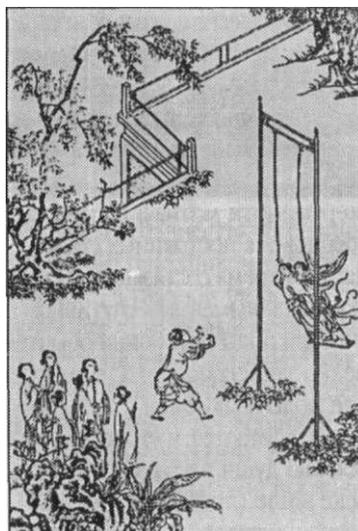
В наши дни праздник «первой ночи» нередко называют праздником фонарей, поскольку на 15-ю ночь в китайских городах и деревнях у каждого дома зажигают фонари (прежде масляные, теперь электрические) всех форм и расцветок. Эти фонари нередко изготавливали с большой изобретательностью и искусством: среди них были фонари из льда с проросшими внутри побегами пшеницы, крутящиеся фонари, которые приводились в движение пламенем свечи, фонари в виде мифических зверей или популярных персонажей народных сказаний, фонари, изображавшие новейшие достижения техники, и т.д. В праздник «первой ночи» повсюду проходили массовые ночные гуляния. В народе верили, что прогулка в эту ночь сулила благополучие и доброе здоровье, отчего ее называли «сбросить все недуги». Во многих местностях сбрасывание недугов наглядно символизировалось переходом по мосту через водный поток, бросанием камней или всякого старья в воду. Эти ночные гуляния сопровождалось всевозможными зрелищами и увеселениями, как-то: знаменитыми «танцами с драконом» и «плясками львов», шествиями с «весенним быком» и карнавальными процессиями, в которых участвовали «лодки, плывущие посуху», «фальшивый чиновник», или «повелитель фонарей» — шутовской распорядитель праздника, «большеголовый монах», всевозможные демоны и служители адской канцелярии, вроде зловещей пары висельников по имени «Белое Непостоянство» и «Черное Непостоянство» и т.п. Многие участники гуляний старались украсть какой-нибудь фонарь, ибо считалось, что быть проклятым в эту ночь — счастливая примета. Чиновники-моралисты осуждали эти «непристойные» забавы, но простые люди верили, что гулянья в праздник «первой ночи» укрепляют силы плодородия в наступившем году. В средневековом

Китае даже на воротах императорского дворца по случаю праздника вывешивалось объявление: «Император веселится вместе с народом!» Впрочем, не всегда игрища «первой ночи» были вполне безобидными. Во многих областях устраивались поединки между мастерами кулачного боя из соседних деревень, и победа в этих поединках, как считалось, обеспечивала удачу и благополучие всей деревне. На Юге соперники вместо бойцовских поединков нередко бросали друг в друга увесистые камни. Непременным фоном празднеств «первой ночи» был грохот барабанов, гонгов и трещоток. В этом музыкальном сопровождении праздничных увеселений выделялись оглушительные удары больших барабанов, так называемых барабанов великого спокойствия. Любители этого инструмента собирались группами по нескольку человек, среди которых имелся солист, задававший ритм для остальных.

Главный весенний праздник китайцев — это праздник *цинмин*, то есть «чистого света», который отмечается спустя 105 дней после зимнего солнцестояния и, таким образом, является единственным в Китае календарным праздником, имеющим постоянную дату в европейском календаре: 5 апреля. В этот день каждая китайская семья в полном составе посещает родовые могилы и прибирает их (отчего в народе праздник *цинмин* зовется праздником «обметания могил»). Принято оставлять на могилах пачки жертвенных денег или привязывать эти деньги к стоящим рядом деревьям. Те, кто находится далеко от родных мест, поклоняется предкам, сжигая жертвенные деньги и бумажные имитации предметов.

В древности в канун праздника «чистого света» было принято гасить огонь в очагах и некоторое время питаться только холодной пищей, а также — совсем как в Европе — раскрашивать и есть яйца. Эти обычаи не сохранились, но до наших дней дожил другой старинный обычай, предписывающий в это время года украшать двери домов, прическу и одежду веточками ивы — древнего символа жизненной силы. Посещение семейных могил в весенний праздник, помимо прочего, привлекательно, так же как увеселительная прогулка на лоне природы. В древности существовал даже праздник «весеннего очищения»: его отмечали в 3-й день 3-го месяца, устраивая пикник на берегу реки или озера. Обязательным атрибутом таких весенних прогулок был сбор свежих цветов и трав.

Главный летний праздник приходится на 5-й день 5-го месяца и носит название *дуаньбу*, то есть праздник «двойной пятерки». В его основе лежат обряды, связанные с летним солнцеворотом и переход-

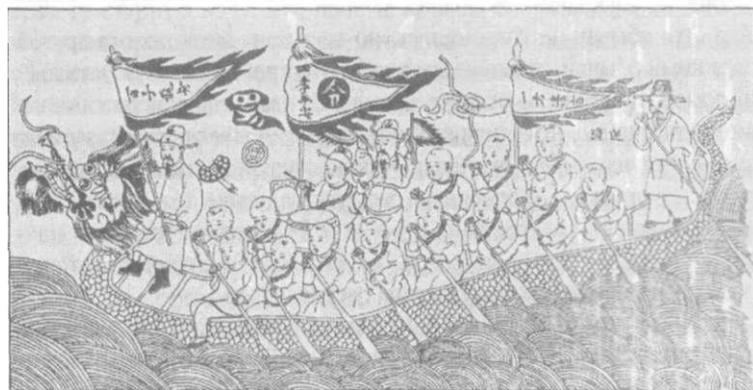


Катание на качелях в дни весеннего праздника. Гравюра XVIII в.

ным моментом середины года. В большинстве своем они выражают стремление людей обезопасить себя от вредоносных сил. В качестве оберега на руку повязывали шелковые нити «пяти цветов», вешали на детей мешочки с благовониями, а на двери домов — пучки полыни и акра, которым издревле приписывали магические свойства. Другими популярными оберегами были изображения «пяти ядовитых гадов», повелителя демонов Чжункуя, Восьми триграмм и пр. День «двойной пятерки» благоприятствовал приготовлению различных мазей и снадобий, предохраняющих от оружия и болезней. Главная обрядовая еда в летний праздник — солончатые рисовые пельмени *цзун-цзы*, приправленные овощами и мясом и завернутые в листья.

В Центральном и Южном Китае в летний праздник устраивали гонки так называемых драконьих лодок. Эти лодки имели вытянутую форму и нередко были украшены головой и хвостом дракона. Команды состояли из гребцов, рулевого и барабанщика, одетых в униформу. Лодки, как правило, снаряжались на средства отдельных деревень или территориальных общин. В старом Китае их наделяли магическими свойствами и нередко носили по улицам деревень, желая укрепить силы плодородия. Соперничество между экипажами лодок начиналось еще на суше: команды могли устраивать пиршества и приглашали на них всех желающих, стремясь превзойти друг друга в щедрости и гостеприимстве. Победители состязания получали награды.

Гонки «драконьих лодок» — обычай очень древний и притом воспринятый китайцами от коренных народностей Южного Китая. В поверьях, относящихся к нему, сохранились мотивы человеческой жертвы (эти мотивы напоминают о себе и в частых случаях гибели гребцов и в постоянных стычках, порой вооруженных, между командами во время состязания). Во всяком случае, элемент опасности и риска был неизменным спутником этих состязаний. Не случайно власти считали лодочные гонки обычаем не слишком цивилизованным и нередко запрещали его. С эпохи Средневековья, впрочем, происхождение лодочных гонок стали связывать с именем древнего поэта Цюй Юаня: считается, что состязания «лодок-драконов» способствуют упокоению души несчастного поэта, который, по преданию, утопился в реке Мило (провинция Хунань).



«Драконья лодка». Народный лубок начала XX в.

Атмосфера праздников осенне-зимнего сезона заметно отличается от праздников весны и лета. Их справляют в ночное время суток — время господства темной, женской силы *инь*, — и главенствующая роль в них принадлежит женскому началу.

Первый осенний праздник отмечался в ночь на 7-й день 7-го месяца и носил название «кануна седмицы» (*ци си*). Согласно древнему поверью, в эту ночь на землю спускались феи-небожительницы, а на небесах происходила встреча двух разлученных возлюбленных — Ткачихи и Пастуха, живущих на разных берегах Небесной Реки (то есть Млечного Пути). В ночь «кануна седмицы» женщины приносили в жертву небожительницам плоды нового урожая и гадали о своем счастье, пытаясь при лунном свете продеть нитку в иголку: если они добивались успеха, это считалось хорошей приметой.

В середине 7-го месяца вновь справлялся праздник, посвященный душам умерших и обычно именуемый *чжуньюань* — «среднее начало». В каждой семье по этому случаю торжественно встречали души усопших предков, которые на время праздника возвращались в родной дом. В дар предкам сжигали бумажную одежду, обувь, жертвенные деньги. У ворот же дома зажигали фонари и выставляли подношения неупокоенным, или «сиротским» душам, которые могли свободно гулять среди людей, поскольку в ночь «среднего начала», единственный раз в году, врата ада раскрывались настежь.



Обряд пускания фонариков по воде в праздник «голодных духов». Современный Тайвань

К середине 8-го месяца были приурочены празднества «середины осени» (*чжун цю*), являвшиеся в своей основе праздником урожая. В этот праздник женщины поклонялись луне, а главной разновидностью обрядовой еды до сих пор остаются так называемые лунные лепешки — лепешки круглой формы из рисовой или пшеничной муки со сладкой начинкой. По преданию, лунные лепешки впервые испекли во времена владычества монголов (XIV в.), некие заговорщики, замыслившие восстание против чужеземных завоевателей. Во время празднеств «середины осени» дома освещались фонарями, проходили массовые ночные гуляния, сопровождавшиеся всевозможными увеселениями и зрелищами. Женщины и дети устраивали мидумные сеансы и голосом вселившихся в них духов предсказывали будущее. Подобные обряды были е особенности распространены на Юге.



Крестьянин с плодами нового урожая. Рельефное изображение на кирпиче. X в.

В 9-й день 9-го месяца отмечался праздник «двойной девятки» — *чунцзю*. В этот день полагалось подниматься на возвышенности (так было принято делать и в

Форма
для изготовления
«лунных, лепешек»



праздник «середины осени»), пить рисовое вино с лепестками хризантем и вино, настоянное на кизиле. В Южном Китае подобные пикники сопровождались запусками воздушных змеев.

В 1-й день 10-го месяца полагалось совершать обряд «отправки зимней одежды» умершим предкам, при этом сжигались бумажные имитации одежды, домашней утвари, а также жертвенные деньги.

В 11-м месяце отмечалось зимнее солнцестояние. Как и на Новый год, в этот день, знаменовавший поворот к лету и новой жизни, полагалось одеться во все новое, младшие члены семьи кланялись старшим, а соседи, родственники и друзья поздравляли друг друга. Главной обрядовой пищей были клецки из сладкого теста — символ первозданной полноты бытия. К настоящему времени обряды зимнего солнцестояния поглощены праздником Нового года.

В 8-й день 12-го месяца года ели постную «кашу восьмерки месяца ла» — *жбачжоу*. Эту кашу полагалось варить из семян восьми видов злаков и орехов, и она знаменовала обильный урожай в следующем году.

Даже краткое знакомство с обрядностью основных календарных праздников китайцев позволяет выделить несколько типов обрядов, в первую очередь обряды весенние и осенние. Весенние обряды связаны с началом хозяйственного года и магией плодородия, и в них так или иначе выражается надежда на богатый урожай. Лейтмотивом осенних обрядов является благодарение богов и предков за дарованный урожай, а также очищение от утративших свою благодатную силу поветрий уходящего года. Если в обрядах весеннего праздника «обметания могил» акцентируется встреча живых с умершими предками, то в празднествах «среднего начала» и особенно «отправки зимней одежды» преобладает идея расставания живых и мертвых.

Особый тип обрядности был связан с празднованием зимнего и летнего солнцестояний. Правда, в последние несколько столетий китайской истории мы уже не застаем такого рода празднеств в чистом виде. Обряды, отмечавшие зимний солнцеворот, были со временем поглощены лунным Новым годом, а обряды летнего солнцеворота оказались включенными в праздник «двойной пятерки». Поскольку Новый год и летний праздник знаменуют переломные моменты годового цикла, в их обрядности много общего, в частности — использование одних и тех же оберегов или экзорцистских средств и мотив ритуального противоборства. Общим для этих празднеств был и обычай есть лапшу. Вместе с тем в обрядности летнего праздника немало черт, сближающих его с праздником «обметания могил». Таковы обычаи пользоваться магическими средствами для защиты от вредных насекомых, собирать целебные травы и устраивать пикники у воды. Состязания «драконых лодок» изначально тоже принадлежали к

числу весенних обрядов, посвящавшихся водным божествам, и в некоторых местностях Китая их еще в прошлом столетии устраивали в 4-м или даже 3-м месяце.

Таким образом, в годовом цикле китайских праздников прослеживаются четырехчастный (обряды четырех сезонов), трехчастный (обряды весенние, осенние, зимнего и летнего солнцестояний) и двухчастный (обряды весенне-летнего и осенне-зимнего периодов) ритмы календарной обрядности. Все они сходились в праздновании Нового года.

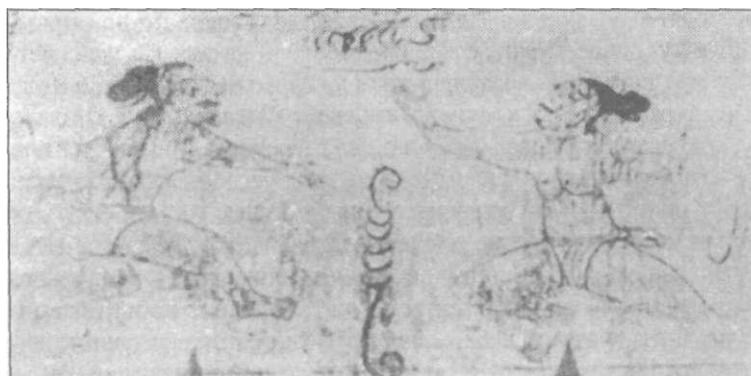
В эпоху позднего Средневековья появилось разделение основных праздников года на две категории: три «праздника живых» и три «праздника мертвых». К первой относили Новый год, праздники «двойной пятёрки» и «середины осени», ко второй — праздники «обметания могил», «среднего начала» («праздник голодных духов») и «отправки зимней одежды». Основной мотив «праздников мертвых» — стремление умиловить предков и заручиться их покровительством. Заметим, что эти праздники означают начало, кульминацию и окончание хозяйственного года. Сопоставляя различные типы обрядности, присутствующие в праздновании Нового года, с триадой «праздников живых», можно выделить в годовом цикле четыре пары оппозиций: праздник зимнего и летнего солнцестояния (линия «живых»), праздники «обметания могил» и «отправки зимней одежды» (линия «мертвых»), встреча Нового года и праздник «голодных духов» (линия «мертвых»), праздники «первой ночи» и «середины осени» (линия «живых»). Каждой из двух категорий праздников соответствуют определенные типы культов. «Праздники мертвых» являются в первую очередь поклонением семейным предкам, но такое поклонение обязательно дополняется чествованием неупокоенных, или сиротских душ, а также божественных патронов округа, которые в китайском пантеоне относятся к разряду загробных судей. Таким образом, «праздники мертвых» служат размежеванию между «своими» и «чужими» духами, а посредниками между теми и другими выступают боги-чиновники. Напротив, духи, чествуемые на «праздниках живых», сами приходят к людям и лишены четких классификационных признаков. Они могут одновременно слыть предками и чужаками, как в дни летнего праздника, или восприниматься в облике нейтральных, благосклонно-равнодушных к земной жизни небожителей (*сянь*), как было на празднествах «первой ночи» и осеннего периода. Иными словами, «праздники живых» утверждают единение как среди живущих, так и среди обитателей потустороннего мира и, более того, делают возможным непосредственное общение людей и духов. Обращает на себя внимание и то обстоятельство, что «праздники живых» и «праздники мертвых» чередуются между собой. Посещение могил предков каждый раз влечет за собой как бы ответный визит умерших к живым. Эта форма отношений присуща китайскому понятию ритуала — основе общественной жизни китайцев.

Сюжет годового цикла праздников у китайцев — это ритуальные взаимоотношения, развертывающиеся в трех стадиях хозяйственного цикла, трех возрастах жизни: юности, зрелости и старости.

ИГРЫ И РАЗВЛЕЧЕНИЯ

Спортивные поединки

Официальная мораль в Китае осуждала любое соперничество, тем более силовое и коллективное. По слову Конфуция, благородный муж не должен состязаться с другими или создавать какую бы то ни было партию. Исключение древний мудрец делал лишь для стрельбы из лука, поскольку участники состязания, независимо от его исхода, учтиво кланялись друг другу, а проигравший мог винить только самого себя. Стрельба из лука так и осталась в Китае единственным видом спортивного поединка, признаваемого образованными верхами. Правда, во все времена существовали и поединки мастеров спортивной борьбы, но они были частью народных праздничных увеселений. В древнем Китае спортивная борьба называлась *цзяоди*, что означает «бодание рогами». По-видимому, первоначально она имитировала одно из популярнейших народных зрелищ — бой быков. В поединке участвовали две пары борцов, которые прикрепляли к голове бычьих рога и старались столкнуть с места соперника или бросить его на землю. На рубеже н. э. этот вид борьбы был запрещен при дворе и постепенно исчез из народного быта. Позднее спортивная борьба получила название «взаимного захвата» (*сян пу*) и приобрела вид, близкий монгольской национальной борьбе. Борьба *сян пу* оказала влияние на формирование популярнейшей в Японии борьбы сумо (носящей то же название). В средневековом Китае выступления борцов и силачей были непременным атрибутом народных праздников. Борцовские поединки пользовались любовью правителей империи. Известно, что в танскую и сунскую эпоху в императорском дворце имелись команды борцов, причем не только мужчин, но и женщин. В дни рождения императоров и больших праздников войны дворцовой гвардии устраивали состязания по борьбе. Впоследствии исчез и этот обычай.



*Борцы.
Рисунок на стене
погребения
танской эпохи*

С древности в Китае была широко распространена игра в «ножной мяч» — предок современного футбола. Пик ее популярности приходится на время правления танской династии, когда в нее играли даже придворные сановники. Игроки, разбившись на две команды, по

очереди пытались забить тряпичный мяч в ворота, то есть эта игра тоже исключала непосредственное противостояние ее участников. Игра в ножной мяч просуществовала до XIV в. и затем исчезла. В средневековом Китае многие служилые люди увлекались игрой в поло — одной из любимейших игр степных народов. В последующие столетия усиление конфуцианской ортодоксии сделало невозможным существование коллективных игр в высших слоях общества. Даже искусство рукопашного боя в кругах ученой элиты стало служить целям индивидуального духовного совершенствования, и его главным принципом были провозглашена «мягкость» и «уступчивость». Тем не менее спортивная борьба продолжала быть органической частью народной культуры. Нередко она превращалась в театрализованное представление. Например, поединок двух борцов мог изображать один актер. В состав цирковых групп обычно входили артисты, виртуозно владеющие различными видами холодного оружия.

Популярнейшим и единственным в своем роде состязанием на воде были гонки «лодок-драконов» в дни летнего праздника. Другим популярным состязанием, упоминаемым средневековыми авторами и утраченным в весенний праздник, было перетягивание каната. В Китае оно называлось «втаскиванием в реку» (ба хэ), так как участвовавшие в нем команды располагались по разные стороны ручья.

Поскольку классическая традиция ставила жесткие границы проявлениям агрессивности в человеке, китайцы с тем большей охотой смотрели боевые поединки животных, птиц и даже насекомых. В некоторых районах Китая бои быков сохранились вплоть до XX в. Так было, например, в уезде Цзиньхуа провинции Чжэцзян, где, по преданию, бои быков существовали с эпохи Сун. Обычно эти состязания устраивали в дни календарных или храмовых праздников. Команда из полутора-двух десятков парней должна была разнимать дерущихся быков, после того как в поединке определялись победитель и побежденный. Бычка, одержавшего победу, выставляли на следующие бои; проигравшего отправляли на хозяйственные работы или забивали.

Но, пожалуй, самым популярным видом боевых поединков во все времена были петушиные бои. Первые упоминания о них относятся к середине I тыс. до н. э. Уже тогда некоторые владельцы боевых петухов надевали на своих питомцев железные шпоры и защитные шлемы. С тех пор поединки петухов неизменно возбуждали азарт как в простых людях, так и в обитателях дворцов. Немало императоров — в их числе Сюань-цзун, самый блистательный государь Таиской династии — были страстными любителями этой забавы. Бойцовские петухи в столицах исчислялись тысячами, и лучшие среди них стоили целое состояние. Что касается простого люда, то в деревнях петушиные бои ус-



Петушиные бои на улице / Ченду, пров. Сычуань. Рисунок начала XX в.

траивались по праздникам, а в городах их можно было смотреть во многих чайных. Обычно зрители заключали пари об исходе поединка.

В Северном Китае были распространены бои перепелов, которые чаще всего устраивали в дни новогодних празднеств бродячие артисты. Пойманного дикого перепела натаскивали на поединок очень простым способом — подолгу сжимая птицу в ладони. Стравливали перепелов, как правило, по утрам, когда птицы голодны, высыпав перед ними несколько зерен риса. Дерущиеся перепела издают громкий клекот, отчего в народе бои этих птиц называли «перепелиным шумом». Перепела не бьются насмерть: побежденный в драке просто спасается бегством. В отличие от петуха, побитый в драке перепел больше не осмеливается вступать в бой, и обычно его съедали.

С древних времен в Китае были популярны бои сверчков, которые устраивали в осеннюю пору. В Средние века эта забава тоже имела немало восторженных поклонников при императорском дворе, и хорошие боевые сверчки стоили огромных денег. Сановник Сунской династии Цзя Сыдао даже написал специальную книгу о боевых сверчках. По его словам, лучшими бойцовскими качествами обладали сверчки с голубыми шеями и золотистыми крылышками. Позднее знатоки выделяли четыре категории сверчков, различавшихся по окраске головы. Выше всех ценились сверчки с синими головами и длинными хвостами. Существовали также породы желтых, темных и белых сверчков. Держали сверчков в бамбуковых трубках; для поединка их сажали в одну клетку и стравливали с помощью метелки из поросычьего хвоста. Инстинкт заставляет сверчков яростно нападать на соседа. Нанеся сопернику смертельную рану, сверчок издает громкий победный клич.

Из других видов спортивных поединков, существовавших в Китае, можно назвать лошадиные скачки и собачьи бега. Так, в некоторых местностях на севере провинции Цзянсу ежегодно в дни празднования Нового года устраивались, как их называли местные жители, «большие скачки», в которых участвовали специальные скаковые лошади. С появлением европейцев в портовых городах Китая приобрели популярность собачьи бега. В Шанхае в 1927 г. было построено специальное здание для подобных состязаний. Новое азартное зрелище настолько нравилось китайской публике, что спустя шесть лет его пришлось запретить.

Настольные игры

Тоуху. Этот термин означает буквально «метание в кувшин». Древние китайцы любили развлекаться на пирах метанием стрел в кувшин. По некоторым свидетельствам, число стрел равнялось 24, а стрелу следовало бросать таким образом, чтобы она отскочила обратно к бросившему ее игроку. История сохранила имена знаменитых мастеров игры в *тоуху*, которые могли метать одну и ту же стрелу по сорок раз.

Любо. Так называлась самая популярная в древнем Китае настольная игра. В комплект *любо* входили 6 длинных палочек из бамбука,

12 фишек прямоугольной формы, из которых половина были черными, а половина — белыми, и игральная доска, на которой были нанесены 12 продольных линий («путей») и 2 поперечные, так называемые реки, причем в реке стояли две «рыбы». Бросая палочки, игроки передвигали фишки, а их целью было завладеть «рыбами» или «совой» (значение этого термина неясно) противника. Со временем правила *любо* упростились, и она утратила популярность.

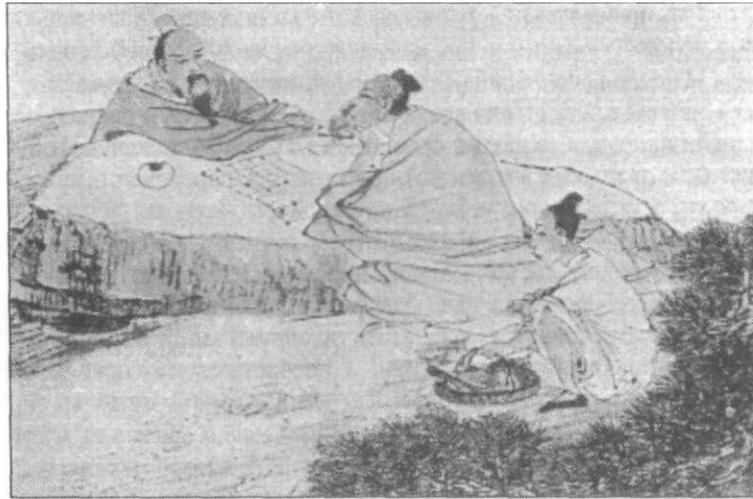
Шу, или кости. Играли в *шу* на специальном коврике, поочередно бросая пять костей, имевших черные и белые стороны. Если все пять костей выпадали черной стороной, игрок получал 16 очков, если ему выпадали четыре черные кости, он получал 14 очков и т.д. В *шу* было принято играть на деньги. Изобретателем ее почему-то считался родоначальник даосизма Лао-цзы. С танской эпохи китайские кости приобретают сохранившийся до наших дней вид. Они имеют форму шестигранника, на каждой стороне которого обозначено определенное количество очков от одного до шести. Четыре очка были выделены красным цветом и считались особенно счастливыми (традиция возводит эту особенность китайских костей к танскому императору Сюань-цзуну, считавшему, что четверка позволяет «обратить поражение в победу»). Кости были обязательным атрибутом многих азартных игр, которые, по китайским представлениям, требовали участия нескольких игроков, что исключало личное противостояние. «В одиночку не пьют вина, вдвоем не играют в азартные игры», — гласит китайская поговорка.

Вэици. Эта игра в русской литературе обычно именуется облавными шашками. В древности доска для игры в облавные шашки была расчерчена на 17 вертикальных и 17 горизонтальных линий и уподоблялась плану битвы, причем отдельные ее части соответствовали сторонам света. Для игры использовалось по 150 черных и белых шашек. Впоследствии число линий по горизонтали и вертикали увеличилось до 19, так что их пересечения образовывали 361 поле, или тактических положений в партии. Количество шашек, или «воинов», используемых в игре, увеличилось до 360. Цель игры заключалась в том, чтобы «убить» как можно больше воинов противника и занять как можно большее

Говорят, игра в облавные шашки воспроизводит образ Восьми триграмм. Число шашек на доске соответствует количеству дней в году, черные и белые шашки обозначают силы инь и ян. Четыре угла доски — это солнце, луна, звезды и знаки зодиака. На доске происходят все десять тысяч превращений, секрет которых неведом даже духам, и шашки — любимая игра бессмертных небожителей. Есть предание, будто шашки изобрел император Яо и научил играть в них своего сына. Но это вздор — не может быть, чтобы прежде мудрых царей древности в шашки не играли духи! К тому же надо понимать, что научиться этому искусству совсем не просто! Если человек от рождения способен к игре в шашки, он сам знает, какой ход нужно сделать. Такой человек может со временем достичь непревзойденных вершин в шашечной игре. Но бывают и люди, обиженные природой. С трудом делают они два, насилу три хода, а дальше — ни с места. И если даже лучшие игроки много лет подряд будут обучать их премудрости шашек, обучение принесет пользу лишь учителям, ученики же не продвинутся вперед ни на шаг. Видно, не зря говорят: дар к винопитию и облавным шашкам дается человеку судьбой, ни приобрести его, ни потерять по собственной воле нельзя.

Повесть
«Игрок в облавные шашки».
XVI в.

Игроки
в облавные
шашки.
С картины
XVII в.

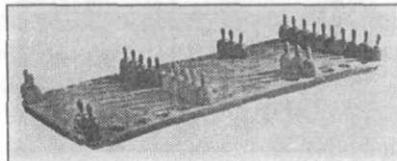


пространство на доске. Наряду с занятиями музыкой, каллиграфией и живописью игра в облавные шашки была частью досуга «возвышенного мужа». Она давала китайским ученым повод для нравоучительных суждений, ибо требовала хорошей памяти, решимости и умения разыгрывать хитроумные комбинации, нередко жертвуя качеством ради того, чтобы несколько ходов спустя одержать полную победу. «Игра в шашки — невеликое искусство, но и оно требует сосредоточенности ума и твердой воли», — говорил еще в IV в. до н. э. философ Мэн-цзы. Известно, что в середине I тыс. облавные шашки были настолько популярны в южнокитайских царствах, что лучшим игрокам присваивался определенный разряд. По преданию, известие об исходе решающей битвы между войсками Южного и Северного Китая было доставлено сановнику южного царства Цзинь Се Ань в тот момент, когда он играл в шашки. Се Ань молча прочитал послание, которое вручил ему гонец, и с бесстрастным видом продолжил игру. На вопрос же партнера, которому не терпелось узнать о результате сражения, он столь же бесстрастно ответил: «Кажется, наши мальчишки наголову разбили врага». Прелесть облавных шашек для китайских ученых людей заключалась, надо полагать, в том, что эта игра служила наглядной иллюстрацией их традиционного идеала «воинской добродетели», нравственно оправданной войны, где победа достается тому, кто умеет лучше «упокоить свое сердце» и благодаря этому тоньше понимать обстановку. Это умение видеть «всю ситуацию» позволяло снять открытое противостояние и преобразить агрессию в церемонный жест.

Сянци. Эта игра, отдаленно напоминающая европейские шахматы, была изобретена, по преданию, основателем чжоуской династии

У-ваном, но в действительности появилась лишь в танскую эпоху. Окончательно она сложилась к XII в. и, подобно облавным шашкам, имеет вид сражения между двумя арми-

Доска
для игры
в шурпу.
Эпоха Тан



ими. Последние включают в себя простых воинов («пешки»), офицеров, укрепления и пр. — по 16 фигур с каждой стороны. Со временем в Китае сложилось около десятка отдельных школ шахматной игры.

Шэнгуаньду. Эта игра, название которой означает буквально «схема продвижения по службе», являла собой зримое воплощение заветной мечты каждого китайца — сделать служебную карьеру. Доска для этой игры состоит из 64 квадратов, соответствующих разным чинам и званиям, начиная с обладателя низшего ученого титула и кончая должностью императорского советника. Бросая кости, игроки в случае благоприятного результата могли подниматься по служебной лестнице и отбирать очки («деньги») у тех, кто занимает более низкое положение. Шестерка на костях обозначала в этой игре «талант», четверка — «добродетель», двойка, тройка и пятерка — разные степени «заслуг». Существовали аналогичные игры, в которых успех соответствовал достижению состояния небожителей или обитателей традиционной китайской утопии — «деревни Персикового источника».

Мацзын. Это, без сомнения, самая популярная в современном Китае настольная игра, повальное увлечение которой во многом объясняется ее азартным характером, доступностью и удачным сочетанием отношений партнерства и соперничества. Игра в *мацзын* была и остается излюбленным семейным развлечением китайцев: по наблюдению современника, в г. Чэнду в начале XX в. 80% женщин были ее заядлыми любительницами. *Мацзын* появилась в начале XVII в. в портовых городах Южного Китая. Первоначально в *мацзын* играли сорока бумажными картами, на которых были изображены разные персонажи и цветы. Впоследствии карты были заменены прямоугольными костями, напоминающими кости домино, и их число достигло 152. Участвуют в игре четыре человека, отсюда популярная китайская поговорка, гласящая: «Троим не хватает одного». Кости для игры в *мацзын* делятся на несколько видов: обыкновенные (108 штук, состоящих из трех категорий), «титульные» (28 штук, из которых 16 принадлежат к категории «ветров», а 12 — к категории «драконов»), 8 костей категории «цветы» и 8 джокеров, способных заменять все прочие фишки. В игре есть водящий, который занимает место Востока. Бросая кости, игроки определяют порядок распределения костей между собой и выстраивают свои «стены»: водящий может иметь 14 костей, остальные игроки — по 13. Затем, поочередно сбрасывая старые и добавляя новые фишки, играющие стараются подобрать определенные их комбинации — так называемые руки. Каждая костяшка обозначает определенное количество очков, в соответствии с которыми подсчитываются результаты игры. В зависимости от способа подбора костей различаются «закрытая» и «открытая» рука.

Китайцам всех возрастов и званий свойствен интерес, а нередко и неукротимая страсть к азартным играм, что, возможно, объясняется совершенно исключительным значением единичного события, «случая» в китайском мирозерцании. По той же причине все виды азартных игр на деньги с древности находились под запретом.

Помимо шашек и *мацзына* имелись и другие настольные семейные игры. Одна из самых популярных была похожа на игру для детей: по-

ле для игры представляло собой лабиринт в виде закручивающейся спирали, и игравшие, по очереди бросая кости, передвигали свои фишки по указанному маршруту, на котором были обозначены различные благоприятные и неблагоприятные обстоятельства. Если число ходов на последнем отрезке пути не позволяло попасть точно на финиш, игравший начинал свой путь сначала.



Поле для детской настольной игры. XIX в.

Имелись в Китае и различные виды игр-головоломок. Одна из самых распространенных, изобретенная на рубеже XI—XII вв. ученым Хуан Босы, называлась «доска из семи чудесных частей». Правила игры требовали сложить в разных комбинациях семь неодинаковых по форме геометрических фигур, составляющих квадрат или параллелепипед. Другая математическая игра, именуемая хуажундао, напоминала современные «пятнашки». Ее правила предписывали перемещать внутри разделенного на 10 частей и одно пустое поле прямоугольника отдельные его части, наделенные определенными числовыми значениями. Правила перемещения этих частей предположительно воспроизводили ход одной из битв, описанных в знаменитом эпосе «Троецарствие». Значение ходов определялось сочетаниями соседних цифр, а общее их число должно было равняться 81.

Детские игрушки и игры

В Китае ученые моралисты не поощряли детских забав и не терпели детских шалостей. Идеальным ребенком для них был Конфуций, который, по преданию, в детстве не участвовал в играх сверстников, зато любил разыгрывать жертвоприношения предкам, используя вместо жертвенных сосудов черепки. В действительности мир детских игрушек был, конечно, гораздо богаче скромного реквизита древнего мудреца. Этот мир, как и все народные увеселения, множеством нитей связан с традиционной обрядностью, искусством, народными сказаниями. Зачастую не так-то легко определить, где кончается ритуал, предписанная традицией норма и начинается детская забава, свободная игра фантазии, ибо детские игрушки в подавляющем своем большинстве представляли наиболее популярных персонажей китайского фольклора. Обычно игрушки в старом Китае делались крестьянами из терракоты, то есть обожженной глины, в свободное от полевых работ время — например, в дни празднования Нового года. По всей стране имелось по крайней мере несколько десятков центров производства игрушек, имевших самобытные художественные традиции. Здесь можно назвать лишь некоторые из них.

В районе нижнего течения Янцзы преобладал тип игрушек, производившихся на горе Хойшань, неподалеку от города Уси. Здесь самой популярной игрушкой была пара сидящих с поджатыми ножками и богато наряженных детей, мальчика и девочки. Дети держали в руках благопожелательные символы и олицетворяли счастье и благополучие. Нередко они имели вид близнецов Хэ-хэ — символов семейной гармонии и счастья. Такие игрушки часто имеют округлую форму, так что голова у них как бы вдавлена в туловище, а ноги отсутствуют. Таков традиционный облик одной из самых популярных в провинции Цзянсу игрушек — так называемой «разукрашенной девочки» (*хуа инь*). В качестве благопожелательного символа пользовалась популярностью статуэтка забавного «чиновника седьмого ранга конопляного семени». Нередки игрушки, представляющие популярных персонажей китайского театра и фольклора: «восемь небожителей», герои эпопеи «Троецарствие» и пр. Еще одна популярная в этих краях игрушка — фигурка кошки, которая в местном фольклоре выступала в роли оберега, ибо коты оберегали от мышей шелковичные коконы. Кошкам тоже придавали несколько сплюснутую, массивную форму. Распространены и фигурки петуха — солнечной птицы, отпугивающей демонов.



Глиняная
игрушка
из г. Сучжоу

В уезде Хуайян провинции Хэнань сохранилась древняя традиция терракотовых игрушек, которых местные жители называли просто «глиняными собачками». Хуайянские игрушки имеют древние корни: среди них встречается, например, фигурка ласточки с детенышем на спине — композиция, известная еще в эпоху Инь. Другие популярные виды глиняных безделиц — обезьяна, собака, различные мифические животные, иногда с лицом человека. Все эти игрушки, как правило, служили свистульками. Здесь же изготавливали глиняные свистки в форме сосуда с тремя, пятью или семью отверстиями. Эти свистки — потомки одного из самых древних музыкальных инструментов Китая: окарины. «Глиняные собачки» из Хуайяна имеют черный фон, а расписывались они при помощи стебля гаоляна полосками красного, белого, зеленого и других цветов. В уезде Сюньсянь той же провинции Хэнань существовала традиция изготовления терракотовых лошадок-свистулек, или, как их называли на местном наречии, «глиняных гудков».



Сунь Укун —
• ллой царь
обезьян.
Движущаяся
деревянная
игрушка

Особая традиция расписных глиняных игрушек, имевших белый фон, сложилась в столице империи Пекине. Нередко пекинские игрушки представляют собой целые композиции — например, погонщика верхом на верблюде или лошади с возницей и повозкой, в которой сидит празднично одетая женщина. Популярны были фигурки представителей «трехсот шестидесяти занятий», то есть всевозможных бродячих торговцев, водовозов, шутов, актеров на ходулях и т.д. Кроме того, пекинские мастера изготавливали деревянные игрушки-свистульки, нередко движущиеся. Среди них мы встречаем распро-

страненную и в России игрушку «птица, клюющая зерна», или популярного персонажа эпоса «Путешествие на Запад» Чжу Бацзе, который ударяет молоточком по лежащей рядом рыбе и открывает рот, словно декламирует сутры.

В провинции Шэньси были распространены игрушки в виде пестро раскрашенных тигров и львов с большими выпученными глазами и ушами (нередко украшенных птичками или цветами) или лежащих буйволов со столь же большими, в полосу раскрашенными рогами, а также глиняные статуэтки-свистульки «чиновника седьмого ранга», грозных генералов, женщин и пр. В провинции Шаньдун центром производства был уезд Гаоми у южного побережья полуострова. Местные игрушки в большинстве своем воспроизводили сюжеты и стилистику изготавливавшихся в тех же краях новогодних лубков. Наибольшей известностью среди шаньдунских игрушек пользуются фигурка «рычащего тигра» и шуточные куклы, напоминающие русского ваньку-встаньку. В наши дни такие игрушки обычно имеют облик девочки или «чиновника седьмого ранга», первые же упоминания о них в китайской истории относятся к эпохе Тан, когда они назывались «пьяный варвар». Изготавливались в Шаньдуне и движущиеся деревянные игрушки.

Что касается детских игр и развлечений, то образованная элита Китая, как уже было сказано, относилась к ним с подозрением, иолагая, что единственным достойным серьезного мальчика занятием является изучение грамоты. Патриарх неоконфуцианства Чжу Си считал детские игры вроде игры в мяч или пускания змеев не более чем «пустой забавой». На деле игры китайских детей во многом сходны с детскими играми в других частях земного шара. Маленькие жители Китая всегда любили изображать из себя всадников с помощью палки-скакалки, ездить друг на друге верхом, развлекаться перетягиванием каната, состязаться в силе и ловкости. Из коллективных игр наибольшей популярностью пользовались хорошо известные нам жмурки или игра, напоминавшая наших «казаков-разбойников»: дети разделялись на «солдат» и «разбойников», и первые должны были поймать вторых. Широко была распространена азартная игра с монетами типа нашего «пристенка». Вообще ватаги мальчишек были непременной частью уличной жизни китайских городов. Те же мальчишки принимали живейшее участие в праздничных шествиях и представлениях, вроде плясок дракона или львов. Из одиночных развлечений были в особенности популярны игры в ножной мяч или волан, который подбрасывали вверх ногой. Рекордсменом такого рода игр считается житель Пекина Тан Цзюньчуань, который мог подбросить ногой волан до шести тысяч раз. Другой популярной по всему Китаю игрушкой был деревянный волчок, который вращался при помощи веревочки. Эта игрушка предназначалась в основном для девочек, а поскольку слово «волчок» в китайском языке звучит еще и как «увидеть сына», в некоторых местностях, например в провинции Чжэцзян, он слыл средством, помогавшим рождению мужского потомства, и родители высылали эту игрушку в подарок замужней дочери, когда она ждала ребенка. Еще одна популярная забава, требовавшая немалого навыка, — это катание особой катушки (она называлась «пустой бамбук» — *кунчжу* или «пустой колокол» — *кунчжун*) по веревочке с двумя ручками. Среди прочих любимых развлечений китайских детей можно назвать запуски воздушных змеев, катание на качелях и, конечно, праздничные фейерверки из пороховых хлопушек. Воздушные змеи, отличавшиеся необыкновенным разнообразием форм и цветов, могли иметь вид различных существ — бабочки, стрекозы, дракона, рыбы и пр. — или популярного персонажа китайского фольклора, а то и просто диковинного чужеземца, или, наконец, различных предметов быта или искусства: веера, корзины с цветами, каллиграфической надписи, а в наши дни — автомобиля, самолета и т.п.

Занятия на досуге

Предание гласит, что Конфуций, достигнув непревзойденных высот образованности и ума, стал «жить в праздности». Еще прежде Конфуция родоначальник даосизма Лао-цзы проповедовал «недеяние». Эти величайшие мудрецы Китая задали тон всей китайской традиции, которая превыше всего ценила не знание, не умение, даже не творчество, а просто - если это просто — здорово-: и радостное самочувствие.

вие жизни. Китайский мудрец культивирует самую вольную духовную аскезу: открывая свое сердце полноте бытия, он *предоставляет* себе и всему сущему свободу быть. Китайский мудрец «покоен в бедности». Более того: чем он «беднее духом», чем свободнее от всего, что наполняет сознание, тем больше способен вместить в себя, тем больше в его душе покоя — этого неперменного условия настоящей радости.

Знаменитый
полководец
Чжу га Лян
в бытность
затворником.



Праздность ценилась учеными людьми старого Китая потому, что она противоположна суетной обремененности вещами и помыслами. Праздность — знак «изящного» (*я*) образа жизни, в котором непосредственное восприятие внешнего мира преобразено в опыт Присутствия бытия. Жить «изящно» в представлении китайских знатоков искусств и словесности не означало загромождать дом редкостными вещицами и удивлять окружающих чудачествами, свойственными артистической богеме. Это означало открывать в одном нечто другое: в изысканном прозревать безыскусное, в близком — далекое, в малом — великое, в завершенном — нерукотворное. В идеале «изящного» творчество возвращается к природе, искусное обретает себя в естественном. Оттого же «праздность» китайского ученого предполагает чуткое вслушивание, вживание в бескрайний поток одухотворенного бытия; в ней творчество оказывается неотделимым от ритма и гармонии самой жизни.

Жизненный идеал китайского ученого побуждал его исповедовать дилетантизм, освобождающий от оков ремесленничества, воспитывал в нем тонкий вкус к игре или, точнее, обыгрыванию, преобразению традиционных тем. Оба этих принципа присутствуют в хобби — занятии, по определению, досужем, но требующем эрудиции, а в Китае к тому же непременно воспитывающем вкус. Игра и праздность духа берут начало в бесконечности духовных метаморфоз. Вот почему их лучшим символом являлась столь обожаемая учеными людьми Китая непостижимо глубокая «древность». Слова «игра» и «древность» по справедливости должны быть поставлены рядом.

Китайская традиция делает это, именуя предметы антиквариата буквально «древними игрушками» (*гу вань*). Самым доверительным знаком человеческого общения, вестью неизреченной правды Великого Пути в кругах ученой элиты оказывалась «уединенно-возвышенная» вещь. В позднее Средневековье собрание антиквариата стало повальным увлечением среди китайской элиты. Превыше всего ценились произведения каллиграфии и живописи — самые откровенные свидетельства правды сердца. Предметом особой гордости любого ученого мужа были старинные — двухтысячелетней давности — бронзовые сосуды для жертвоприношений. В позднейшие времена им тоже находили применение, хотя, разумеется, больше декоративное: к примеру, их использовали в качестве курильниц или держали в них живые цветы в зимние месяцы года. Из посуды предпочтение отдавалось «блестящему белому фарфору и таинственно окрашенной керамике», в особенности вазам и чашам с зеленовато-голубой глазурью, испещренной трещинками. Современники минской и циньской эпохи восхищаются антикварными предметами за то, что они открывают внимательному и компетентному наблюдателю «утонченную истину» (*мяо ли*) жизни. «Каждая вещь, великая или малая, несет в себе утонченную истину, — писал в середине XVI в. ученый Ли Кайсянь в предисловии к своему сочинению о живописи. — Эта истина выходит из сокровенных превращений, которые сами по себе таковы. В мире бесчисленное множество вещей, и у каждой вещи своя истина...». Для китайского знатока правда вещей потому и является утонченной, что принадлежит миру «сокровенных превращений», которые ничем не обусловлены. Речь идет, по сути, о пределе восприятия и понимания, в котором данная предметность переходит в нечто «иное». Весть об этом пределе ничего не выражает и не обозначает — она *соприкасается* с неведомым. Вещь, сведенная к своей «утонченной истине», извергает себя в мир и сама мир усваивает; в ней и благодаря ей душа находит себе пищу. Но та же вещь, заставляя осознавать границы опыта и понимания, формирует в человеке нравственное начало. Питание души в китайской традиции есть ее *воспитание*.

Помимо коллекционирования антиквариата и произведений искусства китайские ценители «изящного» быта могли иметь и множество других хобби, которые, при всем разнообразии,

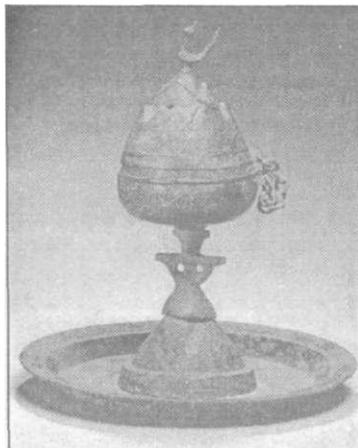
У окна хорошо слушать шум дождя в бамбуковой роще. Сидя в беседке, хорошо слушать шорох ветра в соснах. В кабинете хорошо слушать, как растирают тушь. Сидя в кресле, хорошо слушать шелест книжных страниц. При луне хорошо слушать звуки люти. В снегопад хорошо слушать, как заваривают чай. Весной хорошо слушать звуки свирели. Осенью хорошо слушать звуки рожка. Ночью хорошо слушать, как выбивают белье...

Лу Шаоянь. XVI в.

Чтобы полюбоваться рыбками, надлежит встать рано, еще до восхода солнца, и тогда увидишь особенно отчетливо, как живо и весело снуют рыбки в кристально-лазурной воде — будь то пруд или таз. Еще для этого занятия хороша прохладная лунная ночь: когда видишь скользящие в воде тени рыб и время от времени слышишь тихие всплески, зрение и слух пробуждаются. Если в воздухе веет приятный ветерок, слышится размеренное журчание ручья или приглушенный шум дождя, а вокруг цветет пышная зелень, все это тоже благоприятствует созерцанию рыб.

Вэнь Чжэньхэн. XVII в.

Бронзовая
курульница
в виде
священной горы.
Эпоха Хань



должны были удовлетворять двум условиям: служить духовному воспитанию и выглядеть занятием досужим и курьезным. Лучшее хобби для китайца — то, которое наилучшим образом соединяет в себе нравственное совершенствование и безмятежное удовольствие и притом не лишено экстравагантности. Это могло быть музицирование, выращивание декоративных деревьев и цветов. Вполне пристойным занятием считалось разведение золотых рыбок. Китайские методы селекции декоративных рыбок

оказали заметное влияние на формирование взглядов Ч. Дарвина. Ученый муж не уронил бы своего достоинства, если бы завел в своем доме певчих птиц. До сих пор повсюду в парках Китая можно встретить любителей птичьего пения, демонстрирующих способности своих пернатых питомцев. А вот разведение собак, особенно комнатных, считалось занятием, подходящим больше для женщин и детей. Поэтому в старом Китае главным центром собаководства был императорский гарем. Здесь разводили знаменитых пекинесов и лохматых «львиных собачек». Окраске собаки придавалось больше значения, чем экстерьеру. Считалось, что черная собака с белыми ушами или, наоборот, белая собака с черными ушами принесет богатство, желтая собака с белым хвостом обеспечит карьеру потомкам, черная собака с белыми передними лапами способствует рождению сына и т.д.

Как бы то ни было, в своих вкусах и пристрастиях китайский ученый неизменно предстанет любителем чего-то диковинного, курьезного, даже гротескного, ведь его

хобби было непременно искусством взбадривания, освежения сознания. Ему и в собственном житии нравилось видеть пеструю россыпь курьезных сюрпризов, анекдотических мелочей, радостных открытий. Эта страсть к «каждодневному обновлению» духа отобразилась в привычке многих литераторов дотошно отмечать и классифицировать все, что может доставить удовольствие в повседневной жизни. Литератор XVII в. Чэнь Цзичу предлагает, например, следующий перечень «приятных вещей», относящихся к картинам: «Стержни

Кто умеет тешить себя старинными вещами, тот исцелится от болезней и продлит свой век. Однако же небрежно тешиться старинными вещами не следует. Прежде надлежит поселиться в уединенном домике, и пусть он будет в городе, но ему подобиют и ветер, и луна, и безмятежный покой девственного леса. Пусть будут подметены дорожки, куриться благовония и журчать родник, а хозяин заведет с многомудрым гостем беседу об искусствах и будет толковать о праведной жизни среди освещенных луной цветов, бамбуков и кипарисов, неспешно насыщаясь закусками. Тогда на отдельном чистом столике, покрытом узорчатой скатертью, пусть расставит он предметы коллекции и тешится ими. Радость встречи с древними способна смягчить ожесточившийся дух и укрепить размягчившееся сердце...

Дун Цичан. XVII в.

для свитков из черепахового панциря, червонного золота, белой яшмы, носорожьего бивня или лучшего фарфора. Расшитые узорами ленты. Укромная беседка для хранения живописных свитков. Именные таблички из яшмы разных цветов. Печати государей и владетельных князей. Богато украшенные чехлы. Надписи прославленных ученых. Принадлежность картины знаменитой певичке. Шкатулка сандалового дерева, инкрустированная золотом или жемчугом».



*//:/ Цзинь.
Созерцание
антикварных
предметов.
Фрагмент*

Перед нами словесная мозаика, воспроизводящая мозаику житейских мелочей. И речь ведется лишь о «принадлежностях» картины, подобно тому как приятные нюансы быта лишь орнаментируют сокровенную радость человеческой общительности. Быт китайского ученого — это как бы дивертисмент бытия, нечто существующее «между прочим», нескончаемое интермеццо, антракт и, следовательно, покой, присутствующий в каждом движении. Литераторы старого Китая любят перечислять всяческие приятные дела, одно прозаичнее другого, начиная со слушания ночных шорохов и кончая, к примеру, таким изысканным занятием, как «разрезание в жару острым ножом спелой дыни на красном блюде». Ли Юй, с его неиссякаемым интересом к изящному быту, оставил пространные рассуждения о радостях богача и бедняка, путешествий и семейной жизни, разных времен года и дружеской беседы, всевозможных развлечений и даже сна (ведь было бы глупо не получать удовольствия от дела, отнимающего у нас почти полжизни).

Подобные перечисления жизненных удовольствий, нередко



*Ду Цзинь.
Созерцание
антикварных
предметов.
Фрагмент*

нарочито сумбурные, не лишены элемента комизма. Причем комизма, вкорененного самому способу повествования. Главное здесь не то, что сказано (суждения в подобных перечнях как раз откровенно тривиальны), а то, что *не* говорится: пауза, которая разделяет фрагменты и выявляет их уникальность. В этом калейдоскопе жизни творческое поновление сводится к обыгрыванию, стилизации изначально заданного и потому неопределенного состояния. Слова здесь — только отблески, декорум многозначительного безмолвия. Они выговариваются для того, чтобы раствориться в чистой экспрессии жеста. Они — знак иронии гения, питающегося невыразимой и не требующей выражения «небесной радостью» — постижением бесконечного в конечном.

Мы знаем как раз то, о чем не знаем. Не от этого ли веселого парадокса живого знания смеются добродушные китайские праведники, умудренные своим неведением? Они смеются друг другу в лицо, потому что их мудрость есть только свободная общительность между людьми — общительность, прорывающаяся через все условности общения.

Заключение

К
И
Т
А
И

И

М
И
Р



Характер китайской цивилизации

Понять китайскую цивилизацию — значит прежде всего понять причины ее необыкновенной устойчивости при столь же поразительном разнообразии локальных форм. Под сенью Поднебесной империи — неизменной и далекой от всего земного, как сами небеса, — всегда бурлил переменчивый, блиставший всеми красками жизни Поднебесный мир, настолько разный в разных частях империи, что средневековые европейские путешественники, например Марко Поло, даже не воспринимали Китай как единую страну. Но разнообразие региональных форм бытия ничуть не мешало жителям Среднего Царства сознавать себя соотечественниками. Богатая книжная традиция, тесно сплетенная с традицией имперской государственности, обеспечивала сплоченность образованной элиты империи и единство основных жизненных ценностей всех ее подданных. Со временем это единство воплотилось в распространенных по всему Китаю легендах и сказаниях, в общем для всего Китая репертуаре пьес народного театра, едином цикле календарных праздников и многих других признаках общекитайской культуры.

Таким образом, китайская цивилизация характеризуется не просто сосуществованием множества локальных форм, но и наличием определенного иерархического порядка, который позволял примирять и согласовывать между собой разные культурные типы. Что же лежало в основе такого порядка? Ответ на этот вопрос мы находим в центральной понятии китайской цивилизации — понятии «ритуала» (*ли*). Для китайцев ритуал — не просто обряд и тем более чисто формальная «китайская церемония». Ритуал в китайском понимании есть правильное и должное поведение, в котором непосредственно воплощаются принципы мироздания, сама правда жизни. Далеко не все могли соблюсти в полном объеме нормы поведения и правила хорошего тона, предписывавшиеся ритуалом. Но каждый китаец имел возможность претворить сам принцип жизни в согласии с ритуалом, который, по Конфуцию, состоял в том, чтобы неустанно «превозмогать себя», то есть преодолевать в себе эгоистические желания, создавая тем самым некое единое для всех пространство «межчеловеческого бытия», поддерживая вечные и всеобщие устои общественной жизни. В этом пункте общественное мнение не знало снисхождения. В любой китайской деревне крестьянин, пренебрегший требованиями ритуала, терял не только доброе имя, но и — согласно постулатам классической китайской мысли — самое право называться человеком. То же самое мы наблюдаем и на высшем уровне имперской организации: только «выполнение ритуала», а не наследственные права или даже личные способности, давало государю право и возможность управлять империей. По этой же причине император сам по себе немного значил. Он был в действительности тем самым королем, которого играет его свита.

Превозмогайте себя, претворяйте ритуал, и в Поднебесной воцарится человечность.

Конфуций

Ритуал — это тело сердца. Человечность нельзя выразить в словах, а потому она обозначается ритуалом. Кроме ритуала нам ничего не нужно.

Цзяо Хун, XVI в.

Итак, ритуал по-китайски — это не просто вежливое или должное поведение, но особая модель человеческой социальности. Приверженные ритуалу индивиды приходят и уходят, но социум, формируемый ритуалом, существует вечно. Такой социум — реальность не материальная, а духовная, символическая — и составлял подлинное бытие китайской цивилизации, ее «единое тело», которое не знает барьеров пространства и времени и заставляет китайцев, куда бы ни забрасывала их судьба, кропотливо воссоздавать свой замкнутый мир — свои «шанхай» или «чайнатауны».

Конечно, в требовании неукоснительного соблюдения традиционных запретов и правил нет ничего специфически китайского. Мы встречаем его во всех первобытных обществах. Но китайцы радикальным образом переосмыслили эту архаическую норму социальной жизни и придали ей новую глубину. Со времен Конфуция ритуал стал не просто правилом поведения, но и моральной нормой, и даже мерой просветленности сознания. Ритуал утверждает вечносущие качества вещей. Соответственно, китайская идея ритуала требовала от каждого во внутреннем средоточии своего опыта, в глубине собственного «сердца» прозреть безусловную, «небесную» правду своего существования. Момент прозрения вбирает в себя бесконечно долгое течение времени; в правде бытия, удостоверяемой ритуалом, нет ничего частного, ограниченного, придуманного. Так подлинный ритуал, требующий духовной работы, находит свое завершение в *естественности*.

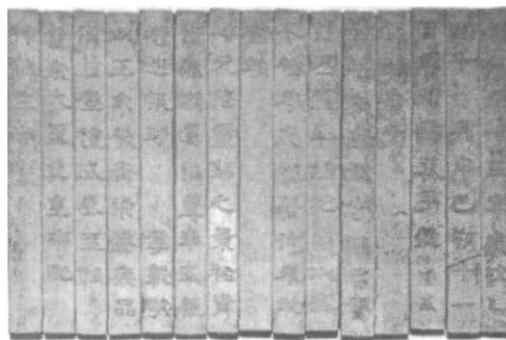
Мудрость ритуала свидетельствует о постоянстве духовного бодрствования и даже, точнее, о вечнопреемственности духовного пробуждения. Она утверждает единство сознания и жизни, мысли и чувства, искусства и природы. В этом заключается секрет знаменитого китайского идеала *гунфу*—мастерства, не требующего усилия. Источник ритуального действия — творческая «воля» (*и*) бытия, сила жизненных метаморфоз, «семя» (*цзин*) всех вещей, предвосхищающее все сущее. Речь идет о реальности по природе символической — одновременно вечноотсутствующей и вездесущей; являющей собой предел всего сущего и саму предельность существования. Эта реальность представлена в *не-различии*, *со-бытийности* присутствующего и отсутствующего, действия и покоя. Она не выражает себя, но как бы преломляется, *претворяется* в собственную «тьму», в свои отчужденные «следы», в декорум бытия. В символическом пространстве, обозначаемом ритуалом как духовным подвигом, все сущее осуществляется через бытие другого: здесь, как в китайском саде, цветы «рисуются» стеной и, как в даосской притче, жизнь мудреца Чжуанцзы проживается наивнейшей бабочкой.

Идея символической реальности не была свободна от противоречий и известного догматизма. Она требовала признать, что ритуальное действие обязательно будет иметь последствия в материальном мире и водворит должный порядок в обществе и даже космосе. Другими словами, моральное усилие обязательно принесет авторитет и власть. Способ оправдать эту претензию, не идя против здравого смысла, заключался в том, чтобы объявить сущностью ритуала «умудренное бездействие», абсолютно самодостаточное и самоценное.

Властелину Небесной империи, как мы помним, в конце концов полагалось «сидеть на троне лицом к югу — и не более того». Коллизия символических и эмпирических ценностей ярко отразилась в одном эпизоде китайской истории, относящемся к началу ГУ в. Тогда предводитель кочевников Ши Лэ захватил столицу династии Цзинь, и сановник Ван Янь, глава дворцовых ведомств, попытался растолковать неграмотному варвару, что истинный мудрец всегда пребывает душою «за пределами пошлого мира». «Ты всю жизнь занимал высокие посты, а теперь утверждаешь, что никогда не имел отношения к государственным делам. Но в гибели династии повинен именно ты!» — воскликнул Ши Лэ и велел казнить Ван Яня. Недоумение и гнев Ши Лэ отражают точку зрения именно «варваров», признающих только «объективные обстоятельства». Ван Янь же представлял «великую традицию» чиновников-книжников, оправдывавших свои привилегии тем, что они «знают ритуал», то есть проповедовавших главенство символических ценностей. Наследниками этой имперской традиции были те воины, которые во времена «опиумных» войн шли на картечь британских пушек с бумажными мечами в руках.

Ритуализм китайской традиции предполагал иерархию внешних и внутренних форм вещей, «подлинного» (*чжэнь*) и «обманчивого» (*цзя*) в бытии, «семян» и «плодов» явлений. «Плод» возможен благодаря «семени», хотя первое в известном смысле сосуществует или, как говорили в Китае, «рождается вместе» со вторым. Отсюда приоритет «внутреннего постижения», декларируемый китайскими учителями в самых разных областях культурной практики: в доктринах «трех религий», живописи, школах боевых искусств, даже в народном театре. Иерархия «внешнего» и «внутреннего» аспектов традиции дает основания для построения типологии китайской культуры, включающей в себя три основных уровня:

Во-первых, фольклорная культура, отличавшаяся тенденцией к превращению символов в натуралистические образы, то есть к разложению символизма. Недаром объектом культа в народной религии выступали очеловеченные боги-чиновники.



*Ритуальные
таблички,
использовавшиеся
танским
императором
Тайцауном
для поклонений
на алтаре
Земли. VII в.*

Во-вторых, классическая культура, отводившая главное значение акту стилизации и типовой форме, а в религиозном культе — поминальной табличке с ее близкими аналогами: скипетром государя, посохом настоятеля, жезлом *жуи* т.п.

В-третьих, эзотерическая традиция, представленная символизмом «внутреннего ритуала» в религии, а в области изобразительного искусства — священными графическими композициями, этими зримыми символами внеобразной «подлинности» бытия.

Наглядной иллюстрацией намеченных здесь культурных типов может служить сохранившийся до сих пор на юге Тайваня культ так называемых Двенадцати Владык — местных богов эпидемических болезней. По официальной легенде, прототипами Двенадцати Владык были конфуцианские ученые, без вины лишенные жизни даосским Небесным Учителем и в качестве компенсации за содеянную в отношении них несправедливость получившие от Небесного Царя должности инспекторов в его канцелярии. В народе, однако, бытует иная версия происхождения Двенадцати Владык, которая объявляет их душами убитых в стычке трех разбойников. Души этих разбойников преследовали членов одной недавно поселившейся в той местности семьи до тех пор, пока один из переселенцев не стал их медиумом. Добившись признания, разбойники лишились личных имен и сохранили за собой только фамилии, причем все трое олицетворялись одной статуей. Молебны в честь Двенадцати Владык включают в себя три параллельных ритуала: во-первых, даосскую литургию, которая ведется на книжном языке; во-вторых, церемонию, проходящую под руководством старейшины местной общины на нормативном разговорном языке; в-третьих, молебен, который служат маги на местном наречии; при этом сами боги представлены деревянными статуями. Следует еще добавить, что и даосская литургия имела свой «внутренний» образ — тайные жесты *руте (мудры)*, которые совершал старейший даосский священник, спрятав руки в рукавах халата.

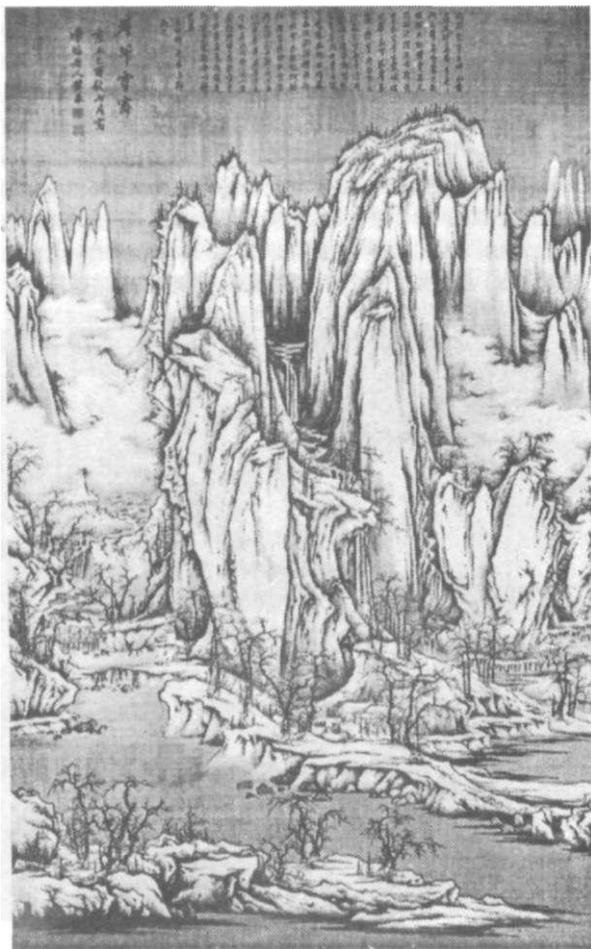
Итак, традиционная иерархия культурных типов основывалась на принципе символической глубины знаков культуры, или неразличения внешней формы и внутренней формы-типа. Именно благодаря ему ученая элита китайской империи могла считать народные культы и верования суеверием, не впадая при этом в религиозную нетерпимость, более того — воспринимая фольклорных богов как неизбежную и даже необходимую иллюзию. Точно так же в китайской традиции оправдывалась необходимость и даже неизбежность искусства — этого мира иллюзий, сообщающих о глубочайшей правде жизни.



Вслушиваясь
в журчание
ручья.
Гравюра XVI в.

Историческая судьба символистского миропонимания китайской традиции определена пониманием творчества как последовательного «рассеивания» форм: внутренняя реальность выявляется в метаморфозах вещей, сведении форм к их пределу, в обнаружении предельности опыта. Реальность для китайца — это бездна метаморфоз, «тысяча перемени, десять тысяч превращений»; мудрость по-китайски есть

«открытость сердца», позволяющая воспринимать, вместить в себя бесчисленные нюансы опыта. Сведение вещи к ее пределу знаменовало акт стилизации, а поиск стиля в конечном счете обнажал символическую матрицу сердца-бытия — «небесную пружину» жизненных метаморфоз. Бесконечное богатство разнообразия, смутная зыбь микро-трансформаций вещей, выявляемые «волей к стилю», не могли иметь адекватного внешнего образа. Последний был только приблизительной копией «семенных форм» вещей — копией *отсутствующего* оригинала, не отличавшейся в этом смысле от предельной реальности. Так обращение к символической глубине опыта завершалось неожиданным воссозданием предметного мира — навсёз фантастичным в его натуралистическом правдоподобии!



Хуан Дин.
Прояснени
после снегопада
а горах.
Начало XVIII в.

Этот круговорот духовной практики, сводивший воедино эстетические, религиозные и технические ценности, не имел ни эмпирических, ни рациональных точек отсчета. Он держался доверием к интимно-неведомой реальности, чисто предположительным и все же безукоризненно точным «внутренним знанием», и эта глубочайшая интуиция человеческого духа задана сознанию в метафоре, утверж-

дающей нераздельность истинного и ложного. В истории китайской мысли неоконфуцианство было попыткой оправдать правдивость форм-типов даже ценой признания их неустранимой иллюзорности. Отсюда и нереальность — на позднем этапе уже кричащая — стилистики классического китайского искусства. Одновременно мы наблюдаем наступление совершенно нового видения мира, которое апеллирует к эмпирическому опыту и здравому смыслу, стремится объективировать традицию, рассматривать традиционные символы как имитации и знаки явлений объективного мира. Это новшество знаменовало переход от ритуалистической модели культуры к идеологической, где во главу угла ставилось не правильное (бездействие), а правильное понимание. Диктатура ортодоксии (то есть «правильного мнения»), пришедшая на смену традиционному культу ортопраксии (правильного действия), повлекла за собой резкое усиление репрессий против инакомыслия. Непреодолимый уже разрыв между воображаемым и реальным засвидетельствован, помимо прочего, болезненно-обостренным интересом поздних поколений ученых Китая к кошмарной фантастике, ведь кошмары — это мечты людей, которым отказано в праве мечтать. Впрочем, презумпция иллюзорности всех образов делала бессмысленной борьбу за «более правильное», или «более реалистическое» видение мира. Натурализм в позднем искусстве легко уживался с традиционным гротеском.



*Дж. Кастильоне.
Императорские
лошади. XVIII в.*

Творчество Джузеппе Кастильоне, придворного художника циньского императора Цяньлуна в XVIII в., показывает, каким образом китайский стилизм мог внезапно обернуться европейским натурализмом. Для китайских современников Кастильоне его живописная манера была только экзотикой и очередным стилем. Дебри непостижимо-изошренного символизма Хаоса еще внушали им доверие; мир «видимого и слышимого» еще был наполнен для них присутствием

Великой Пустоты. Историческая смерть традиционной культуры Китая наступает в тот момент, когда под воздействием Запада теряется память о символической глубине образов, когда знаки, призванные скрывать, воспринимаются как способ выражения и приметы недостижимого предстают просто неумелой подделкой реальности.

Мир, лишенный глубины, мир подмененный, притворно-подлинный приходит незаметно и ненасильственно, как само забвение. Он дается как свершившийся факт, не имеющий своей предыстории, своей оберегаемой символами духовной родословной. Он сам себя оправдывает. И все же культура Китая циньской эпохи полна свидетельств драматического, хотя и скрытого перехода от символического к несимволическому миропониманию. Пронизывающее ее и доходящее порой до иступления беспокойство, неуклюжее сцепление академического реализма и экспрессионизма в изобразительном искусстве, гротескная пластика, скандально эротические романы, повествующие о «высшем прозрении»,—все это приметы как никогда остро осознанного разрыва между знаком и означаемым, свидетельства *правды фантазии*. Правды, казавшейся уже слишком невероятной и опасной, а потому всячески подавляемой или приукрашиваемой ревнителями ортодоксии. Одновременно как никогда отчетливо в духовной жизни Китая ощущается импульс к поиску истины в отклонении от предписанных истин, в нормальности аномалии. Перед нами последние попытки предотвратить надвигающуюся эрозию памяти о смысле духовного пути, отчаянное желание побороть косность материи, не чуждое затаенной мечтательности покойного и незамутненного сердца...

Завораживающий мир китайского искусства XVII—XVIII вв. многими своими чертами напоминает эпоху барокко в Европе. В обоих случаях мы встречаем сочетание тонкого чувствования природных форм и приверженности к нормативности творчества, маньеризму и натурализму, одновременного интереса к сокровенно-внутреннему и декоративному. Сходство внешних образов сообщает о единстве глубинных эстетических принципов. Как показал Ж. Делёз, барокко выражает «движение складки до бесконечности» — несомненно, близкий структурный аналог китайской идеи пространства как предельности, «свертывания-развертывания» форм. Наконец, речь идет и о сходстве исторических фаз культуры: в обоих случаях человек стоял на распутье, потеряв прежний уклад и еще не усвоив нового. Но тогда же отчетливо обнаружилось и различие в понимании вновь открытого единства художественной формы в Европе и в Китае: европейцы руководствовались преемственностью пластической модели, китайцы, наоборот, — преемственностью разрыва, возвещающего о «пустотном теле» Хаоса.

XVIII столетие ознаменовалось модой на китайское в Европе и на европейское при китайском дворе. Но эта мода не могла не быть кратковременной. Европа уже сделала решительный выбор в пользу нового, «позитивного» мировоззрения, и очень скоро тот же выбор со всей остротой встал перед Китаем, испытавшим на себе мощь европейского оружия. С приходом XX века началась история «нового

Китая» — Китая, стремящегося сделать себя «современным». Но наследие традиции продолжало жить в китайском искусстве, толще китайского быта, в сердце каждого китайца, и живучесть этого наследия обусловила необыкновенный драматизм политических, общественных и культурных коллизий новой китайской истории.

Китайская цивилизация в XX веке: за и против

На протяжении многих веков традиционные принципы внешних сношений Срединной Империи вполне удовлетворяли ее властителей, даже если сами они были в Китае чужаками и завоевателями. Но после первой «опиумной» войны, обнаружившей полную неспособность китайской армии и дипломатии отразить натиск «варваров» из далеких западных стран, правящим верхам циньской державы пришлось всерьез задуматься над тем, как ответить на грозный вызов, брошенный извне. На первых порах государственные мужи империи пошли по самому удобному для них пути: им нравилось думать, что цивилизация западных «варваров» во всем подобна китайской, чем и объясняются необыкновенные достижения пришельцев. «Варвары-англичане при нынешней династии несколько раз прибывали ко двору с данью. Табель о рангах у них заимствована из нашего государства, и все должностные лица у них говорят по-китайски», — доносили императору Даогуану его советники во время «опиумной» войны. Но

по мере того, как военное превосходство европейцев становилось все более очевидным, к циньским чиновникам постепенно приходило понимание того, что жизнь у «заморских варваров» устроена иначе, чем в Китае. В 1877 г. советник первого посла Цинов в Европе Лю Сихун отмечал: «Англичане во всех отношениях являют прямую противоположность китайцам. В государстве подданные стоят выше правителя, в семье жена властвует над мужем, девочек же ценят больше, чем мальчиков. Все это оттого, что англичане живут в нижней половине земного шара, отчего небо и земля у них переставлены местами. А потому и обычаи у них вывернуты наизнанку...».

Уже в те годы в умы наиболее смело мыслящих подданных Срединного Государства закра-



Лю Сиун.
Автопортрет.
1855 г.

лась революционная мысль о том, что китайцы могли бы чему-нибудь поучиться у европейцев. Новый взгляд на место Китая в мире сформулировал в 80-х годах сановник Чжэн Гуаньинь, выдвинувший лозунг: «Китайская наука — основа, западная наука — практическая польза». Эта формула по-прежнему отдавала первенство китайской традиции, а успехи западной техники выводила из древней мудрости Китая. В последние десятилетия XIX в. авторитетнейшие китайские ученые потратили немало сил и времени для доказательства того, что европейцы получили свои знания от китайцев. В 1898 г. знаменитый реформатор Кан Ювэй утверждал: «Все, чем гордится Запад, существовало у нас сотни и тысячи лет тому назад». И еще в 1933 г. главный идеолог гоминьдановского правительства Чэнь Лифу доказывал, что ученые древнего Китая предвосхитили открытие Эйнштейном четвертого измерения.

Формула Чжэн Гуаньиня навсегда осталась краеугольным камнем консервативной мысли в новейшей истории Китая. Однако к началу XX в. она была уже настолько далека от действительности, что принять ее на веру могли только твердолобые рутинеры. Жизнь требовала от китайцев нового взгляда на историю и культуру своей страны. В эти годы в Китае распространяется учение социал-дарвинизма с его идеями общественного прогресса и выживания сильнейших наций. Социал-дарвинистские теории подготовили почву для китайского национализма. Уже в конце XIX в. сторонники реформ — Янь Фу, Кан Ювэй, Тань Сытун, Лян Цичао и другие — стали утверждать, что европейская цивилизация основывается на рациональном знании и активной деятельности, цивилизация же Срединной Империи ставит во главу гармонию и пассивность. Чтобы выжить, китайцам нужно изменить свое отношение к жизни. В 1903 г. Лян Цичао опубликовал серию статей, в которых призвал соотечественников подняться выше семейных и земляческих уз и преобразиться в «новый народ» — сообщество граждан, сознающих свою ответственность за судьбы государства. Такое превращение, полагал Лян Цичао, возможно благодаря пропаганде ценностей «коллективизма» (*июнь*).

Для китайских националистов оппозиция Востока и Запада не означала принижения мировой роли Китая. Они не сомневались в том, что европейцы, поработанные «безжизненным рационализмом», сами нуждаются в китайской «духовности», и хотели только воспользоваться политическими понятиями Запада для построения самобытной китайской идеологии. В сущности, «китайское» было для них только старыми мехами традиции, в которые они пытались влить но-



Лян Цичао.
Фото
начала XX в.

вое вино «просвещенной мысли». Так, после Синьхайской революции Кан Ювэй и другие реформаторы ратовали за возрождение конфуцианства в новом для него качестве национальной религии. Вожди Гоминьдана энергично боролись с «суевериями» и «культурной отсталостью» народа, а в 1934 г. провозгласили «Движение за новую жизнь», которое в своей деятельности должно было руководствоваться че-



Образы
женской моды
30-х гг. XX в.

тырьмя конфуцианскими принципами: ритуала, долга, целомудрия и стыда. Был издан кодекс из 96 правил, детально регламентировавший «правильное» поведение. Поборникам «новой жизни» предписывалось, например, не чавкать за едой, не курить, не плевать, ходить в застегнутом мундире, убивать крыс и мух, покупать китайские товары и т.п. По указанию сверху в стране было создано 1300 местных ассоциаций в поддержку нового движения. Откровенно авторитарный, полувоенный характер этой инициативы

гоминьдановских властей со всей ясностью обнаруживает и ее внутреннюю слабость: лишенное связи с традиционными символами и ценностями китайской культуры, «Движение за новую жизнь», как и позднейшие идеологические кампании при коммунистах, могло обеспечить связь между правящими верхами и обществом лишь посредством приказов и палочной дисциплины, что отнюдь не способствовало развитию той самой гражданской ответственности, которую силилась внедрить в народ новая идеология.

Итак, при всем различии политических позиций отдельных теоретиков китайского национализма их общим требованием было преобразование традиционного ритуализма, скреплявшего китайскую цивилизацию, в идеологическую доктрину. Эта трансформация должна была свершиться посредством «правильного мышления», а ее орудием была призвана стать революционная партия. Желанная метаморфоза, однако, не могла совершиться в одночасье — хотя бы потому, что китайская традиция была целиком ориентирована на семейный уклад и личное совершенствование, так что гражданственность в ней заменяло личное «сочувствие», а верховенство закона — патриархальный авторитет. Привить китайскому обществу идеи политических свобод и коллективизма можно было лишь подвергнув радикальной переоценке традиционные жизненные идеалы китайцев. Столкнувшись с этой трудностью, вчерашние реформаторы и прогрессисты нередко становились убежденными консерваторами. Попытки осуществить утопию конфуцианской гражданственности, предпринятые некоторыми консервативными националистами — в частности, Лян Шуминем и деятелями правого крыла Гоминьдана, — не имели успеха. Тем не менее идея консервативного национализма, бесспорно,

имела опору в среде предпринимателей и отчасти крестьянства. До сих пор она пользуется большим влиянием на Тайване, в Гонконге и зарубежных китайских общинах. В последние годы расширилась ее социальная база и в КНР.

Наряду с консерватизмом другой формой реакции на противоречия китайского национализма была идея революционного разрушения традиции. Впервые тотальное отрицание прошлого приобрело организованную форму в годы «Движения 4 мая». Вожди этого движения — Чэнь Дусю, Ли Дачжао, Ху Ши, писатель Лу Синь — требовали полного отказа от традиционных догм ради спасения нации и государства. «Пусть лучше погибнет вся прошлая культура нашего народа, чем наша нация», — восклицал в 1917 г. основоположник «Движения 4 мая», профессор Пекинского университета Чэнь Дусю. По мнению Чэнь Дусю, все положительные качества конфуцианской морали можно найти в других культурах, поскольку они являются частью общечеловеческой мудрости. Год спустя Лу Синь в своей первой повести «Дневник сумасшедшего» назвал конфуцианство разновидностью «духовного сифилиса», а конфуцианскую проповедь ритуала — «церемонностью людоедов». Одно за другим в печати стали появляться произведения, в самых мрачных и саркастических тонах рисующие старый китайский быт. Звучали даже предложения вовсе отказаться от китайского языка, заменив его эсперанто. Кумирами «Движения 4 мая» стали «госпожа Наука» и «госпожа Демократия» (по-китайски оба понятия имели приставку «господин»).

Идеологи «Движения 4 мая» мечтали изменить общество путем пропаганды абстрактных «правильных ценностей». Претензия на роль демиургов истории и отчужденность от собственной культуры привели большинство из них к марксизму. Успех марксистской идеологии в Китае объясняется тем, что она позволила совместить программу революционного переустройства общества с задачами национального возрождения. Достаточно было, как это сделал Мао Цзэдун, объявить весь китайский народ эксплуатируемой нацией, и национальное освобождение оказывалось неотделимым от социалистической революции. Правда, подобное совмещение было возможно только при двух условиях: во-первых, марксисты должны были исповедовать обычный для китайских революционеров волюнтаризм и, во-вторых, сущностью китайского национального духа следовало признать революционную борьбу. Так идея «нового народа» получала свою революционную и притом удовлетворявшую традиционным мировым притязаниям Китая «почву». История в КНР стала «революционным прошлым», вечно открытым будущему. Идеологические кампании



Ци Байши.
Люди бранят
меня, я браню
людей. 1934 г.

КПК в 40-е и 50-е годы, и в особенности десятилетие «культурной революции» остаются самыми внушительными памятниками непрекращающейся борьбы поклонников Мао Цзэдуна за новое революционное сознание. Парадоксальным на первый взгляд, а в действительности закономерным образом «революционная борьба» китайских коммунистов в силу ее историко-культурной беспочвенности привела к возрождению самых архаических и реакционных импульсов человеческой психики, выразившихся в культе вождя-отца и фетишизации атрибутов его власти, разрыве между внутренней и внешней жизнью личности и т.д. Впрочем, и после смерти Мао Цзэдуна отказ лидеров КПК от «культурной революции» не означал отказа от совмещения революционных и национальных задач. Достаточно вспомнить лозунг Дэн Сяопина о строительстве в Китае «социализма с национальной спецификой», причем эта «китайская специфика», заметим, по-прежнему предполагает авторитарные методы правления. В КНР государство и поныне является не воплощением политической воли общества, а скорее, хранителем определенного морального порядка, не подлежащего критике и даже обсуждению. Власть, представляющая этот порядок, права по определению. Для такой власти отсутствие исторической памяти — норма общественной жизни.

Идея соединения революции и национального самосознания заключала в себе противоречие, которое коренилось в различиях между истинностью ритуала и истинностью доктрины. Диктатура «правильной линии» в мышлении, создававшая тоталитарное общество, усиливала негативные последствия господства культурной ортодоксии: рост социальной напряженности, взаимного недоверия и цинизма, распространение инакомыслия. В реальной жизни новая «правда партии», особенно в деревнях, часто оказывалась неотличимой от ортодоксальности традиционного типа. К примеру, практика «самокритики», ставшая в годы «культурной революции» чем-то вроде нового революционного ритуала, воспроизводила многие черты традиционной этики (см. главу 9, раздел «Общественные нравы»).

С конца 70-х годов на волне экономических реформ и некоторой либерализации общественной жизни в Китае вновь усиливаются критические выступления, направленные на сей раз как против традиционных норм, так и против диктатуры КПК. Кульминацией этих выступлений стали студенческие митинги на площади Тяньаньмэнь в 1989 г., на которых, надо отметить, нельзя было услышать положительных оценок китайского прошлого, зато фигурировали символы западной демократии: самодельная статуя

Знатки старой литературы ведут себя так: когда появляется новая идея, они называют ее «ересью». Но когда эта идея после тяжелой борьбы утверждается в своих правах, они заявляют, что это «то же самое, чему учил Конфуций». Они отвергают все иностранное, говоря, что не желают, чтобы «китайцы превращались в варваров». Но когда иностранцы становятся правителями Китая, вдруг обнаруживают, что эти «варвары» — тоже потомки Желтого Владыки.

Когда китаец имеет власть и видит, что ему никто не может дать отпор, он правит как деспот и не знает снисхождения. А когда ему нет удачи, он начинает говорить про «судьбу». Даже будучи рабом, он будет утверждать, что всем доволен и пребывает в полной гармонии с миром.

Лу Синь. 1930 г.

Свободы, знак победы в форме латинской буквы V и т.д. Протестующие студенты, подобно их предшественникам в годы «Движения 4 мая», были готовы к полному разрыву с традиционной культурой и существующим режимом. Литературная жизнь Китая 80-х годов дает множество примеров такого умонастроения. Наиболее известный из них — телесериал «Плач реки» (1988 г.), где образ своенравной Хуанхэ предстает символом общества, оказавшегося в историческом тупике. Авторы сериала назвали культуру конфуцианского Китая «машинной самоуничтожения, которая постоянно пожирает все лучшее в себе».

Историческая «беспочвенность» китайской интеллигенции толкает многих ее представителей к тому, что в Китае называют «исканием корней» (*сюнь гэн*). Речь идет о том, чтобы выявить некий истинный «голос народа», заглушаемый шумом современной жизни. Но образ крестьянской культуры в произведениях этих исследователей народной души глубоко двойствен: это образ не столько родной, сколько экзотический, и от него веет не столько мудростью, сколько дикостью. Характерный пример — повесть Хань Шаогуна «Папа» (1985 г.), где в трагикомических тонах описывается жизнь крестьян горной деревушки под названием Куриная Башка. Ее жители придерживаются «древних обычаев», а потому невежественны и жестоки. Их кумир — деревенский дурачок, умеющий произносить только два слова: «папа» и нецензурное ругательство.

И в КНР, и в Гонконге, и на Тайване нет недостатка в ученых и журналистах, составивших себе имя резкими нападками на китайскую культуру и весь традиционный уклад жизни Китая. Характерный образчик такой тотальной критики — речь тайваньского публициста Бо Яна «Уродливый китаец» (1984 г.), где китайцам приписывается обширнейшая гамма недостатков: неспособность к сотрудничеству и признанию своих ошибок, нелюбовь к чистоте, бессердечие, узость кругозора, тщеславие, рабская покорность любой власти и отсутствие гражданской ответственности, оппортунизм и т.д. Вслед за Лу Синем Бо Ян утверждает, что «китайская культура заражена вирусом, который передается из поколения в поколение и не поддается лечению».

Впрочем, в современном Китае нет недостатка и в произведениях, где картины прошлого окрашены элегической грустью и нередко предстают в идеализированном виде. В конце концов, когда прошлое оказывается — или кажется — изжитым, оно становится предметом эстетического созерцания. Встречаются и попытки объяснить преемственность старого и нового Китая за пределами



Ван Шэнь.
Поэт Тао
Юаньлин
с кувшином
вина.
Середина XX в.

По отаельности китайцы, бесспорно, умны и проницательны. Когда они усердно трудятся, никто не сможет превзойти их. Но, как ни странно, управлять миллиардом китайских душ не труднее, чем пасти стадо овец. Китайский народ способен вынести больше трудностей и протаотить больше унижений, чем любой другой народ на земле. Отсюда предупреждение: не обременяйте себя заботой об улучшении жизни китайцев. Лучше всего терпеливо выслушивать их жалобы и выказывать им небольшую симпатию — это в действительности все, что им нужно в жизни. Ибо в Китае люди всегда хотят «разбить горшок, чтобы еда не досталась никому». И никто не хочет «таскать хворост для общего очага». Китайцы демонстрируют свое сочувствие тем, кто наслаждается жизнью рядом со страдающими или отчаявшимися людьми. А на успех других отвечают плохо скрываемой, полной недоброжелательства завистью.

Чжу Гуй, Гонконг,
1985 г.

внешних форм. Так, герой повести писателя Фэн Цзиця «Волшебный кнут» в молодости, еще при Цинах, славился как мастер рукопашного боя, умевший наносить удары своей длинной косой; позднее, лишившись косы и вступив в революционную армию, он становится метким стрелком. Секрет китайской мудрости, как бы хочет сказать писатель, — не просто «заветы предков», а трудолюбие и талант, позволяющие овладеть любым искусством.

Различия в оценке прошлого, наблюдаемые в жизни современного Китая, отражают сосуществование разных жизненных укладов, а в особенности все более углубляющееся противостояние города и деревни. Нынешнее по-

коление китайских горожан уже практически потеряло связь с фольклором и традиционными жизненными ценностями. Это не означает, однако, что вопрос о будущем китайской цивилизации отпал сам собой. Напротив, есть все основания полагать, что в ближайшие десятилетия он будет приобретать все большую остроту.

Есть ли у китайской цивилизации будущее?

История Китая в XX в. знает два глобальных проекта революционных преобразований: национализм Гоминьдана и пролетарскую революцию КПК. Оба проекта привели в известном смысле к парадоксальным результатам: пропаганда «исконных» — в первую очередь конфуцианских — ценностей в Китайской Республике отнюдь не стала препятствием для быстрой модернизации (и демократизации) тайваньского общества. Коммунистическая же пропаганда способствовала возрождению в новом обличье многих из тех самых «феодалных пережитков», которые была призвана искоренить. В наши дни молодые люди на Тайване далеки от увлечения заповедями Конфуция, которые обязаны учить наизусть в школе, а молодежь КНР столь же равнодушна, если не сказать враждебна, к поучениям коммунистических вождей, которые она чуть не ежедневно слышала с раннего детства. И те и другие ради своей карьеры усердно изучают иностранные языки и американский «менеджмент». И те и другие охотно уехали бы за границу, словно прошлое их древней страны слишком тяжелым грузом лежит на их плечах. В 1976 г. тайваньский писатель Бай Сяньюн (сам переселившийся в США) констатировал появление типа «странствующего китайца», обреченного на духовную эмиграцию.

Судьба многих деятелей китайской культуры за последнее десятилетие подтверждает правоту слов Бай Сяньюна.

Конец «эры интеллигенции» означает, по сути, крушение идеологических систем, владевших умами китайцев в XX в. Можно предположить, что судьбу китайской цивилизации теперь будут определять не идеологии сами по себе, как бы ни были они изощренны и как бы ни была сильна пропагандистская и репрессивная машина государства, стремящегося внедрить их в умы своих подданных. По-видимому, тайна судьбы Китая заключена не в идеях как таковых, но в самих формах общественной практики, связанных с тем, что именуется традиционной культурой и современностью.

Ядром традиционной китайской цивилизации, как уже неоднократно отмечалось в этой книге, была не идеология, но сама «духовная работа», «не-делающая деятельность» мудрого, в которой сходятся сознание и действие. Такая «умудренная практика», основанная на духовной интуиции и безупречном доверии к жизни, и была источником всех открытий, всех великих достижений китайского гения. В глубине китайской традиции сокрыт анонимный Мастер, прозревающий в бездонном покое своей души закон *духовной метаморфозы* бытия. И мир этой традиции всегда несет на себе печать присутствия человеческого сердца, — этого живого, но пустотного средоточия всех перспектив созерцания, одновременно тела и лица. Вот почему китайская культура не выделила из себя абстрактной научной мысли или доктрины, а скорее выковала из себя особый культурный тип, который задан не столько познанию, сколько почти бессознательному усвоению в самом способе восприятия, чувствования, мышления. Достаточно взглянуть на традиционные методы обучения в китайских ремеслах и науках, где ученик должен был перенять не просто формулы и правила, а весь тип поведения учителя, само *качество* его знания, и где успехи ученика оценивались степенью приближенности к учителю. Более известны негативные последствия подобного миропонимания; nepoтизм, исключительная приверженность к личным связям, скрытность и т.д. Китайская стена остается самым ярким символом подобной ориентации китайской культуры.

Безусловно, модернизация являет собой нечто в известном смысле прямо противоположное установкам китайской традиции. Она несет специальное знание и общедоступное образование, ориентацию на техническую эффективность, средства и возможности массовой коммуникации, светскую культуру и пр. И все же у феномена модернизации и китайской традиции есть нечто общее: и то и другое по своему свободно от гнета идеологии в собственном смысле слова. Полная свобода общения (планетарная цивилизация постиндустриальной эпохи) и культивирование самого предела общения (замкнутый социум традиции) равно враждебны всем предвзятым мнениям, всем идеологическим предрассудкам.

Традиция и модернизация кажутся антиподами — этим объясняется особенная острота проблемы их взаимодействия в современном мире. Но крайности, кажется, сходятся? Жизнь современного Тайваня, Гонконга или Сингапура — а если говорить шире, то и при-

Судьба многих деятелей китайской культуры за последнее десятилетие подтверждает правоту слов Бай Сяньюна.

Конец «эры интеллигенции» означает, по сути, крушение идеологических систем, владевших умами китайцев в XX в. Можно предположить, что судьбу китайской цивилизации теперь будут определять не идеологии сами по себе, как бы ни были они изощренны и как бы ни была сильна пропагандистская и репрессивная машина государства, стремящегося внедрить их в умы своих подданных. По-видимому, тайна судьбы Китая заключена не в идеях как таковых, но в самих формах общественной практики, связанных с тем, что именуется традиционной культурой и современностью.

Ядром традиционной китайской цивилизации, как уже неоднократно отмечалось в этой книге, была не идеология, но сама «духовная работа», «не-делающая деятельность» мудрого, в которой сходятся сознание и действие. Такая «умудренная практика», основанная на духовной интуиции и безупречном доверии к жизни, и была источником всех открытий, всех великих достижений китайского гения. В глубине китайской традиции сокрыт анонимный Мастер, прозревающий в бездонном покое своей души закон *духовной метаморфозы* бытия. И мир этой традиции всегда несет на себе печать присутствия человеческого сердца, — этого живого, но пустотного средоточия всех перспектив созерцания, одновременно тела и лица. Вот почему китайская культура не выделила из себя абстрактной научной мысли или доктрины, а скорее выковала из себя особый культурный тип, который задан не столько познанию, сколько почти бессознательному усвоению в самом способе восприятия, чувствования, мышления. Достаточно взглянуть на традиционные методы обучения в китайских ремеслах и науках, где ученик должен был перенять не просто формулы и правила, а весь тип поведения учителя, само *качество* его знания, и где успехи ученика оценивались степенью приближенности к учителю. Более известны негативные последствия подобного миропонимания; nepoтизм, исключительная приверженность к личным связям, скрытность и т.д. Китайская стена остается самым ярким символом подобной ориентации китайской культуры.

Безусловно, модернизация являет собой нечто в известном смысле прямо противоположное установкам китайской традиции. Она несет специальное знание и общедоступное образование, ориентацию на техническую эффективность, средства и возможности массовой коммуникации, светскую культуру и пр. И все же у феномена модернизации и китайской традиции есть нечто общее: и то и другое по своему свободно от гнета идеологии в собственном смысле слова. Полная свобода общения (планетарная цивилизация постиндустриальной эпохи) и культивирование самого предела общения (замкнутый социум традиции) равно враждебны всем предвзятым мнениям, всем идеологическим предрассудкам.

Традиция и модернизация кажутся антиподами — этим объясняется особенная острота проблемы их взаимодействия в современном мире. Но крайности, кажется, сходятся? Жизнь современного Тайваня, Гонконга или Сингапура — а если говорить шире, то и при-

мер Японии и Южной Кореи — свидетельствует о том, что ценности традиционной цивилизации Дальнего Востока легко уживаются с современной техникой, современными методами организации управления и самыми передовыми идеями. Во всяком случае, подавляющее большинство тайваньских, гонконгских и сингапурских китайцев убеждены в том, что китайский уклад жизни, предполагающий бесконфликтное поведение, преданность семье, политическую индифферентность, вполне может обеспечить успех и в мире компьютеров. Сложился, так сказать, «модернизированный» тип китайца, глубоко чуждый многим фундаментальным ценностям китайской традиции: это тип человека, который готов к соперничеству и риску, восприимчив к новшествам и уже не считает скромность главной добродетелью, а неудобства и лишения — обязательным жизненным правилом. Однако никто не скажет, что современные китайцы подобны европейцам. Напротив, стереотипы поведения и весь быт «новых китайцев» не меньше, если не больше прежнего, отличаются от образа жизни и психологии людей Запада.



*Улица
и современном
Тайбэе*

Сама жизнь дала простой и убедительный ответ на мучительно-неразрешимый вопрос о «модернизации» Китая. Достаточно взглянуть в сам тип расселения китайцев на современном Западе, представленный «китайскими городами», или чайнатаунами. Китайцы без труда расселяются по всему свету, но предпочитают жить компактными группами, воспроизводя на новом месте жительства свой традиционный уклад и не вступая в конфликт с окружающим обществом, охотно принимая законы и ценности «открытых» обществ Северной Америки или Западной Европы. Что означает такая приспособляемость при столь незаурядной способности сохранять свою самобытность? Чайнатаун — это город в городе. Данное обстоятельство неожиданно высвечивает суть китайского непонимания: китайское поселение и вообще «Китай» в современном мире есть не просто географическая реальность, но прежде и превыше всего — символическое «пространство сердца», хранящее в себе необозримо-

сказать уже сейчас: возвращение традиции с неизбежностью восстанавливает и духовную иерархию общества или, точнее, типов человеческой социальности. Внешняя социальность должна стать условием и средой внутренней социальности, связующей отдельного индивида с вечносущим *типом* человечности — Великим, или Предельным Человеком, прорастающим в этот мир и *перерастающим* его бесконечной чередой поколений. Китайская цивилизация дана, *за-дана* современному миру не для того, чтобы ее принимать или отвергать, а для того, чтобы человек мог вновь и вновь возвращаться к истоку человечности в себе. Человек становится человеком, говорил Конфуций, когда «совершит самое трудное в своей жизни». То, что проще всего, дается всего труднее. С этой непритязательной и мужественной мудростью учителей Китая можно жить вечно.

*Хронологическая таблица
китайской истории*

550 тыс. лет до н. э.	Следы древнейшего человека на территории Китая (в провинции Шэньси)
300 тыс. лет до н. э.	Синантроп, или «пекинский человек»
5 тыс. лет до н. э.	Неолитическая культура Яншао, или культура расписной керамики (равнина Хуанхэ)
3 тыс. до н. э.	Неолитическая культура Луншань, или культура черной керамики (провинция Шаньдун)
2 тыс. лет до н. э.	Царство Шан-Инь на равнине Хуайхэ, цивилизация бронзы в Сычуани
XI-VIII вв. до н. э.	Царство Чжоу; зарождение классической традиции
УШ-У1 вв. до н. э.	Период Восточного Чжоу или Разделенных Царств
V-III вв. до н. э.	Эпоха Борющихся Царств; возникновение классических школ китайской мысли
221 г. до н. э.	Объединение древнего Китая правителем царства Цинь, принявшим титул Цинь Шихуанди, или «первого императора Цинь»
206 г. до н. э.	Воцарение династии Хань
9-23 гг. н. э.	Правление Ван Мала
25 г.	Реставрация династии Хань, получившей название Поздняя, или Восточная Хань
220-265 гг.	Сосуществование в Китае трех царств: Вэй, Шу и У. Эпоха Троенарствия
280 г.	Объединение Китая под властью династии Цзипь
311 г.	Захват Северного Китая кочевниками, начало периода «смуты пяти племен»

316 г.	Реставрация Цзиньской династии на Юге под именем Восточная Цзинь, Начало раскола Китая на северокитайские и южнокитайские царства
420 г.	Свержение Восточной Цзинь, начало периода Южных династий, включающих в себя: Сун (420-479), Ци (479-501), Лян (501-557) и Чэнь (557-589)
430 г.	Воцарение на Севере династии Северная Вэй, начало периода Северных династий
581 г.	Воцарение династии Суй, новое объединение Китая
618-907 гг.	Царствование династии Таи
907-960 гг.	Новый период раздробленности, известный под названием эпохи «Пяти династий и Десяти царств»
960-1124 гг.	Империя Сун; северные области Китая находятся под властью киданьского государства Ляо
1115-1232 и	Государство чжурчженей Цзинь в Северном Китае. На Юге сохраняется власть династии Сун
1279 г.	Завоевание Китая монголами, основавшими династию Юань
1368 г.	Свержение власти монголов и объединение Китая под властью династии Мин
1644-1911 гг.	Правление маньчжурской династии Цин
1911г.	Провозглашение Китайской Республики
1949 г.	Образование Китайской Народной "Республики"

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН, ЭТНОНИМОВ И ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

А

Абахай 91
 Австралия 25
 Австро-Венгрия 96
 Агуда 88
 Адам 290
 Азия 25, 67, 68, 84, 102, 368
 А Кью 415
 Америка 25, 41, 95, 293, 320
 Амитаба, Омигофо 235, 250, 253, 282
 Амой, город 93
 Амур, Хэйлунцзян 15
 Англия 93, 94, 100, 293
 Андерсон 67, 68
 Ань Лушань 85
 Ань Шигао 248
 Аньпин, город 462
 Аньхой, провинция 10, 18, 42, 45, 96, 148, 149, 157, 330, 426, 505
 Аньцзи, город 462
 Аньян, город 69, 70, 448, 468
 Аравия 290
 Афганистан 9

Б

Ба Цзинь 416, 417
 Бадашаньжэнь 477
 Бай 33
 Бай Сяньюн 610, 611
 Байшуй, уезд 240
 Байюньгуань 267, 269, 271
 Бамиян 465
 Бань 420
 Бань Гу 31, 106, 112, 206, 412, 444
 Баньпо 67, 68
 Бао 407
 Бао По 410
 Баоюй 410
 Бергсон, А. 222, 223, 224
 Бинфу шэнцзюнь, божество 234
 Бичер Стоу, Г. 512
 Бичинь 420
 Ближний Восток 40, 371, 441
 Бо Цзюйи 401, 403
 Бо Ян 609
 Богоматерь 287
 Бодхидхарма 133, 253, 353
 Бон 121
 Большой Хинган 11, 20
 Бохайский залив 15

Боя 435, 443
 Брейнер, С. 553
 Будай 489
 Будда 185, 219, 231, 235, 249, 250, 251, 253, 254, 260, 261, 268, 281, 283, 287, 408, 428, 459, 498, 506
 Бутан 9

В

Вайрочана 465
 Ван Би 213, 214
 Ван Бо 395
 Ван Вэй 401, 402, 403, 473
 Ван Дэсинь 410
 Ван И 542
 Ван Ман 77, 78, 616
 Ван Мэн 417, 475
 Ван Фучжи 113, 220
 Ван Ханьшэн 289
 Ван Хой 314
 Ван Цзи 218
 Ван Цзинвэй 100
 Ван Чжэнпэн 237
 Ван Чун 210, 363
 Ван Шэнь 609
 Ваньли 534
 Ван Янмин 218, 219, 224
 Ван Янь 599
 Великий, или Императорский канал 62, 158
 Внутренний Китай 9, 11, 12, 15, 17, 100
 Внутренняя Монголия 10, 32
 Волшебный канал 63
 Восточная Азия 9, 12, 93
 Восточная, или Поздняя Хань 78, 616
 Восточная Цзинь, царство 72, 81, 88, 306, 584
 Восточное Вэй, царство 72, 74, 79, 83, 436
 Восточное Чжоу, царство 71, 72, 74, 616
 Восточный Китай 10, 148, 229, 241, 282
 Восточный Туркестан, или Кашгария 15, 19, 3
 Высочайший Старый Правитель, божество 26
 Высший Господин Изначальной Подлинности божество 806
 Вьетнам 9, 81
 Вэй Боля 310, 311
 Вэй Личжун 501
 Вэй Се 471
 Вэй Юн 358, 547
 Вэй, династия 72, 74, 79, 140, 436, 616
 Вэнь Идо 416, 417
 Вэнь Чжэньхэн 332, 456, 461, 494, 518, 522, 537,

Вэнь-ван 302, 311, 312, 435
Вэньчан, божество 234

Г

Галлей 323
Гандхара 465
Гань Бао 406
Ганьсу, провинция 10, 18, 67, 99, 419
Гаоань, уезд 149
Гаоян 140
Гегель 224
Гексли, Т. 221
Германия 94, 96
Гессе Вартер, Э. фон 141
Гималайский хребет 11
Го Можо 416, 417
Го Си 198, 200, 473, 481
Го Сян 213, 214
Го Юньшэн 277
Гоби, пустыня 15, 18
Гонконг 10, 14, 16, 25, 30, 94, 101, 149, 224, 233, 286, 288, 464, 470, 557, 562, 607, 609, 610, 611
Гу Кайчжи 471, 472
Гу Нинъюань 480, 484
Гу Хунчжун 541
Гу Яньу 151, 220
Гуандун, провинция 10, 16, 26, 28, 29, 30, 33, 42, 67, 75, 94, 149, 151, 152, 234, 243, 266, 292, 369, 414, 431, 448, 490, 502, 529, 535, 560, 570
Гуанси, провинция 10, 28, 29, 33, 42, 97, 238
Гуантайчжэнь 369
Гуанчжоу, город 10, 14, 16, 29, 93, 97, 151, 243, 289, 292, 451, 488
Гуань Ханьцин 410, 411
Гуань-ди, божество 231, 342
Гуаньинь, божество 42, 234, 235, 285, 445, 446, 466, 544, 562
Гуйчжоу, провинция 10, 28, 33, 44
Гуйян, город 10
Гун Сянь 477, 478
Гунгун 421
Гунсунь 70
Гунсунь Лун 174
Гунчжоу 491
Гунь 420, 421
Гэ Хун 354, 355

Д

Дагуань 219
Даду, город 89, 90
Дай Бэньсяо 186
Дай Чжэнь 220
Далай-лама 32

Дали, город 460
Дальний Восток 250, 260, 286, 612, 613
Дамо, патриарх 281, 489
дань ху, см. шуи минь
Дангьян, город 460
Даоань 248, 249, 250
Даогуан 115, 604
Даошэн 250
Дарвин, Ч. 592
Делёз, Ж. 603
Джеймс 224
Джомолунгма 11
Джунгария 15, 18
ди ли, племя 265, 314
ди, племя 32, 80, 163, 265
Дин Лин 416, 417
Динчжоу, город 369
Дицзан-ван, божество 225, 229, 235
до минь, этническая группа 30
Доу Э 411
Драконы Врата, ущелье 13
Ду Вэймин 224
Ду Линян 411
Ду Фу 401, 402, 403
Ду Цзинь 593
Ду Шаньфу 503
Дуань Цижуй 96
Дунван-гун, божество 420
дун, племя 33
Дун Хайчунь 134, 135
Дун Циань 199, 200, 477, 478, 480, 482, 495, 592
Дун Чжо 79
Дун Чжуншу 186, 209
Дун Юань 473
Дун Юэ 185, 522, 524
Дун-Небожитель 283
Дунтинху, озеро 14, 15
Дунъюэ дади, божество 229
Дунгян 448
Дуньхуан, город 322, 440, 464
Дхарма 256, 268
Дьюи, Дж. 222
Дэн Сяопин 101, 608
Дэн То 417
Дэхуа 369

Е

Е Цзыци 307
Европа 95, 125, 204, 293, 320, 324, 365, 536, 538, 603

Ж

Жань Минь 80
 Желтое море 13
 Желтый Владыка, см. Хуан-ди
 Жуань Цзи 400
 жужани, племя 32
 Жэнь Боянь 330
 Жэнь Иншо 344

З

Западная Азия 492
 Западная Европа 25, 612
 Западное Вэй, царство 83
 Западное Ся, царство 32, 88
 Западное Чжоу, царство 58, 163, 380

И

и, народы Восточного Китая 33
 И Син 315
 Израиль 262
 Ин Юйцзянь 475
 Индия 9, 77, 262, 383, 408, 459, 501
 Индонезия 25
 Инчжоу, уезд 330
 Инчуань, город 10
 Иньян 420
 Иньсянь, уезд 149
 Исин, город 43, 369
 ишэу 33

К

Кавакацу, Ё. 212
 Казахстан 9
 Кай 420
 Кайфын, город 17, 49, 85, 324, 451, 460
 Калпин 321
 Канада 9
 Кан Ювэй 220, 221, 605, 606
 Канси 28, 92, 93, 109, 143, 314
 Канг, И. 222, 224
 Кастильоне, Джузеппе 478, 602
 кидане, племя 32, 89, 617
 Киргизия 9
 Китайская Республика 60, 95, 99, 100, 102, 122, 287, 292, 389, 610, 617
 КНР 23, 24, 25, 32, 60, 100, 101, 111, 122, 128, 136, 140, 142, 143, 254, 269, 292, 295, 296, 361, 391, 392, 393, 416, 452, 470, 501, 512, 513, 533, 550, 551, 556, 562, 607, 608, 609, 610, 617

Конфуций, Ку Фу-цзы 13, 51, 61, 106, 111, 132, 137, 138, 140, 141, 168, 169, 170, 171, 175, 176, 183, 188, 189, 196, 197, 198, 204, 209, 213, 218, 220, 231, 279, 281, 287, 290, 341, 361, 381, 384, 388, 394, 412, 435, 436, 437, 440, 442, 470, 471, 472, 517, 524, 531, 532, 540, 543, 579, 587, 589, 597, 598, 610, 614

Корейский полуостров 81
 корейцы 89
 Корея 9, 33, 77, 94, 336, 382, 403, 612
 Коу Цяньчжи 265, 266
 Куйсин, божество 381, 538
 Кумараджива 250
 Кун Шанжэнь 411
 Куньлунь, гора 419, 420
 Куньмин, город 10
 Куньцань 188
 Куньшань, гора 330
 Куросиво, течение 17

Л

Лань Динъюань 543
 Лань Цайхэ 430
 Ланьтянь, уезд 67
 Ланьчжоу, город 10
 Лао Цань 414
 Лао Шэ 62, 416, 417
 Лаолан 506
 Лао-цзы, Лао Дань 137, 175, 176, 178, 192, 203, 213, 231, 263, 267, 268, 281, 287, 316, 363, 467, 484, 583, 589
 Лаос 9
 Лаошань, гора 13, 266
 Латинская Америка 287
 Лёссовое плато 12, 13, 24, 28, 31, 35, 67, 449
 Ли Бо 45, 401, 402
 Ли Дачжао 607
 Ли Дэнхуэй 102
 Ли Жихуа 482
 Ли Жучжэнь 410
 Ли Кайсянь 591
 Ли Сун 479
 Ли Сысюнь 473
 Ли Сюн 265
 Ли Тегуай 425
 Ли Хой 140
 Ли Хуа 85
 Ли Цзай 474
 Ли Цзычэн 91
 Ли Цинчжао 546
 Ли Чжи 218, 219
 Ли Чунь 462
 Ли Чэн 473
 Ли Шичжэнь 313, 329, 332, 375
 Ли Юань 83

Мо Янь 418
Монголия 18
монголы 32, 88, 89, 90, 91, 442, 532, 617
Монгольская степь 84
Моу Цзунсань 224
Мохаммед 290
Му-гун 306
Му Ци 475
Муе 71
Мулянь 502, 503
Мур 222
Муюн Цзюнь 80
Мьянма 9
Мэй Яочэнь 403
Мэйсянь, уезд 29
Мэн Тянь 385
Мэн Хаожань 401
Мэн Юаньлао 49
Мэн-цзы 171, 172, 175, 185, 196, 198, 216, 363, 584
мяо-яо, племя 33

Н

Нагарджуна 249
Нанкин, город 10, 64, 90, 95, 97, 100, 269, 451, 460, 461
Наньлинь, горы 11
Наньнин, город 10
Наньчан, город 10
Не Хайхуа 414
Неаполь 16
Непал 9
Ни Цзань 475, 477
Нинбо, город 93, 157, 490
Нинся-Хуэй, автономный район 10, 99
Нинчэн, город 48
Нортроп, Ф. 54
Нюй Ва, мифологический персонаж 68, 69, 281, 419, 420, 421, 423

О

Омитофо, см. Амиитаба
Ордос 67
Оуян Сю 332

П

Павел, св. 294
Пан 441
Паньгу, мифологический персонаж 418, 419, 423
Паньжуй 420
Пекин 10, 16, 17, 57, 63, 67, 89, 91, 94, 95, 96, 116, 155, 156, 235, 267, 269, 293, 451, 453, 461, 462, 464, 491, 505, 508, 588, 589
Передняя Азия 88
Персия 113

Петлин, Иван 127
Пинду, уезд 376
Пифагор 318 — 319
Позднее Чжоу, царство 86
Поздняя Хань, царство 323, 386, 400
Поркерт, М. 345
Порт-Артур 94
Поянху, озеро 14, 15
Приморье 336
Пу И 95, 99, 558
Пу Сунлин 406
пунти, этническая группа 29
Пэй Сю 326
Пэн Сяо 311, 312
Пэнхуледао, архипелаг 15
Пэнчэн, город 248
Пясецкий, П. Я. 449

Р

Раннее Цинь, царство 80
Раннее Чжао, царство 80
Ранняя Хань, царство 78, 112, 206, 412
Рассел, Б. 222
Рим 265
Римская империя 113
Россия 9, 20, 42, 94, 588

С

Саньмэнься, Ущелье Трех Ворот 14
Се Ань 584
Се Лингъюнь 401
Се Хэ 472
Северная Америка 612
Северная Вэй, династия 80, 82, 265, 464, 465, 466, 617
Северное Чжоу, царство 83
Северный Китай 11, 13, 16, 17, 18, 19, 20, 24, 25, 32, 80, 81, 82, 85, 96, 134, 148, 149, 229, 232, 262, 283, 284, 391, 392, 425, 445, 448, 492, 533, 563, 564, 583, 584, 617
Северо-Восточный Китай 32
Северо-Западный Китай 99, 100
Северо-Китайская равнина 11, 13, 18, 20, 27, 31, 64, 68, 148
Сечжай 140
Си 319, 321
Сиань, город 10, 86, 95, 459, 460
Сибирь 9
Сиванму, Мать — Правительница Запада, божество 420, 431
Симэнь Бао 361
Симэнь Цинь 409
Син Тянь 421
Сингапур 286, 361, 611

Синин, город 10
Синь Цзясюань 403
Синь, династия 77
Синьцзян, автономный район 10, 25, 64, 93
Синной 424
Сихэ, божество 420
Сицзян, Чжуцзян, Жемчужная Река 14, 62
Смит, А. 525
СНГ 101
Советская Россия 128
Спенсер, Г. 221
Срединная равнина 11, 15, 28
Средняя Азия 77, 84, 113, 292, 403, 441, 526
СССР 96, 100
Су Дунпо 17
Су Ши 403
Суй, династия 83, 138, 250, 252, 371, 450, 466, 617
Сун, династия 53, 54, 72, 81, 86, 87, 88, 113, 125, 130, 215, 219, 231, 232, 254, 348, 368, 370, 373, 374, 387, 390, 403, 407, 428, 429, 431, 467, 472, 473, 490, 494, 510, 527, 532, 537, 582, 617
Сунгари, река 15
Суншань, гора 12, 266, 337
Сунь Игуй 363
Сунь Лунци 553
Сунь Луган 135
Сунь Сымяо 278, 355
Сунь У 131
Сунь Укун 342, 408, 588
Сунь Чжоуцин 519
Сунь Ятсен 60, 95, 97, 128, 221, 295, 460, 461
Су-цзун 85
Сучжоу, город 29, 42, 54, 57, 157, 323, 455, 457, 460, 495, 507, 529, 587
США 93, 94, 224, 557, 610
Сылин 40
Сыма, род 79, 80
Сыма Гуан 207, 413
Сыма Жуй 81
Сыма Сянжу 400
Сыма Тао 438
Сыма Цянь 71, 206, 361, 404, 412
Сыма Чэнчжэнь 278
Сыма Янь, император 79, 80
Сычуань, провинция 10, 21, 28, 29, 44, 46, 85, 149, 156, 158, 229, 265, 266, 288, 461, 505, 511, 581, 616
Сычуаньская котловина 14, 24, 35, 40, 68, 74
Сэнчжао 214
Сю Чжимо 417
Сюантань шэнь, божество 241
Сюань-пинь, Сокровенная Женщина 275, 546
Сюаньпу 420
Сюаньтянь шанди, божество 231

Сюаньхуа 28
Сюань-цзун 84, 85, 431, 581, 582, 583
Сюаньюань 70
Сюй Фугуан 224
Сюй Цзэшу 43
Сюй Шэнь 385, 386
Сюю Иляо 499
Сюю Шили 223, 224
Сююну, племя 31, 80
Сюньсянь, уезд 588
Сюнь-цзы 142, 171, 172, 362
Сюэ Дянь 195
Ся Гуй 473
Ся, династия 69, 118, 163, 206, 420
Сямынь 29
Сян 240
Сянь-цзун 431
сяньби, племя 32, 80
Сяо Тун 394
Сяо Чанмин 288
Сяо Чжунь 416
Сяо Янь, см. У-ди

Т

Таджикистан 9
Тайбэй, город 10, 153, 612
Тайвань, остров 10, 13, 15, 17, 23, 25, 29, 42, 60, 94, 100, 102, 122, 128, 136, 141, 148, 151, 224, 240, 241, 258, 270, 271, 284, 286, 287, 288, 289, 389, 391, 392, 393, 464, 470, 510, 553, 577, 600, 607, 609, 610, 611
Тайнань, город 153
Тайсуй, божество 238
Тайхан, гора 12
Тайху, озеро 15, 40, 330, 462
Тай-цзу 338
Тай-цзун 431, 599
Тайшань, гора 12, 13, 75, 229, 270, 337, 563
Тайюань, город 10
Такла-Макан, пустыня 15
Тан Инь 544
Тан Ли Дэюй 45
Тан Сяньцзу 411
Тан Цзяю 97
Тан Цзюньчуань 589
Тан, династия 46, 83, 84, 85, 112, 113, 119, 137, 138, 231, 244, 252, 253, 292, 320, 401, 406, 440, 450, 451, 465, 466, 472, 491, 494, 495, 526, 529, 535, 550, 581, 584, 588, 617
тангуты, племя 32, 88
Тань Сыгун 605
Таньло-гун, божество 241
Тао Хунцин 266, 354
Тао Цзунь 224, 500, 501

Тао Юаньмин 45, 398, 401, 421, 609
 Таоань 55
 Тарим, река 15, 35
 Тибет 10, 23, 32, 64, 93
 Тибетское нагорье 11, 13, 18
 Тихий океан 9, 88
 Тихоокеанский регион 419
 Тоба Гуй 80, 82
 Тоба Тао 265, 266
 Тоба Хун 82
 тоба, племя 80
 Ту Лун 203, 523, 555
 тубо, тибетцы 32
 туди-гун, божество 232
 Турфан 16, 495
 Турфанская впадина 15
 туцзя, народность 33
 тюрки 32
 Тянь, божество 163
 Тянь Хань 416, 417
 Тянь Чжэ 492
 Тянь Шэн 333
 Тяньгоу, божество 238
 Тяньму, гора 42, 332,
 Тянь-хоу, божество 30, 234
 Тяньцзинь, город 10, 15, 23, 96, 445, 451
 Тяньшань, горный хребет 15

У

У Даоцзы 169, 343, 431, 472
 У Ли 437
 У Линьчуань 315
 У Лэйчуань 295
 У Пэйфу 96
 У Саньгуй 91
 У Сунь 427
 У туншэнь, божество 241
 У Цзинцзы 409
 У Чэнгэнь 408
 У шэн, божество 241
 У, царство 73, 79, 80, 616
 Уайтхед, А. 224
 Уданшань, гора 134, 265, 266, 270
 У-ди, Сяо-Янь 76, 77, 81, 206, 209, 250
 Уи 421
 уйгуры, племя 32
 Урумчи, город 10
 Уси, город 154, 458, 587
 Усин, город 241
 Усичжэнь 48
 Ухань 17
 У-хоу 410
 Учан, город 10, 95
 Учжунь Шифань 539

Ф

Фань Куань 473
 Фань Чаншэн, божество 265
 Фаньсюнь 70
 Фашунь 252
 Фербист, Фердинанд 293
 Ферганская долина 77
 Филиппины 9, 25
 Фошань, город 369
 Франция 93, 94, 125, 293
 Фу Си, мифологический персонаж 68, 69, 191, 281, 290,
 301, 302, 304, 309, 317, 340, 419, 420, 423, 424, 440,
 524
 Фу Цзянь 80
 Фудэ чжэншэнь, божество 233
 Фуцзянь, провинция 10, 26, 28, 29, 42, 75, 94, 97, 148, 151,
 155, 229, 234, 246, 291, 369, 370, 373, 392, 448, 460,
 462, 466, 467, 491, 505, 510, 511, 529, 563, 568
 Фучжоу, город 10, 93, 155, 157, 491
 Фучунь, горы 476
 Фэн Дао 86
 Фэн Мэнлун 185, 407
 Фэн Цицай 417, 418, 610
 Фэн Юлань 81, 222
 Фэнду дади, божество 229
 Фэньинь, город 236
 Фэньян 44

Х

Хайнань, остров 13, 15, 35
 Хайхэ, река 15
 хакка, этническая группа 29, 288, 535
 Ханчжоу, город 10, 17, 51, 55, 63, 156, 289, 451, 492, 509
 Ханчжоу, царство 156, 463
 Хань Банцин 391
 Хань Гань 473
 хань жэнь, ханьцы 31, 33, 89
 Хань Линьэр 90
 Хань Сицзай 541
 Хань Суин 518
 Хань Сянцзы 430
 Хань Фэй-цзы 178, 179, 180
 Хань Хуан 395
 Хань Чжунли, см. Чжунли Цюань
 Хань Шаогун 418, 609
 Хань Юй 389, 430
 Хань, династия 21, 36, 48, 52, 61, 69, 72, 74, 76, 77, 78, 79,
 111, 116, 120, 121, 122, 127, 129, 173, 176, 179, 208,
 209, 210, 213, 228, 263, 320, 358, 368, 371, 373, 374,
 386, 400, 419, 420, 468, 470, 472, 499, 533, 534, 592,
 616
 Ханькоу, город 96, 155, 157
 Ханьчжун 263

Ханьшань 431
Хао, уезд 45
Харбин, город 10
Хойшань, гора 587
Хойшоань 215
Хоуцзи 421
Христос 281, 294, 295
ху, народы Северного Китая 31
Ху Фэн 417
Ху Ши 222, 414, 416, 607
Хуа То 352
Хуайхэ, река 14, 52
Хуан Босы 586
Хуан Гунван 475, 476
Хуан Даопо 365
Хуан Тинцзянь 403
Хуан Фаньчо 382, 506
Хуан Цзунси 220
Хуан Цзунсянь 414
Хуан Чао 85
Хуанбаочжэнь 369
Хуан-ди, Желтый Владыка, мифологический персонаж 40, 69, 70, 117, 180, 289, 318, 321, 344, 379, 420, 421, 435, 438, 471
Хуанпу 451
Хуанхэ, Желтая Река 11, 12, 13, 14, 15, 19, 23, 24, 38, 48, 58, 62, 68, 80, 81, 97, 158, 289, 325, 361, 364, 462, 487, 609, 616
Хуаншань, гора 18, 42
Хуань Гуань 490
Хуася, название Китая 69
Хуашань, гора 13, 337
Хубилай 88, 90
Хубэй, провинция 10, 13, 97, 99, 134, 152, 154, 265, 266, 283, 460
Хун Цычэн 190
Хун Шэнь 417
Хунань, провинция 10, 12, 28, 29, 42, 46, 81, 99, 227, 324, 388, 421, 505, 561, 562, 576
Хунжэнь 477
Хух-Хото, город 10
Хуэй Ши 174, 175, 176
Хуэйсы 387
Хуэйшоань 249, 250, 257
Хэ 319, 321
Хэ Линь 223, 224
Хэ Сяньгу 360, 431
Хэ Цюйпин 464
Хэбо, река 361
Хэбэй, провинция 10, 12, 28, 48, 95, 133, 233, 369, 462, 496
Хэйлуңцзян, провинция 10, 16, 25
Хэй-цзун 268

Хэнань, провинция 10, 12, 67, 68, 69, 85, 133, 135, 158, 239, 249, 251, 266, 369, 424, 425, 448, 460, 562, 564, 588
Хэншань, горы 11, 12, 337
Хэфэй, город 10
Хэ-хэ, божественные близнецы 431, 587

Ц

Цай Лунь 372
Цай Юн 202, 438, 472
Цан Цзе 379
Цао 361
Цао Гоцзю 430
Цао Кунь 96
Цао Пи 79
Цао Сюэцинь 410
Цао Цао 79
Цао Цзинь 185
Цао Чжи 400, 471
Цао Юй 417
Центральная Азия 16, 77, 80, 329
Центральный Китай 11, 14, 17, 26, 38, 99, 143, 158, 234, 241, 245, 502, 576
Цзао-ван, божество 233, 572
Цзао-шэнь 145
Цзе 71
цзе, племя 80
Цзи Кан 400
Цзи Чэн 456, 457, 458
Цзилинь, провинция 10
Цзин Хао 219, 474
Цзинань, город 10
Цзиндэчжэнь, город 53, 369
Цзинь Имин 355
Цзинь Тинбяо 198
Цзинь Шэнтань 220, 396, 411
Цзинь, династия 72, 80, 88, 306, 584, 599, 616, 617
Цзиньхуа, уезд 581
Цичжоу 70
Цзу Чунчжи 319
Цзэвэй дади, божество 231
Цзыгу, божество 246, 573
Цзы-Чань 137
Цзюнь 420
Цзюньчжоу, город 369
Цзюцзян 154
Цзя Сыдао 582
Цзядин, город 489
Цзян Цин 101
Цзяннань, область 24, 26, 28, 234, 369, 455, 456
Цзянси, провинция 10, 28, 29, 97, 148, 149, 156, 157, 269, 369, 372, 448, 505
Цзянсу, провинция 10, 23, 28, 45, 53, 148, 150, 330, 451, 460, 470, 505, 582, 587

Цзян-тайгун, божество 239
Цзянь-ди 421
Цзянькан, город 266
Цзяньчжэнь 260
Цзясин, город 491
Ци Байши 184, 551, 607
Ци, династия 58, 73, 74, 81, 173, 436, 617
Цин, династия 91, 95, 116, 125, 148, 221, 244, 299, 340,
381, 397, 404, 409, 451, 468, 493, 507, 537, 554, 604, 610
Циндао, город 45, 451
Цинхай, провинция 10, 23
Цинь, династия 58, 73, 74, 121, 123, 126, 129, 137, 179,
206, 208, 209, 306, 384, 414, 493, 616
Цинь Шихуанди 9, 62, 75, 76, 77, 109, 125, 383, 384, 463,
486, 534, 616
Цисун 256
Цицзя, селение 67
Цычжоу, город 369
Цюаньчжоу, город 42, 289, 291, 460, 466, 467
Цюй Юань 178, 399, 576
Цюйфу 51
цянь, племя 32, 80
Цянь Чжуншу 416
Цяньлун 93, 115, 116, 254, 291, 478, 487, 602

Ч

Чан Кайши 60, 97, 99
Чанси, божество 420
Чанчжоу 451
Чанчунь 408
Чанчунь, город 10
Чанша 10, 326
Чаншань, гора 337
Чаньань, город 60, 78, 80, 83, 84, 85, 250, 257, 450, 451, 499
Чаочжоу, город 490
Чжан, река 325
Чжан – Небесный Наставник, божество 239, 263, 432, 572
Чжан Голао 429, 430, 488
Чжан Дайнянь 222
Чжан Дайцзянь 339, 398
Чжан Даолин 272
Чжан Инвэнь 491
Чжан Лин 263
Чжан Лу 178, 263, 264, 443
Чжан Саньфэн 133
Чжан Сэнью 471
Чжан Сюэчэн 207
Чжан Сяньлян 417
Чжан Тяньжань 287
Чжан Тяньи 416
Чжан Хэн 323, 374
Чжан Цань 316
Чжан Цзай 186, 216, 217

Чжан Цзолинь 96
Чжан Цзэдуань 49, 50
Чжан Цзюньмай 224
Чжан Цзюэ 263
Чжан Цянь 77
Чжао Куанчэнь 86
Чжао Мэнфу 475
Чжао Цзюньцин 318
Чжаочжоу 256
Чжи Дунь 214
Чжи Юй 393
Чжии 252, 259, 260
чжоу, племя 71
Чжоу, династия 71, 72, 74, 107, 118, 163, 164, 171, 206,
209, 382, 384, 413, 418, 421, 436, 444, 471, 616
Чжоу Дуньи 216, 217, 304
Чжоу Ишан 354
Чжоу Ми 268
Чжоу Пин-ван 72
Чжоу Фан 473
Чжоу Цзожэнь 416
Чжоу Чэнь 57
Чжоу-гун 72, 165, 309, 436
Чжу Бацзе 588
Чжу Вэнь, Цзюаньчжун 85
Чжу Гуй 610
Чжу Инь 419
Чжу Си 216, 217, 219, 316, 338, 389, 552, 589
Чжу Цзинсюань 199, 200, 473
Чжу Юаньчжан 90, 122
Чжу Янь 370
чжуан, народ 33
Чжуан-цзы, Чжуан Чжоу 176, 177, 182, 184, 199, 260,
345, 356, 363, 479, 598
Чжуаньской 70
Чжугэ Лян 590
Чжунго 10
Чжункуй, повелитель демонов 237, 239, 431, 432, 484, 576
Чжунли Цюань, Хань Чжунли 429, 431
чжурчжэнь, племя 32, 88, 617
Чжэн Баньцяо 343
Чжэн Гуанинь 605
Чжэн Сусяо 327
Чжэн Хэ 289
Чжэн, царство 72, 137, 436
Чжэнгун Син 265
Чжэнчжоу, город 10
Чжэнь Чжисюй 311
Чжэнь Ян-цзы 269
Чжэцзян, провинция 10, 19, 28, 42, 44, 149, 252, 332, 368,
369, 372, 373, 376, 424, 441, 466, 490, 491, 505, 581, 589
Чи Ю 421, 471
Чингисхан 88

Чу, царство 58, 73, 74, 76, 178, 384, 399, 418, 471, 499
Чунцин, город 99
Чэн, братья 217
Чэн И 192, 216
Чэн-Хань, династия 265
Чэн Тан 471
Чэн Хао 216
Чэн Юйвэнь 446
Чэнду, город 10, 71, 160, 581
Чэнь Вантин 135
Чэнь Дусю 295, 414, 415, 607
Чэнь Исян 190
Чэнь Лифу 605
Чэнь Пу 39, 40, 41
Чэнь Сяньчжан 183.
Чэнь Туань 352
Чэнь Хуншоу 45, 257, 398, 399
Чэнь Цзижу 592
Чэнь, царство 81, 83, 617
Чэньцзягоу, деревня 135

Ш

Шакьямуни 250, 268
Шаль, Адам 293
Шан Ян 74, 179
Шанди, божество 71, 163, 290, 420, 421, 422
Шан-Инь, династия 43, 69, 70, 71, 119, 163, 165, 206, 319, 323, 366, 379, 412, 419, 421, 468, 490, 493, 588, 616
Шанхай, город 10, 14, 23, 64, 93, 94, 97, 156, 157, 416, 451, 495, 512, 582
Шаньдун, провинция 10, 12, 21, 28, 45, 68, 78, 95, 96, 97, 133, 158, 263, 266, 283, 286, 314, 330, 427, 588, 616
Шаньдунский полуостров 13, 94
Шаньси, провинция 10, 44, 67, 97, 133, 148, 236, 342, 366, 425, 460, 464, 504
Шаньтоу, город 26, 451, 570
Шао Юн 216, 305
Шаолиньсы, монастырь 133, 134, 253
Шаосин, город 44, 157
Шаохао 420
Шаочжэн Мао 138
Ши Даоань 248
Ши Лэ 80, 599
Ши Найань 408
Ши Ху 80
Ши Чжоу 383, 384
Шигун 467
Шидэ 431
Шикэ 191
Шигтао 202, 477, 478
Шифэн 42
Ши-цзун 105
Шицзячжуан, город 10

Шизэр гунян, божество 234
Шион 389
Шопенгауэр, А. 223
Шоусин 469, 538
Шгтейнберг, Арк. 402
Шу, Шу-Хань, царство 80, 616
шуй минь, дань ху, этническая группа 29, 30
Шунь 69, 70, 114, 118, 140, 435, 471, 536
Шуньдэ 28
Шуци 121
Шэнму, Святая мать 234
Шэнъян, город 10
Шэнь Бухай 179, 180
Шэнь Гуа 303, 374
Шэнь Дао 179, 180
Шэнь Фу 522
Шэнь Цунвэнь 415, 417, 418
Шэньси, провинция 10, 12, 19, 28, 35, 67, 86, 99, 150, 240, 369, 384, 405, 588, 616
Шэнь Гуа 370
Шэнь Юэ 401
Шэньнун, божество 69, 107, 331, 367

Э

Эйдлин, Л. З. 400
Эйнштейн, А. 605
Эмерсон, Р. У. 554
Эмэйшань, гора 266
Эршихуанди 76

Ю

Юань Хун 210
Юань Чжунлан 334
Юань Шикай 95, 96
Юань Юйлин 408
Юань, династия 59, 60, 82, 88, 89, 289, 326, 404, 527
Юго-Восточная Азия 25, 29, 38, 39, 41, 63, 68, 160, 284, 287, 288, 361, 391
Юго-Восточный Китай 17, 20, 25, 68, 147
Юго-Западный Китай 18, 20, 21, 42, 94, 234, 245, 265, 282, 502
Южная Сун, династия 88
Южные моря 326, 327, 466, 487
Южный Китай 11, 14, 17, 18, 19, 24, 26, 27, 29, 38, 42, 46, 47, 62, 81, 88, 89, 91, 143, 148, 149, 153, 157, 229, 331, 445, 446, 468, 469, 488, 490, 502, 503, 520, 525, 563, 565, 568, 572, 576, 578, 584, 585
Юин-гун, божество 241
Юй Синь 401
Юй Сянь 401
Юй Хуай 547
Юй Шинань 304, 382
Юй, мифологический персонаж 43, 69, 70, 173, 326, 420, 421

Юйхао 420
Юйхуан, Яшмовый император 231, 266
Юнлэ 115
Юнчжэн 114, 142
Юньган 460, 464
Юньнань, провинция 10, 28, 46, 97, 148, 241, 289, 291, 460
Юньнань-Гуйчжоуское плато 11
Ют 245
Юэ, царство 73
Юэ Фэй 133

Я

Яма 229
Ян Баочжэн 441
Ян Гуйфэй 118
Ян Сишань 97
Ян Сюн 305, 385, 387, 605
Ян Цзянь, Вэнь-ди 83
Ян Чжу 175, 177
Ян Юй 397
Ян-ди 61, 83

Янхэ, город 45
Янчжоу 55
Янцзы, Чанцзян, Длинная Река 11, 14, 15, 17, 19, 23, 24,
27, 28, 29, 35, 36, 38, 40, 42, 52, 62, 68, 73, 79, 83, 94,
158, 241, 245, 462, 505, 519, 587
Яншао 67, 68, 367, 441, 616
Янь Либэнь 472
Янь Фу 221, 605
Янь Хой, Янь Юань 219, 220, 431
Янь Чжигуй 212
Янь Юй 400
Янь, династия 73, 74, 80
Яньло-ван, владыка ада 229
Яньлун 420
яо, племя 33
Яо, мифологический персонаж 69, 70, 319, 321, 435, 471
Яо-ван, божество 234
Япония 9, 33, 62, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 221, 240, 327, 382,
403, 416, 417, 513, 580, 612
Японские острова 81

ОГЛАВЛЕНИЕ

<ПРЕДИСЛОВИЕ> 5

ГЛАВА 1. Поднебесный мир

Природная среда

Общие сведения 9
Рельеф 11
Климат 16
Природные ресурсы 20

Население

Общие сведения 22
Историческая динамика населения 24
Характер китайского этноса 27
Отношения с соседними народами 30

Сельское хозяйство

Типы земледелия 33
Выращивание риса 36
Технические культуры 39
Чай и вино 41
Подсобное хозяйство 46

Города, финансы, коммуникации

Городской уклад 48
Городская культура 53
Деньги 58
Коммуникации 60

ГЛАВА 2. Исторический очерк

Становление цивилизации

Древние люди на территории Китая 67
Эпоха Шань-Инь 68
От царства Чжоу к Разделенным Царствам 71
Эпоха Борющихся Царств 73

Эпоха древних империй

Империя Цинь Шихуанди 75
Династия Хань 76
Китай в III веке 79

Эпоха раннего Средневековья

«Шестнадцать царств пяти племен» 80
Южнокитайские царства в IV—VI веках 81
Северные династии 82
Империи Суй и Тан 83

Эпоха Поздних империй

Империя Сун и новые нашествия кочевников 86
Монгольское владычество 88
Империя Мин 90
Империя Цин 91
Китай во второй половине XIX века 93

Китай в XX веке

Падение Цинской династии и милитаристские режимы 95
«Нанкинское десятилетие» и антияпонская война 97
Вторая половина XX века 100

ГЛАВА 3. Государство и общество

Природа власти

Ритуал власти, власть ритуала 105
Китайская бюрократия 108
Принципы экономической политики 110
Внешняя политика 112

Политические институты

Императорский двор 114
Императорский дворец 116
Государственная администрация 120
Местные органы власти 123
Отбор чиновников 124
Армия и военное искусство 126
Вооружение 129
Военная тактика и стратегия 131
Индивидуальное воинское искусство 132

Законодательство

Основы китайского права 136
Наказания и суд 138

Общественный строй

Общественные классы 142
Семья 144
Клан 149
Соседская община 151
Профессиональные корпорации 153
Землячества 156
Тайные общества 158

ГЛАВА 4. Мудрость

Классические школы китайской морали

От мифа к морали 63
Конфуций и раннее конфуцианство 168
Школа Мо Ди и «странствующие ученые» 172

Даосизм	175
Легизм	178

Философская традиция

Бытие и знание	180
Учение о человеке	184
Смысл культуры	191
Нравственность	196
Красота	199
Историософия	204

Эпохи китайской философии

Космология, мораль и политика в древних империях	208
Философский синтез раннего средневековья	212
Неоконфуцианство	215
Философская мысль в Новое время	219

ГЛАВА 5. Религии

Народные верования и культы

Представления о душе и загробном мире	227
Китайский пантеон	230
Нечистая сила	237
Типология народных культов	239
Поклонение божествам	243
Гадания	247

Буддизм

Распространение буддизма в Китае	248
Буддизм и китайская культура	254
Духовная практика	258

Даосизм

Даосские секты	262
Даосская литургия	270
Личное совершенствование	274

Синкретические религии

История и типология	279
Социальная природа	284
Современные синкретические религии	286

Иностранные религии

Ислам	289
Христианство	292

ГЛАВА 6. Наука и техника

Теория китайской науки

Нумерология и символические корреляции	299
Символология природного мира	305

Символология микрокосма	309
-------------------------------	-----

Естественные и точные науки

Традиционная космология	313
✓ Математика	316
✓ Астрономия и календарь	319
✓ География и картография	324
✓ Минералогия	327

Живые существа

Растительный мир	331
Мифология растений	336
Животное царство	337
Китайский бестиарий	339

Медицина и гигиена

✓ Основы китайской медицины	344
✓ Диагностика и лечение	348
Гимнастика и физиотерапия	351
Дыхательные упражнения и медитация	354
Сексуальная практика	357

Технические изобретения

✓ Представления о технике	361
✓ Механические устройства	364
✓ Плавка и обработка металлов	366
✓ Керамика, фарфор, стекло	367
✓ Бумага и книгопечатание	371
✓ Сейсмограф, компас, порох	374

ГЛАВА 7. Письменность и литература

Язык и письменность

Особенности китайского письма	379
Эволюция письменности	383
Обучение грамоте	388
Письменный и разговорный языки	389
✓ Китайская письменность в XX веке	392

Литература

Теории словесности	393
Классическая поэзия	399
Художественная проза	404
Историческая, географическая, энциклопедическая литература	412
Китайская литература в XX веке	414

Фольклор

От мифов к сказкам	418
Народные песни	424
От заклинаний к каламбурам	427
Фольклорные божества	429

ГЛАВА 8. Искусство

Музыка	
Музыкальная теория	435
Музыкальные инструменты	438
Музыкальные жанры	442
Архитектура	
Конструктивные особенности	443
Градостроительство	449
Дворцы и храмы	452
Ландшафтная архитектура	454
Пагоды и мемориальная архитектура	459
Каналы, мосты, стены	461
Скульптура	
Погребальная и храмовая скульптура	463
Мелкая пластика	468
Современная скульптура	469
Изобразительное искусство	
Развитие живописи	470
Принципы живописного творчества	478
Графика, гравюра	483
Художественные ремесла	
Резьба по камню, кости и дереву	485
Лаки, эмали, инкрустации	490
Ткачество, вышивки, аппликации	493
Символика китайского орнамента	496
Зрелищные виды искусства	
Цирковые представления	499
Театральные традиции	501
Театр кукол и теней	509
Современный театр и кино	512

ГЛАВА 9. Быт, нравы, обрядность

Домашний быт	
Интерьер жилища	517
Кухня	524
Одежда	531
Предметы личного обихода	536
Общественные нравы	
Китайская личность: лик и облик	539
Положение женщины	542
Воспитание детей	549
Дружба и социальные связи	553
Традиционная обрядность	
Свадьба	557
Рождение ребенка	562
Погребальные обряды	566
Календарные праздники	571
Игры и развлечения	
Спортивные поединки	580
Настольные игры	582
Детские игрушки и игры	587
Занятия на досуге	589

ЗАКЛЮЧЕНИЕ. Китай и мир

Характер китайской цивилизации	597
Китайская цивилизация в XX веке: за и против	604
Есть ли у китайской цивилизации будущее?	610

ПРИЛОЖЕНИЕ

Хронологическая таблица китайской истории	616
Указатель имен, этнонимов и географических названий	618